Femmes et éducation en Espagne à l'aube des temps modernes (1454 - fin des années 1520)

Cécile Codet

▶ **To cite this version:**

Cécile Codet. Femmes et éducation en Espagne à l'aube des temps modernes (1454 - fin des années 1520). Education. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2014. Français. NNT : 2014ENSL0955 . tel-01127107

HAL Id: tel-01127107
https://theses.hal.science/tel-01127107

Submitted on 7 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de

Docteur de l'Université de Lyon, délivré par l'École Normale Supérieure de Lyon

Discipline : études hispaniques

Laboratoire : UMR 5648 CIHAM

École Doctorale : ED 484 3LA (Lettres, Langues, Linguistique et Arts)

présentée et soutenue publiquement le 28 novembre 2014

par Madame Cécile CODET

Femmes et éducation en Espagne à l'aube des Temps Modernes (1454-fin des années 1520)

Directeur de thèse :M. Carlos HEUSCH

Après l'avis de : M. Pierre CIVIL, Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle

M. Juan Carlos CONDE, Magdalen College

Devant la commission d'examen formée de :

M^me^ Nieves BARANDA, UNED (Madrid), examinateur

M...Pedro CÁTEDRA, Université de Salamanque, examinateur

M. Pierre CIVIL, Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle, rapporteur

M. Carlos HEUSCH, Ecole Normale Supérieure de Lyon, directeur

M^me^ Eukene LACARRA, Université du Pays Basque Vitoria, examinateur

M^me^ Laurence MOULINIER, Université Lyon 2 Lumière, présidente

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON
PRES UNIVERSITÉ DE LYON
ED 484 (3LA) – UMR 5648 (CIHAM)

CÉCILE CODET

Femmes et éducation en Espagne à l'aube des Temps Modernes (1454-fin des années 1520)

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur
« Label européen »
Dirigée par M. le Professeur Carlos Heusch

Présentée et soutenue le 28 novembre 2014
à l'École normale supérieure de Lyon.

Membres du Jury :
Nieves BARANDA, UNED Madrid
Pedro CÁTEDRA, Université de Salamanque
Pierre CIVIL, Université Paris 3 Sorbonne nouvelle
Carlos HEUSCH, École normale supérieure de Lyon
Eukene LACARRA, Université du Pays Basque Vitoria
Laurence MOULINIER, Université Lyon 2 Lumière

REMERCIEMENTS

Toute ma gratitude va, tout d'abord, à M. Carlos Heusch, qui a bien voulu diriger les recherches entreprises dans le cadre de ce travail de doctorat, comme il l'avait fait, du reste, pour mes mémoires de master I et master II. J'adresse également mes plus sincères remerciements à M. Pedro Cátedra, M^me^ Laurence Moulinier, M^me^ Eukene Lacarra et M^me^ Nieves Baranda pour leur aide précieuse, ainsi qu'à M. Pierre Civil. Messieurs les professeurs Fernando Gómez Redondo et Ángel Gómez Moreno ont également grandement contribué, par leurs conseils, à l'évolution de ma réflexion, qui, sans eux, présenterait encore davantage de lacunes.

Je souhaiterais également exprimer toute ma reconnaissance envers les personnels de la Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de Lyon, de la Bibliothèque de la Casa Velásquez, de la Bibliothèque Nationale d'Espagne et de la Bibliothèque de l'Escurial pour leur disponibilité, leur gentillesse et la persévérance dont ils ont parfois dû faire preuve pour obtenir les ouvrages qui constituent la base du présent travail. Je ne peux également qu'être reconnaisante envers les membres du service de la reprographie de l'ENS de Lyon pour leur écoute et la qualité de leur travail.

Je voudrais enfin remercier vivement tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont fait en sorte que cette thèse voie le jour, entre autres les membres du laboratoire-junior « Corps. Méthodes, Discours et Représentations », notamment Mathieu et Stéphanie, ainsi que les membres de l'UMR 5648-CIHAM (Irene, Sara, Pablo, Diego, Mélanie et tant d'autres). Je souhaiterais, pour finir, dire tout ce que je dois à Samuel, qui, jour après jour, a été à mes côtés, et dont le soutien m'a été si précieux ; à Claire, ma sœur, et, bien sûr, à mes parents, Louis et Jacqueline, sans lesquels rien n'aurait été possible. À eux tous, et à tous ceux à qui, pour mener ce travail à bien, je n'ai parfois pas accordé toute l'attention nécessaire, un grand merci.

SOMMAIRE

Avant-propos

Introduction générale

Première partie. L'éducation des femmes en Espagne entre 1454 et la fin des années 1520 : héritages et évolutions.

Deuxième partie. Contenus et méthodes d'enseignement : une littérature plurielle et polymorphe.

Troisième partie. Essai de praxéologie des textes appartenant à la littérature didactique
destinée aux femmes.

Conclusion générale

Bibliographie

Table des matières

AVANT-PROPOS

Le présent travail est le fruit de recherches entamées il y a quatre ans, dans la continuité de mes travaux de master. J'avais alors procédé à l'édition critique de deux textes d'Hernando de Talavera – la *Suma y breve compilación* et l'*Avisación a María Pacheco* – deux œuvres dans lesquelles l'auteur tentait de former celles à qui il s'adressait : des religieuses dans le premier cas, et, dans le second, une femme de la plus haute noblesse. C'est ainsi qu'est née l'idée de consacrer mon travail de doctorat à la littérature didactique destinée aux femmes espagnoles, entre la fin du Moyen Âge et le début des Temps Modernes. La première étape à franchir était, bien sûr, celle de la constitution du corpus. Elle s'est faite progressivement, au fil de rencontres et d'heureuses trouvailles, mais aussi, bien sûr, grâce aux travaux menés par d'autres chercheurs, qui ont, notamment, édité certains des textes sur lesquels je travaille. Chercher, trouver, lire et étudier ces textes : voilà qui a constitué l'essentiel de mon travail durant mes deux premières années de doctorat. En parallèle, j'ai, bien sûr, exploré une partie de l'abondante bibliographie consacrée à l'histoire des femmes médiévales et à tous les aspects de leur environnement matériel, culturel et politique. Au cours de ces deux dernières années, j'ai mis l'accent sur ce travail de dépouillement de la bibliographie critique, avant d'entamer, en mai 2013, la rédaction de ce qui constitue aujourd'hui ma thèse.

Celle-ci s'est en grande partie construite durant les trois années au cours desquelles, en tant que titulaire d'un Contrat Doctoral, j'ai fait partie de l'équipe enseignante du Département d'Espagnol de l'ENS de Lyon. Travaillant dans un établissement offrant aux jeunes chercheurs tous les outils nécessaires pour développer leurs projets, j'ai pu, sous la bienveillante direction de Carlos Heusch, mener à bien cette thèse tout en prenant part aux différents événements qui rassemblent la communauté scientifique. Grâce à la confiance accordée par mon directeur, j'ai, ainsi, pu toucher à différentes facettes du métier de chercheur, de la publication d'articles à l'organisation de manifestations scientifiques en passant par la direction d'ouvrages collectifs.

Cette première expérience s'est construite, également, au sein de groupes de recherche comme l'UMR 5648 CIHAM, dont les membres ont été mes premiers interlocuteurs et mes premiers collaborateurs, ou le laboratoire junior « Corps. Méthodes, Discours et Représentations », équipe de jeunes chercheurs à laquelle nous avons donné vie et dont les travaux, pendant deux ans, ont contribué à nourrir mes réflexions et mon expérience universitaire. Enfin, le présent travail a été grandement enrichi par les recherches menées lors d'un séjour en Espagne entre avril et juillet 2012, séjour qui a également donné lieu à de fructueuses rencontres.

Malgré tout, cette thèse ne s'est pas construite sans difficultés. Ainsi, outre celles liées à la localisation et l'obtention des œuvres qui pouvaient faire partie de notre corpus s'est ajoutée la rareté des ouvrages touchant précisément à la question que nous avons choisi de traiter. Si les œuvres de synthèse sur l'histoire des femmes sont nombreuses, celles-ci ont souvent des prétentions trop généralistes pour proposer des informations précises sur l'éducation des femmes à l'époque qui nous intéresse. Heureusement, des travaux plus ponctuels nous ont permis, peu à peu, de reconstituer un panorama à la fois général et précis. Le principal obstacle rencontré lors de notre travail fut, cependant, l'impossibilité de travailler plus longuement en Espagne, notamment pour trouver des documents attestant de la réception réservée aux textes de notre corpus. N'ayant pu consulter de documents originaux, nous avons, heureusement, pu compter sur les ouvrages critiques déjà existants. Nous regrettons, néanmoins, de ne pas pouvoir proposer ici d'éléments nouveaux à ce sujet, et espérons pouvoir éventuellement pallier cette lacune lors de prochaines recherches.

INTRODUCTION

« Femmes et éducation » : l'association de ces deux termes peut ouvrir de nombreuses voies et conduire le chercheur sur des pistes bien différentes. D'emblée, ce couple lui-même peut, d'ailleurs, poser question : dans quelle mesure, en effet, les femmes avaient-elles droit à une éducation, ou prenaient-elles part à celles des autres ? Cette question implique, dès l'abord, de définir ce que l'on entend par éducation. S'interrogeant sur cette notion dans son article « La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad », Cristina Segura Graíño la définit ainsi :

> *La educación de una persona supone su preparación para desempeñar en la sociedad la función a la que se le destina. Es, por tanto, un concepto general y polivalente que aquí aplico de una forma muy amplia y bajo el que incluyo todo tipo de aprendizaje necesario para intervenir en sociedad: desde los estudios intelectuales más elevados, hasta las prácticas cotidianas para desarrollar las actividades diarias más sencillas*[1].

Quand, dans notre travail, nous emploierons le terme d'éducation, ce sera donc dans ce sens : celui de l'acquisition par un individu d'un certain nombre de savoirs théoriques et pratiques destinés à lui permettre d'exister et d'évoluer dans le groupe qui est le sien, en fonction des règles existantes au sein de ce groupe. Une telle définition implique, d'une part, que l'éducation joue un rôle essentiel dans la socialisation de l'individu et, d'autre part, que chacun – et chacune – reçoit une forme d'éducation. L'amplitude de ce concept rend nécessaire, afin d'affiner notre analyse, de le compléter par deux autres notions : celle d'instruction et celle d'édification. Ainsi, par « instruction », nous entendrons la transmission et l'acquisition de connaissances qui n'ont pas un but directement utilitaire. Autrement dit, ces savoirs ne sont pas destinés uniquement à assurer le bon fonctionnement de la société en formant de façon adéquate les individus qui la composent, mais visent également à assurer le développement intellectuel de ces derniers, à leur faire acquérir une certaine forme d'érudition. Ainsi, la femme instruite se distingue de la femme éduquée en ce qu'elle a pu intégrer un certain nombre de savoirs et de compétences qui

[1] Cristina SEGURA GRAÍÑO, « La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad », *Historia de la educación*, 26, 2007, p. 65-83.

vont au-delà des nécessités imposées par la société. Enfin, il nous semble également important de distinguer un autre processus de formation : l'édification. Cette démarche concerne essentiellement le domaine religieux, et vise à transformer le comportement des personnes que l'on souhaite éduquer en leur proposant, via l'émulation, d'atteindre la perfection de personnes considérées comme particulièrement exemplaires sur le plan spirituel et religieux. Dès lors, réfléchir sur la question de l'éducation féminine à l'aube des Temps Modernes implique, selon nous, de prendre ces trois termes en considération, et, ainsi, de s'interroger sur la façon dont on pouvait faire en sorte que les femmes répondent aux attentes de la société, mais aussi sur la possibilité, pour elles, d'avoir accès à des savoirs indépendamment des nécessités de leur fonction sociale, et, enfin, d'entreprendre un chemin de perfectionnement spirituel et religieux.

Il faut toutefois admettre que ces trois notions s'entrecroisent, et que l'on peut, bien entendu, arguer du fait qu'une femme aux pratiques religieuses particulièrement assidues ne faisait que répondre aux exigences sociétales, ou que la frontière était mince, par exemple, entre les connaissances médicales nécessaires à une maîtresse de maison pour remplir correctement sa fonction, et celles qui allaient au-delà. Néanmoins, nous montrerons, au fil de notre travail, que certaines femmes pouvaient transgresser, par leurs connaissances en matière médicale, les normes imposées par la société ou que d'autres encore pouvaient, notamment par la contemplation, atteindre à une forme d'érudition et de perfection religieuse tout à fait singulière. Cet aspect mérite d'autant plus d'être souligné que notre travail se concentre sur les femmes laïques. Nous avons choisi, en effet, de ne pas traiter de l'éducation dispensée aux religieuses, ce qui nous a conduite à laisser de côté un certain nombre de documents, comme, notamment, les règles conventuelles ou les instructions destinées aux moniales. Nous avons conscience, néanmoins, que cette partition peut être contestée, dans la mesure où les échanges d'idées et d'ouvrages étaient constants entre l'intérieur et l'extérieur du couvent. Du reste, certains des textes de notre corpus s'adressent conjointement aux laïques et aux religieuses. Néanmoins, traiter à la fois de la littérature didactique destinée aux laïques et de celle qui est destinée aux religieuses nous aurait menée, croyons-nous, à une certaine confusion et à un élargissement important de notre corpus. Du reste,

comme nous le verrons, plusieurs de nos textes, notamment à la fin de notre période d'étude, se montrent soucieux de distinguer l'éducation dispensée aux laïques et celle dispensée aux religieuses, même si, malgré leurs prétentions, les distinctions sont parfois ténues. Ainsi, nous ne manquerons pas, dès que cela nous semblera nécessaire, de faire allusion à quelques textes destinés aux religieuses, pour rendre compte, précisément, des points communs ou des dissemblances existant entre l'éducation dispensée aux laïques et celles que l'on dispensait aux religieuses.

Le public auquel s'adresse chacune d'elles a donc conditionné le choix des œuvres qui composent notre corpus. Les dédicaces, dès lors, nous ont semblé être des éléments déterminants, même si elles doivent être considérées avec une certaine circonspection, car la dédicataire ne saurait constituer à elle seule le public d'un auteur. Néanmoins, la dédicace reste un bon indicateur de la cible visée par le texte : « *la mayor parte de esos libros dedicados [a mujeres nobles] son libros para mujeres en su sentido amplio, y la destinataria es mera punta de iceberg representativa con la que se identifican las de su género* »[2]. Dès lors, bien que tous nos textes soient dédiés à des femmes nobles, il ne faudrait pas en conclure trop rapidement que leur message ne s'adresse qu'à ces dernières, même si, pour des raisons culturelles et économiques, les nobles restaient, à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle, les principaux clients d'un marché du livre en pleine expansion. Dans cette ample production, nous avons choisi de nous intéresser à un corpus bien spécifique : celui de la littérature didactique destinée aux femmes. Il ne s'agit donc pas, pour nous, de faire une histoire de l'éducation qui serait celle des institutions éducatives. Au contraire : réfléchir sur l'éducation à partir de la littérature didactique implique de s'intéresser à une formation qui peut être dispensée dans le cadre privé et sans que l'intervention d'autrui soit nécessaire, même si elle reste possible, ce qui, dans le cas des femmes, peut se révéler particulièrement profitable, compte tenu des limites qui étaient posées, du moins de façon théorique, à leur intrusion dans l'espace public. Évoquer l'existence d'un corpus d'œuvres écrites pour la gent féminine afin qu'elle acquière une certaine formation, et, plus encore, postuler que ces œuvres ont été utilisées à cette fin par certaines femmes, c'est, d'emblée, supposer l'existence d'un lectorat féminin. Or, la littérature didactique

[2] Pedro CÁTEDRA et Anastasio ROJO, *Bibliotecas y lecturas de mujeres, siglo XVI*, Salamanque : Instituto del libro y de la lectura, 2004, p. 87.

spécifiquement destinée aux femmes apparaît en Castille au moment, précisément, où les femmes s'affirment davantage en tant que consommatrices de biens culturels.

Ainsi, si nous avons choisi la date de 1454 pour ouvrir notre période d'étude, c'est notamment pour les conséquences que le départ de Jean II et l'arrivée d'Henri IV ont eues sur la présence des femmes à la cour, leur influence, et l'image qu'elles pouvaient avoir. Le règne de Jean II, sous l'égide, notamment, de Marie d'Aragon, vit en effet se développer les débats liés à la « Querelle des femmes ». Or, ce phénomène littéraire reflète l'importance prise par les femmes à la cour, sur le plan culturel mais aussi politique : en ce sens, le retentissement, dans les années 1440, des textes publiés en faveur et à l'encontre du beau sexe, suggère l'émergence d'un lectorat féminin, susceptible de s'intéresser aux lettres et de peser sur la production littéraire. Néanmoins, les textes qui participent au débat de la « Querelle » ne s'adressent pas directement, dans la plupart des cas, au public féminin mais à des adversaires masculins. De même, ils ne relèvent pas de la littérature didactique, mais de la polémique et du divertissement littéraire. Au cours du règne d'Henri IV, en revanche, les choses évoluent. En l'absence d'une personnalité féminine marquante comme la reine Marie, capable de susciter l'adhésion d'autorité à défaut d'accomplir des actions consensuelles, c'est l'image d'une reine dépravée sur le plan moral qui s'impose avec la seconde épouse d'Henri IV, Jeanne de Portugal. Dès lors, le ton et le contenu des textes qui parlent des femmes et aux femmes évoluent, notamment vers une littérature didactique spécifiquement destinée au genre féminin. La naissance de celle-ci s'inscrit, en outre, dans la continuité du mouvement entamé sous le règne précédent : dans la mesure où, sous Jean II, certaines femmes avaient conquis une place dans l'espace public en transgressant, parfois, les règles de la morale, il semble logique que, dans les années suivantes, les moralistes éprouvent le besoin de composer des œuvres qui permettent de contenir les velléités des représentantes de la nation féminine. Cependant, malgré ces évolutions, la date de 1454 ne saurait être considérée comme une limite absolue, dans la mesure où plusieurs de nos textes, et, notamment, la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra* de Pérez de Guzmán, ou encore les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* ne sont pas formellement datés et ont même donné lieu à des

estimations contradictoires. Dans le premier cas, il est difficile, en effet, de dater exactement la composition du texte, même si on peut estimer qu'il a été rédigé alors que l'auteur était retiré à Batres, entre les années 1430 et 1460, date probable de sa mort. En outre, la composition d'un texte s'inscrit dans un contexte culturel et intellectuel, et il nous semble dès lors peu probable que la *Relación* ait anticipé de beaucoup l'éclosion des autres textes didactiques destinés aux femmes, ou, en tout cas, la publication des principales œuvres liées au débat de la « Querelle », à la fin des années 1440. Quant au second, la plupart des auteurs, comme nous le verrons par la suite, s'accordent à en situer la composition vers le milieu du XV^e^ siècle. C'est donc bien cette période – le milieu du XV^e^ siècle – qui doit être considérée comme celle de la naissance d'une littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes en Castille. En ce sens, les auteurs castillans empruntent le chemin qu'avaient déjà parcouru avant eux des auteurs portugais ou d'autres issus de la couronne d'Aragon, comme Eximenis.

Ce dernier a d'ailleurs une importance fondamentale en ce qu'il relance, à la fin du XIV^e^ siècle, la production de littérature didactique destinée au public féminin, avec son *Libre de les dones*. La popularité de cette œuvre, traduite dans le *Libro de las donas* puis réactualisée dans le *Carro de las donas*, est manifeste tout au long de notre période d'étude et s'étend même au-delà, le *Carro* ayant été imprimé en 1542 alors que nous avons choisi la fin des années 1520 comme terme de notre réflexion. Comme nous le montrerons plus précisément au cours de notre étude, à partir du deuxième quart du XVI^e^ siècle s'amorcent en effet des évolutions idéologiques et culturelles dont le lectorat féminin, notamment, a subi les conséquences. Ces changements sont dus, entre autres, à l'impact du développement de la Réforme, qui se fait peu à peu sentir, tandis que le regard porté sur l'action des femmes dans l'espace public change à partir du début des années 1520, à cause, notamment, des combats menés par la Comunera, María Pacheco. Dès lors, il n'est pas étonnant que l'*Institutione foeminae christianae*, produite hors de la péninsule par Juan Luis Vives en 1524 et traduite en castillan dès 1528 sous le titre d'*Instrucción de la muger christiana* vienne terminer une série entamée quelques soixante-dix ans auparavant, et clore une période marquée par la résurgence de la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes. La période suivante est en effet marquée, pendant

environ cinquante ans, par l'absence de créations originales en la matière, et la réimpression ou la reprise de textes antérieurs – l'entreprise menée par l'auteur du *Carro de las donas* étant, à cet égard, assez représentative – avant qu'à la fin du XVI[e] siècle, des auteurs comme fray Luis de León, Gaspar de Astete ou Juan de la Cerda ne reprennent le flambeau laissé par Vives. Du reste, des œuvres originales relevant de la littérature didactique continuent d'être composées en Castille entre la fin des années 1520 et les deux dernières décennies du XVI[e] siècle, mais elles s'adressent alors moins aux femmes elles-mêmes qu'aux couples unis dans le cadre du mariage ou, bien entendu, aux hommes.

La période qui va du milieu du XV[e] siècle à la fin des années 1520 se caractérise donc par l'émergence d'un certain nombre de textes qui, malgré la variété de leurs contextes de production respectifs, de leurs formes et de leurs contenus, poursuivent tous un même but : éduquer la gent féminine. Cet objectif guide en effet des textes par ailleurs très divers :

> *The genre of the « medieval conduct book » is difficult to pinpoint with precision. […] Precepts about sociability and comportment are conveyed within a very broad array of medieval texts, some of which may be concerned primarily with practical, moral and spiritual affairs. All such instructional texts fall within the broad domain of medieval didactic literature, which includes forms as diverse as rules for religious orders, treatises on table manners and carving, sermons, estates literature, exempla, bestiaries, fables, allegories and arts of love, dialogues, devotional, manuals, mirrors for princes, and books on hunting, gardening and housekeeping*[3].

Si nous allons laisser de côté, comme nous l'avons dit plus haut, les règles religieuses, notre corpus comporte bien un traité sur les manières de table et l'art de la découpe de la viande – la *Crianza y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei – des dialogues – notamment, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* de Juan López de Salamanca – des textes de dévotion, des miroirs de princes et des « *books on […] housekeeping* » comme le *Manual de mugeres en el cual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*. La littérature didactique est donc caractérisée par la variété, celle-ci s'appliquant aussi bien aux formes qu'aux contenus. L'éducation d'une femme ne saurait ainsi se limiter à l'intégration d'un certain nombre de principes moraux et à l'acceptation de codes de comportement. L'existence de miroirs de princes composés pour des destinataires féminines suggère ainsi que les femmes pouvaient intervenir dans la vie politique, de

[3] *Women and Gender in Medieval Europe. An encyclopoedia*, Margaret Schaus (éd.), New-York et Londres : Routeledge, 2006, p. 159.

même que les traités sur les manières de cour impliquent qu'elles aient occupé une certaine place dans l'espace public. Quant aux textes destinés à enseigner comment tenir une maison, ils permettent, à travers les nombreuses indications qu'ils contiennent pour pallier les menus maux et problèmes du quotidien, de mieux comprendre l'importance du rôle de la maîtresse de maison pour ceux qui partageaient son toit, mais aussi, potentiellement, pour ses voisins ou ceux qui vivaient sur ses terres.

Le corpus de la littérature didactique est donc foisonnant, et il est nécessaire, pour en rendre l'étude possible, d'établir quelques critères discriminants qui permettent d'extraire de l'ensemble des ouvrages un groupe cohérent. Nous avons donc choisi, tout d'abord, des textes destinés aux femmes, et plus particulièrement aux femmes laïques, comme nous l'avons dit plus haut. Signalons, par ailleurs, que nous n'avons pas souhaité établir de limites concernant l'âge des destinataires : notre étude ne concerne donc pas particulièrement les jeunes filles ou les femmes mariées, mais, au contraire, toutes les femmes, de leur naissance à leur mort. Alors que le fait qu'un texte soit, ou non, écrit pour un public féminin peut sembler assez facile à déterminer[4], un autre critère est, en revanche, plus difficile à établir : celui du caractère didactique – ou non – d'un texte. Ainsi, rien n'interdit de penser que certains textes relevant de la poésie de chansonnier – des arts d'aimer aux pastourelles qui lancent aux femmes un avertissement contre le caractère prétendument incontrôlable du désir masculin – pourraient appartenir à la littérature didactique. En outre, des textes comme la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra*, de Fernán Pérez de Guzmán ou le *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza s'intègrent dans des chansonniers. Comment, dès lors, établir que l'un ou l'autre texte peut être rattaché au corpus de la littérature didactique ? Selon nous, un aspect à prendre en compte est le sérieux de l'intention didactique ou, au contraire, sa dimension ludique. Ainsi, dans les arts d'aimer, l'enseignement tient davantage du jeu – voire de la parodie – que de la réelle volonté de transmettre un savoir. Un autre élément est la primauté, ou non, de

[4] Dans *Women and Gender…*, les éléments qui permettent de penser qu'un texte a pu avoir un public féminin sont ainsi énumérés : « *Factors that enable us to hypothesize a female audience include an author's appeal to a female patron, an overt declaration of writing for female audience, records of manuscript ownership by women, content oriented towards women, and direct reference to women in the audience* » (*Women and Gender…*, p. 50).

l'intention didactique sur les autres intentions qui peuvent guider l'écriture d'un texte. Ainsi, on pourrait arguer que les romans sentimentaux véhiculent un certain nombre d'enseignements, mais cette fonction est secondaire par rapport à un objectif premier : celui de divertir. De même, nous avons inclus, dans notre corpus, la *Summa de pasciencia* d'Andrés de Li et pas le *Tratado consolatorio* d'Alonso Ortiz, parce que le second se présente avant tout comme un texte consolatoire, alors que, dans la première, l'intention didactique prime. En plus de ces aspects internes, il nous a enfin paru nécessaire de prendre en compte un critère externe : celui de l'espace dans lequel s'inscrit la réception de nos textes. Or, au cours de la période sur laquelle s'étend notre étude, les frontières des territoires situés dans la péninsule Ibérique furent plusieurs fois redéfinies. Ainsi, parler de Castille n'a pas le même sens en 1454 qu'à la fin des années 1520. De même, Henri IV n'a pas, sous sa juridiction, le même territoire que Charles V. Compte tenu de ces difficultés, nous avons choisi de donner à notre étude les frontières spatiales de l'Espagne actuelle, tout en étant consciente qu'il ne s'agit là, malheureusement, que d'une solution imparfaite. Ainsi, nous avons choisi les textes qui étaient à la disposition des femmes espagnoles entre 1454 et la fin des années 1520. Autrement dit, le critère que nous venons d'établir concerne moins le lieu de la production d'un texte que le lieu de sa réception. C'est pourquoi nous avons choisi d'inclure dans notre corpus *Le Livre des Trois Vertus*, dans la mesure où, comme nous le montrerons par la suite, il est établi que des exemplaires de la version originale ou de sa traduction portugaise – *O livro das tres vertudes* – ont pu circuler en Castille. En outre, dans la mesure où il s'agit d'un texte fondamental pour l'ensemble de la littérature didactique destinée aux femmes au niveau européen, il nous a semblé important de le prendre en compte dans notre réflexion. Nous avons, ainsi, réuni une petite vingtaine d'ouvrages qui, à notre connaissance, n'ont jamais fait l'objet d'une étude d'ensemble, même si certains ont pu, individuellement, intéresser la critique[5].

[5] C'est le cas, notamment, des *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* (*Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas*, Hernán Sánchez Martínez de Pinillos [éd.], Madrid : Fundación universitaria española, coll. Tesis cum laude, 2000), du *Jardín de nobles doncellas*, de fray Martín de Córdoba (*Jardín de nobles donzellas*, Harriet Goldberg [éd], Chapel Hill : University of North Carolina department of romance languages, 1974), du *Título virginal de nuestra Señora* d'Alfonso de Fuentidueña (*Título virginal de Nuestra Señora, in Un manual de religiosidad mariana del siglo XV : título virginal de Nuestra Señora de fray Alonso de Fuentidueña*, Pancracio Celdrán Gomáriz [éd.], Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1982), de la *Summa de pasciencia*, d'Andrés de

En effet, bien que, au cours des vingt dernières années, plusieurs textes relevant de la littérature didactique aient été édités, ce corpus est encore peu étudié :

> *Although conduct books and other forms of didactic literature were enormously popular throughout the Middle Ages, they have received until recently less attention from modern scholars than medieval epic and lyric poetry and verse and prose romance – genres with greater aesthetic appeal*[6].

Populaire à l'époque de sa composition, importante pour les études historiques centrées, notamment, sur l'étude des mœurs, la littérature didactique a donc été pourtant relativement délaissée par la recherche universitaire. Pour qui s'intéresse aux textes plus spécifiquement composés pour le public féminin, cependant, le travail d'Alice Adèle Hentsch reste une œuvre pionnière, bien qu'incomplète et aujourd'hui obsolète[7]. C'est ce même travail d'anthologie qu'a entamé, beaucoup plus récemment, Alain Montandon, dans le cadre d'un projet d'envergure européenne[8]. Néanmoins, outre que cette dernière bibliographie ne concerne pas spécifiquement les femmes, elle présente quelques lacunes pour le domaine espagnol.

Au-delà de ce travail de recensement et d'édition des textes, un travail d'analyse s'impose. Or, celui-ci n'a, nous semble-il, encore jamais été mené sur un corpus large, alors même que la littérature didactique destinée aux femmes peut intéresser différentes disciplines, dont, notamment, l'histoire de l'éducation ou l'histoire des femmes, ou encore les études de genre. Ainsi, dans un ouvrage aux prétentions encyclopédiques comme l'*Historia de la Educación en*

Li (*Summa de pasciencia*, in *A Critical Edition of Andrés de Li's Summa de Paciencia (1505)*, Laura Delbrugge [éd.], Lewiston-Queenston-Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2003), du *Manual de mugeres* (*Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, A. M. Crespo [éd.], Salamanque : Ediciones universidad de Salamanca, 1995), du *Libro de las historias de nuestra Señora* de Juan López de Salamanca (*Libro de las historias de Nuestra Señora,* Arturo Jiménez Moreno [éd], San Millán de la Cogolla : CiLengua, 2009), et, bien entendu, des textes de Christine de Pizan et de Juan Luis Vives.

[6] *Women and gender in medieval Europe*…, p. 161.

[7] Alice HENTSCH, *De la littérature didactique du Moyen-Âge s'adressant spécialement aux femmes, Dissertation inaugurale présentée à la faculté de philosophie de l'université frédéricienne de Halle-Wittenberg*, Cahors : Imprimerie A. Courslant, 1903.

[8] Alain MONTANDON (dir.), *Bibliographie des traités de savoir vivre en Europe du Moyen Âge à nos jours. Tome I, France-Angleterre-Allemagne. Tome II, Italie-Espagne-Portugal-Roumanie-Norvège, Pays Tchèque et Slovaque, Pologne*, Clermont-Ferrand : Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1995. Pour le XV^e^ siècle espagnol, la *Bibliographie* mentionne les textes suivants : l'*Arte cisoria* d'Enrique de Villena, les *Epístolas* de Diego de Valera et *La Crianxa y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei, ainsi que le *Libre de les dones*, le *Carro de las donas* – qualifié, de façon erronée, de version manuscrite du XV^e^ siècle du texte d'Eiximenis – le *Jardín de nobles doncellas*, la *Reforma de trages* d'Hernando de Talavera et, enfin, l'*Institutione foeminae christianae* de Vives et sa traduction espagnole (p. 107 et 118).

España y América où l'éducation des femmes occupe une place relativement réduite, les ouvrages appartenant à la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes sont l'objet d'un certain désintérêt. Outre que peu d'entre eux sont mentionnés, ils le sont parfois de façon erronée. Ainsi, le *Carro de las donas* est considéré comme une traduction du *Libre de les dones*[9], et les auteurs du chapitre « La educación en Valencia » vont jusqu'à confondre original et « traduction », en écrivant par exemple : « *Y Eximenis remachará en el* Carro de las donas… »[10]. Alors même que l'auteur catalan apparaît comme une référence en matière d'éducation des femmes, Esteban et López semblent avoir du mal à reconnaître l'existence, à la fin du Moyen Âge, d'une quelconque théorie en la matière : « *No es Eximenis un teórico de la educación, ni menos aún un pedagogo* »[11]. Or, nous croyons que le *Libre de les dones* ne laisse guère de doute quant au fait que le franciscain catalan ait cherché à organiser rationnellement l'éducation des femmes et à établir des principes qu'il pensait universels, de façon à fonder une théorie. Quant aux autres œuvres consacrées à l'éducation des femmes, Buenaventura Delgado Criado adopte à leur encontre un point de vue vieux de plus de 450 ans à l'époque où est rédigée l'*Historia de la educación* : celui de Vives dans le prologue de l'*Institutione foeminae christianae*. Il reprend en effet à son compte, sans la remettre en cause, l'opinion du pédagogue : « *Vives se quejaba de que apenas era capaz de encontrar tratados de educación femenina, a pesar de su extraordinaria importancia* »[12]. L'humaniste valencien s'adresse en effet en ces termes à Catherine d'Aragon, au tout début de son prologue :

> Movit me sanctitas morum tuorum, et animi tui ardor in sacra studia, ut de christianae feminae institutione aliquid ad te scriberem, argumento ut maxime necessario, ita nulli hactenus tractato in tanta ingeniorum scribentiumque varietate ac copia[13].

Il nous semble, cependant, que cette remarque ne doit pas être prise au pied de la lettre. Juan Luis Vives pouvait-il réellement ignorer, en effet, toute la

---

[9] R. ESTEBAN et L LÓPEZ, « La educación en Valencia, », *in* : Buenaventura DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América, La educación en la Hispania antigua y medieval* (t. 1), , Madrid : Fundación Santa María, 1992, p. 372-392, plus précisément p. 388.

[10] *Ibid.*, p. 385.

[11] *Ibid.*, p. 383.

[12] Buenaventura DELGADO CRIADO, « La educación de la mujer », *in* : Buenaventura DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la Educación en España y América*…, p. 663-665, plus précisément p. 664.

[13] Juan Luis VIVES, *Institutione foeminae christianae*, « Praefatio », *in* : Juan Luis VIVES, *Opera omnia*, IV, Valence : frères Mayans, 1782-1790, p. 65.

production didactique du XV[e] siècle castillan à destination des femmes ? Il cherche plutôt – dans un prologue dont l'objet est de présenter le livre à sa dédicataire – à souligner le fait que son texte vient combler une lacune incompréhensible et, partant, sera d'une réelle utilité. Dès lors, mentionner tous les ouvrages qui ont été publiés au siècle précédent pourrait se révéler contreproductif. Mais en admettant même que Vives soit sincère, on comprend mal comment Buenaventura Delgado Criado, qui se veut un spécialiste de l'histoire de l'éducation, n'a pas cherché à aller au-delà de cette affirmation.

Depuis vingt ans, toutefois, notre connaissance des textes s'est améliorée, grâce, notamment, comme nous l'avons dit plus haut, à des travaux d'édition critique. Dès lors, il peut paraître surprenant que, dans son article intitulé « La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad » (2007), Cristina Segura Graíño n'accorde pas davantage de place à la littérature didactique destinée aux femmes. Elle signale néanmoins :

> *[Los conocimientos] se adquieren con la práctica y siguiendo los ejemplos que ofrece el grupo familiar. No obstante, hay tratados que señalan cuáles deben ser los comportamientos a los que las niñas deben adecuar sus actos y los ejemplos que deben seguir. Muchos de estos tratados se refieren a mujeres excepcionales como el Jardín de nobles doncellas de fray Martín de Córdoba. O los tratados de Juan Luis Vives o Juan de la Cerda, ambos del siglo XVI, en los que se traza un programa educativo en el que el silencio se preconiza como fundamental en la educación femenina*[14].

Outre les oeuvres de Martín de Córdoba et de Vives, elle cite également *La Perfecta casada*, de fray Luis de León, et l'*Avisación a María Pacheco* de Hernando de Talavera. Elle utilise donc un corpus relativement réduit, mais n'hésite pourtant pas à décrire globalement le contenu de ce qu'elle nomme les *manuales de educación* :

> *La educación que se preconizaba en los manuales de educación era la que se asentaba en los principios patriarcales pues los teóricos de ella eran hombres. Por ello, la educación básica que debían tener las mujeres quedaba reducida a que se sometieran al cumplimiento de las cualidades que se consideraba que debían adornarlas. La educación debía conseguir que las mujeres fueran seres pasivos que no cuestionaran lo que estaba establecido para ellas*[15].

Ainsi se trouve résumé en quelques lignes le contenu d'un ensemble de textes qui, d'une part, semblent réitérer toujours les mêmes principes et, qui, d'autre part, ne semble avoir été construits que pour mieux faire admettre aux femmes

[14] C. SEGURA GRAÍÑO, art. cit., p. 69.
[15] *Ibid.*, p. 80.

le pouvoir de la société patriarcale. Soumis au regard critique des études de genre, les textes didactiques destinés aux femmes semblent à la fois ne pas mériter d'analyse tant leur discours paraît déjà connu, et avoir en même temps, en tant que vecteurs de l'idéologie dominante, une influence démesurée sur les comportements. L'article de Cristina Segura Graíño présente néanmoins l'intérêt d'associer dans une même étude la fin du Moyen Âge et le début de la Modernité, ce qui n'est encore que rarement le cas[16]. Or, il nous semble que, notamment pour des sujets touchant à l'histoire des femmes, il peut être tout à fait profitable de s'abstraire des limites établies par la périodisation traditionnelle, ce qui permet de mettre en valeur un rythme et des évolutions spécifiques. C'est, notamment, l'une des raisons qui explique le choix de notre période d'étude.

Peu utilisés par l'histoire de l'éducation qui semble avoir du mal à les considérer comme des ouvrages susceptibles de nourrir les théories et les pratiques éducatives, rejetés par l'histoire des femmes comme autant de représentants de l'idéologie patriarcale, les textes appartenant à la littérature didactique ne font, en outre, guère l'objet d'analyses littéraires, tant ils apparaissent comme une littérature secondaire, voire comme des textes à visée technique et utilitaire bien plus qu'esthétique. Pourtant, ce corpus peut se prêter à de multiples études :

> *Although their representations must be read as prescriptions of social ideals rather than descriptions of social realities, medieval conduct books offer valuable insights into the construction of gender roles and into medieval views on masculinity, feminity, sexuality and the family. Of evident value for social historians, these books have also attracted renewed attention from literary critics, who stress the complexities, ambiguities and contradictions that subtend many of these apparently orthodox texts*[17].

C'est, précisément, dans ce sens que nous avons travaillé, et nous avons ainsi étudié les textes de notre corpus, tout d'abord, selon une perspective littéraire. En effet, à partir du moment où ceux-ci se présentent comme un discours, et, plus précisément, comme un discours prescriptif, ils utilisent des outils rhétoriques bien déterminés, qu'il convient d'étudier pour éventuellement définir les caractéristiques formelles de la littérature didactique. Nous avons

[16] C'est, notamment, le cas de sommes aussi importantes que l'*Histoire des femmes* dirigée par Georges Duby et Michelle Perrot, dont les différents tomes s'organisent en fonction des périodes historiques traditionnellement établies, ou l'*Historia de la educación* citée plus haut.

[17] *Women and gender*…, p. 161.

aussi souhaité compléter notre analyse des textes par celle du contexte de leur production, ce qui est d'autant plus nécessaire, nous semble-il, pour la littérature didactique, qui ne peut être comprise en dehors de la société qui la voit naître, au sens où elle tend à en réformer les mœurs. Objets littéraires, nos textes permettent également de nourrir une réflexion concernant l'histoire des idées et des mentalités, et d'étudier, notamment, la place que pouvaient avoir les femmes dans la société qui était la leur, ou les rapports qu'elles pouvaient entretenir avec la gent masculine.

Présenter les choses sous cet angle invite forcément à s'interroger sur la façon dont notre travail s'inscrit par rapport au vaste champ des *gender studies*. Nos textes permettent, bien évidemment, d'étudier une certaine forme de rapport entre les genres. Néanmoins, nous croyons qu'il faut se garder de les considérer d'emblée, comme le fait Segura Graíño, comme autant d'instruments d'imposition de la pensée patriarcale. D'une part, comme nous allons le montrer, le corpus de la littérature didactique ne constitue pas une entité homogène d'un point de vue idéologique : au contraire, de nombreux points de vue, parfois discordants, se font jour, qui remettent en cause l'utilisation de cette littérature comme moyen de diffusion et d'imposition d'*une* idéologie « patriarcale ». D'autre part, comme nous le verrons, il existe certainement un écart – souvent difficile à apprécier, mais qui apparaît parfois de façon manifeste – entre les prescriptions données par les auteurs et le comportement adopté par les femmes auxquelles ils s'adressent. Du reste, le fait que les auteurs se voient obligés de multiplier les textes et de réitérer les mêmes déclarations suggère que leurs destinataires, pour la plupart dotées d'un certain pouvoir économique et politique, pouvaient faire preuve d'une certaine indépendance d'esprit qui rendait nécessaire la réitération du discours didactique.

Notre corpus d'étude soulève donc de nombreuses problématiques, et notre réflexion s'articulera autour d'un certain nombre de questionnements. Dans quelle mesure, tout d'abord, peut-on réellement parler de *littérature* didactique ? Autrement dit, en quoi le fait d'écrire un ouvrage censé transmettre un enseignement implique-il un travail spécifique sur la langue, travail d'écriture qui garantirait le caractère *littéraire* de tel ou tel texte ? Peut-on, par ailleurs, établir les caractéristiques formelles du discours didactique ? Outre

ces interrogations qui touchent à l'analyse littéraire, il nous faut aussi établir en quoi notre période d'étude constitue une époque particulièrement propice à l'apparition de textes didactiques. En outre, on peut s'interroger sur l'importance – par ailleurs maintes fois soulignée par la recherche universitaire – du règne d'Isabelle la Catholique dans le domaine de l'éducation féminine. La période allant de 1474 à 1504 a-elle été marquée par une multiplication des œuvres relevant de la littérature didactique, en lien avec la mise en place d'autres mesures destinées à permettre aux femmes d'accéder à l'éducation ? Enfin, il nous faut questionner l'influence que nos textes ont pu avoir sur leurs lectrices, et, plus globalement, sur la société pour laquelle ils ont été écrits. Reflètent-ils un discours uniforme dont l'un des premiers buts serait le contrôle de la gent féminine ? Dans quelle mesure les femmes acceptent-elles ce discours ? Il est, dès lors, important de tenter de mieux connaître la façon dont nos textes pouvaient être utilisés, dans le cadre d'un apprentissage ou d'autres pratiques. Émettre l'hypothèse que nos textes aient pu être employés à d'autres fins que l'apprentissage, c'est, d'emblée, s'interroger sur la possibilité qu'ils aient été éventuellement détournés de leur fin première. Dans quelle mesure ont-il pu être manipulés pour servir des intérêts divers, qu'il s'agisse de ceux de leurs auteurs, de leurs dédicataires, ou encore du pouvoir en place ?

Voilà donc quelques-unes des questions qui guideront notre étude. Nous avons choisi d'organiser notre propos en trois parties, chacune d'elles apportant un éclairage particulier sur notre corpus. Tout d'abord, il nous a semblé important de resituer celui-ci vis-à-vis de l'ensemble de la littérature didactique destinée aux femmes, des premiers temps du christianisme à la fin du XVI^{e} siècle. Notre première partie s'organise donc selon une perspective diachronique, qui nous permet d'apprécier à la fois les continuités et les évolutions d'une littérature dont la production s'est développée tout au long du Moyen Âge. En outre, nous verrons également en quoi la période 1454-1530, sur laquelle nous avons choisi de centrer notre étude, présente des particularités qui méritent d'être étudiées plus précisément, notamment en ce qui concerne les modalités de production de la littérature didactique et le contenu des textes. C'est dans notre seconde partie que nous nous intéresserons plus en détail à ces deux points, en analysant chaque texte. Cela nous a paru nécessaire, d'une part, parce que la plupart des textes que nous

avons étudiés sont peu connus voire inédits, et parce que, d'autre part, quand ces textes sont connus, ils sont souvent analysés trop rapidement, l'éducation dispensée aux femmes étant alors réduite à une série de lieux communs. C'est donc pour éviter cette ornière, et pour montrer, au contraire, combien il existe de variété dans les enseignements proposés et combien des sujets comme la lecture féminine ou l'usage des fards, par exemple, suscitent des jugements très contrastés que nous avons souhaité nous attarder sur le contenu même des textes. Nous avons par ailleurs choisi, dans notre deuxième partie, d'étudier nos textes en fonction d'une typologie, ce qui permet de souligner certaines permanences, tout au long de la période étudiée. Délaissant donc, dans ce deuxième temps de notre réflexion, la perspective diachronique, nous avons choisi d'établir une taxinomie qui ne facilite pas seulement l'analyse formelle de nos textes, mais permet également d'ouvrir des pistes quant à leur réception. Dans notre troisième partie, c'est, en effet, à l'étude de la façon dont nos textes ont été lus et utilisés que nous allons nous consacrer. Cette étude est d'autant plus fondamentale que ceux-ci cherchent à réformer les mœurs de leur public, et il est donc essentiel de savoir si et comment ils sont parvenus jusqu'à leurs lecteurs, avant de mesurer l'influence éventuelle qu'ils ont eue sur les comportements de ces derniers. Ainsi, nous allons tenter, dans les pages qui suivent, de proposer une analyse aussi complète que possible de la littérature didactique destinée aux femmes, de sa composition à sa réception, en considérant nos textes de façon individuelle, mais, également, comme autant d'éléments d'un corpus plus large dont nous allons tenter, à présent, d'expliquer l'émergence et la constitution.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉDUCATION DES FEMMES EN ESPAGNE ENTRE 1454 ET LA FIN DES ANNÉES 1520 : HÉRITAGES ET ÉVOLUTIONS

Comme nous l'indiquions dans l'introduction, nous avons choisi de centrer notre étude sur une période d'environ 70 ans, qui s'étend de la fin du XV^e^ au début du XVI^e^ siècle. Ces quelques décennies s'insèrent, cependant, dans une histoire plus longue et plus ample : celle de la littérature didactique destinée aux femmes en Europe depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge. Ainsi, replacer les textes que nous allons étudier dans cette chronologie permet de connaître certaines de leurs sources d'inspiration, mais surtout de voir en quoi ils proposent des solutions originales, ou reprennent au contraire certains topoi. En outre, bien que la période que nous avons choisi d'étudier présente une certaine unité en ce qui concerne le sujet qui nous préoccupe, il ne faut pas négliger pour autant les évolutions qui la traversent. Ainsi, nous souhaiterions également dans cette première partie souligner ces mouvements diachroniques. Enfin, nous nous intéresserons brièvement à ce qu'il advient de la littérature didactique après la fin des années 1520, et notamment, à deux phénomènes : d'une part, le développement de la littérature destinée aux époux et, d'autre part, la résurgence, à la fin du XVI^e^ siècle, d'une littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes, dont il conviendra de mesurer les différences et les points communs qu'elle peut entretenir avec celle que nous avons étudiée. Cette première partie vise donc à mettre notre corpus en perspective par rapport aux textes similaires composés en d'autres temps et d'autres lieux, mais également par rapport aux pratiques éducatives telles qu'elles existaient en Espagne, à la fin du Moyen Âge. En d'autres termes, il s'agit ici, pour nous, de replacer dans leur contexte des œuvres qui puisent à des sources littéraires autant qu'elles s'inscrivent dans une réalité marquée par des pratiques dont certaines trouvent leur reflet dans les recommandations, ou, au contraire, les critiques de nos auteurs.

Chapitre premier :
Les textes didactiques destinés aux femmes dans la continuité d'une tradition (I^er^ - XIV^e^ siècle)

Nous avons choisi d'étudier la question de l'éducation des femmes à travers la production écrite qu'elle a suscitée, c'est-à-dire en prenant en compte des textes qui visaient à la fois à définir les modalités et les contenus de l'apprentissage, et à transmettre directement un savoir ou à modifier le comportement de leur lectorat. Il serait donc erroné de considérer que ces textes contiennent une théorie de l'éducation qui se distinguerait de ses applications pratiques. Au contraire, textes didactiques et pratiques éducatives sont intimement liés, mais ne doivent pas, pour autant, être confondus. Il faut en effet prendre en compte la dimension souvent idéaliste (et, partant, irréaliste) des écrits destinés à éduquer les femmes, et admettre que leurs mesures n'ont sans doute jamais été appliquées dans leur totalité. Ce manque de réalisme tient-il à un certain passéisme des auteurs, qui, en s'inspirant notamment des écrits des Pères, poursuivraient un idéal féminin forgé dans les premiers siècles de l'Église voire bien avant, aux temps de Salomon ? Il va de soi que nos textes ne surgissent pas ex-nihilo, et dépendent d'une tradition, d'autant plus prégnante que l'éducation des femmes semble basée sur des principes immuables et des fondements théoriques voués à la stagnation. Cette impression est-elle justifiée ? C'est ce que nous allons tenter de déterminer dans les paragraphes qui suivent.

A. Éduquer les femmes par l'écrit : une pratique déjà ancienne

Il est difficile de fixer une date pour l'écriture des premiers textes didactiques destinés aux femmes, du moins dans la tradition judéo-chrétienne, sur laquelle nous allons ici nous concentrer. Dans la Bible hébraïque, en effet, les textes – qui sans appartenir, à proprement parler, à la littérature didactique – suggèrent aux femmes un ensemble de comportements à privilégier sont nombreux, et on peut notamment citer le dernier chapitre des Proverbes de Salomon, le livre de Ruth ou le livre d'Esther. Ces textes contribuent à forger, à partir de principes religieux, un idéal féminin dont héritent les premiers auteurs chrétiens. Ruth, Esther et la femme des Proverbes réapparaissent de façon récurrente dans les textes de notre corpus, mais pas tout à fait sous leurs traits originaux, dans la mesure où elles ont été redessinées par l'exégèse chrétienne. Pour l'ensemble des auteurs de notre corpus, elles ne sont pas, en effet, des héroïnes thoraïques, mais des femmes de l'Ancien Testament. Nous entendons par là que nos auteurs s'inscrivent dans une perspective selon laquelle le christianisme marque une rupture fondamentale, offrant un nouveau point de départ et permettant de porter un nouveau regard sur tout ce qui précède. Dès lors, les fondements de leurs théories sont chrétiens, et c'est pour cette raison que nous avons choisi de fixer l'origine de notre axe chronologique aux débuts du christianisme.

1. Les fondements textuels de l'éducation des femmes

Au cours des premiers siècles du christianisme, les communautés cherchent à s'organiser, et l'unité doctrinale de l'Église naissante est encore très relative. On cherche donc, non seulement à mieux définir la nouvelle religion, mais aussi les hommes – et les femmes – qui vont la pratiquer, comme l'indiquent les différents traités ou épîtres qui nous sont parvenus. Ces textes fondateurs constitueront ensuite des références pour les auteurs de notre corpus.

a. Un texte de base : les Épîtres de Paul

Alors que les Évangiles ne fournissent guère de textes prescriptifs visant à réguler le comportement des femmes, les Épîtres de Paul sont, elles, riches en conseils adressés à la gent féminine : elles ont, de ce fait, constitué un répertoire dans lequel les auteurs des œuvres qui composent notre corpus (entre autres) ont puisé pour justifier leurs propres propositions. À ce titre, il nous semble donc indispensable de revenir brièvement sur ces textes, afin de pouvoir prendre pleinement la mesure de la façon dont on les a utilisés et adaptés. Il faut cependant d'emblée préciser que les préceptes pauliniens sont souvent réduits à des maximes, à des phrases sorties de leur contexte et citées comme preuve de ce qui vient d'être dit, le simple nom de l'Apôtre permettant, par l'autorité dont il est porteur, de s'abstenir de toute justification[1].

Cependant, au-delà de ces maximes, le discours paulinien sur les femmes imprègne en profondeur l'écriture des éducateurs chrétiens, notamment dans les textes que nous nous proposons d'étudier. Ce discours se déploie dans sept des quatorze épîtres de l'Apôtre conservées dans le Nouveau Testament : c'est dire toute l'importance qu'il accordait à la régulation des mœurs féminines pour la construction et la pérennité des nouvelles communautés chrétiennes. Sa réflexion s'organise autour de quelques thèmes récurrents, dont, entre autres, l'institution matrimoniale et la vie conjugale, les droits et devoirs des veuves, et le comportement des femmes durant la liturgie. Concernant le premier point, Paul conseille la continence (I Cor, 7 : 1 et 8), mais accepte le mariage pour éviter toute impudicité (I Cor, 7 : 9 : « Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler »)[2]. Dans le cadre matrimonial, les époux se doivent l'un à l'autre (I Cor, 7 : 3-4), et ne peuvent, à moins d'un commun accord, renoncer au devoir conjugal, car ils seraient alors conduits au péché (I Cor, 7 : 5)[3]. Cependant, la

---

[1] On trouve par exemple ce procédé dans l'*Avisación a María Pacheco*, de Hernando de Talavera (Bibliothèque de l'Escurial, b-IV-26 f. 11v°) : « *y d'estos dize el Apóstol que serán de Dios ignorados, porque quisieron ignorar* ». L'auteur souhaite ici fustiger ceux qui refusent de savoir comment on peut faire le bien, afin de pouvoir s'abstenir de pratiquer la vertu, et reprend une phrase de l'épître aux Corinthiens (14 : 38), sans chercher à en définir plus précisément le contexte.

[2] *La Bible de Jérusalem*, trad. sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris : Éditions du Cerf, 1998.

[3] On retrouve cette même idée, par exemple, dans l'*Avisación a María Pacheco* (H. DE TALAVERA, *op. cit.* fol. 9v°) : « *no solamente tomó el marido el señorío de vuestro cuerpo, commo vós tomastes del suyo* ».

fin des Temps approchant, il serait bon que ceux qui ont une femme se conduisent comme s'ils n'en avaient pas (I Cor, 7 : 29), c'est-à-dire qu'ils renoncent aux plaisirs de la chair. Si Paul semble sans cesse hésiter entre la reconnaissance du mariage et de la nécessité du devoir conjugal et la promotion de la continence, voire de la virginité, c'est que le mariage a des avantages (l'époux chrétien pouvant sanctifier son partenaire païen, selon I Cor, 7 : 14), mais aussi beaucoup d'inconvénients, dont celui de détourner les croyants du service exclusif de Dieu (I Cor 7 : 32-34). La relation de couple est, par ailleurs, définie comme une relation hiérarchique, alors même que le baptême a fondé l'égalité de tous les chrétiens, indépendamment de leur sexe et de leur origine sociale ou ethnique (Gal 3 : 28-29). En effet, Paul invite les femmes à être soumises à leurs maris, tandis que ceux-ci doivent aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Église, se livrant pour elle afin de la sanctifier (Eph 5 : 25). Cette dichotomie entre soumission d'une part et amour bienveillant et édifiant de l'autre sera reprise de nombreuses fois par les auteurs des textes de notre corpus et fonde l'idée que l'amour conjugal est de nature différente en fonction des sexes. Enfin, l'Apôtre affirme également que, si c'est la femme qui a été séduite et a entraîné l'homme à la transgression, elle peut être sauvée par la maternité, pourvu qu'elle persévère dans la foi et la sainteté, ce qui implique un comportement exemplaire. La chrétienne doit ainsi renoncer aux coiffures sophistiquées, aux bijoux et aux vêtements coûteux au profit des bonnes œuvres (I Tim 2 : 9), elle doit être honorable et s'abstenir de toute médisance (I Tim 3 : 11). Paul établit également une différence entre les femmes âgées, à qui il demande notamment de ne pas s'enivrer et de prodiguer de sages conseils aux plus jeunes, et les jeunes femmes qui doivent aimer leurs maris et leurs enfants et être occupées aux travaux domestiques (Tite, 2 : 2-5).

On retrouve cette même division des âges dans le cas des veuves. S'il est clair que le mariage ne dure que tant que les deux époux sont en vie et que la mort rompt le lien qui unissait la femme à son mari (Rom 7 : 1-3 et I Cor 7 : 38-40), le destin de la veuve reste à la discrétion de celle-ci, même s'il est, bien entendu, préférable de ne pas se remarier (I Cor 7 : 8-11 et I Cor 7 : 40). Une nouvelle union est donc un pis-aller et, même si la veuve est libre de la conclure, elle ne doit être considérée que comme un moyen de contrôler une concupiscence effrénée. Ainsi, la hiérarchie des âges va de pair avec une

hiérarchie des vertus : la veuve exemplaire est âgée, elle n'a été mariée qu'une fois, a bien élevé ses enfants et a pratiqué toutes sortes d'actions vertueuses (I Tim 5 : 9-10). Au contraire la jeune veuve se laisse emporter par le désir sensuel et profite de son statut pour s'adonner à l'oisiveté et au bavardage : pour celle-ci, donc, le mariage et la maternité sont la seule solution afin qu'elle ne mette pas en danger sa réputation et ne tombe pas dans le péché (I Tim 5 : 11-15).

Enfin, saint Paul s'attache également à définir le comportement des femmes dans les assemblées et au cours des cérémonies. En ce qui concerne la première question, l'un des points fondamentaux de la doctrine paulinienne est que les femmes doivent se taire dans les assemblées, car il ne leur appartient pas de prendre alors la parole (I Cor 14 : 34-35). Dès lors, le mari devient un intermédiaire incontournable : si elles ont une question à poser, qu'elles s'adressent à lui une fois rentrées chez elles (I Cor 14 : 35). Ce point est développé dans l'Épître à Timothée, où l'Apôtre insiste sur l'interdiction pour les femmes d'enseigner (I Tim 2 : 12)[4], et sur l'obligation pour elles de recevoir l'enseignement dans le silence (I Tim 2 : 11-12). À ce silence dans les assemblées et au moment de recevoir l'instruction s'ajoute un signe de soumission lors des actes religieux : le voile (I Cor 11 : 5). Il s'agit là d'une coutume instaurée par Paul, et qui n'apparaît pas dans les textes de l'Ancien Testament[5]. Cependant, cette idée, et surtout l'image de la femme qui la sous-tend (l'homme ne doit pas se couvrir la tête, étant l'image et la gloire de Dieu, alors que la femme est la gloire de l'homme) seront souvent reprises par les auteurs soucieux d'éduquer les femmes, et notamment par ceux dont les œuvres constituent notre corpus.

---

[4] Cette idée est reprise dans l'*Instruction de la muger christiana*, sans qu'apparaisse une référence explicite à saint Paul : « *Quando digo que la muger no debe mostrar ni alabarse de que sabe mucho, más la diré que no debe enseñar ni tener escuela para enseñar hijos agenos* » (Juan JUSTINIANO, *Instruction de la muger christiana*, [1528], Madrid : impr. de don Benito Cano, 1793, p. 27). Le texte original, l'*Institutione foeminae christianae*, fut écrit en latin en 1524 par Juan Luis Vives. Juan Justiniano a introduit de nombreuses modifications dans le texte dont il a, notamment, supprimé des passages. Dans la mesure où c'est dans sa version castillane que le texte a circulé parmi le public espagnol de l'époque, je citerai de préférence la traduction.

[5] Pauline BEBE, *Isha. Dictionnaire des femmes et du Judaïsme*, Paris : Calmann-Lévy, 2001, p. 83. Dans l'article qu'elle consacre au « couvre-chef », elle affirme : « La tradition juive a pendant longtemps considéré qu'une femme devait se couvrir les cheveux en signe de modestie devant les hommes. Dans la Bible [hébraïque], cependant, on ne trouve aucune trace de cette coutume ». Elle explique ensuite que, selon la tradition, le voile s'imposait surtout aux femmes mariées, et qu'une femme qui n'attachait pas ses cheveux et ne les couvrait pas était considérée comme vierge. Cependant, toutes les femmes, célibataires ou mariées, devaient se couvrir les cheveux à la synagogue : on retrouve, dans cette dernière coutume, la prescription paulinienne.

b. L'œuvre inaugurale de Tertullien

Si Paul n'a pas écrit de véritable traité d'éducation pour les femmes, ses idées ont en revanche été amplement utilisées par l'un des Pères de l'Église les plus prolixes sur cette question, Tertullien qui, d'abord fidèle à l'orthodoxie, devient ensuite l'un des défenseurs de la doctrine du Paraclet[6]. Pour les auteurs postérieurs, et notamment les auteurs médiévaux, son œuvre est donc légèrement teintée d'hérésie et ne saurait être recommandée sans précautions à un public que l'on sait facilement influençable. S'il est donc nettement moins souvent cité que saint Paul ou saint Jérôme, et ce, malgré l'importance de son œuvre, ses idées imprègnent de nombreux discours, dans la mesure où, avec saint Paul dans ses épîtres, il contribue à poser les fondements de la vision chrétienne de la femme et à définir le comportement que l'on attend d'elle. Selon Eva Achulz-Flügel et Paul Mattei, dans leur introduction au *De virginibus velandis*, Tertullien serait même le premier auteur chrétien à écrire spécifiquement pour le public féminin (dont il considère donc qu'il est apte à être éduqué), dans la mesure où, s'il refuse aux femmes le droit au sacerdoce et celui d'administrer les sacrements, il les considère comme des individus responsables et capables d'avoir une relation personnelle à Dieu[7].

Le premier traité qu'il écrit pour le public féminin est aussi le plus célèbre et ne porte pas sur une question proprement chrétienne : il s'agit du *De cultu feminarum* (*La toilette des femmes*), composé à Carthage vers 202. Tertullien s'y livre à une véhémente critique de la coquetterie féminine, comme l'avaient fait avant lui de nombreux auteurs romains, de Pline à Sénèque. La question traitée n'est donc pas nouvelle, mais il l'aborde selon une optique

[6] Se basant sur les passages de l'Évangile de saint Jean dans lesquels le Christ annonce la venue d'un nouveau consolateur (notamment 14, 16-17 : « et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît »), certains chrétiens du IIe siècle, regroupés autour de Montanus, crurent que le moment de la venue de cet « Esprit » était arrivé, et qu'il parlait à travers eux, diffusant un message que le Christ n'avait pu transmettre, ce qui impliquait entre autres l'instauration de règles beaucoup plus drastiques en matière de morale conjugale. L'adoption progressive de cette doctrine par Tertullien se traduit ainsi par des positions de plus en plus restrictives sur la question de la chasteté ou sur celle des secondes noces, par exemple. Il est cependant intéressant d'observer que la place des femmes dans ce courant du christianisme naissant n'avait rien d'anecdotique, dans la mesure où, pour Montanus, elles étaient capables de diffuser la Parole divine au même titre que les hommes. Cela a sans doute contribué, pour une part, à l'intérêt de Tertullien pour l'éducation de la gent féminine.

[7] Eva ACHULZ-FLÜGEL et Paul MATTEI, introduction, dans TERTULLIEN, *De virginibus velandis (Le voile des vierges)*, introduction, commentaire, texte critique et traduction par Eva Achulz-Flügel et Paul Mattei, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997, p. 99.

inenvisageable chez les auteurs païens, dans la mesure où la thèse qui constitue le fondement de son argumentation est que les femmes, en se maquillant ou en cherchant à modifier leur apparence par diverses pièces de vêtement transforment l'œuvre de leur Créateur, ce qui s'apparente à un sacrilège (*De cultu feminarum*, 5.2). Il est ainsi interdit à une chrétienne de chercher à augmenter sa taille (7.2), détail qui n'est pas sans rappeler les remontrances adressées par les auteurs castillans de la fin du Moyen Âge à celles qui faisaient usage de socques.

Le livre s'organise en deux parties : « De habitu muliebri » et « De cultu feminarum », la première visant à définir l'origine diabolique des parures et des fards, tandis que la deuxième pose de nombreux principes qui seront ensuite répétés et développés à l'envi dans les textes didactiques destinés aux femmes. Tertullien commence par rappeler à ces dernières leur ascendance et leur responsabilité, à travers Ève, dans le Péché Originel (1.1). Cette parenté est d'ailleurs inoubliable, compte tenu des peines qui pèsent sur les femmes, à savoir, selon l'auteur, l'obligation d'accoucher dans la douleur et la soumission à l'époux dans le cadre du mariage. Mais surtout, le rôle d'Ève dans l'accomplissement du Péché permet de qualifier la femme de « diaboli ianua »[8]. Porte du diable, elle l'est aussi quand elle se pare de vêtements et de fards, dans la mesure où, selon Tertullien, toutes les techniques néfastes proviennent des anges déchus : ce sont eux qui ont appris aux hommes à creuser des mines pour en extraire des pierres précieuses, qui leur ont fait connaître les propriétés des plantes, qui ont révélé la puissance des incantations et des savoirs occultes et qui ont enfin fourni aux femmes tous leurs artifices, des bijoux aux teintures textiles et capillaires en passant par le maquillage (2.1). Il est ainsi intéressant de constater que les imprécations de l'auteur établissent déjà un lien entre des pratiques qui, tout au long du Moyen Âge, seront associées dans les faits et étroitement liées au monde féminin, comme le suggère la lecture des quelques réceptaires qui nous sont parvenus. La provenance démoniaque de toutes les techniques destinées à accroître la beauté féminine permet à l'auteur de leur nier toute valeur : d'origine vile, ces techniques ne peuvent qu'être viles, et transmises par des maîtres pervers, elles ne peuvent qu'enseigner la perversion (2.2). À cette beauté artificielle diabolisée s'oppose la beauté naturelle, c'est à

[8] TERTULLIEN, *De cultu feminarum (La toilette des femmes)*, introduction, texte critique et commentaire de Marie Turcan, Paris : Éditions du Cerf, 1971, p. 43.

dire celle que Dieu nous a donnée, et c'est bien cette opposition entre nature et artifice qui guide l'argumentation de Tertullien, par exemple dans la critique des teintures textiles : si Dieu a donné des brebis blanches, c'est qu'Il n'a pas voulu qu'elles fussent rouges ou bleues. Or, ce qu'Il n'a pas donné, Il ne l'a pas voulu, et ce qu'Il n'a pas voulu, il n'est pas permis de le fabriquer (8.3). Enfin, l'usage des parures vestimentaires et des fards est associé à deux péchés capitaux : l'orgueil dans le premier cas, la luxure dans le second, selon un diptyque que l'on rencontrera ensuite de façon récurrente[9].

Mais c'est dans la seconde partie du texte, qui porte d'ailleurs plus particulièrement le titre de *De cultu feminarum*, que l'on peut mesurer toute l'influence que les idées défendues par Tertullien quant à l'apparence des femmes ont pu avoir sur les textes de ceux qui, après lui, ont écrit sur le sujet. L'auteur fait ainsi de la chasteté la condition première et indispensable du salut pour les chrétiens comme pour les chrétiennes, chasteté qui n'est pas seulement liée à l'intégrité du corps, mais qui doit aussi être visible de l'extérieur[10] (1.2). Pour lui, cette chasteté extérieure passe par le renoncement aux parures et aux fards, qui sont au contraire l'apanage des païennes : l'opposition fondamentale sur laquelle se construit son texte n'est donc pas tant celle qui existe entre la femme vertueuse et celle qui ne l'est pas, si caractéristique des textes de notre corpus, mais celle, équivalente, qui existe entre les chrétiennes et les femmes païennes. Ainsi, quand une chrétienne rend visite à une amie qui ne l'est pas, elle doit marquer la différence qui existe entre elles par son aspect extérieur, afin que la païenne s'en trouve édifiée (11.1). De

[9] *Ibid.*, p. 63. Dans le *Livre des trois vertus* de Christine de Pizan, un chapitre est consacré a celles qui démontrent trop d'orgueil dans le choix de leurs atours (2e partie, chapitre XI). L'auteur y fustige notamment le comportement des baronnes qui souhaitent imiter le luxe vestimentaire dont font preuve des dames de plus hauts lignages. Cette idée est reprise dans le 13e chapitre de la seconde partie du *Livre* qui traite de l'apparence que doivent adopter les religieuses, et va de pair avec une critique des atours excessifs : certaines nonnes « veulent estre jolies en leurs vestemens et attours, estrainctes et espinglees, laquelle chose est très laide et lubre a dame de religion », (Christine DE PIZAN, *Le livre des trois vertus*, C. C. Willard et E. Hicks [éd.], Paris - Genève : Champion, 1989, p. 168).

[10] Cette idée connaîtra ensuite de multiples développements, qui s'articuleront selon deux axes principaux : la chasteté n'est pas qu'une affaire corporelle, mais touche aussi à l'âme, d'une part et, d'autre part, elle ne doit pas être simplement intérieure, mais avoir des manifestations extérieures, afin de se préserver des médisants. C'est cette dernière affirmation que l'on retrouve dans la strophe 22 de la *Doctrina que dieron a Sarra*, puisque Fernán Pérez de Guzmán encourage ses lectrices à être chastes à l'intérieur comme à l'extérieur, afin de satisfaire à la fois Dieu et les hommes (Fernán PÉREZ DE GUZMÁN *Relaçión a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra, muger de Tobias el moço, su padre e su madre, quando la enbiaron con su marido ; la qual dotrina conviene a toda muger, así a las altas dueñas e nobles, como a las otras damas de qualquier estado*, *in* R. FOULCHÉ DELBOSC (dir.), *Cancionero castellano del siglo XV*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles (coll.) Madrid : Casa editorial Bailly-Baillière, 1912, p. 656-663.

même, aux chrétiennes qui font usage de postiches pour agrémenter leur coiffure, Tertullien recommande de prendre garde que ces cheveux ne proviennent pas d'une tête païenne condamnée pour ses péchés : il fustige donc celles qui utilisent de semblables ornements, mais aussi celles qui se teignent les cheveux avec des produits qui peuvent nuire, non seulement à leur chevelure, mais aussi à leur cerveau (6.1). Nous trouvons donc déjà dans le *De cultu feminarum* le mélange d'arguments religieux et pseudo-médicaux qui caractérisera la critique des fards dans beaucoup des traités de notre corpus. Mais les chrétiennes ne doivent pas seulement renoncer à augmenter leur beauté : elles doivent également dissimuler leur charme naturel, dans la mesure où il pourrait pousser autrui au péché (2.5). Faut-il pour autant faire preuve d'une vertueuse malpropreté ? Tertullien ne saurait aller jusqu'à recommander la négligence, et conseille donc simplement de se montrer mesuré dans les soins à donner au corps. C'est, d'ailleurs, ce même conseil que l'on retrouve dans les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* :

> *No por eso, hijas, loo las que con nigligençia o pereza dexan de curar de sí, en manera que mas parezca floxedat que no virtud. Mas los afeytes de que nuestro Señor se paga, es que andedes limpias y vos lauedes con buenas aguas, porque no desagays su ymagen*[11].

Enfin, Tertullien termine son texte par une sorte de sublimation des fards et atours, dans la mesure où la chrétienne doit peindre ses yeux de retenue et sa bouche de simplicité, porter la Parole de Dieu à l'oreille et, au cou, le joug du Christ, et enfin se vêtir d'honnêteté, de pureté et de pudeur[12]. Or, c'est ce même procédé que l'on retrouve dans le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* de Juan López de Salamanca : les yeux de la Vierge sont parés d'un khôl de chasteté et de miséricorde, sa gorge ignore la céruse et le soliman mais porte les vertus en guise de colliers[13], etc. Si ce dernier texte, dans lequel la critique de la coquetterie féminine n'est qu'incidente, a sans doute davantage été écrit en réaction aux portraits féminins dressés par la littérature profane de l'époque que pour imiter le dernier paragraphe du *De cultu feminarum* (nous y

[11] *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, [édition basée sur le ms. a-V-5 de la Bibliothèque de l'Escurial], éd. de Rafael Herrera Guillén, Murcie : Biblioteca Saavedra Fajardo, 2005, p. 15.

[12] TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, éd. cit., p. 171.

[13] Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro de las historias de Nuestra Señora,* Arturo Jiménez Moreno (éd), San Millán de la Cogolla : CiLengua, 2009, p. 87 et 79, respectivement.

reviendrons), il est en revanche intéressant de constater que, dans les deux cas, l'incitation à abandonner les fards est en quelque sorte adoucie par la substitution de fards spirituels et vertueux aux fards matériels et peccamineux. Il ne s'agit donc pas tant d'abandonner les fards que d'en changer.

Si le *De cultu feminarum* est peut-être le traité le plus connu de Tertullien en ce qui concerne l'éducation des femmes, l'auteur n'a pas manqué de s'intéresser à d'autres sujets qui se révèlent incontournables dès lors que l'on cherche à réguler les comportements féminins. Les questions du mariage, de la chasteté conjugale et des secondes noces en cas de veuvage sont en effet centrales dans sa réflexion, et constituent le cœur de son second traité spécifiquement destiné à une femme : *Ad uxorem (À son épouse)*, composé entre 193 et 206. Contrairement à ce que le titre pourrait faire croire, il ne s'agit pas d'un manuel destiné à régenter le comportement de la femme mariée, mais d'un texte destiné à orienter les choix de l'épouse une fois que son mari sera décédé : dans les deux livres qui le composent, Tertullien demande à la fois à son épouse de ne pas se remarier après son décès et, si elle en décide autrement, de ne le faire qu'avec un chrétien. Cependant, à travers la question des secondes noces, c'est toute une vision du mariage qui se construit, en se basant notamment sur des sentences pauliniennes. Ainsi, s'il vaut mieux se marier que brûler[14], Tertullien en déduit que le mariage est un piètre bien, puisqu'il n'est considéré comme tel que par rapport à un mal (3.3). Cette vision négative du mariage ne fera que se confirmer au fil des traités suivants, notamment dans le *De exhortatione castitatis (Exhortation à la chasteté)*[15]. Dans l'*Ad uxorem*, l'auteur se préoccupe moins d'inciter à la chasteté conjugale que de combattre les raisons que l'on pourrait invoquer pour justifier un second mariage : la concupiscence de la chair, notamment pour les jeunes veuves, la concupiscence du siècle, qui fait désirer à la pauvre veuve un protecteur riche, et l'envie d'enfants (4.2). Pour contrer ce dernier argument, l'auteur invoque la charge que représente une descendance, le danger qu'elle constitue pour la foi

[14] Paul, I Cor 7 : 9.

[15] TERTULLIEN, *De exhortatione castitatis (Exhortation à la chasteté)*, introduction, texte critique et commentaires de Claudio Moreschini, traduction de Jean Claude Fredouille, Paris : Éditions du Cerf, 1985. Tertullien insiste alors davantage sur une autre parole de l'Apôtre : compte tenu de la proximité de la fin des temps, ceux qui sont mariés doivent vivre avec leur femme comme s'ils n'en avaient pas (I Cor, 7 : 29). Cette vision des choses se fera de plus en plus prégnante dans les traités de l'auteur, tant il est convaincu de l'imminence de la fin des Temps et de l'instauration, en conséquence, d'une morale sexuelle plus sévère, telle que l'enseignent les interventions du Paraclet.

et le salut de l'âme.

Enfin, le troisième traité dans lequel Tertullien s'adresse au public féminin n'est autre que le *De virginibus velandis (Le voile des vierges)*, qui concerne celles qui ne sont pas encore mariées ou ne souhaitent pas l'être. Le but du traité est de démontrer que les jeunes filles vierges doivent se voiler dès qu'elles ont atteint la puberté, c'est à dire dès qu'elles sont susceptibles de susciter le désir des hommes (11.4) : Tertullien s'emploie ainsi à prouver que l'injonction paulinienne concernant le port du voile par les femmes s'applique aussi aux vierges, puisque celles-ci sont, comme toutes les autres, dans l'obligation de porter un signe de sujétion, au contraire des hommes, dont le seul chef est le Christ. Instrument de soumission, signe de respect envers Dieu, le voile est aussi le moyen pour la vierge d'échapper aux regards. Si, à la fin du Moyen Âge, rares sont les auteurs de notre corpus qui conseillent encore d'avoir recours à cette pièce de vêtement pour dérober la jeune fille aux regards[16], ils ne cessent en revanche d'insister sur l'obéissance, la modestie et la timidité dont elle doit faire preuve, et sur la nécessité de limiter au maximum ses sorties.

Dans les textes de notre corpus, la jeune fille vierge doit être la plus parfaite incarnation de toutes les vertus, au premier rang desquelles la chasteté et la pudeur, deux vertus importantes pour Tertullien au point qu'il a consacré un traité à chacune d'elles. Il est cependant intéressant de constater que, dans ces textes, il n'est pas seulement question des jeunes filles ou des vierges dans leur ensemble, ni même des femmes en général, mais de tous les chrétiens, et avant tout de ceux qui sont mariés. À la première de ces qualités, Tertullien consacre en effet le *De exhortatione castitatis (Exhortation à la chasteté)* qui, en réalité, s'adresse à un « frère » veuf qui songe à se remarier. Ce traité concerne donc de nouveau la question des secondes noces, que Tertullien examine cette fois plus particulièrement à la lumière de la doctrine du Paraclet, c'est à dire selon une interprétation des plus rigoristes. Se basant sur les observations de

[16] La mention du voile n'est pas explicite dans la l'*Instructión de la muger christiana* (« *saliendo la doncella fuera, guárdese de no traer los pechos descubiertos ni la garganta, ni ande descubriéndose a cada paso con el manto, sino que se cobige el rostro y pechos, y apenas descubrirá el uno e los ojos para ver el camino por do fuere* », J. JUSTINIANO, *op. cit.*, p. 130-131), alors qu'elle l'est dans la version latine, l'auteur citant même saint Paul pour appuyer ses dires. (J.L. VIVES, *Institutione foeminae christianae, in Opera omnia*, Valence : frères Mayans, 1782-1790, p. 130). Le traducteur semble donc avoir jugé préférable de parler de *manto* plutôt que de voile, estimant peut-être cette pièce de vêtement inadaptée aux mœurs de son lectorat.

saint Paul sur le mariage, il affirme que c'est seulement par indulgence que Dieu autorise l'homme à se marier (3.5), mais ce mariage est destiné à être unique, puisqu'il symbolise l'union du Christ et de l'Église : vouloir renoncer au second degré de chasteté que constitue le veuvage en cherchant à se remarier serait faire montre d'un goût immodéré pour la débauche (9.1). De même, c'est en l'appliquant au mariage que Tertullien développe la question de la pudeur, qu'il considère comme la plus grande vertu et le fondement de la sainteté pour les deux sexes. Le *De pudicitia (De la pudicité)*[17] se veut une défense de cette vertu, tombée en désuétude sous les coups de la dégradation des mœurs et du relâchement de la rigueur ecclésiastique : un édit papal venait en effet de proclamer que le souverain pontife pardonnerait désormais les péchés d'adultère et de fornication s'ils avaient fait l'objet d'une pénitence (1.6). Tertullien s'emploie donc à lutter contre cette idée en insistant sur le caractère impardonnable de l'adultère et de la fornication, considérés comme des péchés dont il n'est plus possible d'obtenir la rémission après le baptême. Le *De pudicitia* s'adresse donc à tous les chrétiens, et sans stigmatiser particulièrement le comportement de l'un ou l'autre sexe. Il en va de même, enfin, du *De monogamia (De la monogamie)*, dans lequel l'auteur synthétise sa réflexion sur la question du mariage et l'opportunité des secondes noces. Il insiste en effet sur la nécessité de la continence, qui ne prend pas la forme d'une absence totale de relations sexuelles, mais implique simplement la monogamie. Tertullien condamne donc aussi bien les bigames que ceux qui se remarient après la mort de leur conjoint : les deux sont coupables d'adultère (9.4). En outre, si dans l'*Ad uxorem* il autorisait le remariage avec un chrétien, dans ce dernier traité il l'interdit, dans la mesure où une veuve chrétienne qui se remarie avec un chrétien se remarie avec son frère (7.5). La veuve doit donc rester célibataire, prier pour son mari et faire dire des messes au jour anniversaire de sa mort, faute de quoi on considérera qu'elle l'a répudié. Ces questions sont encore débattues dans certains des textes de notre corpus, et si les réponses à ces interrogations et la façon de traiter ces thématiques pourront évoluer, on trouve déjà, en ce début de III^e^ siècle, des points de vue qui seront repris à la fin du XV^e^ et même au début du XVI^e^ siècle.

[17] TERTULLIEN, *De pudicitia (La pudicité)*, introduction de Claudio Micaelli, texte critique et traduction de Charles Muner, Paris : Éditions du Cerf, 1993.

c. L'apport fondamental de saint Jérôme (ca. 347-420)

À la différence de Tertullien, qui n'est que rarement cité nommément, bien que ses idées aient eu une certaine influence, saint Jérôme est, sans doute, l'un des Pères les plus cités dès qu'il s'agit de l'éducation des femmes, pour sa doctrine, bien sûr, mais aussi parce qu'il incarne, par sa vie et son action envers plusieurs dames de la haute aristocratie romaine, une sorte de modèle pour certains auteurs de notre corpus, notamment ceux issus des rangs ecclésiastiques. Cette démarche peut en effet sembler exemplaire et digne d'imitation : alors que Jérôme est à Rome, invité par le pape Damase[18], il entre en contact avec un groupe de femmes et de jeunes filles de la haute aristocratie qui s'enthousiasment pour la vie d'étude et d'ascétisme. Son œuvre éducative commence par des conférences dans le palais de Marcella, où il rencontre celles qui seront ses futures correspondantes ou dont le nom apparaîtra dans ses lettres : Marcella, la veuve Paula et ses filles Blésilla et Eustochium, Léa, Asella, Furia, etc. De même, ces femmes étaient loin d'être ignorantes, dans la mesure où elles connaissaient le grec et où certaines apprirent même l'hébreu. Sous l'influence du saint, certaines adoptèrent des coutumes monastiques, donnant leurs biens aux pauvres, chantant des psaumes jour et nuit, voire, comme dans le cas de Paula et Eustochium, partant pour la Terre sainte à sa suite. Ces dernières contribuèrent d'ailleurs à la fondation d'un monastère féminin lié au monastère masculin fondé par le saint, en y consacrant leurs efforts et leur fortune. On comprend mieux, dès lors, que la lecture des œuvres de saint Jérôme, et notamment des épîtres qu'il envoya à ses correspondantes féminines soit chaudement recommandée : si les auteurs de la fin du Moyen Âge et du début des Temps Modernes ne cherchaient sans doute pas à inciter leurs lectrices à partir pour la Terre sainte, la fondation de monastères, l'abandon d'une vie fastueuse et la pratique de l'aumône envers les pauvres étaient considérés comme les manifestations d'une vie vertueuse. Certaines de ces lettres sont particulièrement intéressantes, comme la lettre XXII (« Ad

[18] Il s'agit de son deuxième séjour à Rome, qu'il effectue, donc, à la demande du pape Damase qui souhaitait le prendre à son service comme secrétaire et conseiller aux affaires théologiques et exégétiques. C'est également lui qui le chargera de réviser les traductions de la Bible alors disponibles et de les comparer aux textes grecs et hébreux, langue que Jérôme avait pu apprendre auprès d'un juif converti, et qu'il transmettra, d'ailleurs, à certaines de ses pupilles.

Eustochium »), qui est sans doute l'une des plus souvent citées, ou la lettre CVII (« Ad Laetam, de institutione filiae »), dans laquelle il construit un véritable programme pédagogique pour l'instruction de la petite Paule, qui n'est autre que la petite fille de celle qui l'avait accompagné à Bethléem.

Ces lettres ont été plusieurs fois copiées au Moyen Âge, et plusieurs manuscrits attribuent à la première un sous titre : « De virginitate servanda »[19]. Elle est en effet adressée à Eustochium (ou Eustochie), jeune fille de la haute aristocratie romaine, qui, retirée dans un des appartements du palais romain de sa mère, a choisi la voie de la virginité perpétuelle. Cette voie est, bien entendu, la meilleure – et saint Jérôme tente de renforcer la conviction de sa correspondante en lui décrivant les mille tracas du mariage – mais elle est très dangereuse, et risque de conduire à l'orgueil[20]. On retrouve dans les mots de saint Jérôme la distinction entre les vierges sages et les vierges folles[21], et la condamnation sans appel de celle qui faute et perd sa virginité : comparée à une prostituée, il aurait alors mieux valu pour elle se marier que de déchoir ainsi[22]. Dès lors, il s'agit pour l'auteur de donner à sa pupille des solutions pour préserver sa virginité, et les premières concernent le régime alimentaire, défini selon des principes que nous allons sans cesse retrouver dans les textes de notre corpus. Il faut, tout d'abord, éviter le vin à tout prix. Si celui-ci peut être un remède, il est particulièrement dangereux pour la jeune fille, dans la mesure où les feux de la jeunesse seraient attisés par les feux de l'alcool[23]. Puisque le

---

[19] C'est d'ailleurs cette appellation qu'utilise Hernando de Talavera dans le chapitre 12 de l'opuscule qu'il consacre aux religieuses cisterciennes d'Ávila : « *La disciplina castiga y mortifica la carne y mucho más la abstinencia, señaladamente de pan y agua, con otros muchos remedios que los santos escrivieron, señaladamente mi glorioso padre sant Hierónimo, en la* Epístola ad Eustochium de virginitate servanda » (H. de TALAVERA, *Suma y breve compilación*, in CODET, Cécile, « Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera, [Biblioteca del Escorial, ms. A.IV.29] », *Memorabilia* 14 [2012], p. 1-57, plus particulièrement p. 38).

[20] *Lettre XXII Ad Eustochium*, p. 114, *in* JÉRÔME, saint, *Lettres*, tome 1, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1949, p. 110-159.

[21] Mt, 25 : 1-13.

[22] JÉRÔME, saint, *op. cit.*, p. 116.

[23] *Ibid.* p. 118-119. On retrouve cette même remarque dans l'*Instruction de la muger christiana* (livre I, chapitre 8, p. 58). L'auteur, toutefois, se base ici sur une autre lettre de saint Jérôme : celle à Furia (*Ad Furiam, de viduitate servanda*), dont il cite un long passage. Dans le même chapitre, il cite également la lettre LII à Nepotianus (p. 57), puis l'épître à « Salvina » (p. 60, sans doute la lettre LXXIX à Salvinus) et enfin celle à Demetrias (CXXX, p. 66). Saint Jérôme constitue donc l'autorité incontournable dès lors qu'il s'agit d'aborder le délicat sujet « *del cuidado que en la virgen se ha de tener en quanto al cuerpo* » (p. 56), comme l'indique l'auteur lui-même : « *Todo esto es de san Gerónimo : lo qual he traido aquí, porque sepan las vírgenes lo que les tiene mandado aquel divino maestro de continencia* » (J. JUSTINIANO, *Instruction de la muger christiana*, [1528], Madrid : impr. de don Benito Cano, 1793, p 60).

corps de la jeune fille est plus chaud que celui des personnes plus âgées, son régime alimentaire devra exclure tout ce qui est susceptible de provoquer un accroissement de cette chaleur, à savoir la viande et les plats chauds. Plus généralement, c'est la gourmandise qui est condamnée, dans la mesure où c'est par le ventre que l'homme a chuté[24], et on ne saurait pratiquer la virginité sans jeûner. C'est d'ailleurs à leur visage marqué par le jeûne que la vierge doit reconnaître ses compagnes potentielles, tandis qu'elle doit rejeter toutes ses anciennes fréquentations, et éviter notamment les réunions de matrones et les demeures nobiliaires[25]. Ces réunions peuvent en effet être l'occasion d'entendre des conversations dommageables ou des plaisanteries, et de rencontrer des jeunes filles étrangères, toutes choses qui sont à éviter[26]. Enfin, le vêtement de la jeune vierge doit lui permettre de passer totalement inaperçue : dépourvu de toute originalité, il ne doit pas signaler son état au passant, ne doit être ni trop sale, ni trop net[27], et, bien entendu, ne doit pas être trop raffiné, l'auteur n'hésitant pas à critiquer les coquettes romaines dont les armoires sont remplies de vêtements[28].

Toutes ces remarques touchant au comportement de la jeune fille sont complétées, dans la lettre à Eustochie, par une série de conseils ayant trait à la prière et à l'étude, deux points essentiels à sa vie religieuse. L'auteur l'enjoint ainsi d'étudier le plus possible[29] et de lire souvent, et lui conseille même une série de textes : les traités de Tertullien et de saint Cyprien sur la virginité, les vers du pape Damase, ou encore l'opuscule d'Ambroise de Milan, qui venait d'être écrit à l'époque de la lettre, celle-ci ayant été rédigée en 384[30]. Pour autant, la confiance du saint dans les capacités de compréhension de sa pupille sont limitées : si un passage des Écritures reste obscur, elle doit interroger quelqu'un que recommandent ses bonnes mœurs, et que son âge met au dessus de tout soupçon. Si elle ne trouve personne, qu'elle reste alors dans l'ignorance, dans la mesure où mieux vaut ignorer pour rester en sûreté que prendre des risques pour apprendre[31]. À cette méfiance vis à vis du désir de savoir qui peut

[24] JÉRÔME, saint, *op. cit.*, p. 121.
[25] *Ibid.*, p. 125.
[26] *Ibid.*, p. 135 et 137.
[27] *Ibid.*, p. 140.
[28] *Ibid.*, p. 147
[29] *Ibid.*, p. 126.
[30] *Ibid.*, p. 133.
[31] *Ibid.*, p. 143.

animer Eustochie s'ajoute la crainte qu'elle ne s'enorgueillisse de son savoir et aime à être réputée diserte : en arrière-fond, on retrouve donc les préceptes de saint Paul concernant l'accès des femmes au savoir, et l'interdiction qui leur est faite de parler en public, ce qui rend inutile toute maîtrise de l'art oratoire. Par ailleurs, si la vie de la vierge est faite d'étude, elle est aussi faite de prières, au même titre que la vie monastique, dans la mesure où elle est soumise au rythme des heures[32]. On retrouve ces mêmes recommandations dans la lettre CXXX écrite en 414 à Demetrias, vierge également, avec, toutefois, une précision supplémentaire : en plus des heures passées à étudier les textes sacrés, la jeune fille doit aussi consacrer du temps à la lecture des saintes Écritures pour le plaisir[33]. Si elle doit prier sans cesse et notamment chanter les psaumes, la lecture et l'étude sont également des occupations récurrentes pour celle qui choisit la vie religieuse, et il n'est nullement question, malgré les précautions qui sont prises, de la tenir éloignée de l'écrit. Son apprentissage de la lecture et de l'écriture doit d'ailleurs commencer dès que possible, comme nous le verrons dans les lettres traitant de l'éducation des petites filles. Enfin, si les recommandations de saint Jérôme touchant à la façon dont la vierge doit traiter son corps ont rencontré un écho dans certains des textes de notre corpus (notamment, comme nous l'avons vu, dans l'*Instrución de la muger christiana*), l'emploi du temps qu'il esquisse et son souhait de guider les lectures de sa destinataire sur le chemin de la piété se retrouvent également dans certains manuels de la fin du Moyen Âge et du début de la Renaissance.

Il est en revanche un point sur lequel nos auteurs ne s'étendront guère : l'autonomie de la vierge et, plus largement, de celle qui a décidé de mener une vie de chasteté par rapport à ceux qui ont autorité sur elle, et notamment ses parents. Dans la lettre XXII, saint Jérôme conseille ainsi à Eustochie de ne pas redouter, et de ne même pas prendre garde à l'éventuelle opposition de ses parents[34], et à Furia, jeune veuve, il recommande vers 395-396 de ne se fier à leurs conseils que tant qu'ils sont guidés par le Seigneur[35]. Autrement dit, dans

[32] *Ibid.*, p. 153.

[33] JÉRÔME, saint, *Lettre CXXX « Ad Demetriadem », in Lettres*, tome 7, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1961, p. 170-189, plus particulièrement p. 186.

[34] Lettre XXII, p. 135.

[35] JÉRÔME, saint, *Lettre LIV, « Ad Furiam, de viduitate servanda », in Lettres*, tome 3, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1953, p. 26-41, plus particulièrement p. 26.

les deux cas, le choix de la chasteté peut se faire de façon autonome[36]. En ce qui concerne plus particulièrement le cas de la jeune veuve, la méfiance dont elle doit faire preuve ne concerne pas seulement sa famille, dont les conseils ne sont pas toujours bons à suivre, mais également les nourrices et les domestiques, qui sont autant de dangers potentiels pour la moralité de la veuve ou pour son patrimoine. Quant à son style de vie, il se rapproche de celui qui est conseillé à la vierge, dans la mesure où elles ont en commun leur jeune âge et leur désir de chasteté. La veuve, cependant, est considérée comme un être indépendant, qui peut donner sa fortune aux pauvres[37], et qui a des enfants à élever. Cela ne doit pas l'empêcher, néanmoins, de consacrer du temps à l'étude, notamment après chaque repas, en vertu de quoi elle doit modérer sa prise de nourriture. Elle lira des versets des Écritures saintes, dont le nombre sera fixé à l'avance, mais aussi des traités savants, du moins ceux dont les auteurs ont une foi au-dessus de tout soupçon[38]. De nouveau, donc, saint Jérôme met l'accent sur l'importance pour ses correspondantes de la lecture afin d'avoir accès au texte des saintes Écritures. Eustochium, Demetrias et Furia savaient, bien entendu, déjà lire quand elles rencontrent saint Jérôme, et celui-ci n'a donc pas pu mettre en place avec elles une véritable méthodologie d'apprentissage comme il le fera avec la petite Paule, fille de Laeta.

C'est dans la lettre qu'il envoie à celle-ci vers 401-402 que l'on peut, croyons-nous, prendre pleinement la mesure des talents de saint Jérôme en matière de pédagogie, notamment en ce qui concerne l'enseignement de la lecture. La petite fille doit en effet apprendre en s'amusant, et l'une des astuces du pédagogue consistera à lui fournir des lettres de buis et d'ivoire qu'elle puisse manipuler à loisir. En ce qui concerne l'écriture, il faut stimuler la petite élève par des récompenses[39] et par l'émulation, raison pour laquelle Jérôme

---

[36] Cela n'est plus forcément vrai dans les textes de la fin du XV^e^ siècle. Par exemple, à la femme qui se retrouve veuve alors qu'elle est encore jeune, le *Livre des trois vertus* conseille de se soumettre au commandement de ses parents et de ne rien entreprendre sans leur consentement (C. de PIZAN, *Le livre des trois vertus*, C. C. Willard et E. Hicks [éd.], Paris - Genève : Champion, 1989, p. 86).

[37] JÉRÔME, saint, *op. cit.*, p. 37.

[38] *Ibid.*, p. 34.

[39] Dans la lettre CXXVIII écrite en 413 (« Ad Pacatulam »), qui concerne également l'éducation d'une toute jeune enfant, l'auteur détaille davantage la nature de ces récompenses, précisant qu'il peut s'agir de fleurs, de gâteaux, de pierres brillantes ou de poupées (JÉRÔME, saint, *op. cit.*, t. 7, p. 148). Outre que cette énumération montre une certaine prise en compte des goûts et de la psychologie de l'enfant, elle démontre une moins grande sévérité que celle qui anime Juan Luis Vives, puisque ce dernier conseille de priver les petites filles de poupées, dans la mesure où celles-ci incitent à la fois à l'idolâtrie et à l'amour des beaux atours :

conseille de lui donner des compagnes d'étude, d'une moralité irréprochable, avec lesquelles elle ne devra, cependant, entretenir aucune amitié particulière[40]. Enfin, on aura soin de tirer les exemples nécessaires à l'apprentissage de textes édifiants, notamment de la Bible, afin que la petite fille puisse avoir le nom des personnages concernés en mémoire[41]. Dans un second temps, une fois qu'elle est un peu plus âgée, la lecture des saintes Écritures doit occuper tout son temps, et faire l'objet d'un apprentissage et d'une récitation. Faut-il pour autant penser que les lectures de Paule se limitent à la Bible ? Saint Jérôme, en tout cas, semble faire preuve d'ouverture sur les cultures païennes, puisqu'il souhaite que sa pupille connaisse les règles de la versification latine et grecque. Il établit enfin un programme progressif et raisonné, puisque Paule devra d'abord apprendre les psaumes, afin de se détourner des chansons[42], puis les Proverbes de Salomon, qui la guideront au début de sa vie, l'Ecclésiaste, pour apprendre à mépriser le monde, le Livre de Job, puis les Évangiles et tout le Nouveau Testament. Suivront les Prophètes et l'Heptateuque[43], les livres des Rois et des Paralipomènes[44], puis ceux d'Esdras et Esther. Enfin, elle terminera son parcours dans l'Écriture sainte par le Cantique des cantiques, dont elle serait incapable de saisir le sens spirituel sans une préparation convenable[45]. De

« tollantur pupae, imago quaedam idolatriae et quae comptus ac ornatus cupiditatem docent augentque » (J. L. VIVES, *Institutione*…, p. 73). Ce conseil ne figure pas, cependant, dans la version castillane du texte. Au-delà des diverses recommandations des pédagogues, ces textes nous donnent quelques indications sur ce que pouvaient être les jeux d'une petite fille issue de la haute aristocratie. La poupée semble ainsi avoir été un présent de choix, que ce soit au tout début du Ve siècle ou dans les années 1520.

[40] On retrouve un certain nombre des idées développées ici dans la lettre que Juan Luis Vives écrit à l'intention de Catherine d'Aragon pour la guider dans l'éducation de sa fille. Celui-ci est, en effet, également conscient des vertus de la récompense et de l'émulation pour stimuler l'apprentissage : « Stimuletur modo praemiolis, modo contentione et aemultione » (J. L. VIVES, *De ratione studii puerilis*, *in De ratione studii puerilis deque vita iuventutis instituenda ac moribus studiisque corrigendis opuscula diversorum autorum perquam erudita, quae versa pagella enumerantur*, Bâle : Balthasar Lasius, 1539, p. 3-37, plus particulièrement p. 34).

[41] JÉRÔME, saint, *Lettre CVII « Ad Laetam, de institutione filiae », in Lettres*, tome 5, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1955, p. 144-157, plus particulièrement p. 148.

[42] Dans la lettre CXXVIII, il précise que l'apprentissage du psautier doit occuper l'enfant jusqu'à ses sept ans, tandis que, de cet âge à la puberté, elle se divertira avec les livres de Salomon, les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Prophètes (JÉRÔME, saint, *op. cit.*, t. 7, p. 152).

[43] L'heptateuque est l'ensemble textuel composé par les sept premiers livres de la Bible, soit la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, le Livre de Josué et le Livre des Juges.

[44] Il s'agit des livres qui suivent les quatre livres des rois, où figure tout ce qui n'a pu être inclus dans ces derniers.

[45] De façon assez étonnante, il manque à cette énumération le livre de Ruth, omission d'autant plus surprenante que saint Jérôme y fait référence dans sa lettre LIV (« Ad Furiam »), ainsi que deux autres livres dans lesquels les personnages féminins jouent un rôle important : le

même, saint Jérôme souhaite la voir manier les volumes de Cyprien[46], d'Athanase[47] et d'Hilaire. La précision de cette liste, et surtout son ordonnancement raisonné la rendent particulièrement intéressante, d'autant que l'auteur n'interdit pas l'accès aux apocryphes, qu'il conseille cependant de lire en ayant conscience du caractère contestable de leur contenu.

En plus de toutes ces recommandations touchant à la pratique de la lecture et de l'écriture, saint Jérôme ne manque pas de régler également le mode de vie de la fillette, qui ne doit pas adopter un langage maniéré ou les atours luxueux qu'il lui faudra ensuite abandonner, pas plus qu'elle ne doit, bien évidemment, s'habituer aux bijoux et aux fards[48]. Outre les occupations intellectuelles et spirituelles mentionnées plus haut, elle doit s'adonner à des travaux de filage, afin de pouvoir confectionner elle-même des vêtements qui doivent tenir chaud plutôt que dévoiler les courbes du corps[49]. En ce qui concerne le régime alimentaire de la petite fille, l'auteur donne des recommandations très précises. Elle doit ainsi se contenter de légumes, de semoule, de poisson[50], sans, toutefois, que ce régime soit trop sévère, et il ne faudra pas hésiter à lui donner de la viande ou du vin si elle en a besoin[51]. Mais, de nouveau, tout est subordonné à l'étude : la petite fille doit toujours rester sur sa faim, afin d'être capable de se consacrer à la lecture ou à la psalmodie juste après le repas. La vie religieuse au féminin telle que la définit saint Jérôme est donc, certes, marquée par les privations et la rigueur morale, mais surtout par une activité intellectuelle intense et développée, puisqu'elle inclut l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, de certaines langues étrangères, et l'accès direct aux saintes Lettres.

---

livre de Judith, personnage auquel l'auteur fait également allusion dans la lettre LIV, et le Livre de Tobie, qui contient, entre autres, l'histoire de Sarah à partir de laquelle Fernán Pérez de Guzmán a construit son poème didactique *Relación a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra*.

[46] Cet auteur du IIIe siècle a en effet écrit un texte s'adressant aux vierges (*De habitu virginum*), qui vise notamment à les inciter à adopter une apparence en accord avec leur état en se détournant des fards et des vêtements luxueux (Alice HENTSCH, *De la littérature didactique du Moyen-Âge s'adressant spécialement aux femmes, Dissertation inaugurale présentée à la faculté de philosophie de l'université frédéricienne de Halle-Wittenberg*, Cahors : Imprimerie A. Courslant, 1903, p. 19).

[47] Il est l'auteur, au IVe siècle, d'une exhortation à la vie vertueuse pour les « épouses du Christ » (*Exhortatio ad sponsam Christi*), dans laquelle il les enjoint de mépriser le monde et ses ornements, de faire le bien, de ne point s'enorgueillir de leur état de perfection, et de bien surveiller leurs sens (A. HENTSCH, *op. cit.*, p. 21).

[48] JÉRÔME, saint*, Lettres*, t. 5, p. 149-150.

[49] *Ibid.*, p. 154.

[50] *Ibid.*, p. 155.

[51] *Ibid.*, p. 153.

En cette fin de IV^e^ siècle, saint Jérôme n'est cependant pas le seul à s'intéresser, dans ses écrits, à la foi et aux mœurs féminines. Si son œuvre est la plus importante et la plus influente, les auteurs de notre corpus ne manquent pas de citer également, comme autorités en la matière, saint Ambroise de Milan et saint Jean Chrysostome.

d. Vivre la virginité, le mariage et le veuvage en chrétienne au IV^e^ siècle : saint Ambroise de Milan et saint Jean Chrysostome

Alors que l'action éducative de saint Jérôme passe avant tout par ses lettres[52], Ambroise de Milan (340-397) et Jean Chrysostome (a. 349-407) consacrent, eux, de véritables traités à des questions bien spécifiques[53]. Le premier a, notamment, écrit sur la virginité, définissant un paradigme qui va marquer durablement la conception chrétienne de ce que doit être une vierge consacrée. Quatre de ses textes portent sur ce sujet : *De virginibus*, son premier traité sur ce thème, dédié à sa sœur Marcelline et sans doute écrit vers 377, *De virginitate*, de composition assez hétéroclite, *De institutione virginis*, sans doute écrit vers 392 et qui contient, entre autres, un sermon prononcé lors de la prise de voile de la vierge Ambrosia, et l'*Exhortatio virginitatis*. Ce dernier opuscule met en place un cadre d'énonciation original, puisque l'auteur prend les traits d'une veuve vertueuse, Juliana, qui exhorterait ses enfants à faire le choix de la virginité. Bien qu'il reprenne ensuite la parole en son nom pour mener une exégèse du Cantique des cantiques, Ambroise de Milan reconnaît ici à la figure maternelle une certaine efficacité didactique qui lui permet de mieux faire

[52] Faut-il dire, pour autant, que Jérôme se pensait comme un éducateur ? En effet, il n'a pas écrit de véritable traité consacré à l'éducation des femmes (même s'il emploie lui-même le terme de « libellus » pour qualifier la lettre à Eustochie, selon Jérôme Labourt dans son introduction au texte, (JÉRÔME, saint, *Lettres*, t. 1, Paris : Éditions du Cerf, 1949, p. 110). En outre, les lettres ont été écrites à la demande du public visé, et c'est peut-être la raison pour laquelle les détails concrets abondent dans des textes qui n'ont donc pas été produits en vertu d'une entreprise globale et d'une construction théorique et abstraite, mais toujours en lien avec des situations bien précises. Néanmoins, dans la lettre à Laeta sur l'éducation de sa fille (JÉRÔME, saint, *op. cit.* t. 5, p. 157), l'auteur conclut en proposant d'être lui-même le précepteur de la petite Paule, après avoir envisagé de confier cette tâche à sa grand-mère et à sa tante. Il s'assume donc, dans cette lettre, comme éducateur, et pas seulement comme épistolier.

[53] Saint Jean Chrysostome a écrit un certain nombre de lettres à Olympias, qui sont aujourd'hui regroupées sous le titre « Lettres à une jeune veuve ». Néanmoins, il ne s'agit pas d'épîtres édifiantes ou éducatives, mais d'une correspondance privée entre deux amis séparés par l'exil subi par le saint. Si certaines sont de véritables petits traités, elles portent avant tout sur la fugacité de l'existence, sur la patience dont il faut faire preuve face aux malheurs et sur les consolations possibles.

entendre son propre discours.

Ce qui frappe l'esprit du lecteur, dans les textes de saint Ambroise, c'est qu'il conçoit la virginité et la viduité comme autant de statuts qui confèrent une grande liberté aux femmes, par rapport aux liens du mariage, mais aussi aux exigences du corps. Le choix par Juliana de la sainte viduité pour elle et de la virginité consacrée pour ses enfants est ainsi considéré comme une manifestation d'indépendance féminine, et cet argument est au centre du propos[54]. Cette liberté de décision, si chère au cœur des Pères du IV^e^ siècle, puisque nous la trouvons également chez saint Jérôme, ne fera guère partie des arguments avancés par les auteurs des textes de notre corpus, qui voient néanmoins le mariage comme une institution impliquant la dépendance de l'épouse[55]. Ce dernier est en effet, pour Ambroise de Milan, synonyme de servitude, compte tenu des devoirs liés aux enfants, mais aussi compte tenu de l'obligation de plaire au mari qui conduit à l'utilisation de fards, de beaux vêtements et de bijoux. Filant la métaphore, l'auteur compare ces derniers aux fers d'un condamné, et les femmes à marier à des esclaves ou à des biens vendus aux enchères[56]. Le mariage ne vaut donc que quand il est vertueux (comme celui de Rebecca ou Rachel) ou parce qu'il peut produire des vierges, celles-ci étant vues comme une bénédiction pour leurs parents, puisqu'elles peuvent racheter leurs fautes et, plus prosaïquement, leur permettent d'économiser l'argent de la dot et de se garantir une aide pour leurs vieux jours[57]. Ambroise de Milan envisage donc la virginité consacrée dans sa dimension sociale, en prenant en compte les relations de la vierge avec son entourage et, notamment, ses parents, dans la maison desquels elle vivait le plus souvent en cette fin de IV^e^ siècle.

---

[54] Ambroise DE MILAN, *Exhortatio virginitatis*, *in* D. RAMOS-LISSÓN (éd.), *Sobre las vírgenes, la virginidad, la educación de la virgen, exhortación a la virginidad*, Madrid : Ciudad Nueva, 2011, p. 239-277, plus particulièrement p. 261. Nous sommes consciente que le recours à une traduction espagnole peut surprendre, et paraître criticable d'un point de vue scientifique. De fait, il s'agit de l'édition disponible à la Biblioteca nacional de Madrid, où j'ai mené mes recherches sur ce texte.

[55] À titre d'exemple, on peut citer Hernando de Talavera: « *Aún devéis, muy noble señora, mirar que no soys libre para hazer vuestra voluntad. Ca, el día que Nuestro Señor vos ayuntó al marido en el estado matrimonial, ese día perdistes vuestra libertad, porque no solamente tomó el marido el señorío de vuestro cuerpo, commo vós tomastes del suyo, mas soes subjecta a él, y obligada a vos conformar con su voluntad* » (H. DE TALAVERA, *Avisación*…., fol. 9rº-9vº).

[56] Ambroise DE MILAN, *De virginibus*, *in :* D. RAMOS-LISSÓN (éd.), *Sobre las vírgenes, la virginidad, la educación de la virgen, exhortación a la virginidad*, introduction, Madrid : Ciudad Nueva, 2011, p. 38-108, plus particulièrement p. 63-64.

[57] *Ibid.*, p. 52.

En ce qui concerne l'organisation de son existence, saint Ambroise se montre, par contre, moins précis que saint Jérôme. Il insiste cependant également sur l'importance de la lecture, à travers l'exemple de la Vierge – l'éducation par l'exemple étant en effet un parti pris dans le second livre du *De virginibus*. Marie était « *diligente en la lectura* », et, chaque nuit, « *frecuentemente se despierta y entonces, o repite las cosas leídas o prosigue las lecturas interrumpidas por el sueño* »[58]. Or, cette représentation de la Vierge comme lectrice est fondamentale dans la construction théorique de ce que doit être la lecture féminine, et c'est, en partie, sous l'égide de cette lectrice à la vertu irréprochable que les femmes peuvent avoir accès à la lecture[59]. La pupille de saint Ambroise, qui n'est autre que sa sœur Marcelline, ne semble pas décevoir ses espérances, et, comme preuve de sa vertu, l'auteur affirme que, si on la prie de manger, et « *que dejes por un momento el libro* », elle s'y refuse[60]. Elle suit donc fidèlement les recommandations de son frère, qui veut que le sommeil la surprenne en train de lire, reprenant en cela un conseil qui figure dans la lettre à Eustochie de saint Jérôme. Vierge assidue à la lecture, Marcelline est aussi une enseignante potentielle, dans la mesure où, quand elle aura atteint un certain âge et qu'elle aura quelques années d'ascèse derrière elle, elle pourra relâcher un peu la rigueur de ses mœurs afin d'être capable d'enseigner aux plus jeunes. De quel enseignement s'agit-il ? Sans doute d'une démonstration par l'exemple, compte tenu de l'importance donnée par l'auteur à ce procédé didactique. Marcelline jouerait ainsi le rôle de la mère chargée de montrer l'exemple de la vertu à ses enfants, puisque, si elle n'a pas d'enfants biologiques, elle a une descendance nombreuse par sa maternité spirituelle. Cependant, son enseignement ne doit pas la conduire à parler devant une foule de sympathisants, puisque, suivant le précepte de saint Paul, Ambroise lui interdit de prendre la parole dans les

[58] *Ibid.*, p. 71-72.

[59] Pedro Cátedra a en effet montré comment, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, les représentations iconographiques liées à la Vierge et notamment celles de l'Annonciation, incluaient de plus en plus souvent des éléments de décor liés à la lecture, que ce soit des livres, des meubles de rangement, des pupitres, etc. Ces représentations contribuent à forger l'image d'une lecture féminine vertueuse, mais aussi celle d'une sainteté extraordinaire et précoce fondée sur l'éducation et l'alphabétisation. Ainsi, l'accès accru des femmes à l'écrit au cours de ces deux siècles et la multiplication des textes didactiques qui leur sont consacrés vont de pair avec la diffusion d'une représentation valorisante de la femme lectrice (Pedro CÁTEDRA et Anastasio ROJO, *Bibliotecas y lecturas de mujeres, siglo XVI*, Salamanque : Instituto del libro y de la lectura, 2004, p. 183-187).

[60] Ambroise DE MILAN, *op. cit.*, p. 99.

assemblées[61]. Si la vie intellectuelle de la vierge consacrée peut donc être assez riche, elle n'inclut ni l'éloquence, ni l'étude des philosophes païens, puisque « *nadie puede ver a Cristo si está vestido con el manto de la filosofía, es decir, con el vestido de la sabiduría mundana* »[62].

À l'inverse de saint Ambroise, dont l'attention s'est surtout portée sur la virginité et sur la viduité, saint Jean Chrysostome s'est, lui, davantage intéressé à l'institution conjugale, à travers trois *Discours sur le mariage*. Ces discours sont, certes, le prolongement de sa prédication, mais ne constituent pas, pour autant, des traités de morale à proprement parler, dans la mesure où ils ont une finalité avant tout pratique et sont construits pour répondre à des cas particuliers. Compte tenu de leur thématique, ces textes donnent une image du mariage légèrement plus positive que les textes de saint Ambroise ; du moins l'auteur n'insiste-il sur les tracas de la vie maritale que pour déconseiller les secondes noces, et non pour déprécier le mariage par rapport à l'état virginal. Après avoir critiqué la pompe et la licence qui présidaient aux mariages constantinopolitains de l'époque, il se consacre ensuite à la condamnation de l'adultère. Or, il est intéressant de constater qu'il s'en prend surtout au comportement masculin, et non aux mœurs de l'épouse, les hommes étant plus prompts à tromper leur femme avec une servante ou une prostituée. De même, les époux sont égaux devant le devoir conjugal, chacun ayant donné son corps à l'autre, et égaux devant l'obligation de chasteté[63]. La monogamie est donc la règle, ce qui interdit l'adultère, mais aussi la répudiation, le divorce et limite les secondes noces, bien que celles-ci puissent être conclues légitimement si elles se font « dans le Seigneur »[64], c'est à dire dans les limites fixées par l'Église.

Ce dernier point concerne d'abord les veuves actuelles ou potentielles, mais l'auteur change ensuite d'interlocuteur, puisque, dans son troisième

---

61 Ambroise DE MILAN, *Exhortatio virginitatis*, p. 270.

62 Ambroise DE MILAN, *De virginitate*, *in :* D. RAMOS-LISSÓN, *Sobre las vírgenes, la virginidad, la educación de la virgen, exhortación a la virginidad*, Madrid : Ciudad Nueva, 2011, p. 122-165, plus particulièrement p. 158.

63 Cette opinion est celle de l'Église et vaut encore, du moins en théorie, à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque Moderne. Néanmoins, pour l'opinion commune, les choses sont légèrement différentes et fray Martín de Córdoba, décrivant les dérives sexuelles de Néron et de Sardanapale, s'en fait l'écho : « *E aun esto más se soporta en los varones que en las hembras, por lo qual deven ser muy mesuradas e sojuzgar los deseos de la carne. Otramente son perdidas, disfamadas e puestas en cánticos e trobas* » (Martín DE CÓRDOBA, fray, *Jardín de nobles donzellas*, Harriet Goldberg [éd], Chapel Hill : University of North Carolina department of romance languages, 1974, p. 224).

64 JEAN CHRYSOSTOME, saint, *Discours sur le mariage*, *in Dialogue sur le sacerdoce, discours sur le mariage, lettres à une jeune veuve*, F. MARTIN (trad.), Paris : Garnier, 1933, p. 135-161, plus particulièrement p. 158.

discours, il cherche à conseiller son auditoire sur le choix d'une épouse, définissant ainsi son idéal en la matière, fait de bonté, de dignité, de soumission, de sagesse et de mesure[65]. Toutefois, si la fiancée ne possède pas ces qualités ou se révèle, pour une raison ou pour une autre être une mauvaise épouse, le mari ne doit pas la répudier, mais tenter de corriger ses défauts par la douceur ou la supporter, ce qui lui vaudra au moins le mérite d'être récompensé par Dieu pour tant de patience. Or, ce sont des arguments que l'on retrouve presque mot pour mot dans les textes de notre corpus, sauf que les rôles sont alors inversés et que c'est la femme que l'on incite à la patience[66].

Faut-il dire, pour autant, que saint Jean Chrysostome adopte un point de vue favorable aux femmes ? Ce serait oublier la façon dont il définit le rôle de l'épouse dans son troisième discours. Celle-ci doit en effet conserver le patrimoine amassé par des mains masculines, s'occuper de la maison, de la domesticité et des enfants, toutes choses dont, par un décret divin, l'homme serait incapable de s'occuper. Car reconnaître un rôle spécifique à la femme, dans l'esprit de Jean Chrysostome, c'est aussi reconnaître que l'homme n'est pas tout-puissant, qu'il a besoin d'une aide, d'un complément, même si cette aide ne concerne que les tâches les plus humbles. Dès lors que le mariage est pensé comme une alliance entre deux entités complémentaires, l'adéquation des caractères des époux doit être la préoccupation fondamentale de ceux qui cherchent une épouse pour leur fils[67], avant de s'attacher à la fortune de la fiancée potentielle ou à ses charmes physiques. Il s'agit là de recommandations communes, certes, mais affirmer que, dans le mariage, chacun a les mêmes

---

[65] *Ibid.*, p. 167 et 177

[66] Le 4e chapitre de la seconde partie de l'*Instrución de la mujer cristiana*, s'adresse aux *mal-mariées* en les incitant à la patience, puisque, par elle, elles gagneront l'estime du monde et la grâce de Dieu. Mais le texte va plus loin, en affirmant, à propos des maris violents : « *Y si por su locura o mal vicio pusiere mano en ti, piensa que es castigo que Dios te da por su mano, y que es por algunos pecados tuyos, y que haces por esta vía la penitencia. Tente por dichosa si con una poca de pena que pasas en esta vida redimes los muchos y grandes tormentos que habrías de pasar en la otra* » (J. JUSTINIANO, *Instrución*…, p. 266). En revanche, dans le *Livre des Trois Vertus*, l'incitation à la patience est justifiée par des arguments tout à fait humains dans la mesure où la femme qui connaît l'adultère de son mari et proteste s'expose à être répudiée et donc à voir son honneur bafoué. Ainsi « la voit on le sens et la prudence de la sage femme, qui que elle soit, quant elle scet tout ce supporter et dissimuler saigement sans faire semblant que elle s'en aperçoive et que elle n'en scet riens, voire, s'il est ainsi que elle n'y peust mettre remede; car elle se pensera comme saige : se tu lui disoyes rudement, tu n'y gaingneroyes riens, et s'il t'en menoit male vie, tu poindroies contre l'aiguillon; il t'esloingneroit par aventure, et tant plus les gens s'en moqueroient, et croistroit la honte et le diffame, et t'en pourrait encore estre de pis », (C. DE PIZAN, *Le Livre*…, p. 55). Peut-être faut-il voir dans ce glissement l'expression d'une sensibilité féminine ou, plus simplement, l'une des manifestations du pragmatisme dont Christine de Pizan tente de faire preuve tout au long de son ouvrage ?

[67] JEAN CHRYSOSTOME, saint, *op. cit.*, p. 179.

droits sur le corps de l'autre, et que les deux époux fonctionnent de façon complémentaire, sans que l'accent soit porté sur la relation hiérarchique qui doit exister entre eux, contribue à donner une vision plus équilibrée de l'institution matrimoniale.

À ces auteurs du IV^e^ siècle, il faudrait enfin ajouter saint Augustin (354-430), surtout célèbre, dans le domaine qui nous intéresse, pour sa revalorisation du mariage dans le *De bono coniugali*. Si ce traité ne vise pas spécifiquement l'éducation féminine, il définit néanmoins le rôle de l'épouse, dotée de pouvoirs administratifs sur le domaine familial. Saint Augustin a, par ailleurs, écrit quelques traités spécifiquement destinés aux femmes, et plus particulièrement aux vierges (*De sancta virginitate*) et à Julia, veuve (*De bono viduitatis ad Juliam*), ce dernier traité prenant une forme épistolaire. Le premier opuscule ne présente pas de grande nouveauté, mais le second est en revanche intéressant en ce qu'il fait preuve de plus de tolérance sur la question des secondes noces que des auteurs comme Tertullien, dont saint Augustin s'était déjà éloigné dans le *De bono coniugali* et dont il n'hésite pas à critiquer de nouveau les positions. Ainsi, bien qu'il exhorte sa correspondante à la continence, il affirme également qu'il n'y a point de péché dans les secondes noces, pas plus que dans les unions qui suivent, s'il doit y en avoir[68]. Il reste donc fidèle à sa conception de l'union matrimoniale comme un sacrement dont l'instauration n'est pas liée à la Chute, et qui, par l'harmonie qui doit régner entre les époux, permet d'anticiper l'harmonie céleste.

Les premiers siècles du christianisme ont donc vu l'apparition d'un certain nombre de textes destinés à réglementer le comportement des femmes. Si les premiers, notamment ceux de Paul et Tertullien, visent avant tout à définir les spécificités de la femme chrétienne, les textes du IV^e^ siècle s'attachent à décrire et à régenter plus précisément trois états qui deviendront des *leitmotive* dans les traités postérieurs : la virginité, le mariage et la viduité. Ces textes, dont les auteurs font figure d'autorité, sont autant de sources pour les pédagogues du Moyen Âge, et ne transmettent pas seulement des idées, mais aussi des procédés formels, notamment celui de l'écriture épistolaire ou du traité. Des parallèles existent également en ce qui concerne les situations d'énonciation : parfois, c'est un ecclésiastique qui s'adresse à des patriciennes,

[68] A. HENTSCH, *op. cit.*, p. 32-33.

tandis que, dans le cas de Tertullien, c'est un homme marié qui, au fil de ses traités, établit des règles de vie pour les femmes mariées, les vierges, et, finalement, l'ensemble de la société à travers ses textes sur le mariage, la chasteté et la pudicité. Enfin, d'autres, tels Ambroise de Milan, utilisent un lien de parenté réel ou fictif pour construire avec leur lectorat une relation mêlant autorité et bienveillance, comme pourra le faire, nous le verrons, l'auteur des *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*.

2. Quelques textes pour l'éducation des femmes en Europe au Moyen Âge

Les paragraphes qui suivent ne visent pas à faire la recension exhaustive de tous les textes éducatifs destinés aux femmes en Europe au Moyen Âge. Cette entreprise a été tentée il y a plus d'un siècle par Alice Hentsch dans la dissertation qu'elle a présentée lors de son entrée à la faculté de philosophie de l'université de Halle-Wittenberg, et mériterait aujourd'hui d'être reprise afin de compléter la liste, déjà très longue, des textes cités. Néanmoins, ce n'est pas là l'objet de la présente thèse, et, si nous avons choisi de nous intéresser aux textes produits sur le continent européen, ce n'est pas tant en vertu de l'influence potentielle qu'ils ont exercée sur ceux qui constituent notre corpus, que pour resituer ces derniers dans un panorama plus large, et dans la continuité d'une thématique dont on peut suivre les développements tout au long du Moyen Âge. Des textes destinés à l'éducation ou à l'édification du public féminin sont ainsi produits, du V^e^ au XV^e^ siècle, dans des aires géographiques diverses : les œuvres de notre corpus s'inscrivent donc dans un mouvement plus ample. Cependant, il faut attendre le XV^e^ siècle pour que des auteurs castillans produisent eux-mêmes, et dans leur langue, des textes de ce type[69] alors que des textes éducatifs en langue vulgaire apparaissent en Angleterre (*The Ancren Riwle*, du début du XIII^e^ siècle), en Provence (l'*Ensenhamen*, de Garin le Brun, du XII^e^ siècle), dans le Saint Empire (*Der Winsbekin*, du début du XIII^e^ siècle), en Toscane (*Del Reggimento e costumi delle*

[69] Le *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis date, certes, de la fin du XIV^e^ siècle, mais ce n'est que dans la seconde moitié du XV^e^ siècle que ce texte sera traduit en castillan, sous le titre de *Libro de las donas*.

donne, XIV[e] siècle) ou en France dès le XII[e] siècle[70].

a. Francesco da Barberino : la volonté de parler à toutes les femmes

Del reggimento e de'costumi delle donne (1348) porte la marque de la double activité de son auteur : à la fois notaire et poète associé aux *Documenti d'amore* dont Dante fit également partie, il produit un texte en vers. Les textes didactiques destinés aux femmes et adoptant une forme versifiée ne sont pas rares, et notre corpus en compte d'ailleurs quelques-uns, comme la *Relación a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra*, de Fernán Pérez de Guzmán, le « Dechado que hyzo frey Ýñigo de Mendoça a la muy escelente reyna doña Ysabel, nuestra soberana señora », ou encore la *Crianza y virtuosa doctrina*, de Pedro de Gracia Dei, qui met en scène, comme Barberino, plusieurs figures allégoriques. La première et la plus importante de celles qui apparaissent dans le *Del reggimento* est « Madonna ». Il est en outre intéressant de voir qu'au début de son texte, l'auteur définit lui-même le style qu'il va y employer, style dont les caractéristiques sont choisies en vertu de leur efficacité didactique. Ainsi, la langue des vers devra être le toscan, au lieu du latin, et devra être compréhensible par toute femme, le texte devant être ponctué d'exemples illustrant les propos tenus[71]. En somme, nous trouvons là énoncés plusieurs des principes pédagogiques qui guideront la rédaction de certains des textes de notre corpus, sans toutefois qu'ils soient si explicitement exposés.

Si la forme du *Reggimento* l'apparente aux textes en vers de notre corpus, il s'en distingue en revanche grandement par le contenu, dans la mesure où Barberino a souhaité traiter dans son texte des femmes de tous les âges et de toutes les conditions sociales, allant de la jeune fille des meilleures familles aux esclaves. Contrairement à Christine de Pizan, cependant, il se refuse à parler

---

[70] *Le livre des Manières d'Étienne de Fougères*, évêque de Rennes de 1168 à 1178, est en effet le premier texte écrit en langue vernaculaire recensé par A. Hentsch (*op. cit.*, p. 42). Il s'agit d'un poème en vieux français mêlant satire et enseignement, qui s'adresse aux femmes de la haute société laïque. Son public est donc le même que celui que visent les textes de notre corpus. Les textes cités par A. Hentsch pour les siècles antérieurs du Moyen Âge, provenant d'aires géographiques variées, sont tous écrits en latin et concernent tous la vie monastique ou, du moins, la virginité consacrée.

[71] Ce sont, plus précisément, Éloquence et Industrie qui donnent au poète les consignes qui doivent guider son écriture : « *Non vuò che sia lo tuo parlare oscuro / Acciochè veramente / Con ogni donna possa dimorare* / […] / *Ma ben porrai tal fiata / Per dare alcun diletto / A chi ti leggerá / Di belle gobbolette seminare* / […] *Indurrai ad esemplo / E parlerai sol nel Volgar Toscano* » (Francesco DA BARBERINO *Del reggimento e de'costumi delle donne*, Rome : Stamperia de Romanis, 1815, p. 6).

aux prostituées[72], qui, du fait de leur dépravation, ne sont pas dignes que l'on écrive quoi que ce soit à leur propos[73]. Du point de vue du contenu, il se rapproche donc davantage de textes à tendance encyclopédique, comme le *Libre de les dones*, le *Livre des Trois Vertus* ou l'*Institutione foeminae christianae*. À l'inverse de ces textes, cependant, il n'hésite pas à aborder le délicat sujet de la conversation en société, autorisant donc par là même des plaisirs mondains que les trois textes de notre corpus déconseillent fortement ou, dans le cas de la traduction du texte de Christine de Pizan, entourent de maints avertissements. Cet aspect plus courtois, moins ascétique de l'éducation proposée par Barberino se retrouve également dans les consignes qu'il donne à la jeune fille de la bonne société : si elle doit modérer son rire, ce n'est pas pour des raisons morales ou religieuses, mais à cause des convenances sociales, dans la mesure où dévoiler ses dents dans un rire un peu trop enthousiaste est considéré comme inconvenant. Par contre, il serait mal venu pour une jeune fille de ne pas rire du tout, puisque cela démontrerait un caractère cruel et méchant qui ne correspond pas à son âge[74]. Par ailleurs, cette jeune fille doit apprendre à lire et à écrire en vue, non seulement, de la bonne gestion de son domaine, mais aussi pour pouvoir enrichir sa pensée[75]. Deux points sont ici à souligner : la recommandation d'enseigner l'écriture à la jeune fille, fait assez exceptionnel, et l'idée que cela doive être fait non seulement dans un but utilitaire, mais aussi pour l'épanouissement intellectuel de la personne concernée. L'apprentissage de la lecture et de l'écriture est également permis aux filles des « *cavalier da scudo* », des juges et des médecins, qui sont, de plus, davantage libres de rire, de jouer, de chanter et de danser avec des démonstrations de joie[76]. Bien que l'approche de l'âge du mariage conduise à un durcissement des règles, notamment pour ce qui touche aux contacts avec la gent masculine et, plus généralement, avec l'extérieur, dans un environnement sûr – c'est-à-dire, quand elle est entourée de femmes pour celle qui est issue de la plus haute noblesse

[72] Celle-ci consacre en effet le dixième chapitre de la dernière partie du *Livre des Trois Vertus* à l'admonestation des « femmes de folle vie » (C. de PIZAN, *Le livre*.., p. 211).

[73] Francesco DA BARBERINO, *op. cit.* p. 14.

[74] *Ibid.*, p. 22.

[75] *Ibid.*, p. 24.

[76] *Ibid.*., p. 27 et 29. L'idée selon laquelle les femmes de la haute noblesse, quel que soit leur âge et leur état civil, se doivent d'être encore plus irréprochables que les autres apparaît dans de nombreux textes, notamment dans le *Jardín de nobles donzellas*, de fray Martín de Córdoba, qui affirme que les reines, notamment, « *deven ser exemplo a todos* » (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.,* p. 204). Elles doivent, en effet, être un exemple digne d'être imité par les classes inférieures, « *ca lo baxo se ha de conformar quanto puede a lo alto et tomar dende enxemplo* » (*op. cit*,. p. 201).

ou, pour la jeune fille des classes inférieures, quand elle se trouve dans un lieu honnête – la fille à marier pourra renouer avec les rires et les jeux de l'enfance, voire avec la musique en jouant d'un instrument honnête ou en dansant. La troisième partie, de façon assez originale, concerne celles qui ont dépassé l'âge du mariage, c'est-à-dire, selon les dires de l'auteur, celles qui, aux environs de leur vingtième année, ne sont toujours pas mariées[77]. Si leur état n'est envisagé que comme transitoire et devant mener, *in fine*, au mariage, il est cependant intéressant de constater qu'est ici esquissée la perspective d'un célibat féminin, période au cours de laquelle les jeunes femmes acquerraient un statut légèrement différent de celui de la jeune fille à marier ou de celui de celle qui s'est destinée au célibat perpétuel. Ces détails, ainsi que les concessions faites à l'éducation des jeunes filles, donnent au texte de Barberino un caractère plus libéral. Certes, il mène son entreprise éducative en ayant en tête les idéaux de l'époque en matière de morale féminine (chasteté, réserve, modestie, etc.), mais il sait aussi les modérer et les adapter aux réalités de la société dans laquelle il évolue. De ce point de vue, il fait preuve d'un pragmatisme et d'une indulgence qui ne se retrouveront que rarement dans les textes de notre corpus. Sans doute cela est-il dû à la condition particulière de l'auteur : n'étant pas un ecclésiastique mais un juriste, et appartenant, par ailleurs, à une association de poètes, il est à la fois aux prises avec la réalité et porté à apprécier la société galante, et construit un texte dans lequel transparaissent ses goûts et ses aspirations, même si, répétons-le, il se fait également le chantre de la morale dominante de son époque. Avant de clore notre analyse, nous voudrions nous livrer à une comparaison qui permet d'apprécier, nous semble-il, le décalage existant entre ce texte et certains des opuscules de notre corpus. Dans la cinquième partie de son texte, consacrée aux femmes mariées, Barberino formule une longue série de conseils, qui commence comme suit : il faut aimer et craindre Dieu à tout moment, aimer son mari plus que tout, fuir la compagnie des femmes dont la réputation est mauvaise et ne pas rechercher la compagnie de celles qui sont plus belles ou plus jeunes que soi[78]. Ce ne sont là

[77] F. DA BARBERINO, *op.cit.*, p. 68.

[78] *Ibid.*, p. 141-143. La liste complète des conseils comprend, en tout, quarante-cinq points, dont certains sont classiques (surveiller les mœurs de sa cour, choisir un confesseur au-dessus de tout soupçon, prendre soin de son mari, s'adapter à son humeur, etc.), et d'autres plus originaux : la destinataire doit prendre garde à ce que la personne qui s'occupe de sa toilette soit nette de corps et d'esprit, elle doit aider son mari à choisir ses vêtements et se montrer

que les quatre premiers conseils, mais si on les compare avec ceux que donnent les *Castigos e doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, par exemple, on observe très vite un écart. L'auteur de cet opuscule conseille ainsi aux femmes d'aimer et servir Dieu, d'aimer leur prochain, puis, en troisième lieu, d'aimer leur mari, et quatrièmement d'être chastes[79]. Alors que Barberino prend en compte des sentiments comme l'envie et la jalousie et établit ses enseignements en ayant à l'esprit le fonctionnement d'une cour, l'anonyme *sabio* s'inspire des commandements divins et s'en tient à de grands principes, comme la chasteté, qu'il s'agit de recommander dans toute sa pureté, sans faire de concession à la psychologie de ses destinataires ou au contexte social dans lequel elles évoluent. *Del reggimento e de'costumi delle donne* n'a donc pas son pendant dans la littérature didactique castillane destinée aux femmes, du moins si l'on s'attache au point de vue adopté par l'auteur.

b. Former à la vie conjugale au XIV^e^ siècle : conseils aux futures Griselidis

En France, le XIV^e^ siècle produit également plusieurs textes importants concernant l'éducation des femmes, puisque vont paraître successivement *Le livre du chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* (1371-1372)[80], *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, de Philippe de Mézières (écrit sans doute entre 1385 et 1389), et enfin *Le Ménagier de Paris*, vraisemblablement écrit entre 1392 et 1394[81]. Alors que la France est agitée par les troubles de la Guerre de Cent ans, trois auteurs décident donc de s'atteler à la tâche d'éduquer les femmes : un chevalier du Choletais, un petit noble de Picardie préoccupé par la reconquête de Jérusalem et qui construisit une œuvre résolument centrée sur les aspects théologiques et moraux, et un bourgeois de Paris[82]. Certes, tous

---

contente du résultat quel qu'il soit, ou encore décourager les élans sensuels de son époux avant un combat, ou bien après un repas copieux. Ce dernier conseil renvoie, bien entendu, à des prescriptions médicales bien connues à l'époque, mais ils ne font que confirmer le pragmatisme de l'auteur qui fournit un conseil pour chacune des situations que la dame de cour est susceptible de rencontrer au quotidien.

[79] *Castigos y doctrinas*…, p. 92-96.

[80] Ce texte a fait l'objet d'une traduction en allemand et d'une autre en anglais, qui ont chaque fois rencontré un certain succès. Cependant, il n'existe pas, à notre connaissance, de traduction en castillan.

[81] Alice Hentsch (*op. cit.* p. 141), affirme même qu'il fut écrit entre juin 1392 et septembre 1394.

[82] Avant eux, et outre le texte d'Étienne de Fougères dont nous avons parlé plus haut, d'autres textes didactiques à destination des femmes avaient vu le jour en France. On peut

trois sont laïcs, mais cela ne veut pas dire que le propos diffère fondamentalement de celui tenu par les religieux : ainsi, le chevalier de La Tour Landry avoue s'être fait aider de deux prêtres pour choisir les exemples les plus appropriés, et nombreux sont, parmi ceux qu'il met en scène pour illustrer ses idées, les personnages bibliques. Cependant, partant du postulat qu'il faut tirer des leçons du passé, il utilise également les chroniques à sa disposition[83]. Aucun auteur ne saurait en effet remettre en cause l'utilité des exemples historiques pour l'éducation, que ce soit celle du public féminin ou d'un autre type de lectorat, et c'est d'ailleurs l'un des axes qui guide l'écriture de l'*Historia de Inglaterra* de Rodrigo de Cuero. S'il souhaite enseigner l'histoire universelle, et plus particulièrement l'histoire d'Angleterre à Catherine d'Aragon, ce n'est pas seulement pour compléter l'érudition de la princesse, mais également pour contribuer à son éducation comme souveraine : il se propose ainsi, pour chaque règne, de rappeler « *las [actuaciones] más notables, virtuosas e dignas de memoria e también las contrarias a nobleza, por que de las primeras pueda tomar dotrina y exemplo y de las que tales no fueren se sepa con prudencia evitar e guardar* »[84]. Mais les exemples sont d'autant plus efficaces qu'ils vous touchent de près, et dans l'*Instrución de la muger christiana*, la reine Isabelle la Catholique est une figure exemplaire de premier ordre : « *La Reyna Doña Isabel, Muger del Rey Católico Don Fernando, quiso que todas sus quatro hijas* […] *supiesen hilar, coser y labrar* »[85]. Cet exemple est, évidemment, particulièrement significatif pour toutes les lectrices espagnoles qui ont pu avoir accès à la traduction de Justiniano[86].

---

citer, par exemple, *Le Chastoiement des Dames*, de Robert de Blois (2nd tiers du XIIIe siècle), *Le miroir de l'Âme*, dédié à Blanche de Castille (XIIIe siècle), *Les Enseignements de saint Louis à sa fille Isabelle* (2ndemoitié du XIIIe siècle), ou enfin le *Speculum dominarum*, de Durand de Champagne (fin du XIIIe-début du XIVe siècle). Ainsi, il semble que la production de textes didactiques destinés aux femmes, même si elle ne concerne que quelques ouvrages, n'ait guère connu d'interruption de ce côté des Pyrénées. On peut par ailleurs remarquer que les personnes royales ne tiennent pas seulement le rôle de dédicataires, comme c'est le cas pour les textes de notre corpus, mais que saint Louis a lui-même écrit un manuel didactique pour sa fille, ce qui constitue une preuve supplémentaire, s'il en était besoin, de la faveur dont jouissait ce type de textes à l'époque.

[83] C'est sans doute de l'une d'elles qu'il tire sa référence à la reine Blanche, mère de saint Louis, qui se privait du nécessaire afin de pouvoir faire la charité (Geoffroi DE LA TOUR LANDRY, *Le livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, Anatole DE MONTAIGLON [éd.], Paris : P. Jannet, 1854, p. 45). Il évoque également, dans un autre exemple, le nom de la reine Jeanne de France (p. 220), ou encore celui de Foulques de Laval (p. 239).

[84] Rodrigo DE CUERO, *Historia de Inglaterra*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, X.II.20, fol. 9r°.

[85] *Instrución*…, p. 12.

[86] Il est d'ailleurs intéressant d'observer les modifications que le traducteur a introduites. Dans le texte latin, c'est-à-dire celui qu'ont pu connaître Catherine d'Aragon et la princesse

Outre les références historiques, *Le Livre du chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* propose un grand choix d'exemples, ceux-ci constituant dès lors le principal ressort didactique du texte. La partie doctrinale se trouve ainsi illustrée d'une multitude de récits, qui sont issus, comme nous l'avons dit plus haut, de la Bible (comme dans le cas des filles de Moab, de la fille de Madian ou de Tamar, la fille du roi David, qui servent tous à démontrer les dangers du péché de luxure[87]), mais également de la tradition folklorique, comme l'*exemplum* des trois marchands qui veulent mettre l'obéissance de leurs femmes respectives à l'épreuve en leur donnant un ordre absurde[88] : il s'agit ainsi de choisir laquelle sera la meilleure épouse, la perfection en la matière se mesurant à la seule vertu de l'obéissance.

Mais s'il est un conte qui illustre parfaitement l'obéissance que l'épouse doit à son mari, et qui, comme tel, est largement utilisé par nos différents auteurs, d'un côté des Pyrénées ou de l'autre, c'est celui de Griselidis – ou Griselda[89]. Philippe de Mézières, qui fut le premier auteur à l'introduire dans un texte français, le place en conclusion du quatrième livre de son *Livre de la vertu*

Marie Tudor, il est simplement écrit : « *Regina Isabella, Fernandi coniunx, nere, suere, acpingere quattuor filias suas doctas esse voluit* » (J. L. VIVES, *Institutione*…, p. 76), alors que le texte espagnol complet est le suivant : « *La Reyna Doña Isabel, muger del Rey Católico Don Fernando, quiso que todas sus quatro hijas, de las quales las dos fueron Reynas de Portugal, la tercera vemos en España, madre del Emperador Carlo Rey nuestro, la quarta es muger de Henrico Octavo, Rey de Inglaterra, quiso (digo), que todas quatro*… » (J. JUSTINIANO, *op. cit.*, p. 11-12). Tandis que la version espagnole fonde l'autorité de l'exemple sur le prestige des personnages concernés, la version latine, elle, se veut beaucoup plus sobre, tout simplement parce qu'elle ne s'adresse pas au même public. Outre le fait que Catherine connaissait les faits, puisqu'ils se rapportent à sa propre enfance, et qu'il suffit donc d'y faire simplement allusion, l'énumération des trônes occupés par elle et ses sœurs n'a évidemment de sens que pour un public moins averti et de rang social inférieur, du moins selon les modalités adoptées ici : il ne s'agit pas de retracer une généalogie glorieuse dans un but de *captatio benevolentiae*, mais simplement d'informer les lecteurs.

[87] G. DE LA TOUR LANDRY, *op. cit.*, p. 122, 123 et 125, respectivement.

[88] *Ibid.*, p. 43.

[89] Il s'agit d'une des nouvelles les plus populaires du *Décaméron* de Boccace, dont la version latine est également présente dans les *Rerum senilium* de Pétrarque. Le changement de langue entraîne un changement de ton, puisque l'humour et l'ironie de Boccace disparaissent dans la version pétrarquienne qui adopte la langue de la philosophie et du savoir. Ce ne sont là, cependant, que deux des multiples versions de l'histoire de Griselidis, dont J.L. Nardone et H. Lamarque ont étudié les différents déploiements (Jean-Luc NARDONE et Henri LAMARQUE, *L'histoire de Griselda, une femme exemplaire dans les littératures européennes*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2000). Michel Garcia, quant à lui, s'est montré soucieux d'établir les liens entre l'interprétation boccacienne du personnage et l'incarnation de l'obéissance féminine chez Don Juan Manuel (Michel GARCIA, « L'obéissance ou la mise à l'épreuve », *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 34, 2011, p. 101-111). D'un point de vue pédagogique, la fonction de l'histoire de Griselidis est similaire, selon Rosanna Cantavella, à celle du Livre de Job, qui met également en scène un paradigme de soumission. Ainsi, il s'agit bien d'un récit exemplaire, mais qui ne doit pas être imité au pied de la lettre (Rosanna CANTAVELLA, « Les dones medievals es mereixen estudis més acurats i humils », *Revista d'Història Medieval 3*, p. 179-186, plus précisément p. 82).

du sacrement de mariage : pleinement conscient de la force de ce récit, il en fait en quelque sorte, en le mettant en position conclusive, le résumé de sa doctrine, et le plus définitif des remèdes qu'il propose pour guérir les maladies qui atteignent le mariage[90]. S'il fait de Griselidis, bien entendu, le « miroir des dames mariees »[91] du fait de sa patience et de sa bonté, il met également l'accent sur sa capacité à prendre en charge la chose publique et à en être une bonne gestionnaire :

> […] quand le cas si offroit es offices de la chose publique, en l'absence de son seigneur, elle les adreçoit, en apaisant les debats et discordes des nobles par ses doulces et meures paroles, par si bon jugement et si grant équité que tous a une vois preschoyent que pour le salut de la chose publique ceste dame du Ciel leur avoit esté envoyée[92].

Alors que l'histoire met en scène une héroïne parfaitement soumise et totalement effacée face aux désirs capricieux de son mari, Mézières fait du personnage de Griselidis une dame capable d'être indépendante et de prendre ses responsabilités quand les circonstances l'exigent, mais aussi un modèle de diplomatie et d'équité, et l'illustration des qualités que l'on attendait d'une dame de la haute noblesse à l'époque.

Parmi les textes de notre corpus, celui qui s'étend le plus longuement sur cet exemple n'est autre que les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*. Or, il est intéressant de constater que, si l'histoire est la même, les conclusions diffèrent quelque peu. En effet, le « *sabio* » n'utilise cet exemple que pour inciter ses lectrices à l'abnégation, notamment face à un mauvais mari qui doit être considéré, par son épouse, comme une punition envoyée par Dieu pour ses péchés. De même, par leur gentillesse, les femmes peuvent faire guérir leur mari de leurs mauvais penchants, et, ainsi, changer leur situation de mal-mariées. En somme, donc, le personnage de Griselidis ne sert en l'occurrence qu'à renforcer la soumission de l'épouse dans l'union conjugale et à lui faire endosser la responsabilité de son bon fonctionnement, au lieu de celle du fonctionnement du domaine seigneurial. De même, alors que Mézières attire

[90] L'auteur construit en effet tout son texte autour de cette idée : le mariage malheureux est un mariage en mauvaise santé, à cause de plusieurs maladies, et a donc besoin d'un médecin. Filant la métaphore, il se nomme lui-même médecin, tandis que le Christ est le « Grand Apothicaire », Dieu, le « Grand Physicien » et la Vierge une « Dame licenciee en medicine » (Philippe DE MÉZIÈRES, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, Joan B. Williamson [éd.], Washington DC : The Catholic University of America Press, 1992, p. 256).

[91] *Ibid.*, p. 359.

[92] *Ibid.*, p. 364.

l'attention sur les actions de Griselidis en tant que souveraine, c'est, au contraire, sur la bassesse de son rang qu'insiste le *sabio* :

> *Así que, hijas mías, pues ésta que era hija de un pobre cibdadano mostró tanta virtud y dió de sí tanto enxenplo de obediència, quánto más deven trabajar las que son de buen linaje por dar de sí buena fama seyendo muy obedientes y mandadas a sus maridos*[93].

Poursuivant son idée, il fustige par la suite celles qui se croient supérieures à leur mari quand il se trouve être d'un rang social inférieur au leur. Les *Castigos e doctrinas* semblent donc vouloir s'attacher exclusivement au fonctionnement interne de l'institution matrimoniale, davantage encore que Philippe de Mézières qui, malgré toute l'attention qu'il accorde aux « maladies » de celle-ci, ne perd finalement pas de vue les conditions sociales dans lesquelles son modèle pourra se mettre en place.

Quelques années seulement après l'écriture de ce texte paraît en France l'un des manuels didactiques destinés aux femmes les plus connus : le *Ménagier de Paris*. Cet opuscule se distingue en effet par plusieurs aspects, notamment par le fait qu'il est l'œuvre d'un bourgeois parisien quand la plupart des autres textes de ce type sont produits par des nobles ou des ecclésiastiques, ou encore par toutes les recettes et astuces qu'il propose pour toutes les questions relatives au fonctionnement d'un ménage, qui donnent à l'historien quantité de renseignements sur la vie d'un bourgeois parisien de la fin du XIV^e^ siècle. Or, ce texte, dans lequel l'auteur se montre pourtant fort bienveillant envers sa jeune épouse à qui il confie, du reste, toute la responsabilité du fonctionnement de la maisonnée, reprend également l'exemple de Griselidis, de nouveau pour illustrer l'obéissance dont l'épouse doit faire preuve au sein de la relation conjugale. Si l'héroïne est l'exemple d'une parfaite soumission à l'autorité paternelle, à l'autorité maritale et, plus largement, à celle de Dieu et de l'Église, elle finit pourtant par reprendre les rênes du récit en en formulant elle-même la morale[94]. En encourageant les femmes à obéir coûte que coûte à leur mari, elle sort paradoxalement de sa position passive de personnage dont on raconte l'histoire exemplaire, pour se faire elle-même, quoique très brièvement, enseignante. Mais le coup le plus dur porté au récit vient de l'auteur lui-même,

---

[93] *Castigos*…, p. 95.

[94] Georgina E. BRERETON et Janet M. FERRIER (éd.), *Le mesnagier de Paris*, traduction et notes de Karin Ueltschi, Paris : Le livre de Poche, coll. Lettres gothiques, 1994, p. 223.

qui commence par prendre ses distances avec les excès autoritaires du marquis de Salluste, avant d'ajouter que ceux-ci rendent l'histoire peu crédible à ses yeux[95]. Cependant, l'histoire n'étant pas de lui, il ne peut la modifier, et la livre donc telle quelle à son épouse, mais pas vraiment – ou, en tout cas, pas uniquement – pour qu'elle suive l'exemple de l'héroïne : il souhaite simplement que son épouse puisse connaître ce célèbre récit et puisse ainsi en parler en société[96]. De conte exemplaire destiné à guider toute une vie d'épouse, l'histoire de Griselda devient donc simplement prétexte à une causerie en société.

C'est, peut-être, qu'il ne s'accordait que difficilement avec l'esprit du texte et avec le ton général de l'auteur. Celui-ci écrit d'ailleurs selon une perspective particulière, puisqu'il est le mari de sa première destinataire (configuration que nous ne retrouvons dans aucun des textes de notre corpus), et qu'il écrit non pas tant pour que leur propre vie conjugale soit harmonieuse, mais pour que sa jeune épouse puisse, quand elle sera veuve, satisfaire pleinement son nouveau mari[97]. Cependant, son idéal féminin – celui de la « prudefemme », autrement dit celui de la parfaite épouse – n'est guère éloigné de celui que développent les textes de notre corpus : elle doit en effet préserver son honneur, en ne donnant prise à aucun soupçon, faire preuve de discrétion, notamment pour garder les secrets de la vie de couple et dissimuler certains défauts de son mari, et être chaste. En ce qui concerne cette dernière qualité, les idées qu'il développe sont assez topiques, et nous les retrouverons dans plusieurs des textes de notre corpus. Il affirme, par exemple, qu'un défaut de chasteté efface toutes les autres qualités d'une femme, ou encore que le seul soupçon d'une faute suffit à ternir une réputation, et qu'il faut donc prendre garde à ne donner aucune prise à la médisance. Mais, alors que certains auteurs prendraient prétexte de la nécessité de la chasteté pour interdire à la jeune femme l'apprentissage de l'écriture afin qu'elle ne sût point écrire de lettre à des amants potentiels, l'auteur du *Mesnagier* est moins catégorique : il conseille à sa

[95] *Ibid.*, p. 233.

[96] *Loc. cit.*

[97] *Ibid.*, p. 27. On peut cependant se demander si cette situation est réelle, ou si elle correspond simplement à la mise en place d'un cadre narratif visant à instruire un public plus large. La situation d'enseignement est en effet presque trop idéale pour être vraie : l'épouse est jeune, elle est désireuse de recevoir des conseils (p. 23) et, ses parents étant morts, son mari est sa seule source de savoir, d'autant plus qu'elle a dû, pour l'épouser, quitter son pays d'origine. De plus, elle est destinée à être le vecteur de transmission du savoir qu'elle reçoit, qu'elle pourra ensuite communiquer à ses filles ou aux membres féminins de sa domesticité (p. 29).

jeune épouse de lire en privé les lettres d'amour de son mari et de lui répondre de même[98], mais, par contre, de faire lire en public toutes les autres lettres. L'originalité de l'opuscule, cependant, réside moins dans la doctrine qu'il développe sur le comportement des femmes et sur l'organisation de la vie conjugale que dans ses conseils pratiques ayant trait à divers aspects de la vie courante, comme la façon dont on entretient un potager[99], les soins à donner à un épervier que l'on prépare pour la chasse[100]ou encore les plats à préparer pour satisfaire l'appétit marital[101]. En effet, si l'*Instructión de la muger cristiana* considère que la cuisine est une des obligations incontournables de la maîtresse de maison quel que soit le rang social de celle-ci, elle ne contient pas, néanmoins, de partie consacrée aux recettes de cuisine[102]. En effet, dans les textes castillans, les préceptes moraux sont le plus souvent dissociés des recettes de préparations culinaires ou pharmaceutiques, ces dernières apparaissant dans des recueils spécifiques.

Le XIV^e^ siècle français a donc produit des manuels qui, bien que construits à partir des mêmes fondements doctrinaux, présentent des caractéristiques parfois assez distinctes. Néanmoins, bien que la doctrine de base soit la même que celle qui sous-tend l'écriture des textes de notre corpus, on ne peut parler d'influence directe. Au contraire, il faut admettre que ces idées font partie d'un fonds commun que la plupart des auteurs médiévaux ne sauraient remettre en cause, et qui provient essentiellement des premiers écrits chrétiens. Du point de vue des thèses développées, on peut donc rarement établir des différences en fonction de la provenance géographique des textes, même si, encore une fois – et c'est à cela que l'on doit être sensible – chacun manie ces thèses à sa façon. Les textes français et les textes castillans ont donc

---

98 *Ibid.*, p. 131.

99 *Ibid.*, p. 415.

100 *Ibid.*, à partir de la p. 475.

101 *Ibid.*, à partir de la p. 539.

102 La cuisine est vue comme un art essentiel à la bonne santé de tous et, en premier lieu pour ce qui concerne la femme mariée, de son époux. Dès lors, il semble indispensable que toutes les femmes s'y consacrent, indépendamment de leur appartenance sociale : « *Aprenderá junto a esto la nuestra virgen guisar de comer, no de la manera que guisan los cocineros* […] *sino sobriamente y templada, y limpia, y esto para que sepa contentar a sus padres y hermanos siendo doncella, y a su marido e hijos casada.* […] *No parezca a nadie extraño si me he abaxado a estas cosas, porque son tan necesarias que sin ellas, ni siendo sanos vivimos, ni estando enfermos, convalecemos* » (*Instructión*…, p. 12). On le voit, l'auteur considère qu'il a déjà fait preuve d'une certaine condescendance en abordant cette question, et on l'imagine donc mal aller jusqu'à détailler des recettes. Pourtant, alors même qu'il répugne lui-même à approfondir le sujet, il critique son interlocutrice qui semble hésiter à entrer dans la cuisine : « *Y bien mirado, no sé qué vergüenza o qué miedo de tiznarte las manos es este tan grande de no querer entrar en la cocina, ni ver lo que se hace en tu casa* » (*ibid.*, p. 13).

en commun certaines idées, et certains exemples, mais on peut également remarquer plusieurs écarts. L'un d'eux touche à l'identité des auteurs, et aux relations qu'ils entretiennent avec leur lectorat. Dans le cas du *Livre du chevalier de La Tour Landry*, celui-ci s'adresse à ses filles. Or, nous ne rencontrons pas, dans notre corpus, de cas semblable, du moins pour un membre de la noblesse. Le cas des *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* est en effet assez ambigu, puisque, comme nous le verrons le moment venu, on peut mettre en doute la réalité du lien de parenté existant entre le *sabio* et ses filles, et le sens exact de ce dernier terme peut également être questionné. Par ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, le cas du *Ménagier de Paris*, dans lequel un mari s'adresse à son épouse, n'a pas d'équivalent dans notre corpus. Une autre spécificité de ce texte, que nous ne retrouverons guère, est qu'il sort de la plume d'un membre de la bourgeoisie. Or, les auteurs des textes castillans sont essentiellement des ecclésiastiques (fray Martín de Córdoba, fray Hernando de Talavera, fray Íñigo de Mendoza, fray Juan López de Salamanca, fray Alonso de Fuentidueña, etc.), des nobles comme Fernán Pérez de Guzmán, ou encore des gens de lettres, qui vivent essentiellement de leur production écrite, comme Juan Luis Vives. En outre, s'il est un cas qui paraît tout à fait exceptionnel et ne trouve pas son équivalent dans la littérature didactique castillane du Moyen Âge, c'est celui de Christine de Pizan, autrement dit celui d'une femme, laïque, qui décide de prendre en charge elle-même l'éducation de femmes qui appartiennent, non seulement à son propre milieu social, mais aussi à tous les autres milieux sociaux.

c. Christine de Pizan : une éducation au féminin ?

Des femmes ont pourtant bien pris la plume en Castille à la fin du Moyen Âge, bien qu'aucune ne fût, comme Christine de Pizan, une « femme de lettres »[103] de profession, c'est à dire capable de vivre de sa plume. L'une d'elles est Leonor López de Córdoba (1363-*ca.*1412), dont le texte n'a guère de portée éducative, même s'il n'est pas dépourvu d'un désir d'instruire le lectorat, puisqu'il s'agit de faire en sorte que son histoire (ou, du moins, sa version de

[103] C'est ainsi qu'elle est considérée par beaucoup de chercheurs qui se sont intéressés à son œuvre, notamment ceux dont les études sont réunies dans : *Une femme de Lettres au Moyen-Âge, Études autour de Christine de Pizan*, L. Dulac et B. Ribémont (éd), coll. Medievalia, série « Études christiniennes », Orléans : Editions Paradigme, 1995.

celle-ci), ne soit point passée sous silence[104]. Deux autres noms sont également restés dans les mémoires : celui de Teresa de Cartagena[105] et celui d'Isabel de Villena qui appartiennent cependant toutes deux à des ordres monastiques, ce qui distingue leur parcours de celui de Christine de Pizan. Leurs textes respectifs n'ont par ailleurs pas du tout la même portée éducative. L'*Arboleda de enfermos*, de Teresa de Cartagena, constitue en effet une réflexion sur l'acceptation de la maladie comme un bienfait et comme une façon de racheter ses péchés. Ces considérations doivent inciter le malade, ou n'importe quelle personne en situation de souffrance, à la patience, vertu dont le texte fait l'éloge. Bien qu'il fût écrit pour une « *virtuosa señora* » – Juana de Mendoza – ce texte est davantage un traité d'auto-consolation, destiné, par ricochet, à soulager d'autres personnes, qu'un texte tourné vers les intérêts du lectorat. À la différence de la *Summa de pasciencia* d'Andrés de Li, ou encore des poèmes consolatoires de Gómez Manrique, il n'a pas été écrit pour soulager les peines d'une lectrice particulière ou d'un lectorat plus ample. Il s'agit au contraire d'une réflexion personnelle sur la maladie, qui s'accompagne, certes, d'un éloge de la patience, mais selon des modalités bien différentes de celles qui caractérisent le texte d'Andrés de Li. Celui-ci, en effet, adopte le ton du censeur pour fustiger l'impatience et prêcher son contraire, alors que Teresa de Cartagena ne parle qu'en son nom, souhaitant davantage raconter son expérience que donner une leçon. L'auteur – et il pourrait difficilement en être autrement compte tenu de l'interdiction d'enseigner qui frappe les femmes – cherche donc moins à éduquer son public qu'à lui faire part de ses propres sentiments, non sans espérer, peut-être, qu'il s'en trouve édifié. En revanche, ce texte nous donne quelques indications intéressantes sur l'éducation reçue par Teresa de Cartagena. Celle-ci passe essentiellement par les livres, notamment à cause de sa maladie : ne pouvant plus entendre les conseils

[104] Elle s'exprime en effet ainsi, au début de son texte : « por que quien lo oyere sepan la relación de todos mis echos é milagros que la Virgen Santa María me mostró, y es mi intención que quede por memoria, mandélo escrevir asi como vedes » (Juan Félix BELLIDO BELLO, *La primera autobiografía femenina en castellano. Las Memorias de Leonor López de Córdoba*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Séville en 2006, p. 381, [en ligne], disponible à l'url : http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/488/la-primera-autobiografia-femenima-en-castellano-las-memorias-de-leonor-lopez-de-cordoba/. Consultée le 10/05/2013.

[105] Membre d'une célèbre famille de judéo-convers, petite-fille de Pablo de Santa-María et nièce d'Alfonso de Cartagena, elle put s'adonner aux études pendant sa jeunesse (vraisemblablement dans la ville de Salamanque, selon son propre texte), avant de rejoindre le couvent Santa Clara de Burgos en 1445, puis celui de Las Huelgas en 1449, où elle fut atteinte de surdité. C'est à ce mal, finalement salvateur, qu'elle fait allusion dans l'*Arboleda*.

d'autrui, elle souhaite néanmoins être informée de la conduite à tenir et des erreurs à éviter « *para lo cual es neçessario de recorrer a los libros, los quales de arboledas saludables tienen en sí maravillosos enxertos* »[106]. Même si elle déclare s'inspirer avant tout des psaumes, elle fait référence, pour construire son propos, à de nombreux textes, comme ceux de saint Paul, de saint Grégoire, ou encore de saint Augustin, en plus, bien sûr, des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, notamment le Livre de Job ou les épîtres de saint Paul. C'est qu'elle est en effet pleinement consciente du manque de crédit que l'on accorde à l'intelligence féminine, et elle démontre plusieurs fois dans son texte l'humilité que l'on attend d'elle en matière intellectuelle[107].

Cette humilité ne va pas, cependant, jusqu'à accepter que l'on conteste qu'elle est bien l'auteur de son œuvre, et c'est pour contrer les allégations en ce sens qu'elle écrit un second texte : l'*Admiración operum Dey*. Or, cette défense de sa légitimité en tant qu'auteur devient une défense de l'autorité intellectuelle que les femmes peuvent revendiquer. Bien entendu, il ne s'agit pas de remettre en cause la supériorité masculine, et Teresa de Cartagena se défend de poursuivre un tel but[108], de même qu'elle affirme n'avoir parlé que sous la dictée de Dieu[109]. Pour autant, hommes et femmes sont, pour elle, d'une même nature[110], et la légitimité de ces dernières dans les travaux intellectuels ne fait aucun doute : « *manifiesto es que más a mano viene a la henbra ser eloquente que no ser fuerte, e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será usar de la*

---

[106] Teresa DE CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos*, Joseph Lewis Hutton (éd), Madrid : Real Academia Española, 1967 [en ligne], édition non paginée, disponible à l'url : http://www.uned.es/bieses/TEXTOS/Teresa_Cartagena_Arboleda.htm. Consultée le 10/05/2013.

[107] Dès le début de son texte, elle fait allusion à « *la baxeza e grosería de mi mugeril estado* », et elle ne cesse de réaffirmer son humilité jusqu'à la fin : « *porque mi grosero juyzio mugeril haze mis dichos de pequeña o ninguna abtoridad* ». Cette dernière affirmation est particulièrement intéressante, au sens où elle établit un lien direct, non seulement entre sexe féminin et faiblesse intellectuelle, mais surtout entre la provenance féminine d'un texte et son manque d'autorité.

[108] Une comparaison qu'elle établit à la fin de son texte suffit à prouver son adhésion – ne serait-ce qu'apparente – aux principes les plus communément admis. À propos de l'entendement qui refuse de se livrer à la méditation et à l'étude de tout ce qui touche à Dieu, elle écrit : « *E paresçe acaesçer al entendimiento, memoria e voluntad lo que acaesçe a algunas mujeres comunes que salen de su casa a menudo e andan vagando por casas ajenas, las quales, por esta mala costumbre, se fazen así nigligentes e perezosas en el exerçiçio fimíneo e obras domésticas y caseril, que ellas por esto no valen más e su hazienda e casa valen menos* », (Teresa DE CARTAGENA, *Admiración operum Dey*, Lewis Joseph Hutton [ed.], *Anejos del boletín de la Real Academia Española*, XVI, 1967, p. 138).

[109] En effet, bien que Teresa affirme être la seule auteur de l'*Arboleda*, elle n'a pu l'écrire que grâce à Dieu : « *[Dios] solo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó* » (*ibid.*, p. 131).

[110] Après avoir énuméré les différences entre les hommes et les femmes en prenant bien soin d'établir la supériorité des premiers sur les secondes, elle affirme néanmoins que l'on trouve : « *estas diferençias e contrariedades en una mesma natura, e conviene a saber, humana* » (*ibid.*, p. 117).

péñola que del espada »[111]. Ainsi, si des hommes, et même des femmes[112], ont pu s'étonner de ce qu'elle écrive un traité tel que l'*Arboleda*, ce n'est que parce que le fait est inhabituel : « *creo yo, muy virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tractado es por no ser acostunbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil* »[113]. Or, bien que cet événement soit considéré comme prodigieux, et comparé aux miracles les plus célèbres (de la multiplication des pains à la décapitation d'Holopherne par Judith), l'auteur ne désespère pas qu'il devienne prochainement plus commun, puisqu'elle encourage les femmes à ne pas perdre confiance et à croire que, si Dieu a disposé les hommes à la science, Il y disposera aussi les femmes quand le temps sera venu et quand cela sera nécessaire. Ainsi, bien que l'œuvre de Teresa de Cartagena ne partage pas les visées éducatives de celle de Christine de Pizan, les deux auteurs ont en commun le souhait de défendre la légitimité des femmes dans le travail intellectuel. Cependant, les circonstances qui les ont menées à cette revendication sont différentes, puisque, dans le cas de Teresa de Cartagena, il s'agit de répondre à des critiques qui l'ont visée personnellement et ont remis en cause son statut d'autrice[114], et c'est pour établir sa propre autorité qu'elle affirme que les femmes sont pleinement capables de se livrer au travail intellectuel et de produire des traités. Dans le cas de Christine de Pizan, comme nous allons le voir, il s'agit moins de répondre à des attaques contre son œuvre que de prendre part à un débat plus large portant sur les mérites et les défauts de la nation féminine.

Mais avant d'analyser plus en détail les écrits de cette dernière, il nous faut nous intéresser brièvement à une autre plume féminine, valencienne, celle-ci : celle d'Isabel de Villena[115] dans sa *Vita Christi*, ouvrage dont on a dit qu'il

---

[111] Et pourtant, Dieu a plusieurs fois permis que les femmes prennent les armes, notamment dans le cas de Judith, *ibid.*, p. 120.

[112] Elle affirme ainsi que son traité a suscité l'étonnement des « *prudentes varones e asy mesmo henbras discretas* », *ibid.*, p. 113.

[113] *Ibid.*, p. 115.

[114] Ce terme peut, certes, paraître surprenant. Néanmoins, nous avons choisi de l'utiliser ici dans la mesure où, d'un point de vue morphologique, il est le plus adapté en français, où les termes masculins en –teur ont d'ordinaire un féminin en -trice. Par ailleurs, concernant la légitimité du terme, on peut notamment consulter : Aurore EVAIN, « Histoire d'autrice, de l'époque latine à nos jours », *SÉMÉION, Travaux de sémiologie*, 6 (« Femmes et langues »), 2008, p. 53-62.

[115] De même que Teresa de Cartagena venait d'une famille dont plusieurs membres étaient réputés pour leur érudition, Isabel de Villena est la fille (illégitime) d'un personnage dont le nom est à la fois synonyme de curiosité intellectuelle et d'extravagance : Enrique de Villena. Elle a, de plus, bénéficié de la protection de la femme d'Alphonse de Magnanime, la reine

portait, précisément, la trace de la féminité de son autrice[116]. Les figures féminines y sont en effet présentées sous un jour plutôt favorable, comme Ève, dont la faute, finalement heureuse selon le schéma de la « felix culpa » a été effacée par la pureté de la Vierge[117], ou encore Marie Madeleine, qui n'est pas une prostituée, mais simplement une grande dame[118] victime de la médisance des envieux. Les médisants sont d'ailleurs le grand ennemi des femmes[119], auxquelles il faut une figure capable de les défendre (en l'occurrence, la Vierge), selon un schéma assez habituel dans les textes qui visent à établir la dignité de celles dont Isabel de Villena vante les qualités particulières : elles sont davantage disposées à l'amour et à la pitié, ainsi qu'à la charité et à l'humilité. Cependant, il serait erroné de considérer qu'Isabel de Villena – tout a fait

---

Marie, qui la fait entrer dans le couvent de clarisses qu'elle fonde en 1444 à Valence. Isabel de Villena y est accueillie en 1445, à 15 ans, et c'est en tant qu'abbesse de la communauté (de 1462 à 1490, année de sa mort), qu'elle écrit sa *Vita Christi*. Le texte – qui est d'ailleurs inachevé – ne sera pas publié de son vivant, mais sept ans après sa mort, sous la responsabilité de l'abbesse Aldonça Montsoriu. Celle-ci dédie le livre à Isabelle la Catholique, qui s'était montrée désireuse de le connaître.

116 Certains ont notamment considéré que l'usage important de diminutifs (particulièrement dans les passages qui touchent à l'enfance du Christ ou à celle de la Vierge décrite, dans les bras de sainte Anne, avec sa « *careta* », et ses « *boqueta, frontet e galtetes* », (Isabel DE VILLENA, *Vita Christi*, Albert-Guillem Hauf i Valls [éd.], Barcelone : Edicions 62, 1995, p. 78) ou encore l'importance donnée aux personnages féminins (notamment la Vierge et Marie Madeleine) étaient les traits caractéristiques d'une écriture féminine. Cependant, le premier procédé n'est guère exclusif d'une plume féminine, puisqu'Albert-Guillem Hauf i Valls a montré, dans son introduction à la *Vita Christi* (p. 47), qu'il s'agissait d'une technique également employée dans les *Meditacions de la Vida de Jesucrist*, opuscule écrit par un franciscain. Si Isabel de Villena fait un plus ample usage du procédé, on peut se demander s'il ne s'agit pas davantage de s'adapter à son lectorat que de donner libre cours à son style : l'utilisation des diminutifs serait ainsi davantage destinée à séduire un lectorat féminin et franciscain qu'à exprimer une sensibilité personnelle. Par ailleurs, l'importance donnée aux figures féminines tient sans doute, également, au fait que la *Vita Christi* soit avant tout destinée à des femmes.

117 La culpabilité d'Ève dans le Péché originel et ses conséquences sur la gent féminine tout au long de son histoire sont des éléments essentiels dès qu'il s'agit de se positionner dans le débat sur les mérites ou les défauts des femmes. Ceux qui cherchent à défendre celles-ci contre tous les reproches qui leur sont faits sont en général portés à présenter le personnage sous un jour favorable, ou à minimiser son rôle dans le Péché originel. Ainsi, Álvaro de Luna n'évoque pas la question de la culpabilité dans le chapitre qu'il consacre à Ève, mais note, dans celui où il traite de la Vierge, que cette dernière a ouvert : « *la puerta de la eternal vida, la qual por el pecado del primero onbre muchos siglos fue cerrada* » (Álvaro de LUNA, *Virtuosas e claras mugeres (1446)*, Lola Pons Rodríguez [éd.], Valladolid : Junta de Castilla y León et Burgos : Instituto castellano leonés de la lengua, coll. Imagen y Palabra de Mujer, 2008, p. 222).

118 On retrouve une représentation semblable de Marie Madeleine dans le *Fasciculus Myrrhe*, manuel de contemplation également d'origine franciscaine. L'auteur – anonyme – n'évoque pas de « médisants », mais transforme la prostituée marginalisée en une dame puissante capable, si elle l'avait souhaité, de lever une armée d'alliés pour empêcher l'exécution du Christ (*Fasciculus myrrhe, el qual trata de la Pasión de Nuestro Redemptor Jesucristo*, Salamanque : Juan de Varela, 1524, Madrid : Bibliothèque nationale d'Espagne, R/10946, fol. 102rº.).

119 Cette allusion aux médisants rappelle une formulation chère aux traités écrits en défense des femmes, comme la *Defensa de virtuosas mujeres*, dans laquelle Diego de Valera commence par recenser les arguments les plus traditionnels des détracteurs de la nation féminine pour mieux les contrer (Diego DE VALERA, *Defensa de virtuosas mujeres*, Federica Accorsi [éd.], Pise : Edizioni ETS, coll. Biblioteca di Studi Ispanici, 2009, p. 230 et suivantes).

convaincue, par ailleurs, de la légitimité des femmes en matière de spiritualité – a souhaité prendre part au débat sur les mérites et les tares de la gent féminine, dans la mesure où sa *Vita* n'est pas un texte polémique, mais bien une œuvre édifiante, particulièrement destinée à un public féminin qu'il s'agit de convaincre de sa valeur spirituelle et d'impliquer dans un processus de contemplation, à travers le récit de la vie du Christ et de celle de la Vierge.

Si on les compare avec celles de Christine de Pizan, les œuvres produites par des femmes espagnoles à la fin du Moyen Âge présentent donc plusieurs différences. Aucune n'est écrite pour un public aussi large que celui envisagé par l'auteur de la *Cité des dames* et du *Livre des Trois Vertus*. Dans deux cas (celui des *Mémoires* de Leonor López de Córdoba et celui de l'*Arboleda de enfermos* de Teresa de Cartagena), il s'agit du récit d'une expérience personnelle, dont les auteurs espèrent, certes, qu'il sera lu, mais qui n'a pas réellement de visée éducative. Le cas de la *Vita Christi* d'Isabel de Villena est différent, dans la mesure où il s'agit bien d'une œuvre pensée pour inciter ses lecteurs à la dévotion par la contemplation de la vie du Christ et des saintes femmes qui l'accompagnent, tout comme, par exemple, le *Fasciculus myrrhe*. Cependant, alors que ce dernier opuscule a été écrit pour un lectorat laïc, la *Vita Christi* était avant tout destinée à l'usage interne du couvent, même si, de fait, elle en a finalement franchi les murs[120]. Il est cependant intéressant de constater que, même dans ce texte destiné à un usage religieux, l'auteur cherche à mettre en avant une image valorisante des femmes, à travers les personnages exemplaires qu'elle met en scène. Ce souci de défendre les qualités et les droits du beau sexe est d'ailleurs le point commun de toutes ces écrivaines de la fin du Moyen Âge, bien que chacune le fasse selon des modalités qui lui sont propres.

Pour Christine de Pizan, cette entreprise a deux versants : établir les mérites des femmes à travers un catalogue de femmes célèbres, et éduquer toute la gent féminine afin que chacune puisse devenir un modèle de vertu et intégrer la *Cité des dames*. Or, son œuvre naît dans un contexte littéraire bien particulier : celui de la « Querelle des femmes ». Nous nous intéresserons plus longuement à la façon dont le débat sur les qualités et les défauts des femmes

[120] De fait, il est possible que le texte ait été connu à l'extérieur du couvent avant même sa publication, puisque beaucoup d'œuvres entraient et sortaient de l'établissement, selon Albert-Guillem Hauf i Valls (I. DE VILLENA, *op. cit.*, introduction p. 23). Il n'en demeure pas moins que le premier public de ce texte fut une communauté de clarisses, et qu'il a été composé en fonction de ses goûts.

s'est exprimé en Espagne, mais nous souhaitons ici revenir brièvement sur la façon dont il s'est développé en France, afin de resituer l'œuvre de Christine de Pizan dans son premier contexte d'écriture. Tout au long du Moyen Âge, des textes ont fait l'éloge des femmes, quand d'autres s'occupaient à les vilipender. L'amour courtois a ainsi – du moins en théorie – placé les femmes dans une position dominante par rapport à leurs éventuels soupirants, tandis que d'autres textes, reflétant une misogynie populaire ou cléricale, s'employaient au contraire à souligner leurs défauts et à les ridiculiser. Cependant, à la fin du XIV[e] siècle, le débat devient plus intense, dans la mesure où les critiques se font plus vives à l'encontre de la vie de cour, de l'amour chevaleresque et de l'idéalisation de la femme proposée par la culture courtoise. La continuation du *Roman de la Rose* par Jean de Meung (1275-1280) est peut-être le texte français le plus emblématique de la littérature visant à discréditer les femmes, mais il n'est que le représentant le plus illustre d'un corpus alimenté par des auteurs d'origine bourgeoise, mais également par des nobles et des clercs[121]. Cet élan de misogynie et de contestation de la culture courtoise entraîna plusieurs réactions, et les cours de France et de Bourgogne tentèrent de ranimer un esprit chevaleresque censé être le garant de la défense des intérêts féminins[122]. D'autre part, Christine de Pizan prit part au mouvement littéraire, en publiant notamment l'*Epistre au Dieu d'Amours* (1399), *Le livre de la Cité des dames* (1405), et *Le livre des Trois Vertus* (1405)[123]. Enfin, les autres manuels d'éducation cités plus haut[124] sont, nous semble-il une autre illustration de la place prise par l'interrogation sur le statut des femmes dans la vie intellectuelle de l'époque.

[121] On peut citer, notamment, *Le Blastonge des fames*, le *Blasme des fames*, ou encore les fameuses *Lamentations de Matheolus* qui, donnant la parole à un clerc mécontent de s'être marié avec une veuve, développent une image tout à fait négative des femmes et du corps féminin. C'est d'ailleurs contre ce dernier traité – dépourvu, selon elle, de toute qualité littéraire –, que Christine réagit dans *La Cité des Dames* (Chrsitine DE PIZAN, *La Cité des Dames*, Éric Hicks et Thérèse Moreau [éd], Paris : Stock, série Moyen Âge, 1986, p. 36).

[122] L'*Ordre de l'Escu Vert à la Dame Blanche* fut ainsi créé en France pour défendre les intérêts et l'honneur des femmes, tandis qu'en 1400, le duc de Bourgogne, poursuivant les mêmes objectifs, organisa une « cour d'amour ». Ces informations nous sont fournies par Joan KELLY, « Early Feminist Theory and the « Querelle des Femmes », 1400-1789 », *Signs*, 8, 1, 1982, p. 4-28, plus particulièrement p. 10. Par ailleurs, Christine de Pizan ne fut pas la seule à prendre la défense de ses semblables qui trouvèrent également en Jean Gerson un défenseur de leur cause, notamment dans ses sermons de l'hiver 1402-1403.

[123] Après cette première vague de publications liées à la question féminine, elle se tourna vers d'autres sujets, notamment politiques. En revanche, elle s'intéressa de nouveau à des problématiques spécifiquement féminines à la fin de sa carrière, avec l'*Epistre de la Prison de vie humaine*, destinée à consoler les veuves de la bataille d'Azincourt, et le *Ditié de Jehanne d'Arc*, poème où elle rend hommage à celle qu'elle aurait volontiers fait entrer dans sa *Cité*.

[124] Il s'agit du Livre du chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles, du Livre de la vertu du sacrement de mariage de Philippe de Mézières, et du Ménagier de Paris.

S'ils ne prennent pas directement part au débat, il n'est sans doute pas fortuit qu'ils soient écrits alors que les questions liées à la condition féminine préoccupent tant les esprits. Ils visent ainsi à délimiter les marges de manœuvre de celles dont la nature suscite tant de questionnements.

La voie que choisit Christine de Pizan pour défendre ses consœurs est d'abord celle du catalogue de femmes illustres[125], à travers la *Cité des dames*[126]. Alors qu'elle s'interroge douloureusement sur le bien-fondé des affirmations des détracteurs des femmes, lui apparaissent Raison, Droiture et Justice, qui vont l'aider à bâtir une cité allégorique. Avant de redonner leur dignité aux femmes, Christine de Pizan commence par décrédibiliser la parole de leurs détracteurs, en trouvant pour chacun une raison peu glorieuse qui justifie son animosité envers les femmes[127]. Elle valorise ensuite les qualités de ces dernières, et, surtout, retourne en leur faveur les faiblesses qui leur sont le plus fréquemment reprochées : si elles pleurent souvent, ce n'est pas un vice, mais une vertu, puisque saint Augustin a été converti par les pleurs de sa mère, et si les femmes sont bavardes, c'est grâce à cela qu'elles ont été choisies pour diffuser la nouvelle de la Résurrection[128]. Suivent ensuite, selon le même schéma, toute une série de qualités qui sont illustrées par des exemples tirés de l'histoire ou des mythes antiques[129] (de Sapho aux incontournables Amazones), ainsi que de l'histoire plus récente. Au moment d'aborder la question de savoir si Dieu a jamais permis à une intelligence féminine d'accéder aux sciences les plus nobles, Raison répond que, si on éduquait les petites filles comme les garçons, elles apprendraient aussi bien qu'eux. Les femmes auraient même, du

---

125 Elle s'inspire notamment du traité de Boccace, *De mulieribus claris*, qui venait d'être traduit en français. Cependant, elle s'en démarque, en adaptant certains exemples, et en ajoutant quelques noms de contemporaines illustres, comme celui de la reine Jeanne, veuve de Charles IV, réputée pour son sens de la Justice (C. DE PIZAN, *op. cit.*, p. 65).

126 Le titre fait immédiatement penser à la *Cité de Dieu* de saint Augustin, et laisse entendre que, de même que celle-ci est une forteresse contre les hérétiques, la *Cité* de Christine en est une contre ceux qui commettent l'hérésie de s'attaquer aux femmes.

127 Dans le cas d'Ovide, par exemple, ses reproches sont le fruit de ses mésaventures, puisqu'à cause d'un goût excessif pour la luxure dans sa jeunesse, il connut l'exil et la castration : ne pouvant plus jouir des femmes, il aurait pris le parti d'en dégoûter les autres (C. DE PIZAN, *op. cit.*, p. 53).

128 *Ibid.*, p. 59-60.

129 Il est ainsi intéressant de constater que Christine de Pizan met sur le même plan des figures historiques et des figures mythiques, comme Cérès ou Isis. Les déesses païennes ne sont en effet jamais considérées comme des êtres spirituels, mais comme des femmes bien réelles, dont les mérites ont suscité tellement d'admiration que leur renommée leur a valu d'être adorées comme déesses par leurs semblables. On retrouvera ce même processus d'humanisation des divinités païennes chez Álvaro de Luna (*op. cit.*) ou dans l'*Historia de Inglaterra* de Rodrigo Cuero.

fait de la faiblesse de leur corps, une intelligence plus vive que les hommes, mais ne peuvent malheureusement connaître autant de choses, étant cantonnées à l'espace domestique par la société[130] : l'auteur prend donc clairement position contre ceux qui considèrent que les femmes sont, par nature, inaptes aux travaux intellectuels. Le troisième livre, qui débute par l'entrée de la Vierge dans la Cité, permet de vanter les mérites des saintes chrétiennes, célébrées notamment pour leur chasteté et leur constance face au martyr. Une telle liste pourrait porter les femmes à l'orgueil et les inciter à remettre en cause les règles qui prévalent dans leur société. C'est sans doute pour éviter cet écueil, dont elle connaît les dangers, que Christine de Pizan clôt son ouvrage par un rappel à l'ordre. Comme nous l'avons déjà dit, les femmes mariées, notamment, ne doivent pas se rebeller contre l'autorité de leur mari, car ce serait faire un mauvais usage de leur libre arbitre, et celle qui a un mauvais mari doit tout supporter, en essayant de le ramener dans le droit chemin et, si ses efforts sont vains, elle peut espérer être récompensée pour sa patience. En somme, donc, son discours ne diffère guère de celui de ses homologues masculins, et la patience et l'humilité sont autant de vertus qu'il faut cultiver, afin de prouver aux calomniateurs qu'ils ont tort. Tout comme, nous le verrons, dans le *Livre des Trois Vertus*, Christine de Pizan ne remet donc guère en cause les principes fondamentaux de la morale et de l'éducation dominantes. Ainsi, alors que certaines ont vu en elle une des premières féministes[131], arguant qu'elle défend la dignité des femmes et qu'elle promeut certaines idées nouvelles, il faut souligner qu'elle le fait au sein de la société française du début du XV^e^ siècle, dont elle accepte tous les fondements. Si son point de vue et son existence même en tant que femme de lettres sont incontestablement novateurs, ils ne sont donc nullement révolutionnaires.

C'est d'ailleurs sans doute parce que l'éducation qu'elle proposait dans le *Livre des Trois Vertus* était tout à fait recevable dans la société de son époque que celui-ci a pu s'exporter et, notamment, traverser les Pyrénées vers le Portugal, d'où il a pu ensuite rejoindre les bibliothèques castillanes. Nous reviendrons en temps voulu sur ce parcours et sur le contenu du texte français

---

130 *Ibid.*, p. 91-92.

131 C'est le cas, par exemple, de Joan Kelly : « *Some women (and men) who belonged to the new literate class and/or benefited from its learning opened the first round of written feminist expression by expressly opposing this renewed belittlement of women as a sex. The first such feminist voice was that of Christine de Pizan.* », (J. KELLY, art. cit., p. 8).

et de sa traduction en portugais. Pour l'heure, nous souhaitons simplement signaler que l'œuvre de Christine de Pizan, pourtant pleinement ancrée dans l'espace et l'époque qui lui ont donné naissance, a su s'inscrire dans le temps, puisqu'elle était encore d'actualité un siècle après l'écriture des textes[132], et s'exporter là où, pourtant, seuls des hommes avaient pris la plume pour éduquer la gent féminine.

Tout ce qui a été dit dans les paragraphes précédents démontre ainsi que la littérature didactique destinée spécialement aux femmes a connu un certain développement non seulement en France, mais aussi en Toscane au cours du XIV^e^ siècle. Des textes importants y ont vu le jour, qui, s'ils partagent un fonds commun, présentent une grande variété qui témoigne des multiples modalités que pouvait adopter l'éducation des femmes à l'époque. De plus, même si nous n'en avons pas traité ici, il convient de rappeler que des royaumes comme celui d'Angleterre ou de Hongrie ou encore les territoires du Saint Empire ont également produit des textes semblables. Cela ayant été posé, il convient à présent de porter notre regard de l'autre côté des Pyrénées, vers les royaumes de Castille et d'Aragon.

3. L'éducation des femmes dans les textes avant le XV^e^ siècle en Espagne : des reflets fragmentaires

Comme nous venons de le voir, la production de traités didactiques destinés aux femmes n'a guère connu d'interruption en France, chaque siècle du Moyen Âge voyant naître un certain nombre de textes, qu'ils soient rédigés en latin ou en langue vulgaire. Bien que nous l'ayons évoqué beaucoup plus brièvement, cela est vrai, également, pour d'autres territoires européens, notamment la Toscane, mais aussi l'Angleterre ou le Saint Empire. Dès lors, les territoires de la péninsule Ibérique font figure d'exception, puisqu'on n'y écrit que très peu sur l'éducation des femmes[133].

---

[132] Éric Hicks et Thérèse Moreau notent ainsi, dans leur introduction à la *Cité des dames*, que la Querelle des femmes resurgit au XVI^e^ siècle, notamment à travers les échanges poétiques qui sont menés à Lyon et à Toulouse, remettant l'œuvre de Christine de Pizan au goût du jour (C. DE PIZAN, *op. cit.*, p. 17). Par ailleurs, le *Livre des Trois Vertus* a connu deux traductions en portugais, dont la deuxième, intitulée *Espelho de Cristina*, fut imprimée en 1518 sous l'égide de la reine Leonor, femme de Jean II de Portugal.

[133] Il convient de préciser que nous ne nous sommes intéressée qu'à la littérature didactique écrite en latin ou dans les langues vernaculaires d'origine latine, et pas aux textes rédigés en

a. L'opuscule de Léandre de Séville pour sa sœur : un texte longtemps resté sans suite

Cependant, la production textuelle destinée à éduquer les femmes, si elle connaît un véritable développement dans les dernières décennies du Moyen Âge, n'est pas totalement inexistante tout au long des siècles précédents. Il est toutefois intéressant d'observer que plus de huit siècles séparent l'opuscule que Léandre de Séville[134] dédie à sa sœur du *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis, qui marque, dans la péninsule Ibérique, la fin d'une longue période durant laquelle aucun texte spécifiquement destiné à l'éducation des femmes n'a été produit. Cette absence ne peut manquer de susciter l'interrogation du chercheur. On peut, bien sûr, arguer que l'invasion arabe a désorganisé pour un temps les royaumes chrétiens, et empêché les esprits de se tourner vers une question qui, compte tenu des circonstances, pouvait apparaître comme secondaire. Mais, dès lors que des cours brillantes ont vu le jour, que certaines femmes ont joué des rôles importants dans la destinée des différents territoires sur lesquels elles exerçaient un pouvoir, le silence des textes semble encore plus difficile à comprendre. Ce silence est, toutefois, relatif, dans la mesure où il existe bien, dans l'esprit des hommes de l'époque, un modèle auquel les femmes doivent se conformer, modèle que l'on peut reconstituer, notamment, à partir des chroniques[135], mais aussi de certains textes littéraires. De même, la question de l'éducation des femmes apparaît, comme nous le verrons, dans les textes qui visent à définir les fondements juridiques du royaume comme les *Partidas* d'Alphonse X, ou les modalités d'exercice du pouvoir, comme les *Castigos del rey don Sancho IV* ou la *Glosa castellana al « Regimiento de príncipes » de*

---

arabe.

134 Il s'agit du *De institutione virginum et contemtu mundi* (*De la instrucción y desprecio del mundo*), composé en 577-578. Le *Libre de les dones* sera, lui, écrit en 1396.

135 Charles Garcia affirme ainsi que l'image contrastée donnée par les chroniques et chartes qui évoquent la reine Urraque – dont il dit d'ailleurs qu'elle fut, en tant que femme de pouvoir, « une exception durant ce mâle Moyen Âge hispanique » – permettent de construire une représentation de la femme idéale au Moyen Âge (Charles GARCIA, « Le pouvoir d'une reine. L'image d'Urraque Ière (1109-1126) dans les *Crónicas anónimas de Sahagún* », *in : E-Spania, Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n°1, Paris : Université Paris-Sorbonne, 2006, § 20). Par ailleurs, Patricia Rochwert-Zuili, après avoir étudié la façon dont apparaissent, notamment, Bérengère et Sancie dans l'historiographie du XIIIe siècle, définit trois qualités essentielles pour la *femme politique* de l'époque : elle doit être capable de donner de bons conseils à celui qui gouverne, doit préserver la mémoire du lignage et la transmission héréditaire du pouvoir et s'institue comme médiatrice entre le spirituel et le temporel, en contribuant notamment à la fondation d'établissements pieux (Patricia ROCHWERT-ZUILI, « De Sancie à Bérengère. Les femmes et le pouvoir dans l'historiographie alphonsine et néo-alphonsine (XIIIe-XIVe) », *in : E-Spania*…, § 46).

Egidio Romano de Juan García de Castrogeriz. On ne peut donc certes pas parler d'un désintérêt total pour la question mais, alors qu'il a paru utile d'écrire des textes spécifiquement destinés à l'éducation des jeunes gens et, notamment, des princes, la question de l'éducation des femmes n'a été traitée que de façon succincte. L'opuscule de Léandre de Séville est donc resté longtemps sans successeur.

Il s'agit d'ailleurs d'un texte relativement peu connu, ce qui peut sembler étonnant compte tenu de la personnalité de son auteur et du rôle qu'il a joué dans l'implantation du catholicisme en Espagne[136]. Léandre a écrit ce texte pour sa sœur Florentine dont il a pris en charge l'éducation dès son plus jeune âge, et qui se dispose à devenir religieuse. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un texte destiné à guider le comportement d'une laïque, comme ceux qui nous ont intéressée dans notre corpus, mais d'une sorte de règle destinée à aider la destinataire au moment où elle entame sa carrière monastique. L'auteur commence par lui faire part de son désir de lui offrir un cadeau, sans trouver quel bien temporel choisir, puisque tous éloignent de Dieu : il choisit donc de lui faire présent du traité, selon une formule que l'on retrouvera au tout début des *Castigos e doctrinas que un sabio daba a sus hijas*[137]. Cependant, la dot par excellence de la vierge est le sang du Christ, et Léandre commence son texte par un éloge de la virginité, selon des modalités que nous avons déjà rencontrées dans les discours des Pères de l'Église[138]. On peut toutefois noter qu'il insiste davantage sur la fonction d'intercession des vierges, et demande d'ailleurs à sa sœur de plaider sa cause[139]. De même, la vierge est considérée

---

[136] Léandre est en effet l'aîné d'une famille de quatre enfants, qui ont ensuite tous été canonisés, ses frères et sœur étant : Florentine (pour laquelle il écrit le traité dont nous allons à présent parler), Isidore (le célèbre auteur des *Étymologies*) et Fulgence. Il devint l'évêque métropolitain de la Bétique puis s'employa à faire abandonner l'arianisme aux Goths pour les convertir au catholicisme. Il y parvint, non sans difficultés, puisqu'en 589, au III^e^ concile de Tolède, les tenants de l'arianisme furent déclarés hérétiques.

[137] Dans ce dernier cas, le traité est considéré comme la meilleure chose que le *sabio* puisse transmettre à ses filles (*Castigos*…, p. 91). De même que dans le texte de Léandre de Séville, les biens matériels sont donc méprisés au profit d'enseignements considérés comme plus précieux, lesquels constituent dans les deux cas la dot de la jeune fille, que celle-ci soit destinée au couvent ou au mariage.

[138] Condamnant celles qui se laissent entraîner par les atours et les plaisirs du siècle, il affirme également que la femme mariée cherche à plaire à son mari et au monde, tandis que la vierge ne cherche à plaire qu'à Dieu, et que le mariage ne vaut que tant qu'il produit des vierges. Par ailleurs, sa condamnation sans appel de tous les artifices de la séduction, considérés comme des ruses peccamineuses, le rapproche de Tertullien.

[139] Léandre DE SÉVILLE, *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo/De institutione virginum et contemtu mundi*, traduction, étude et notes de Jaime Velázquez, Madrid : Fundación universitaria española, 1979, p. 182.

comme une exception à son sexe puisque, oublieuse de la fragilité féminine, elle fait preuve d'un caractère viril en s'opposant à la faiblesse de la chair[140]. Libre par rapport aux conséquences du Péché Originel qui ne pèsent pas sur elle, elle l'est également par rapport à la tutelle masculine, dans la mesure où elle n'est pas mariée : Léandre se situe donc dans la lignée de saint Ambroise, en conférant à celle qui choisit de renoncer à la vie mondaine une liberté que les auteurs de la fin du Moyen Âge ne reconnaîtront que difficilement[141]. Après cette première partie consacrée, comme nous venons de le voir, à un éloge de la virginité, l'auteur formule ensuite des conseils plus concrets, qui ne diffèrent guère de ceux élaborés par les auteurs que nous avons étudiés plus haut. Notons toutefois qu'il démontre une hostilité plus prononcée envers le mariage et la femme mariée, puisque celle-ci n'est vue que comme une corruptrice potentielle[142] : en d'autres termes, Léandre ne semble pas envisager qu'une femme mariée puisse être un modèle de vertu. De même, il adopte une position plus dure que celle, par exemple, de saint Jérôme, en affirmant que la vierge doit éviter tout contact avec les hommes, fussent-ils exemplaires[143]. Par ailleurs, la vie qui attendait Florentine n'est plus la vie de vierge solitaire que pouvaient mener les femmes de la fin du IV^e^ siècle, mais déjà une vie en

[140] Elle acquiert ainsi, au même titre que l'homme, liberté et autorité, qui doivent néanmoins être bridées par la pudeur, faute de quoi elles deviennent un vice (*ibid.*, p. 192). De ce point de vue, la vierge est une virago, un esprit masculin incarné dans un corps féminin, selon une conception de la femme exceptionnelle que nous retrouverons de façon répétée dans plusieurs textes de notre corpus.

[141] Il est ainsi intéressant de voir comment Hernando de Talavera définit la liberté des religieuses dans la *Suma y breve compilación* qu'il dédie aux cisterciennes d'Ávila : « *La obedientia haze al alma bivir muy libre y muy descansada, porque ningund cuidado tiene de pensar lo que hará, la que ha de hazer lo que le mandaren, y no lo que quisiere.* […] *Pues sed, hijas mías, muy obedientes si querés ser muy libres* […] » (H. DE TALAVERA, *Suma y breve compilación*, *in* Cécile CODET, « Edición de la *Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* de Hernando de Talavera, (Biblioteca del Escorial, ms. a.IV-29) », *Memorabilia*, 14, 2012, p. 1-57, plus particulièrement p. 39). On mesure tout l'écart qui s'est creusé entre le début du Moyen Âge où, du moins dans les discours, le choix de la vie religieuse pouvait être indépendant et ne pas supposer la soumission à une hiérarchie autre que celle du Christ, et la fin de cette période, où la vie conventuelle féminine est, au contraire, strictement encadrée.

[142] Une vierge et une épouse ne peuvent donc rien avoir en commun, et la seconde, même si elle manifeste de l'admiration pour la première, ne manquera pas de l'entraîner, par ses conversations, vers les plaisirs du siècle (voir L. DE SÉVILLE, *op. cit.*, p. 188).

[143] Impossible, donc, pour Florentine, de demander conseil à un savant homme lorsqu'elle ne comprend pas un passage des Écritures, comme saint Jérôme le recommandait à Eustochie. C'est peut-être la raison pour laquelle Léandre prend les devants, en conseillant à sa sœur de ne pas prêter attention aux cas de mariages multiples, de bigamie, de meurtres, etc., mentionnés dans l'Ancien Testament, et de donner à tout cela un sens spirituel plus que charnel. De même, il lui donne la clé de l'interprétation spirituelle du *Cantique des cantiques*, afin qu'elle ne se laisse pas tenter par les amours charnels en prenant le texte au pied de la lettre *(ibid.*, p. 199-200). En d'autres termes, il ne se contente donc pas de recommander à sa sœur lecture et prière perpétuelle (p. 199), mais oriente également sa perception du texte biblique.

communauté, puisqu'il est fait plusieurs fois allusion à ses « sœurs », qui vivent ensemble dans un monastère[144]. De règle de vie individuelle, le texte se transforme donc, dans les derniers paragraphes, en règle de vie monastique, Léandre donnant quelques pistes pour organiser la vie du couvent. Il convient de noter ici qu'il fait preuve d'un certain pragmatisme, puisque, reconnaissant que, si l'on traite de la même façon celle qui vient d'un milieu aisé et celle qui vient d'un milieu pauvre, la première se sentira humiliée, il recommande de respecter les hiérarchies sociales à l'intérieur du couvent et de traiter avec déférence celles qui avaient un rang plus élevé dans le monde[145]. On trouve enfin une autre preuve du pragmatisme de l'auteur et de son attention au cas individuel de sa sœur dans les consignes qu'il lui donne à propos de la nourriture : si le jeûne, l'absence de vin et de viande sont méritoires et doivent être la règle, Florentine, étant de santé fragile, pourra faire preuve de modération dans l'abstinence[146]. Léandre n'a donc pas cherché à former une femme abstraite, mais un individu particulier pour lequel il a tout spécialement adapté son enseignement. Après lui, la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes tomba en désuétude, du moins jusqu'à la fin du XIV^e^ siècle. Il fallait bien, pourtant, définir ce que l'on attendait d'une femme, les valeurs qu'on souhaitait lui inculquer et le comportement par lequel elle devait les illustrer. Si ces questions n'apparaissent pas dans des textes qui leur seraient entièrement dédiés, elles ne sont pas pour autant laissées en suspens pendant huit siècles : d'autres écrits peuvent apporter quelques réponses.

---

144 *Ibid.*, p. 208 et 209. Par ailleurs, Léandre condamne déjà sans ambiguïtés la vierge solitaire qui vit dans le monde, dans la mesure où, pour plaire aux regards mondains elle sera forcée d'adopter les atours adéquats et de délaisser le service de Dieu. On le voit, la vie en communauté est déjà, pour lui, la seule modalité possible d'une vie religieuse féminine, selon une opinion qui sera, au XV^e^ siècle, des plus répandues. Cependant, l'aspiration à une vie religieuse solitaire restera, semble-t-il, une constante, puisque c'est encore le souhait du personnage d'Eulalie dans les *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luján, qui datent de 1550.

145 *Ibid.*, p. 210.

146 S'il est bon de s'abstenir de viande, afin que les repas de la vierge se distinguent de ceux du monde, sa sœur pourra, compte tenu de sa faiblesse, en manger, mais comme on prendrait un médicament, c'est à dire avec parcimonie (*ibid.*, p. 207-208). Dans le même esprit, Léandre va même jusqu'à évoquer une pratique qui n'est que très rarement mentionnée dans les textes dont nous avons pu prendre connaissance, surtout s'agissant d'une femme qui se destine à la vie monastique : le bain (*ibid.*, p. 203). Bien sûr, celui-ci n'est autorisé qu'à des fins thérapeutiques, mais il s'agit également, et l'auteur en est bien conscient, d'une pratique liée aux soins du corps et à la recherche de beauté.

b. L'éducation des femmes et l'exercice du pouvoir

Parmi ceux-ci, nous avons choisi d'examiner en premier lieu certains des textes destinés à guider l'action politique. Il s'agit en l'occurrence, plus précisément, des *Partidas* d'Alphonse X (1252-1284), mais aussi des *Castigos del rey don Sancho IV* (fin du XIII^e^-début du XIV^e^ siècle) et de la glose faite par Juan García de Castrogeriz au *De regimine principum* de Gilles de Rome (*ca.* 1344), dans la mesure où ils permettent de comprendre comment ceux qui étaient chargés de diriger le royaume ou de penser l'action du souverain envisageaient la question de l'éducation des femmes.

Le Roi savant choisit d'aborder le problème dans le septième titre de la seconde Partie, qu'il consacre à l'éducation des enfants royaux[147]. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que, sur 13 lois, deux seulement concernent l'éducation des princesses, et que leurs titres donnent déjà une claire idée de l'orientation globale de l'éducation féminine : « *Quáles amas deben haber las fijas de los reyes, e cómo deben ser guardadas* » (loi 11) et « *Cómo el rey et la reyna se deben trabajar en casar sus fijas* » (loi 12)[148]. Il ne faudrait pas penser, néanmoins, que les souverains s'intéressent peu à l'éducation de leurs filles, et le contenu de la onzième loi prouve d'ailleurs le contraire : l'éducation des princesses serait, ainsi, plus étroitement assurée que celle des princes, dans la mesure où, à la différence de ceux-ci, elles ne peuvent avoir de contacts fréquents avec l'extérieur. Dès lors, aux yeux du législateur, il convient que les filles de sang royal n'apprennent que de leur père, de leur mère (dont il est dit qu'elle est particulièrement apte à s'occuper de cela[149]), ou de la compagnie que ceux-ci

---

[147] Il faut en effet préciser que les *Partidas* ne s'intéressent qu'à l'éducation des filles de souverains, et ne disent rien de celle des autres. On peut tout de même remarquer que les jeunes filles pauvres sont l'objet de l'attention du législateur (*Partida* III, XXVIII, 12), mais uniquement pour éviter qu'elles ne tombent dans la prostitution, ce qui passait avant tout par des mesures d'aide financière (Carmen LÓPEZ ALONSO, « Mujer medieval y pobreza », *in :* Y. R. FONQUERNE (éd), *La condición de la mujer en la Edad Media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 261-272, plus particulièrement p. 265).

[148] *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, t. 2, Madrid : Ediciones Atlas, 1972, p. 53.

[149] De fait, dans la 4^e^ Partie, II, 2, le *matrimonio* est défini comme l'association des termes *matris* et *munium*, puisque c'est à la mère qu'incombe la plus grosse partie de l'éducation des enfants. Elle doit les aimer (mais ceci est dans la nature des choses), les éduquer, particulièrement jusqu'à leur troisième anniversaire, et leur transmettre le titre et les honneurs qui y sont liés. Dès lors, Reyna Pastor estime que le règne d'Alphonse X inaugure une conception de la maternité, non plus seulement comme fonction biologique, mais aussi comme source d'amour et d'honneur, et va jusqu'à dater du XIII^e^ siècle la naissance de l'amour maternel (Reyna PASTOR, « Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática

voudront bien leur donner, c'est-à-dire les nourrices et les gouvernantes[150]. Quant au contenu de l'éducation, il s'agit, bien entendu, d'inculquer aux jeunes filles la tempérance dans le boire et le manger, l'art de se comporter en société et, plus généralement, les bonnes mœurs. L'auteur mentionne cependant plus précisément deux apprentissages : les travaux d'aiguille, d'une part, et, d'autre part, « *desque hobieren entendimiento para ello, débenlas facer aprender a leer, en manera que lean bien cartas, y sepan rezar en sus salterios* »[151]. Voilà donc résumés les enseignements que doit recevoir une princesse avant de se marier. Sont-ils vraiment distincts de ceux que doivent recevoir les princes ? De fait, ils partagent un socle commun : garçons et filles doivent ainsi apprendre à bien se tenir, notamment lors des repas (la 5e loi du titre 7 est tout entière consacrée à des prescriptions concernant les manières de table)[152]. Cependant, aux garçons est réservé plus particulièrement l'apprentissage de l'art oratoire[153], celui de l'écriture (qui n'est pas expressément mentionné pour les filles), et, quand ils sont *donceles*, ceux de la chasse et du maniement des armes, mais surtout ceux qui sont liés à la politique[154] : le prince doit par exemple apprendre à reconnaître le degré de noblesse de chacun, afin de pouvoir adapter son comportement en fonction[155]. Les renseignements fournis par les *Partidas* quant à l'éducation des jeunes filles sont donc assez minces, mais ils montrent la

---

y puntos de vista », *in :* Y. R. FONQUERNE (éd), *La condición de la mujer en la Edad Media…,* p. 187-214, plus particulièrement p. 196).

[150] *Las siete partidas*., loi 11.

[151] *Loc. cit*..

[152] *Ibid.*, p. 47.

[153] *Ibid.*, p. 48.

[154] On observe cette même différence dans les enseignements que, selon la *Primera Crónica General*, le roi Ferdinand I fit donner à ses enfants : « *D'estos sus fijos varones penssó este rey don Fernando el Magno d'esta guisa : metiólos luego a leer porque fuessen más sabios e más entendudos, et después desso fízolos usar de armas, et mostrólos a lidiar y a combaterse et a ser caçadores. A las fijas mandó estar en estudios de duennas et aprender orationes et aorar, et aprender buenas costumbres* » (cité par Eukene LACARRA, « Representaciones de mujeres en la Literatura española de la Edad Media (escrita en castellano) », *in* : Iris María ZAVALA, [coord.], *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), II. La mujer en la literatura española*, Madrid : Anthropos, Dirección general de la mujer, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995, p. 21-68, plus particulièrement p. 35). Dans ce dernier texte, cependant, la lecture n'est enseignée qu'aux garçons : faut-il y voir un exemple alternatif à celui proposé par les *Partidas* ou un simple oubli du chroniqueur ?

[155] *Las siete partidas*., p. 52. De même que la connaissance des lignages, l'apprentissage de l'écriture est aussi justifiée par des raisons politiques : le futur roi ne doit pas être obligé d'avoir recours à un tiers pour rédiger ses missives afin de préserver les secrets de l'État, et il doit pouvoir apprendre facilement ce qu'il veut savoir. Ces arguments, valables pour un prince, le sont moins pour une princesse, et on peut douter que le Roi savant ait voulu que celles-ci apprennent également à écrire, même si Francisco López Estrada fait la remarque suivante : « *Observemos que les basta con saber leer y no se habla de escribir, pero en doncellas desocupadas esto último se lograría pronto* » (Francisco LÓPEZ ESTRADA, « Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana », *in :* Y. R. FONQUERNE (éd), *La condición de la mujer en la Edad Media…,* p. 9-38, plus particulièrement p. 17).

pérennité de certains principes, notamment moraux, et soulignent qu'une formation idéale incluait, pour les jeunes filles, l'apprentissage de la lecture, à des fins, certes, religieuses, mais pas uniquement. L'*Espéculo* d'Alphonse X nous donne, par ailleurs, d'autres éléments concernant le contrôle des mœurs féminines à la cour. Selon Carlos Heusch, en effet, ce texte :

> Présente une espèce d'image fantasmée de la cour royale, dans laquelle les femmes occupent une sorte de place d'excellence qui en fait des créatures transcendantes et inaccessibles, une « caste d'intouchables ». De ce fait, aucune fornication, à quelque niveau que ce soit, n'est possible dans cette espèce de temple sacré du pouvoir qu'est le palais royal[156].

Les textes alphonsins sont donc guidés, semblent-ils, par la recherche d'un idéal féminin que les femmes de la cour, et particulièrement celles de la famille royale, doivent incarner. Les *Castigos del rey don Sancho IV* sont, quant à eux, beaucoup plus vindicatifs, ce qui peut être aisément compréhensible, puisque, alors que les *Partidas* rassemblent l'ensemble des lois destinées à orienter le fonctionnement du royaume[157], l'auteur des *Castigos* cherche à former un homme, et, plus particulièrement, un souverain, notamment en l'avertissant des dangers qui le guettent. Or, parmi ces dangers, les femmes occupent une place de choix, puisque l'épouse est surnommée « *dolor del marido* »[158], et qu'Ève est même, en tant que responsable de la Chute, à l'origine de tous les malheurs du monde[159], et donc, indirectement, à l'origine de l'écriture – devenue nécessaire – des *Castigos*. Par ailleurs, si ceux-ci, de même que les *Partidas*, confèrent un rôle important à la mère dans l'éducation de ses enfants, l'amour maternel n'y est pas valorisé de la même façon puisque les mères, par une tendresse et des cajoleries excessives, nuisent à la formation de

---

[156] Carlos HEUSCH, « Femmes et violences dans les fueros castillans du Moyen Âge », *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 2005, 28, p. 307-339, plus particulièrement p. 331.

[157] On sait tout l'aspect programmatique de ce texte, dont les mesures n'ont sans doute que rarement été appliquées. On peut néanmoins estimer, compte tenu de leurs implications avant tout familiales et domestiques, que celles qui concernaient l'éducation des princesses ont peut-être été mises en place. Cependant, le fait qu'un texte attribué à Sanche IV développe, comme nous allons le voir, des idées peu favorables aux femmes, permet de constater l'existence d'une tension, y compris au plus haut niveau de l'État, entre une vision caricaturale des femmes d'inspiration littéraire et la nécessité de prendre en compte objectivement leur existence dans la société.

[158] *Castigos del rey don Sancho IV*, Hugo Óscar Bizarri (éd.), Francfort : Vervuert et Madrid : Iberoamericana, 2001, p. 73.

[159] Ève représentait pourtant, avant sa faute, la perfection au féminin, y compris en ce qui concerne la force et la sagesse, puisqu'elle était dotée de la « *sabidoría conplida en todo lo que es menester en muger acabada* », *op. cit.*, p. 71. À charge pour le lecteur de définir ce qui fait une femme accomplie.

leur progéniture[160]. Un modèle féminin se dessine donc dans les *Castigos*, mais c'est avant tout par la dénonciation des défauts que l'on considère les plus dangereux pour les femmes et pour leur entourage, comme, par exemple, l'oisiveté[161]. Il existe pourtant des vertus féminines, et des femmes capables de les exercer : à l'oisiveté de certaines s'opposent ainsi les travaux d'aiguille réalisés par d'autres, et la vertu féminine par excellence, la *vergüenza*, suffit à faire la grandeur et la bonté d'une femme[162]. Il est cependant intéressant de remarquer que, dans les *Castigos*, la morale sexuelle concerne avant tout le sexe masculin, y compris quand il est question de chasteté et de virginité[163], cette dernière étant considérée, dans le cas du souverain, comme un avantage. Le prince est donc, à travers les *Castigos*, davantage incité à se méfier des femmes et à les fuir au point de rester vierge plutôt qu'à entretenir avec elles un quelconque type de relation.

Au contraire, dans la *Glosa castellana al « Regimiento de príncipes » de Egidio Romano*, la femme est d'emblée considérée en fonction de son rôle dans l'institution matrimoniale et, plus globalement, dans l'organisation domestique. Le mariage est en effet conçu comme une union naturelle et légitime entre l'homme et la femme dans le but de la procréation, à l'inverse de tout autre type d'union charnelle[164]. La maison est ainsi, au même titre que le royaume, un

---

[160] *Ibid.*, p. 80. Cet amour est néanmoins contredit par des exemples de mères cruelles dont la méchanceté s'oppose à l'abnégation dont certains pères ont su faire preuve pour sauver leur progéniture, *ibid.* p. 98. Cependant, l'auteur énumère ensuite les raisons de l'existence d'un amour maternel, dont la plus pure expression est l'amour de la Vierge pour son Fils : d'une part, les femmes portent l'enfant neuf mois en leur sein, d'autre part, elles sont si angoissées par l'accouchement qu'elles ressentent ensuite un immense bonheur à la naissance de leur enfant et, enfin, ce sont elles qui doivent se charger de la plus grosse partie de l'éducation (*ibid.*, p. 99-100). L'amour maternel existe donc bel et bien, mais non sans ambiguïtés.

[161] *Ibid.*, p. 103. La femme oisive est en effet portée à la luxure, ce qui la rend capable de corrompre de nombreux cœurs, et d'être ainsi la honte de son mari, de ses fils, et la ruine de sa maison. Il est même souhaitable, selon l'auteur, qu'elle meure prestement.

[162] *Ibid.*, p. 104 et 105.

[163] *Ibid.*, p. 276. On peut donc observer que la chasteté et la virginité n'appartiennent ici exclusivement ni à la gent féminine, ni aux ecclésiastiques. Les hommes sont par ailleurs invités à ne pas avoir de relations sexuelles avec des religieuses, des femmes mariées et des vierges, mais aussi, dans un autre registre, avec des juives ou des mauresques.

[164] La naturalité de cette association n'est pas justifiée à partir de textes d'origine religieuse, mais à partir d'Aristote, comme le fait à la même époque, mais dans un autre esprit, le *Libro de Buen Amor* : « *Si diz verdat el sabio claramente se prueva / omne, aves, animalias, toda bestia de cueva / quieren, segund natura, compaña siempre nueva* » (Juan RUIZ, *Libro de Buen Amor*, J. Corominas [éd.], Madrid : Gredos, 1967, p. 101, strophe 73). De même que le mariage est naturel, la répartition des rôles en son sein l'est aussi, et il appartient donc à l'homme de s'occuper des choses extérieures, tandis que la femme tente de préserver les biens de la maison et d'accomplir les tâches du foyer. Mari et femme s'associent cependant dans la poursuite d'un même but : le bien du foyer. Par ailleurs, si le mariage est naturel, cela signifie que ceux qui ne l'adoptent pas ne vivent pas naturellement : la virginité prônée dans les *Castigos* devient donc hors-normes

espace qui doit être gouverné, et, de même qu'il le fait sur le pays dont il a la charge, c'est le souverain qui exerce le pouvoir sur la communauté domestique, selon trois relations hiérarchiques : celle qu'il entretient avec sa femme, celle qu'il entretient avec ses enfants, et, enfin, celle qu'il entretient avec ses serviteurs[165]. Tandis que les *Castigos* traduisaient avant tout une méfiance envers les femmes, la *Glosa* redonne donc à ces dernières une certaine légitimité auprès du souverain, et insiste sur les divers biens du mariage (dans la lignée de saint Augustin), lequel est définit, entre autres, comme perpétuel et monogamique[166]. Dans ce contexte, il importe de déterminer les qualités que l'on attend d'une épouse (et, plus particulièrement, d'une reine). Celle-ci, outre la fidélité qu'elle doit à son mari, doit faire preuve de tempérance dans le boire et le manger (consigne qui, d'Alphonse X à la *Glosa*, reste décidément importante[167]), mais aussi fuir l'oisiveté, non seulement parce qu'elle a de multiples responsabilités du fait de son rôle de souveraine, mais également parce qu'elle doit montrer l'exemple. Il s'agit là, néanmoins, d'un idéal, et le mari doit se préparer à devoir éduquer sa femme[168], en remédiant à ses principaux défauts, dont le premier est le manque de tempérance. Il faut donc encourager sa femme à être chaste, honnête, mesurée dans la prise de boisson et de nourriture, peu bavarde, et

---

(Juan GARCÍA DE CASTROGERIZ, *Glosa castellana al « Regimiento de príncipes » de Egidio Romano*, Juan Beneyto Pérez [éd.], Madrid : Instituto de estudios políticos, 1947, l. II, 1ère partie, ch . 7, p. 32).

[165] *Ibid.*, l. II, 1ère partie, ch . 1, p. 29. Cependant, la tutelle que le chef de famille exerce sur sa femme est, en quelque sorte, démocratique, à l'inverse de celle qu'il exerce sur ses enfants. Le gouvernement du mari est en effet comparé à celui que le dirigeant exerce sur les villes dont les citoyens choisissent les lois qui les gouvernent : la femme, de même, a choisi son mari, et l'autorité de ce dernier sur son épouse est nettement moins grande que celle qu'il exerce sur ses enfants (ch. 14, p. 69).

[166] *Ibid.*, p. 38 à 50. On peut remarquer que les hommes, comme les femmes, sont incités à la fidélité. Par ailleurs, cherchant à déterminer les conditions d'un mariage heureux, il s'attarde sur la question du physique de l'épouse, dimension dont la plupart des auteurs tendent à minorer l'importance : la reine doit être belle et grande, non seulement pour des raisons génétiques (les enfants héritant leurs traits physiques de leur mère plutôt que de leur père, une femme grande et belle garantit des enfants grands et beaux), mais aussi politiques, dans la mesure où une femme petite n'est pas appropriée pour occuper un lieu vers lequel tous les regards convergent.

[167] On peut voir dans la *Crianza y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei une autre manifestation de cette idée selon laquelle savoir manger, et savoir se tenir à table est essentiel pour un souverain. Ce texte, dont le titre laisse supposer un enseignement bien plus large, est en fait un art de la table, doublé d'un poème allégorique à la gloire de l'infante Isabelle.

[168] Cette éducation est envisagée en termes de « *regimiento* », comme l'indique le titre du chapitre 19 : « en cuál manera e por cuál regimiento deven todos los cibdadanos e mayormente los reyes regir sus mugeres » (J.GARCÍA DE CASTROGERIZ, *op. cit.*, p. 91). Cela n'est pas sans rappeler le terme de « *guarda* » qui apparaissait sans cesse dans les *Partidas* pour qualifier le type d'autorité qui devait s'exercer sur la gent féminine. On peut citer, par exemple : « *Cómo el rey debe amar, honrar y guardar a su mujer* », « *porque si en los hijos debe de ser puesta muy grant guardia* […] *mayor la deben aún poner en las fijas* » (R. PASTOR, *art. cit.*, p. 207-208).

enfin faire en sorte qu'elle sorte peu[169]. Un autre domaine où les femmes pèchent souvent est celui du soin qu'elles apportent à leur apparence extérieure, et le mari, qui doit enseigner à son épouse tout ce qu'il lui convient de faire, doit savoir quels atours sont légitimes (car il y en a, notamment pour la femme mariée qui appartient à la noblesse) et quels atours ne le sont pas[170]. Mais si l'homme est un éducateur dans son rôle de mari, c'est également le cas, bien entendu, dans son rôle de père, puisqu'il doit prendre en charge l'éducation de ses filles. Les qualités que l'on attend de ces dernières ne diffèrent guère de celles que nous avons déjà rencontrées dans d'autres textes (silence, *vergüenza*, dévotion, honnêteté, activité), mais l'auteur insiste sur la nécessité de l'enfermement, qui vise, entre autres, à préserver la virginité des jeunes filles[171].

Bien que l'autorité que le chef de famille exerce sur sa femme ne soit pas de même nature que celle qu'il exerce sur ses enfants, on peut cependant constater que les enseignements qu'il dispense en tant qu'éducateur sont sensiblement les mêmes, quel que soit l'âge de la femme. L'épouse est donc, malgré les responsabilités qu'on lui reconnaît, assimilée à une enfant à éduquer, ce que le chapitre intitulé « *en que demuestra que conviene a los reyes e los príncipes e aún a todos los cibdadanos haver gran cuidado de castigar sus fijas en fecho del fabla, que no sean parleras ni muy fabladoras* » ne fait que confirmer. En effet, alors qu'il s'intègre dans la partie consacrée à l'éducation des jeunes filles, il traite en réalité des femmes mariées, dont il est dit que leur silence prouve leur honnêteté et leur amour à leur mari, tout en les préservant des disputes provoquées par une langue trop bien pendue[172]. C'est d'ailleurs leur parole facile qui vaut également aux femmes d'être de piètres gardiennes pour les secrets de leur mari[173], et de bien mauvaises conseillères, puisque la parole précède chez elles l'analyse de la situation[174]. Si la *Glosa castellana al « Regimiento*

---

169 J. GARCÍA DE CASTROGERIZ, *op.cit.*, p. 92-96.

170 *Ibid.*, p. 102-103. En effet, si les femmes peuvent pécher par excès (et l'auteur ne se prive pas de rappeler que les cosmétiques, notamment, sont l'œuvre du Diable et qu'ils modifient l'image que nous a donnée notre Créateur), elles peuvent aussi pécher par défaut. Cette dernière notion indique que le texte se situe à mi-chemin entre les considérations morales et religieuses et les considérations sociales : une femme qui, par paresse ou négligence, renonce à s'habiller ou se parer selon son rang est aussi coupable que celle qui fait un usage excessif des parures.

171 *Ibid.*, p. 212-214.

172 *Ibid.*, l. II, 2nde partie, ch. 22, p. 223.

173 *Ibid.*, l. II, 1ère partie, ch. 24 p. 117.

174 *Ibid.*, ch. 23, p. 115.

de príncipes de Egidio Romano » démontre, vis à vis des femmes, moins de méfiance que les *Castigos del rey don Sancho IV* puisqu'elle les intègre à la vie du souverain par l'institution matrimoniale, elles sont néanmoins clairement éloignées de la politique. De plus, soumises au chef de famille en tant qu'épouses ou en tant que filles, elles le sont aussi en tant qu'élèves face à celui qui est chargé de leur éducation. Cette éducation – qui doit sans cesse être reprise –, ne vise cependant qu'à réguler les mœurs féminines, et rien n'est dit d'une quelconque activité intellectuelle, pas même la lecture. L'éducation des femmes proposée dans la *Glosa* ne permet donc pas à celles-ci de jouer un véritable rôle politique, et s'inscrit avant tout dans le cadre de l'union matrimoniale, le mari étant la source de toute morale.

La *Glosa* est cependant, des trois textes que nous venons d'analyser, celui qui réserve le plus de place à la question de l'éducation des femmes et des jeunes filles. On peut également être sensible au contraste existant entre les *Partidas*, texte législatif, et les textes destinés à guider l'action du souverain, ces derniers faisant preuve de bien davantage de défiance à l'égard de la gent féminine. Plus globalement, même si la question de l'éducation des femmes (du moins, de celles qui sont liées au pouvoir) est abordée dans les *Partidas* et la *Glosa*, force est de constater qu'elle n'occupe qu'une place mineure dans ces textes, notamment par rapport à l'attention accordée à la formation des princes. Pour compléter notre perception de l'éducation des femmes dans ces siècles où aucun traité ne se consacre particulièrement à cette question, nous devons donc nous tourner vers les textes de fiction.

c. Éducation des femmes et femmes éduquées dans la littérature espagnole des XIII^e^ et XIV^e^ siècles

Les textes littéraires ne sont pas, bien entendu, indépendants des discours religieux et juridiques, et ce d'autant moins qu'ils sont parfois produits par les mêmes personnes, ou du moins, par les mêmes milieux. Dans le domaine de l'éducation, un genre est particulièrement intéressant : le récit bref. Mettant souvent en scène des personnages anonymes, les *exempla* sont largement diffusés, transformés et réutilisés dans d'autres types de production écrite. Insérés dans des sermons ou des textes didactiques, ils deviennent les véhicules de la transmission d'une doctrine, en général peu sensible aux

changements sociaux : ils ne reflètent donc guère l'évolution de la société dans laquelle ils sont diffusés, d'autant que leur provenance est souvent lointaine, comme dans le cas des compilations médiévales telles que *Calila e Dimna*, *Sendebar* ou *La doncella Teodor*. Selon Eukene Lacarra, tous ces récits étaient pensés comme des sommes de savoir, et donc apparentés à des miroirs de princes : autrement dit, ils étaient destinés à ceux qui sont susceptibles d'assumer des responsabilités dirigeantes, et donc pas directement aux femmes[175]. C'est également le cas du *Libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio* (1335), dont le récit cadre met en scène un noble confronté à plusieurs problèmes pour la résolution desquels il fait appel à la sagesse de son conseiller Patronio. Or, plusieurs figures de femmes, de provenance sociale très variée, apparaissent tout au long des exemples[176]. Si elles ont un rôle plus ou moins actif dans le récit[177], on peut tout de même constater que, parmi les contes dans lesquels les femmes jouent un rôle décisif, on trouve moins de personnages exemplaires que de figures maléfiques, même si les deux pôles s'équilibrent parfois, notamment dans l'*exemplum* n° 27 où à l'indomptable femme de l'empereur s'oppose l'épouse exemplaire d'Alvar Háñez Minaya. Cependant, dans la plupart des récits, les personnages féminins ne valent que comme contre-exemples, par les défauts qui sont les leurs. Le cas le plus emblématique est sans doute celui de la béguine hypocrite de l'*exemplum* n° 42, mais on peut également citer doña Truhana, dont les rêves se brisent en même temps que le pot de miel qu'elle porte sur la tête, Ramayquía, mauresque particulièrement capricieuse ou encore la femme indomptable à laquelle son mari parvient finalement, à force de cruauté, à imposer son autorité, ou bien une mauresque peureuse et hypocrite[178]. À ces figures peu glorieuses s'opposent donc des femmes, ou plus exactement des épouses exemplaires : c'est en effet au sein de

175 E. LACARRA, *art. cit.*, p. 55.

176 On compte notamment une impératrice (ex. 27, p. 164), plusieurs mauresques (ex. 30, p. 182, ex. 47, p. 244 et ex. 50, p. 257), une femme de marchand (ex. 36, p. 202), une béguine (ex. 42, p. 218), des prostituées (ex. 46, p. 239), et plusieurs femmes à la profession ou à l'origine sociale plus ou moins indéterminée (Don Juan MANUEL, *El conde Lucanor o Libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio*, José Manuel Blecua [éd.], Madrid: Castalia, 1979).

177 Les prostituées de l'exemple n°46, par exemple, ne sont qu'un élément de décor, tandis que la femme employée par le Bien et le Mal ne sert que de terrain d'affrontement à ces deux allégories. L'image de la femme donnée dans ce dernier *exemplum* est cependant fort intéressante, puisqu'elle y est présentée comme un être profondément ambigu. Liée au Mal par la sexualité, elle se rachète en allaitant son enfant et en s'occupant des tâches domestiques puisque « *la parte del Bien fazía lo que cumplía en casa* », *ibid.*, p. 225.

178 Ces figures se trouvent respectivement dans les *exempla* n°7, 30, 35 et 47.

l'institution matrimoniale que se construit, dans le *Libro de los enxiemplos*, la perfection au féminin[179]. Deux figures sont, nous semble-t-il, particulièrement significatives. La première est sans aucun doute celle de doña Vascuñana, épouse de don Alvar Háñez Minaya, et qui sert de contrepoint à la figure de l'impératrice, perdue par sa désobéissance et son mauvais caractère. L'exemplarité de doña Vascuñana est cependant antérieure à son mariage, puisqu'elle se montre plus avisée que ses sœurs (« *de tan buen entendimiento* », nous dit le texte) lors de la rencontre avec son futur mari[180]. Mais sa plus grande qualité est sans conteste sa soumission absolue à ce dernier, au point d'abonder dans son sens alors que ses affirmations vont à l'encontre de la réalité et de sa propre perception des choses. Le soutien qu'elle apporte à son mari est donc absolu, ce qui fait d'elle une épouse exemplaire, et justifie, dans le cadre du récit, l'amour et la confiance que lui porte son époux[181]. L'autre incarnation la plus emblématique de l'épouse vertueuse est la femme que Saladin tente de séduire dans l'avant dernier exemple de la collection. Cette épouse fidèle parvient en effet à échapper aux avances du suzerain de son mari en soumettant la satisfaction de son désir à l'obtention d'une réponse à cette question : quelle est la meilleure chose qu'un homme peut posséder ? Saladin ne parvient à trouver la réponse qu'au bout d'un long périple édifiant que parachève la solution à l'énigme : le bien le plus précieux de l'homme est la *vergüenza*, c'est à dire la préoccupation pour son honneur, qui évite de commettre de mauvaises actions[182]. Or, on sait combien la *vergüenza* est une qualité essentielle pour les femmes médiévales, et il est donc particulièrement intéressant que, dans l'*exemplum*, ce soit une femme qui conduise un homme à prendre conscience de l'importance de cette qualité pour lui-même. Fidèle, avisée et douée de *vergüenza*, l'épouse vertueuse est récompensée au sein même du récit par Saladin qui reconnaît ses qualités. Plus globalement, c'est tout un portrait de la parfaite épouse qui se dessine au fil des *exempla* : elle doit avant

[179] En ce sens, le discours de don Juan Manuel se rapproche davantage du point de vue juridique, qui tend à donner davantage d'importance et de prérogatives à l'épouse, que du point de vue clérical, celui-ci accordant au contraire plus de vertus à la jeune fille vierge.

[180] *Ibid.*, p. 169.

[181] Il est cependant intéressant de constater que Patronio prend, en quelque sorte, le contre-pied de cette conclusion, en affirmant que le comportement d'Alvar Háñez ne vaut que si l'on a épousé une femme aussi irréprochable que doña Vascuñana. Sinon, il faut s'en tenir à une juste mesure, et ne point trop aimer sa femme, du moins pas au point de négliger pour elle son honneur et son profit (*ibid.*, p. 175).

[182] *Ibid.*, p. 263.

tout être soumise à son mari (l'exemplarité de doña Vascuñana en la matière étant renforcée par le sort réservé à la « *muger muy fuerte et muy brava* » de l'*exemplum* n° 35[183]), et lui être fidèle[184], mais doit également être avisée, voire, éventuellement, capable de le conseiller. On peut donc déduire du *Libro de los enxiemplos* quelques règles de conduite destinées aux femmes. Cependant, ces règles ne sont jamais mentionnées explicitement, et la morale des *exempla* a très souvent une portée politique ou générale qui déconnecte l'enseignement du contexte des relations matrimoniales, et tend même à faire disparaître le personnage féminin[185].

Si, dans l'exemple n° 50, c'est bien un sage qui répond à la question posée à Saladin par la femme de son vassal, et si cette dernière n'est donc pas directement la source du savoir, elle représente néanmoins une certaine sagesse féminine, puisque non seulement elle connaît la réponse à la question qu'elle pose, mais elle se montre capable de guider le protagoniste vers son apprentissage. Or, il existe dans les lettres hispaniques plusieurs exemples de ce type de sagesse, qui consiste principalement en l'acceptation et l'application des principes de la morale dominante. On attend en effet des femmes qu'elles possèdent ce savoir, et pas un autre[186]. Il est ainsi significatif que de la bouche d'une femme qualifiée de savante ne sortent souvent pas des éléments d'érudition, mais des maximes morales. Ainsi, dans le *Libro de Buen Amor*,

---

[183] En matière de relations conjugales, la morale de don Juan Manuel dans cet *exemplum* semble sans ambiguïtés : pour se faire obéir de sa femme, un mari peut faire usage de l'autoritarisme et de la violence psychique la plus extrême, et ce, dès le départ. L'ultime rebondissement du récit suggère en effet que, si l'autorité maritale n'est pas établie dès le début, c'est en vain qu'on essayera de l'instaurer par la suite (*ibid.*, p. 201).

[184] L'exemple n°36 met ainsi en scène une femme de marchand particulièrement fidèle. Ce personnage ne saurait toutefois être parfaitement exemplaire, compte tenu de l'amour excessif qu'elle porte à son fils, *ibid.*, p. 203-204.

[185] C'est le cas, notamment, dans l'exemplum n°42 : alors qu'il met en scène une béguine hypocrite, Patronio conclut en disant à son élève que « *el peor* hombre *del mundo* » est celui qui feint d'être bon chrétien alors qu'il ne fait que semer la zizanie (nous soulignons), *ibid.*, p. 222. De même, la morale de l'*exemplum* n°35 ne porte pas sur les relations conjugales, mais sur l'ensemble des relations humaines : « *Si desde un principio no muestras quién eres / nunca podrás después, cuando quisieres* », p. 201.

[186] Un commentaire du narrateur dans le *Libro del caballero Zifar* (*ca.* 1300) est, en ce sens, particulièrement significatif : alors que Roboán, l'un des fils du protagoniste, endosse le rôle de l'éducateur auprès d'une dame, il règle si bien le comportement de celle-ci qu'on nous dit qu'il n'y en eut point de mieux élevée et de plus sage. Le narrateur déplore, de plus, que toutes les grandes dames n'aient pas de conseillers semblables, mais au contraire écoutent des individus qui les incitent à dire et entendre plus qu'elles ne devraient (*Libro del caballero Zifar*, Joaquín González Muela [éd.], Madrid : Castalia, 1982, p. 335). On voit donc ici l'opposition entre un savoir féminin acceptable et même souhaitable – celui qui touche aux bonnes mœurs et à la gestion du domaine – et un savoir féminin inacceptable, puisqu'il y a des choses que les femmes ne doivent pas entendre, que cela touche des sujets licencieux ou les affaires de l'État.

(1330-1343) la « *dueña* » dont le narrateur peine à conquérir le cœur à la strophe 96 est qualifiée de : « *mucho letrada / sotil, entendida, cuerda, bien mesurada* », et prononce « *esta fabla compuesta de Isopete sacada* », ce qui signifie qu'elle connaît la littérature sapientiale. De toute cette culture elle a fait bon usage, puisqu'elle est capable de refuser les avances du narrateur[187], en prononçant un discours que Christine de Pizan[188] ne renierait pas : « *Quando quier casar omne con dueña much onrada / promete e manda mucho ; desque la ha cobrada / de quanto l'prometió, o da poco, o da nada* »[189]. De même, la religieuse du couplet 173 (dont il est également dit que « *todo saber de dueña sabe con sotileza / cuerda et de buen seso, non sabe de vilesa* »[190]) délivre un message qui s'insère pleinement dans la morale la plus orthodoxe : « *Et non perderé yo a Dios, nin al su paraíso / por pecado del mundo* ».

Rares sont donc les exemples de femmes savantes, et non pas seulement sages : l'esclave érudite de *La doncella Teodor*[191] est donc, dans une certaine mesure, une exception. Ce texte, qui relève de la littérature didactique ou sapientiale, expose en effet des savoirs relevant de domaines très variés en les faisant sortir de la bouche d'une femme. Une femme, certes, mais d'où s'échappe une voix parfois bien masculine, notamment quand il s'agit de définir chacun des deux sexes : l'homme est « *imagen de Nuestro Señor Dios* », tandis que la femme est « *Arca de mucho bien y de mucho mal, imagen del hombre, bestia que nunca se harta* »[192]. Malgré tout, le texte donne une image positive de la science au féminin, à travers le personnage de Teodor (qui, bien sûr, ne se

---

[187] En ce sens, elle illustre un comportement exemplaire, à la différence de Mélibée, incapable d'utiliser avec profit les enseignements tirés des livres que son père lui a fait lire : « *Algunas consolatorias palabras te diría antes de mi agradable fin, coligidas y sacadas de aquellos antigos libros, que tú, por más aclarar mi ingenio, me mandavas leer ; sino que la dañada memoria con la grand turbación me las ha perdido* » (Fernando DE ROJAS, *La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calixto y Melibea*, Peter Russell [éd.], Madrid : Castalia, 2001, p. 601).

[188] Elle se montre en effet très préoccupée, à des nombreuses reprises, par les ruses dont les hommes peuvent faire preuve pour obtenir les faveurs des femmes. Dans le *Livre des Trois Vertus*, elle incite notamment la princesse à prendre bien garde à ce qui se passe à la cour : « Et pour ce que c'est chose assez acoustumee que chevaliers et escuiers et tous hommes qui frequentent entour femmes, par especial les aucuns, ont manière de les prier d'amours et de les attraire se ilz peuent, la sage princepce par ses ordenances tendra tel manière qu'il n'y aura nul repairant a sa court si hardy qui a nulle de ses femmes ose conseillier a part ne faire semblant d'attrait » (C . DE PIZAN, *Livre*…, p. 72).

[189] J. RUIZ, *op. cit.*, strophe n°97, p. 109.

[190] *Ibid.*, strophe n°168, p. 129.

[191] Bien qu'une version primitive du conte intègre les lettres hispaniques dès le XIII^e^ siècle, celui-ci a connu, semble-t-il, une diffusion particulièrement importante au XV^e^ siècle, puisque c'est de cette époque que datent tous les manuscrits dans lesquels figure aujourd'hui le conte. Il est ainsi intéressant de constater que ce regain d'intérêt correspond à la période où l'éducation des femmes fait l'objet d'une attention accrue.

[192] *Narrativa popular de la Edad Media. La Doncella Teodor, Flores y Blancaflor, París y Viana*, Nieves Baranda et Víctor Infantes (éd.), Madrid : Akal, 1995, p. 76.

départ pas de la *vergüenza* qui convient à son sexe), mais également par des affirmations telles que « *yo creo que no ay sabio que la pueda vencer, hombre ni muger* » ou « *tiene muy bien estudiado de todas maneras de sciencia que pueden ser escriptas y sabios letrados pueden saber por todo el mundo, assí hombres como mugeres* »[193]. Ces deux citations suggèrent en effet qu'il existe d'autres femmes savantes, certes, pas aussi douées que Teodor, mais qui sont tout de même comparables aux « *sabios letrados* » de l'autre sexe.

Pour autant, la Doncella semble bien la seule, dans le paysage littéraire de l'époque, à posséder un savoir aussi étendu, et les textes littéraires reflètent donc la conception que l'on avait du savoir féminin et de ses applications. Si la sagesse féminine est valorisée et définie, entre autres, comme la capacité à mettre en pratique certaines vertus et à bien gérer un foyer, la science et l'érudition, par lesquelles les femmes pourraient se comparer aux hommes, restent l'exception. Dans les deux cas, cependant, très peu de choses sont dites sur la façon dont ces différents savoirs sont acquis, même s'il semble admis que c'est par l'intermédiaire d'un homme. En effet, dans le cas de Teodor, c'est son maître hongrois qui lui enseigne non seulement à lire, à écrire, mais aussi toutes les sciences qu'elle était capable d'apprendre, notamment la musique[194]. De même, dans le *Libro del caballero Zifar*, c'est Roboán, le fils du héros, qui endosse le rôle de précepteur auprès d'une dame anonyme[195]. Malgré ces maigres indices, l'éducation des femmes reste bien mystérieuse dans les textes littéraires des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Pourtant, le travail des historiens nous aide à reconstituer un certain nombre de pratiques, qui restent, toutefois, difficiles à décrire avec précision.

B. Des pratiques difficiles à cerner

De même que tous les textes de notre étude ne reflètent pas la même conception de l'éducation, de même les modalités selon lesquelles celle-ci était effectivement impartie sont multiples. Plusieurs facteurs conditionnent en effet les pratiques éducatives : l'âge de l'élève, mais aussi son rang social, voire son

193 *Ibid.*, p. 62.
194 *Ibid.*, p. 59.
195 *Libro del caballero*…, p. 335.

appartenance à tel ou tel corps de métier. Un point semble cependant déterminant, quel que soit le statut socio-économique : l'état civil de l'élève qui, selon qu'elle est une jeune fille à marier, une épouse ou une veuve ne recevra pas la même formation[196]. Cela posé, il convient d'être attentif à toutes les modalités d'éducation qui peuvent être mises en place afin de dresser – quoique de façon succincte – un panorama des pratiques éducatives.

1. Le foyer : un espace d'apprentissage essentiel pour la gent féminine

Dans la mesure où l'espace domestique reste le lieu par excellence de toutes les pratiques féminines, c'est également au sein du foyer que se fait l'essentiel des apprentissages. Cela reste vrai pour l'ensemble des milieux sociaux, même s'il convient d'apporter des nuances en la matière, les filles des classes populaires étant généralement plus libres de leurs mouvements que celles des classes plus élevées. C'est donc chez elles, et, souvent, en compagnie d'autres représentantes de leur sexe, que les jeunes filles et les femmes apprennent ce qui est nécessaire à leur existence.

a. Des enseignements essentiels : être vertueuse et savoir tenir un ménage

Quel que soit le sexe de l'enfant, c'est sa mère qui est chargée de lui enseigner les rudiments de la morale et de la religion, et ce, dès son plus jeune âge. Ce rôle est également tenu de façon totale ou partielle par une nourrice puis une gouvernante, plus fréquemment toutefois dans les maisons aristocratiques que dans les foyers plus pauvres. La présence de la petite fille auprès de sa mère lui permettait également d'apprendre les différentes tâches inhérentes à la gestion d'un ménage, qu'il s'agisse de ce que nous entendons encore aujourd'hui par « tâches domestiques » dans les ménages les plus

[196] Reyna Pastor note ainsi que les âges de la femme sont déterminés par son mariage et sa capacité à procréer : enfance et adolescence ne représentent donc qu'un seul et même âge, celui de la virginité. L'âge de 7 ans constitue cependant un pallier (plus marqué, encore, chez les garçons), dans la mesure où l'on considère qu'à cet âge, un enfant est capable d'avoir conscience de ses fautes, et peut donc se confesser. L'autre étape décisive pour une jeune fille interviendra à la puberté, période de tous les dangers car synonyme d'initiation à la sexualité (Reyna PASTOR, « Para una historia social… », p. 188).

pauvres, ou, dans les familles plus aisées, la façon dont on devait gérer la domesticité. Le mimétisme était sans doute une des principales modalités de l'enseignement et de l'apprentissage féminins, et les auteurs de textes didactiques ne cessent d'ailleurs d'insister sur l'importance des exemples qui doivent inciter à la pratique de telle ou telle vertu.

La rigueur morale et les principales prières de la religion catholique : voilà ce que l'on souhaitait qu'une petite fille apprît avant tout, de même, du reste, que ses camarades masculins. Elle pouvait apprendre ces textes par cœur, à force de les entendre prononcés par les femmes de son entourage, mais pouvait-elle les lire[197] ? Cette question mérite une réponse extrêmement nuancée, même s'il semble indiscutable que l'apprentissage de la lecture ait concerné de plus en plus de femmes à la fin du Moyen Âge en Espagne[198]. Il ne faut pas non plus considérer que cet apprentissage était l'apanage des classes les plus élevées de la population : des filles d'artisans ou de commerçants pouvaient avant ou après leur mariage, apprendre à lire (mais aussi à écrire et à compter) pour des raisons autant pratiques que religieuses, dans la mesure où ces aptitudes pouvaient faire d'elles d'utiles collaboratrices dans la gestion d'une entreprise familiale, et, comme telles, des épouses convoitées. La capacité de lecture était donc sans doute plus répandue d'un point de vue numérique et sociologique que ce que l'on croit habituellement, et elle tendait à être de plus en plus commune chez les femmes de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne en Espagne, bien qu'il soit impossible d'établir des chiffres précis[199]. Il convient cependant de distinguer ce qui relève du déchiffrage des

---

[197] L'apprentissage de la lecture et des prières allaient souvent de pair, comme l'affirme Isabella Iannuzzi, en évoquant le cas des « *cartillas catequéticas* » : « *se componían de las principales oraciones y, en algunos casos, se complementaban con indicaciones sobre cómo ayudar en misa, la tabla para multiplicar o, más frecuentemente, el alfabeto. En ellas se establece una fuerte relación entre el aprendizaje de la lectura y la asimilación de la doctrina cristiana como actividad básica del inicio al conocimiento* » (Isabella IANNUZZI, « Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, mis en ligne le 20 janvier 2008, consulté le 22 mai 2013. URL : http://nuevomundo.revues.org/19122 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.19122, § 8).

[198] Pedro Cátedra affirme ainsi que les livres constituent souvent une partie fondamentale de la vie intérieure féminine, dans ses dimensions intellectuelle, spirituelle et liturgique. Il ajoute que le XV^e^ siècle est celui « *cuando el libro se incorpora de forma triunfante al mundo femenino* » (Pedro M. CÁTEDRA GARCÍA, « El lugar o orden de los libros en las bibliotecas femeninas del siglo XVI », dans *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanque : Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, p. 101-121, plus particulièrement p. 102).

[199] Anastasio Rojo et Pedro Cátedra ont établi que, dans la ville de Valladolid au début du XVI^e^ siècle, des femmes de tous milieux – y compris des femmes d'origine paysanne – possédaient au moins un livre, et que les femmes des professions liées à la banque, à la

syllabes, et la réelle compréhension d'un énoncé lu avec une certaine fluidité. Néanmoins, l'apprentissage de la lecture par une jeune fille ne devait pas être une exception dans l'Espagne de la fin du Moyen Âge.

Une fois ces premières connaissances acquises, l'éducation des jeunes filles était susceptible de connaître certains changements, notamment vers l'âge de la puberté. Dans les classes nobiliaires, elles pouvaient être envoyées dans une autre maison comme demoiselles de compagnie – les places les plus prisées étant celles attachées à la famille royale – voire dans la maison de leur futur époux si le mariage avait déjà été planifié, afin d'y être éduquées selon les us et coutumes de la société qu'elles allaient devoir désormais fréquenter. Dans les milieux plus populaires, et notamment chez les artisans, on envoyait parfois les jeunes filles chez un patron plus aisé, par le biais d'un contrat d'apprentissage qui liait ces dernières jusqu'à l'âge de leur mariage. Le salaire reçu leur permettait de se constituer une dot, et la formation acquise pouvait se révéler utile pour entrer en ménage, ou davantage encore pour reprendre l'entreprise familiale en cas de veuvage. Les filles des milieux populaires étaient donc plus souvent en contact avec le sexe opposé que celles de l'aristocratie, qui étaient davantage maintenues dans des cercles exclusivement féminins.

b. Enseignements honnêtes et déshonnêtes

En plus de tout ce qui concernait la formation morale et domestique, les jeunes filles pouvaient encore apprendre d'autres arts au sein du foyer. C'était tous ceux qui touchaient au travail de la laine et aux travaux d'aiguille, considérés comme l'apanage des femmes indépendamment de leur origine sociale. Celles qui appartenaient à la plus haute société pouvaient ainsi s'occuper les mains et donner le résultat de leurs travaux à des établissements religieux ou à des ménages nécessiteux. Pour ces derniers, en revanche, le travail du textile par les femmes pouvait représenter, d'une part, une économie, et, d'autre part, un revenu potentiel. Les femmes se transmettaient donc de génération en génération l'art du filage ou de la tapisserie.

Outre ces pratiques on ne peut plus traditionnelles, ce sont également d'autres arts qui pouvaient être enseignés au sein du foyer comme celui de la

médecine ou au droit rivalisaient avec celles de la noblesse en termes de nombre d'ouvrages possédés (Pedro CÁTEDRA et Anastasio ROJO, *Bibliotecas y lecturas de mujeres, siglo XVI*, Salamanque : Instituto del libro y de la lectura, 2004, p. 36).

musique, par exemple[200]. José Miguel Lorenzo Arribas affirme ainsi :

> Le rapport des femmes à la musique peut être comparé, sans trop d'efforts, à celui qu'elles entretiennent avec des arts tels que la cuisine, les soins, la couture ou la coiffure, activités traditionnellement féminines mais d'où les femmes disparaissent lorsque ces savoirs acquièrent une reconnaissance publique[201].

Alors que la musique théorique était réservée aux hommes qui pouvaient l'apprendre dans le cadre de leur cursus universitaire (cette matière relevant du *quadrivium*), la pratique effective de la musique, notamment le chant était au contraire accessible aux femmes, qui pouvaient également pratiquer l'un ou l'autre instrument. Capables de chanter, elles pouvaient également apprendre ces mélodies à leur entourage, et transmettre les connaissances techniques nécessaires à l'interprétation. La musique fait ainsi partie de la culture populaire traditionnellement transmise par les femmes, mais on considérait également opportun pour les femmes de l'aristocratie de savoir chanter et danser. Celles-ci pouvaient d'ailleurs faire appel à des chanteuses ou à instrumentistes féminines puisque, si la grande majorité des comédiens et musiciens étaient des hommes, certaines femmes pouvaient vivre de leur chant[202].

Enfin, parmi tous les enseignements que pouvait recevoir une jeune fille au sein de son foyer, il en est un qui se situe à la frontière de la norme et de la transgression : celui de l'art de préparer cosmétiques et potions pharmaceutiques. Dans une société médiévale où les médecins étaient rares et, de toute façon, financièrement inaccessibles pour la majorité de la population,

---

[200] Il convient de souligner l'importance des représentations de la Vierge comme témoignage de l'acceptation sociale de la relation des femmes à certains savoirs. Outre l'analyse menée par Pedro Cátedra à partir de plusieurs représentations de l'Annonciation (P. CÁTEDRA, art. cit., p. 102), on peut également rappeler l'opinion d'Elizabeth T. Howe, selon laquelle la représentation de sainte Anne apprenant à lire à la Vierge, ou de cette dernière éduquant l'enfant Jésus démontre que les femmes étaient tout à fait fondées à transmettre certains enseignements à leur progéniture, notamment dans le domaine de la lecture ou de la morale (Elizabeth Teresa HOWE, *Education and Women in the Early Modern Hispanic World*, Burlington : Ashgate, 2008, p. 94). Enfin, dans le cas de la musique, J.M.L Arribas insiste sur la figure de sainte Cécile, qui, en tant que sainte patronne de la musique, symbolise le lien existant entre les femmes et cet art, tandis que les représentations de la Vierge entourée d'anges musiciens attestent qu'il n'est point interdit aux représentantes du beau sexe d'apprécier la musique, et qu'il est même bon de la connaître pour pouvoir adresser des louanges à la Vierge (José Manuel Lorenzo ARRIBAS, « Mères, muses et religieuses : transmission musicale et magistère féminin au Moyen Âge », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 16 | 2002, mis en ligne le 11 mars 2003, consulté le 22 mai 2013. URL : http://clio.revues.org/179 ; DOI : 10.4000/clio.179, plus particulièrement § 7).

[201] J. M. L. ARRIBAS, art. cit. plus particulièrement § 2.

[202] Margaret WADE LABARGE, *La mujer en la Edad Media* [*Women in medieval life*, 1986], Nazaret de Terán (trad.), Madrid : Nerea, 1996, p. 285.

les femmes jouaient un rôle de premier plan en matière de médecine par leur connaissance des vertus des plantes et des aliments[203]. Il est ainsi significatif que la plupart des réceptaires hispaniques médiévaux soient écrits pour un lecteur idéal féminin, et ce d'autant plus qu'ils concernaient, outre l'usage des fards, des pratiques telles que la gynécologie ou l'obstétrique[204]. Si ces deux derniers arts relevaient d'une spécialisation et n'étaient pas pratiqués par toutes les femmes, mais seulement par les commères ou accoucheuses, il semble que la confection de fards ou de divers produits de beauté (teintures capillaires, dépilatoires, etc) ait été assez communément l'objet d'une transmission de mère en fille, comme l'attestent les protestations de prédicateurs comme saint Vincent Ferrier[205]. Ainsi, alors que la préparation de remèdes pour les maux du quotidien ou celle de plats réconfortants était considérée comme relevant des vertus féminines, l'élaboration de cosmétiques était au contraire sévèrement critiquée.

2. L'éducation dans les établissements religieux

Ainsi, les jeunes filles espagnoles de la fin du Moyen Âge pouvaient recevoir chez elles ou grâce aux femmes de leur entourage des enseignements très divers, qui se faisaient le plus souvent par l'exemple et l'oralité, les textes éventuellement utilisés constituant néanmoins un support pour l'apprentissage de la lecture ou des prières. Si le foyer pouvait être le lieu d'une certaine spécialisation, notamment dans le domaine de l'artisanat, c'est néanmoins dans les couvents que les femmes pouvaient recevoir une formation plus poussée sur le plan intellectuel, cela restant toutefois exceptionnel. C'est en effet des cloîtres que sont issues les principales écrivaines du XV^e^ siècle : Teresa de

---

[203] M. Wade Labarge résume ainsi l'importance des femmes en matière médicale au cours du Moyen Âge : « *La mujer que dirigía una casa, fuera cual fuese su tamaño o importancia, parece haber sido responsable de la salud de los que entraban dentro de su esfera de influencia.* » (*ibid.*, p. 219).

[204] Il est intéressant de constater que, de même que la pratique de la musique était considérée comme mineure par rapport à la théorie que l'on apprenait dans les universités, la gynécologie et l'obstétrique étaient vues comme des « arts mécaniques », et donc secondaires par rapport à la médecine universitaire. C'est du moins ce que l'on peut déduire du commentaire de Damián CARBÓN, dans son *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños* [1542], Daniel García Gutiérez (éd.), Saragosse : ANUBAR ediciones, 2000, chapitre 2, p. 20.

[205] Je reprends ici une information fournie par Maria Teresa Vinyoles dans son introduction aux *Flores del Tesoro de la Belleza* (María Teresa VINYOLES [éd], *Flores del Tesoro de la Belleza*, Barcelone : Lunas, 1999, p. 9).

Cartagena et Isabel de Villena[206]. Bien qu'elles aient toutes deux choisi d'embrasser la carrière religieuse, le couvent pouvait, dans certains cas, n'être qu'un lieu de passage dans l'éducation d'une jeune fille, celle-ci rejoignant ensuite le monde, notamment pour se marier. Au monastère elle apprenait, bien entendu, la vertu et la morale, mais pouvait également apprendre à lire, voire, éventuellement, à écrire, en plus de tout ce qui touchait à la religion. L'apprentissage des vertus des plantes n'était pas non plus exclu de cette formation, pas plus que celui de la musique. Arribas cite ainsi plusieurs exemples de *cantoras*, dont notamment, pour la période qui nous intéresse, ceux de deux femmes appartenant au couvent cistercien de san Clemente (Séville) : Beatriz González de Valdés pour les années 1450-1480 et María de Ayala pour les années 1492-1524[207]. L'existence d'une *cantora* dans le couvent cistercien d'Ávila est par ailleurs attestée par la *Suma y breve compilación* de Hernando de Talavera, qui donne à celle-ci un rôle spécifique lors des repas : « *Y acabada de tañer, bendigan la mesa, començando la cantora : "Benedicite, etc"* »[208]. Ce dernier couvent n'était pas destiné, en revanche, à recevoir des jeunes filles nobles qui ne souhaitaient pas devenir religieuses, dans la mesure où l'auteur recommande à ses lectrices de n'élever au monastère aucune jeune fille qui ne fût pas encline à y faire profession[209]. À l'inverse, le couvent Sancti spiritus de Salamanque, qui possédait également un exemplaire de l'œuvre de Hernando de Talavera bien qu'il appartînt à l'ordre des chevaliers de saint Jacques pouvait encore recevoir, à la fin du XV^e^ siècle, des pensionnaires qui ne se destinaient pas à la vie religieuse, pourvu toutefois qu'elles ne fussent pas trop nombreuses, et jusqu'à plus ample informé[210]. Même si cette possibilité tend à disparaître à la fin du Moyen Âge en Espagne, les établissements religieux féminins restaient donc des lieux où les jeunes filles – notamment issues de la noblesse – pouvaient apprendre ce qui leur était nécessaire avant de retourner dans le monde pour y contracter une union matrimoniale. Pour celles qui entraient dans les ordres,

[206] L'entrée de celle-ci au couvent est symptomatique de la démarche adoptée par nombre de familles nobles : en tant que fille illégitime d'un père au nom sulfureux, l'entrée dans les ordres lui offrait une perspective d'ascension sociale et une sécurité qu'elle n'aurait peut-être pas connue dans le monde.

[207] J.M.L ARRIBAS, art. cit., §18.

[208] Cécile CODET, « Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera, (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV.29) », *Memorabilia* 14 (2012), p. 1-57, particulièrement p. 53.

[209] *Ibid.*, p. 52.

[210] J.M.L ARRIBAS, art. cit., § 21.

l'apprentissage pouvait se poursuivre jusqu'à déboucher sur une véritable spécialisation et une formation de haute qualité. Avec l'arrivée de l'Humanisme, l'érudition féminine ne va plus être exclusivement cantonnée aux établissements religieux, et quelques femmes du siècle, quoique de façon exceptionnelle, vont être reconnues pour l'amplitude de leurs connaissances.

3. Un exemple d'éducation dans la plus haute société : celle d'Isabelle de Castille

Comme nous le verrons, certaines de ces femmes vont faire partie de l'entourage d'Isabelle la Catholique qui se montrera soucieuse de valoriser leur travail et d'inclure dans l'éducation de ses filles les nouvelles exigences de la fin du XV^e^ siècle[211]. L'éducation qu'Isabelle, pour sa part, a reçue durant son enfance, est encore pleinement médiévale[212], et similaire à celle que reçurent d'autres filles de haut lignage à la même époque[213], même si les chercheurs n'ont que très peu de certitudes à ce sujet. Il faut cependant distinguer au moins trois temps dans l'éducation de la reine, outre ses premières années (1451-1454) : les sept années qu'elle passe dans un couvent d'Arévalo avec sa mère, caractérisées par un certain isolement, les quelques six années passées à la cour à partir de 1461, qui la mettent en contact avec un univers mondain jusqu'alors largement ignoré, et sa formation proprement politique, qui débute avec les luttes qui l'opposent à son demi-frère Henri et se complète avec l'apprentissage de son rôle de souveraine. Des premières étapes de cet enseignement, on ne conserve que des bribes, notamment, par exemple, le

[211] Parmi celles-ci, on peut citer, notamment, l'apprentissage du latin, mais aussi de langues vernaculaires autres que le castillan. De même, les princesses pourront acquérir des connaissances en matière d'histoire, et recevoir la formation nécessaire pour mener une cour royale.

[212] Sur cette question, on peut consulter notamment : Nicasio SALVADOR MIGUEL, « La instrucción infantil de Isabel, infanta de Castilla (1451-1461) », *in :* Julio VALDEÓN BARUQUE (éd.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid : Ámbito 2003, p. 155-177 ; « La instrucción de Isabel la Católica. Los años cruciales (1451-1467) », *Arbor*, CLXXVIII, 701, 2004, p. 107-128 ; « Isabel, infanta de Castilla, en la corte de Enrique IV (1461-1467) : educación y entorno literario », *in :* Rafael ALEMANY, Josep Lluís MARTOS et Josep Miguel MANZANARO (éd), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, , Alicante : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana « Symposia Philologica », 10, 2005, 2 vols., I, p. 185-212 ; Alfredo ALVAR, « La educación de Isabel la Católica », *Torre de los Lujanes*, 8, 2002, p. 221-238 ; Cristina SEGURA GRAÍÑO, « Influencias de Isabel de Portugal en la educación y formación política de su hija Isabel I de Castilla », *in :* María del Val GONZÁLEZ DE LA PEÑA, *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez: Homenaje*, , Alcalá de Henares : Ediciones de la Universidad, 2007, p. 383-390.

[213] E.T. HOWE, *op.cit.*, p. 32-33.

nom d'une nourrice, María López, femme de Juan de Molina. La présence de cette femme dans l'entourage de la future reine signifie que sa mère, comme la plupart des femmes de l'aristocratie et malgré les demandes des prédicateurs, ne l'allaitait pas[214]. Par contre, elle vivait avec elle à la cour, entourée sans doute d'un certain nombre de personnes d'origine portugaise. À la mort de son père (1454), Isabelle de Portugal, désignée par celui-ci comme « *tutriz y administradora* » des infants Isabelle et Alphonse avec l'aide de trois testataires[215], choisit de vivre à Arévalo, ville qui présentait l'avantage d'être bien approvisionnée et fortifiée. De nouveau, il semble que le personnel portugais y jouait un rôle crucial, puisque, selon la *Crónica castellana* : « *principalmente quedó por aya de la infanta una virtuosa dueña portoguessa llamada Clara Fernandes, cassada con un noble cavallero llamado Gonçalo Chacón* »[216]. Elle apprit ainsi à parler le castillan[217], mais également le portugais, langue qui était à proprement parler sa langue maternelle et qui devait être d'usage quotidien à Arévalo. La reine devait ainsi être présente auprès de ses enfants et participer à leur éducation, malgré sa santé mentale défaillante. En effet, dans la société noble, le rôle de celle-ci dans l'éducation était absolument capital, et d'autant plus en cas de veuvage. Nicasio Salvador Miguel affirme même que :

> *es muy probable que la reina, manteniendo un trato asiduo en portugués con la hija, se implicara de modo más personal en su instrucción alrededor de los siete años, si bien su labor no iría mucho más allá de inculcarle algunas normas de buena conducta, unas someras pautas de comportamiento y alguna buena oración*[218].

Vers sept ans, cependant, Isabel devait également bénéficier d'autres enseignements, dans la mesure où cet âge marquait le passage entre l'enfance proprement dite, principalement placée sous l'égide de la mère, et la jeunesse :

---

[214] Nicasio SALVADOR MIGUEL, *Isabel la Católica. Educación, Mecenazgo y entorno literario*, Alcalá de Henares : Centro de Estudios Cervantinos, 2008, p. 24.

[215] *Ibid*., p. 89-91.

[216] Cité par N. SALVADOR MIGUEL, *op. cit.*, p. 102.

[217] Elisa Ruiz García, qui dédie un long chapitre à l'étude de l'écriture de la reine, affirme que sa graphie ressemblait beaucoup à celle d'autres personnes appartenant également à la noblesse, ce qui suggère qu'il ne s'agit pas d'une graphie purement personnelle, mais qu'elle est le résultat d'un enseignement dispensé spécialement aux membres de la noblesse, les clercs, par exemple, apprenant à tracer les lettres d'une autre façon. La reine a cependant pris goût à la pratique de l'écriture, comme l'attestent, outre la fluidité de son trait, une remarque qu'elle glisse dans une lettre à Hernando de Talavera (Saragosse, 4 décembre 1493) : « *que si tuviese espacio, sin duda no ay pasatiempo en que yo más huelgue que el escrivir* » (cité par E. RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Salamanque : Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, p. 187-188).

[218] N. SALVADOR MIGUEL, *op. cit.*, p. 116.

des précepteurs, notamment issus des rangs ecclésiastiques, pouvaient alors également participer à l'éducation de la princesse. Elle apprit ainsi à lire et à écrire le castillan, mais aussi à faire quelques opérations rudimentaires de calcul et, bien entendu, progressa dans sa connaissance de la foi et des rites catholiques. De même, il est probable qu'elle acquit également dès cette époque quelques connaissances en musique et en danse, qu'elle ne fera que développer plus tard.

Elle intègre en effet la cour peu avant la naissance de l'infante Jeanne, alors qu'elle a environ dix ans et demi, et son frère huit. Elle restera dans l'entourage de Jeanne de Portugal jusqu'au 17 septembre 1467, c'est-à-dire pendant environ six ans, au cours desquels elle l'accompagne même dans ses voyages, notamment au Portugal (été 1465). Faire partie de l'entourage de la reine lui permet de poursuivre son apprentissage dans un contexte essentiellement féminin et familial, mais également, toujours, dans une ambiance très influencée par l'esprit portugais. Le contrat de mariage de Jeanne de Portugal stipulait en effet qu'elle pouvait emmener avec elle un certain nombre de demoiselles portugaises pour la servir, et elle vivait donc au milieu d'une cour de jeunes femmes caractérisées par leur bonne humeur, mais surtout leur goût du luxe, des cosmétiques et des fêtes[219]. Ainsi, tout en poursuivant son apprentissage de la lecture, de l'écriture et de la religion, Isabelle put également bénéficier auprès de Jeanne d'une éducation aux pratiques de cour. Elle put donc approfondir sa connaissance de la musique et de la danse, mais aussi apprendre l'équitation, la chasse, les jeux courtois comme les échecs, ainsi que divers jeux de cartes. Plus largement, en étant à la cour, Isabelle était au centre des nouveaux courants culturels et d'une partie de la production littéraire.

Enfin, c'est dans un troisième temps qu'Isabelle a pu approfondir sa maîtrise des règles de la politique, notamment au cours de ses années de gouvernement qui lui ont permis d'apprendre l'art de la diplomatie et de l'exercice du pouvoir, tandis qu'elle complétait sa formation initiale par l'apprentissage du latin, qu'elle fera d'ailleurs enseigner à ses enfants[220].

---

[219] *Ibid.*, p. 168.

[220] Le désir de la reine d'apprendre le latin et de permettre à d'autres de le comprendre facilement sera d'ailleurs à l'origine de la production de manuels spécifiques, notamment ceux de Nebrija. Ainsi, on sait que la publication d'une édition bilingue de ses *Introductiones latinae* (1488) avait notamment pour but de permettre aux religieuses, et à toutes les autres femmes,

Cependant, ses premières années à Arévalo et à la cour de la reine Jeanne ont joué un rôle fondamental dans la considération qu'elle portera, en tant que souveraine, à toutes les manifestations intellectuelles. Nicasio Salvador Miguel affirme notamment que :

> *Por tanto, al acceder al trono, Isabel había adquirido una profunda inclinación hacia todo tipo de saberes y una honda predilección por el estudio que contagió a quienes se movían a su alrededor, procuró instruirse en otras lenguas, como prueba su tardío aprendizaje del latín, del que comprendió su significación histórico-cultural y su valor para la diplomacia; se preocupó de la educación de sus hijos, de los vástagos de la nobleza y de los allegados a la corte, y se esforzó por hablar y escribir con pulcritud el castellano, del qual supo valorar su alcance como instrumento político y cultural, apoyando su difusión*[221].

N'oublions pas, cependant, qu'Isabelle n'était nullement destinée à régner, et n'a donc pas été éduquée en tant que future souveraine. Certains, notamment fray Martín de Córdoba avec son *Jardín de nobles doncellas*, tenteront donc d'écrire pour elle un miroir semblable à ceux qu'avaient reçus ses prédécesseurs masculins. En tant que destinataire de ce texte, Isabelle bénéficie de la résurgence d'une pratique que le Moyen Âge hispanique a pendant longtemps ignorée : celle d'écrire des textes destinés à éduquer la gent féminine.

C. La réapparition des traités d'éducation destinés aux femmes au XV^e^ siècle : éléments d'explication d'un retour en grâce

On peut, évidemment, s'interroger sur les raisons qui ont conduit certains auteurs à produire des textes didactiques destinés aux femmes, alors même que ceux-ci avaient disparu des lettres péninsulaires pendant tant de siècles. Les paragraphes qui suivent vont donc chercher à apporter des explications à ce phénomène, qui dépend de multiples facteurs, notamment socio-culturels et politiques.

---

d'apprendre le latin sans intervention masculine.

[221] *Ibid.*, p. 189.

1. L'élan initial donné par la littérature catalane

C'est en effet d'abord dans la couronne d'Aragon[222] que les pédagogues reprirent la plume pour composer des manuels d'édification destinés aux femmes. Or, de même qu'en France on observe une certaine concomitance entre le développement de la Querelle des femmes et la publication, à la fin du XIV^e^ siècle, de plusieurs traités importants qui prétendent éduquer les femmes, de même, dans les lettres catalanes, le débat sur les vices et les vertus de la gent féminine et la naissance de textes destinés à son éducation coïncident.

a. Une porte d'entrée de la « Querelle des femmes »

La Catalogne est en effet le premier territoire de la péninsule Ibérique concerné par la « Querelle des femmes ». Du point de vue européen, sa participation au débat est cependant assez tardive, puisque, si l'on en croit María-Milagros Rivera Garretas, le mouvement qui lui donne naissance trouve ses origines en Europe centrale entre l'an mil et le XIII^e^ siècle[223]. De façon, semble-il, indépendante, des femmes tendent alors à renoncer aux cadres que la société avait prévus pour elles, à savoir le mariage ou la vie en communauté au sein d'institutions religieuses, pour vivre seules ou rejoindre des groupes à la spiritualité plus ou moins hérétique. La « Querelle des femmes » aurait donc des origines sociales avant de devenir un débat littéraire, puisque le mouvement ne prendrait un tel caractère que dans un second temps (c'est à dire à partir du XIII^e^ siècle), avec le triomphe, dans les universités européennes, de la conception aristotélicienne de la différence des sexes[224]. À partir de là, il

[222] Ce territoire se composait notamment du Royaume de Naples qui comprenait la moitié sud de l'Italie et la Sicile, et partageait une longue frontière avec la France : il était donc en contact direct avec différentes aires culturelles, ce qui a pu faciliter la réception du débat pro et anti-féminin.

[223] María-Milagros RIVERA GARRETAS, « La querella de las mujeres : una interpretación desde la diferencia sexual », *Política y cultura*, 6, 1996, p. 25-39, plus particulièrement p. 27-28.

[224] Dans son article « La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influnce du *Cortesano* dans la comedia lopesque », Christian Andrés écrit la chose suivante : « Tout d'abord, précisons, si besoin est, qu'à l'origie de l'idée d'imperfection de la femme et de toutes ses implications, métaphysiques, philosophiques, religieuses, sociales, semble se situer l'embryogenèse aristotélicienne, du moins pour notre civilisation occidentale. En effet, chez Aristote, la génération a pour cause motrice le sperme, la semence mâle, tandis que la femelle ne procure que la matière de l'embryon […] Il est donc compréhensible que, pour Aristote, la différenciation des sexes soit une conséquence de cette inégalité biologique originelle de l'homme et de la femme. […] La production d'une femelle sera pour Aristote le résultat d'un développement naturel incomplet, l'avatar d'une imperfection de la nature » (Christian ANDRÉS, « La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influnce du *Cortesano* dans la

franchira les barrières de l'université pour intéresser un public plus large, même si, en France, seuls des hommes y prendront part par écrit avant l'intervention de Christine de Pizan[225].

Si ce débat s'anime en Catalogne dès le XIV^e^ siècle, c'est notamment grâce à Bernat Metge qui, avant de rédiger le *Somni* en 1399 (dans lequel il s'inspire du *Corbaccio* de Boccace pour le traité portant sur les vices féminins)[226], avait traduit en catalan l'histoire de Griselidis d'après la version latine de Pétrarque. La polémique ne s'éteint pas, et Ausiàs March[227] ,par exemple, y participe au XV^e^ siècle. Cependant, la voix emblématique des *médisants* est celle de Jaume Roig, à travers son *Libre de les Dones* o *Spill* (1460)[228], écrit alors même que les débats de la « Querelle » s'étaient déjà largement diffusés dans les lettres catalanes. Ce texte d'un médecin[229], qui était également marié et père, entre autres, de deux filles est particulièrement intéressant, et nous souhaiterions nous y arrêter quelques instants. Il est en effet emblématique de l'influence qu'a pu exercer la culture française sur le développement littéraire de la « Querelle des femmes » en Catalogne, et plus particulièrement dans le royaume de Valence. Joseph Pons y décèle par exemple quelques analogies avec les *Lamentations de Matheolus*, notamment la division en quatre livres, l'apparition de

---

comedia lopesque », *Bulletin hispanique*, 91, 1989, p. 255-277, plus précisément p. 256).

[225] Certains auteurs suggèrent également de resituer ce débat particulier au sein des évolutions plus globales qui se produisent à l'époque. Claudia Costa Brochado, par exemple, s'interroge sur ses liens avec un changement de mentalités qui culmine dans le néoclassicisme de la Renaissance et la valorisation esthétique du masculin par rapport au féminin, et se demande même s'il y avait de la place pour les femmes dans un contexte où le savoir devient plus subtil, et ou l'esthétique se perfectionne (Claudia COSTA BROCHADO, « A Querelle des femmes », *Textos de História*, vol. 9, n° 1, 2001 , p. 31-50, plus particulièrement p. 32).

[226] L'animosité que *Lo somni* déploie contre les femmes, cependant, ne prend pas uniquement ses racines dans la littérature, mais aussi dans les circonstances qui entourent son écriture. En effet ce texte fut rédigé alors que l'auteur, tombé en disgrâce aux yeux de l'épouse de Martin I d'Aragon, María de Luna, se trouvait en prison.

[227] Ce poète, lié à la cour d'Alphonse le Magnanime que fréquente également Jaume Roig, a publié plusieurs « *maldits* », soit à l'encontre de femmes particulières, soit à l'encontre des femmes en général, comme dans le poème étudié par Rosa Cantavella dans « Sobre la poesía antifeminina de Ausiàs March : el poema 71 », *Revista de Literatura Medieval*, 22, 2010, p. 85-104, plus particulièrement p. 86.

[228] Ce texte poétique, écrit en tétrasyllabes, raconte les tristes aventures de Jaumet qui, tel un personnage picaresque, commence par être chassé par sa mère, et croise ensuite, jusqu'à un âge très avancé, une multitude de femmes qui lui jouent toutes de mauvais tours. Le livre se conclut cependant sur un portrait de la femme idéale, à savoir la Vierge, dont les perfections apparaissent avec d'autant plus de force qu'elles tranchent avec les défauts de toutes les autres femmes.

[229] Il a notamment été attaché au service de la reine Marie, femme d'Alphonse V le Magnanime et sœur de Jean II de Castille, à la cour duquel le débat sur les vices et les vertus des femmes connaîtra un certain développement, comme nous le verrons par la suite. Les deux cours étant liées par le biais des alliances matrimoniales, les échanges littéraires et poétiques étaient également fréquents, ce qui peut expliquer la transmission de la « Querelle » à la cour de Castille.

Salomon qui serait comparable à celle de Dieu le Père et, surtout, l'opinion selon laquelle la Résurrection aurait d'abord été annoncée aux femmes afin que, grâce à leur tendance au bavardage et leur incapacité à garder un secret, la nouvelle se répandît plus vite[230]. On le sait, ce sont ces mêmes *Lamentations* qui ont incité Christine de Pizan à prendre la plume pour défendre le beau sexe. Or, certains ont considéré que l'ouvrage de Roig a influencé l'écriture de la *Vita Christi* d'Isabel de Villena, au sens où celle-ci y prendrait justement la défense du beau sexe face aux arguments développés dans le *Spill*. C'est, notamment, l'opinion de Claudia Costa Brochado[231], selon laquelle les idées développées par les deux auteurs s'opposent sur plusieurs points, notamment sur la légitimité de l'accès des femmes au savoir. Elle argue par exemple que, dans la *Vita Christi*, la mise en scène du sermon que Jésus fait à Marthe sur la valeur de la vie contemplative par rapport à la vie active constitue une affirmation de la capacité des femmes à se livrer à la vie intellectuelle, Marie Madeleine incarnant, comme d'autres figures féminines du texte, le mélange parfait entre beauté et sagesse. Au contraire, Jaume Roig développe une bien piètre image de la femme savante, qui néglige non seulement la cuisine et l'entretien du foyer, mais également ses obligations religieuses pour pouvoir écrire en cachette[232]. On retrouve là, nous semble-il, l'opposition que nous avons décelée plus haut entre une sagesse féminine liée à la pratique de la religion et un savoir répréhensible dès lors qu'il excède certaines limites, notamment, comme chez Roig, quand il empêche d'accomplir ses devoirs domestiques et religieux : les deux auteurs ne s'opposent donc peut-être pas aussi frontalement que le dit Claudia Costa Brochado. Il est cependant intéressant de constater que la question de l'éducation des femmes et de leur

---

[230] Joseph PONS, « Le *Spill* de Jaume Roig », *Bulletin hispanique*, vol. 54, n°1, 1952, p. 5-14, plus particulièrement p. 6 et 13. La forme même des « nouvelles rimées », utilisée par Jaume Roig, viendrait également de France (p. 12). L'auteur, cependant, évoque aussi la dette de Roig envers le *Somni* de Metge, dans lequel apparaissent aussi des figures mythiques, en l'occurrence Orphée et Tirésias, et qui est également composé de quatre livres. Signalons enfin que Christine de Pizan elle-même reprend, dans la *Cité des dames*, l'idée que les femmes ont été choisies pour annoncer la Résurrection en vertu de leur parole facile, mais pour faire de leur tendance au bavardage une qualité.

[231] C. COSTA BROCHADO, art. cit. p. 34-35.

[232] Jaume ROIG, *Spill*, Antonia Carré (éd.), Naples : RIALC, 2000, livre II, vers 625-653 : « *Quant mal dinar /pijor sopar, / n'agui callant / he soportant / hi quant mal dia ! / Res no m valia / ans pijorava / mes exorava. / Ma de paper / ploma y tinter / ella tenia ; / que n'escrivia / may o sabi. / Per cas trobi / tot en la plegua / que fos seu negua / porfidiega / cridant bravega, / puga la quinta ;/ mas yo de tinta / ses mans sullades / viu prou veguades. / Durant l'avent, / lo fanchs ni vent / no lo y vedava / ella m tocava / pus de cent sous / cascun dijous, / ab noves manyes* ».

légitimité dans la pratique de la contemplation religieuse ou dans l'acquisition d'un certain savoir agitait encore les milieux littéraires alors même qu'un autre *Libre de les dones* avait vu le jour en 1396[233].

b. Écrire pour la formation des femmes

L'ouvrage de Francesc Eiximenis est en effet emblématique de cette résurgence des textes destinés à éduquer les femmes dans les lettres ibériques. Nous reviendrons plus tard sur les idées qui y sont développées et sur la postérité qu'a connue ce texte, mais il nous semble important d'en replacer l'écriture dans son contexte originel. Il n'est sans doute pas fortuit, en effet, qu'il ait vu le jour alors que la vie politique et culturelle du royaume d'Aragon était dominée par une figure féminine : celle de María de Luna, femme de Martin I^{er} d'Aragon. Celui-ci monte sur le trône en 1396, mais, occupé en Sicile, il ne peut exercer le pouvoir avant l'année suivante, et se voit donc obligé de confier la lieutenance du royaume à sa femme. Bien que le texte d'Eiximenis ne soit pas directement destiné à cette dernière, on peut néanmoins penser que le contexte a paru favorable à la publication d'un ouvrage fait pour guider les femmes sur la voie de la vertu. De même, en Castille, l'existence de figures féminines politiquement importantes a influencé de manière décisive, comme nous le verrons, la publication de textes dont les femmes étaient les destinataires ou le sujet.

Si l'on connaît mal les années de jeunesse[234] de notre auteur, il est vraisemblable qu'il voyagea beaucoup, puisqu'il fait allusion dans ses textes à des anecdotes de provenances géographiques très diverses[235], et aurait été en contact avec des milieux universitaires variés, notamment ceux de la ville de Toulouse où il obtint le titre de docteur en Théologie, avant de revenir en 1374 à Barcelone comme professeur et prédicateur, puis de vivre, à partir de 1383, à

[233] Aucun des auteurs que nous avons consultés ne commente l'identité des titres de Francesc Eiximenis et de Jaume Roig. Il nous semble pourtant que la charge satirique de ce dernier se trouve renforcée par le fait qu'il propose un « *libre* » alternatif, un miroir renversé dans lequel la femme vertueuse que tente de former Eiximenis serait en fait révélée sous son vrai jour. Par ailleurs, l'écho renvoyé par l'œuvre de Roig attesterait de la popularité de l'œuvre de son compatriote franciscain plus de soixante ans après sa parution.

[234] Né à Gérone vers 1340, il a vraisemblablement rejoint très tôt les rangs franciscains, avant de partir étudier dans plusieurs villes prestigieuses, notamment Oxford et Paris.

[235] Dans le chapitre 59, il critique par exemple le roi de France qui autorise les maris à se venger de leur femme adultère en la tuant (Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, Frank Naccarato [éd.], Barcelone : Curial edicions catalanes, 1981, p. 96).

Valence. Il mettra ensuite à profit toutes les connaissances et l'expérience acquises en rédigeant des ouvrages au caractère parfois encyclopédique, notamment *Lo Crestiá*[236], à partir de 1380. Le *Libre de les dones* n'est d'ailleurs pas exempt d'une ambition encyclopédique, dans la mesure où, bien qu'il ait été composé pour une dame particulière[237], l'auteur recommande lui-même son livre, non seulement à toutes les femmes qui veulent connaître leur propre nature, mais également à ceux qui veulent être leurs directeurs spirituels. Il tente ainsi d'étendre son propos au plus large public possible, public qui dépasse même les bornes du lectorat féminin puisque, nous y reviendrons, il n'est pas rare que les mots du prédicateur s'adressent davantage aux hommes qu'aux femmes. Peut-être ce trait est-il dû au fait qu'écrire pour le seul public féminin n'était pas encore entré pleinement dans les habitudes, l'auteur ayant ainsi pris le parti de former un texte hybride, qui, outre qu'il concerne les deux sexes, guide aussi bien les femmes laïques que les religieuses. Mais, par l'étendue de son propos, ce texte s'inscrit également pleinement dans la logique d'une œuvre qui touche à tous les aspects de la vie en société, aussi bien moraux que politiques ou spirituels. Enfin, compte tenu de l'activité de Francesc Eiximenis en lien avec la ville de Valence, dont il a notamment rejoint le conseil municipal, on peut également concevoir le *Libre de les dones* comme une tentative de réguler les mœurs de la cité dans sa globalité. Centre économique et démographique de l'époque, elle offrait aux femmes la possibilité d'exercer de nombreux métiers, y compris celui de prostituée dans l'un des nombreux établissements de la ville[238].

---

[236] Plusieurs auteurs s'accordent à dire que, pour avoir une juste idée de la conception de la femme et de la relation des sexes selon Eiximenis, il ne faut pas seulement lire le *Libre de les dones*, mais aussi ce texte. Dans son introduction au *Libre*, Frank Naccarato note ainsi que les deux ouvrages ont été rédigés à la même période, et que les parallélismes et les remplois sont nombreux (*Libre*…, introduction, p. 7). De même, dans son introduction à l'édition de la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera, Federica Accorsi note que, le lecteur idéal du *Crestià* étant un homme, l'auteur y fustige les vices des femmes (mais aussi de toute la société), de même que dans le *Terç*, où il réprimande cependant ceux qui disent du mal de la gent féminine en les accusant d'être en fait ceux qui jouissent le plus de sa compagnie (Federica ACCORSI, introduction à la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera, Pise : Edizioni ETS, 2009, p. 68).

[237] Il s'agit de Sancha Jiménez d'Arenós, qui venait de se marier avec le comte Jean, fils de l'infant Pierre d'Aragon. Les liens d'Eiximenis avec la famille de l'infant étaient en effet importants, puisque c'est pour Alphonse, marquis de Villena et héritier de Pierre d'Aragon qu'il composa le *Dotzè*, qui se consacre à la formation du prince. Par ailleurs, le *Libre de les dones* n'est pas la seule œuvre qu'Eiximenis ait écrite pour une dame, puisqu'il composa également la *Scala Dei* à l'intention de la reine María de Luna, femme de Martin I d'Aragon.

[238] L'importance du travail des femmes dans la ville de Valence et ses environs a été étudiée par plusieurs auteurs, notamment Antoni Furio pour le monde rural (Antoni FURIÓ, « Entre la

Ce livre est sans doute, par son étendue et sa postérité, le plus important de ceux qui virent le jour en Catalogne pour l'éducation des femmes. D'autres, cependant, suivront son exemple, y compris dans les sphères les plus hautes de la société catalane, puisqu'Alphonse d'Aragon et de Foix, duc de Gandia, marquis de Villena et comte de Ribagorça (qui n'est autre que le dédicataire du *Dotzè*), écrivit pour sa fille la *Lletra a sa filla Joana, de càstig e de bons nodriments*[239], afin qu'elle puisse être heureuse en ménage[240]. On peut voir là les prémices de l'enracinement d'une tendance qui connaîtra ensuite un certain développement : celui d'écrire des guides à destination des femmes (et des hommes) mariés[241]. Mais si l'on se préoccupe bien de l'éducation des femmes dans l'Aragon de la première moitié du XV^e^ siècle, ce n'est pas uniquement pour s'assurer du maintien de la morale, ou du retour de celle-ci. C'est en effet à la cour d'Alphonse le Magnanime (1416-1458) qu'est écrit un traité d'un genre qui semblait jusque là avoir été peu prisé des auteurs péninsulaires[242] : les *Flos del tresor de beutat*, recueil de recettes de cosmétiques et produits pharmaceutiques en tous genres[243]. Il est l'œuvre d'un personnage relativement

---

complémentarité et la dépendance : rôle économique et travail des femmes et des enfants dans le monde rural valencien au bas Moyen Âge », *Médiévales*, nº 30, printemps 1996, p. 23-34), et Paulino Iradiel pour les activités non agricoles (Paulino IRADIEL, « Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias », *in :* Y. R. FONQUERNE (éd), *La condición de la mujer en la Edad Media*…, p. 223-260). Les deux auteurs s'accordent à dire que les femmes jouaient, dans la vie économique valencienne, des rôles multiples et particulièrement importants.

239 Alfons EL VELL, *Lletra a sa filla Joana, de càstig e de bons nodriments*, Rosanna Cantavella (éd.), Gandia : CEIC Alfons el Vell, 2012.

240 Il reproduit ainsi la démarche d'Eiximenis qui avait également dédié le *Libre de les dones* a Sancha Jiménez d'Arenós au lendemain de son mariage, et s'inscrit dans la tradition européenne des traités destinés aux jeunes marié(e)s, à laquelle renvoient également les premières lignes des *Castigos e doctrinas que un sabio daba a sus hijas*.

241 Plusieurs auteurs ont étudié les guides de mariage, qui fleurissent surtout, en Péninsule Ibérique, à partir de la fin du Moyen Âge. On peut citer notamment Tobias BRANDENBERGER, *Literatura de matrimonio (Península ibérica s. XIV-XVI)*, Saragosse : Libros pórtico, 1996, ou Maria de Lurdes CORREIA FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*, Porto : Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 1995.

242 Cela ne signifie pas que l'on ignorait tout ce qui touchait à la sexualité et aux soins du corps féminin, puisque c'est en Espagne qu'ont été connus et traduits certains des traités arabes qui influenceront la médecine européenne en la matière durant tout le Moyen Âge. De même, le *Trotula*, l'un des textes médiévaux les plus diffusés pour ce qui touche aux maladies des femmes et aux soins du corps était sans doute connu en Espagne, mais restait cantonné aux bibliothèques des médecins ou des princes (*Trotula. Un compendio medievale di medicina delle donne*, Monica H. Green [éd.], Florence : SISMEL – Edizioni del galluzzo, 2009 [2001] p. 103). La particularité des *Flos* – ou *Flores* selon la récente traduction castillane du traité – tient donc à ce qu'elles sont écrites pour des femmes de cour et sont destinées à être utilisées tout spécialement par elles, et non pas par le corps médical.

243 Les *Flores* elles-mêmes datent de la première moitié du XV^e^ siècle, mais, comme le nom l'indique, elles ont été élaborées à partir d'un recueil pré-existant (un *Tresor de beutat*) dont elles constituent un florilège (Manuel DIES DE CALATAYUD, *Flores del tesoro de la belleza, Tratado de*

haut placé à la cour, puisqu'il s'agit de Manuel Dies de Calatayud[244], majordome du roi Alphonse de Magnanime. Destiné aux milieux curiaux, ce texte s'insère dans un manuscrit (Bibliothèque universitaire de Barcelone, ms. 68) qui contient des traités liés aux loisirs seigneuriaux, notamment la chasse et l'équitation, et à la gestion d'un ménage, ce qui suggère que, de même que ces pratiques, l'usage de cosmétiques et de produits liés, notamment, à la sexualité, était parfaitement commun. Néanmoins, la diffusion de telles connaissances va à l'encontre des principes moraux que tentaient d'imposer des prédicateurs comme saint Vincent Ferrier ou Francesc Eiximenis[245], et atteste l'existence de deux champs d'enseignement totalement distincts : celui de la morale et de la religion, d'une part, et celui des pratiques liées aux soins du corps et à la sexualité de l'autre[246]. En somme, donc, la Catalogne de la fin du XIV^e^ et de la première moitié du XV^e^ siècle est un véritable creuset pour ce qui touche à l'éducation des femmes. En participant aux débats de la « Querelle des femmes », les écrivains catalans contribuent à mettre cette question au centre de la vie littéraire et intellectuelle du temps, tandis que des facteurs politiques et sociaux incitent à porter attention à la gent féminine. Des hommes se préoccupent alors de former celle-ci dans diverses matières, qui vont de la morale aux préparations cosmétiques. Or, nous allons voir que se met en place en Castille un processus assez semblable.

---

muchas medicinas o curiosidades de las mujeres, Manuscrito n° 68 de la Bib. Un. de Barcelona, Folios 151 a 170, María Teresa VINYOLES [intr.], Josefina ROMA [prol] et Oriol COMAS [trad.], Palma de Majorque : José J. de Olañeta, 1993, p. 25). Par ailleurs, ce texte s'insère dans un manuscrit qui comprend également le *Libre dels Bons Amonestaments* de Fra Anselm Turmeda, deux livres vétérinaires (*De les qualitats dels cavalls i sas malalties* et *Tractat de les mules e llurs malalties*), un traité sur la lune, les *Instituts del illustríssim princep del senyor en Ferrando*, le *Libre dels Aucells de Cassa*, le *Libre de totes maneres de confits* et le *Libre de totes maneres de potatges de menjar*, ouvrages qui sortiraient tous de la plume de Manuel Dies de Calatayud.

244 Ce dernier était par ailleurs d'origine valencienne, ce qui n'est sans doute pas sans lien avec l'intérêt qu'il porte aux cosmétiques féminins.

245 Il ne faut pas aller plus loin que le chapitre 11 du *Libre de les dones*, en effet, pour trouver la première condamnation des cosmétiques, dont l'usage est d'ailleurs relié au péché d'Ève. Depuis lors, la femme, privée de tous les biens que Dieu lui a donnés dans un premier temps, craint de ne pas être suffisamment honorée, raison pour laquelle elle désire si ardemment être belle et cherche donc des stratagèmes pour augmenter sa beauté naturelle (F. EIXIMENIS, *op. cit.*, p. 21).

246 Les deux enseignements se rejoignent toutefois pour ce qui touche à la cuisine. En effet, alors que les moralistes s'accordent pour souligner l'importance de la cuisine dans la gestion d'un ménage, les « réceptaires » recueillent des recettes de cuisine (notamment celles dont on pensait qu'elles pouvaient avoir un effet bénéfique sur la santé) au milieu de préparations plus licencieuses.

2. Échos de la « Querelle des femmes » à la cour de Castille

Le débat sur les vices et les vertus des femmes se développe particulièrement en Castille au cours de la première moitié du XV^e^ siècle, et son éclosion ne peut se comprendre sans l'influence culturelle de la cour d'Aragon et la mise en place de circonstances particulières. Ce développement littéraire n'est en effet pas exempt de considérations politiques, et doit beaucoup à certaines figures féminines, notamment (mais pas seulement), à celle de Marie d'Aragon, reine de Castille par son mariage en 1420 avec Jean II de Castille.

a. Des femmes sur le devant de la scène politique (première moitié du XV^e^ siècle)

Du point de vue politique, le début du XV^e^ siècle s'ouvre sur la minorité du roi Jean II, quatrième roi de la dynastie Trastamare. Or, cette branche bâtarde de la famille royale de Castille, montée sur le trône à la faveur d'une guerre fratricide, cherche pendant longtemps à établir sa légitimité. Dans cette entreprise, les femmes ont joué un grand rôle, en tant qu'éléments d'une politique matrimoniale fondée sur la recherche d'alliances profitables[247]. C'est ainsi que Catherine de Lancastre, descendante de Pierre I, épouse Henri III en 1388, puis exerce la régence pendant la minorité de son fils Jean II, en compagnie de Ferdinand d'Antequera[248]. Le siècle commence donc sous l'égide d'une figure féminine qui, si elle apporte un surcroît de légitimité à la famille régnante, n'en convainc pas pour autant les chroniqueurs de ses qualités politiques : Fernán Pérez de Guzmán, dans ses *Generaciones y semblanzas*, la décrit comme une reine à l'identité sexuelle indécise, et gouvernée par ses favoris[249].

La première femme de Jean II, Marie d'Aragon, mène en revanche sur

---

[247] Jean-Pierre JARDIN, « Le rôle politique des femmes dans la dynastie Trastamare », *E-Spania,…*, § 1 et 8.

[248] Également roi d'Aragon à partir de 1412, il contribua à l'influence que ce royaume exerça sur la Castille pendant une partie du XV^e^ siècle.

[249] Voici comment il la décrit : « *Fue esta reina alta de cuerpo e muy gruesa, blanca e colorada e rubia. En el talle e meneo del cuerpo tanto pareçía onbre como muger. Fue muy onesta e guardada en su persona e fama, liberal e manífica, pero muy sometida a privados e muy regida dellos, lo cual, por la mayor parte, es biçio común de los reyes* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas*, J. Domínguez Bordona [éd.], Madrid : Espasa Calpe, 1965, p. 19).

le plan politique des actions qui, bien qu'elles ne soient guère favorables à son mari, correspondent à ce que les chroniqueurs de l'époque considéraient comme relevant d'une attitude féminine. De plus, par les liens qu'elle entretient avec sa famille d'origine, elle contribue à la diffusion des productions culturelles aragonaises à la cour de Castille, et donc, peut-être, à celle du débat touchant aux qualités et aux défauts des femmes. Même si, selon Federica Accorsi, nous n'avons aucune preuve qu'elle ait réellement lancé une croisade pour rétablir la réputation du beau sexe, on peut néanmoins estimer qu'elle n'est pas totalement étrangère à la publication, à quelques années d'intervalle, de trois défenses des femmes par des personnages proches de la cour[250]. La première, d'un point de vue chronologique, fut sans doute la *Defensa de virtuosas mujeres*, de Diego de Valera, dédiée à la « *muy exçelente e muy ilustre prinçesa doña María, reina de Castilla y León* », dont il est dit qu'elle est la plus vertueuse des femmes et, comme telle, digne dédicataire du traité[251]. Suivit ensuite le *Triunfo de las donas* (*a.* 1445), de Juan Rodríguez del Padrón, qui est également dédié à la reine Marie[252]. Elle y est cette fois qualifiée de « *en graçia e virtudes singular* », mais également de « *muy enseñada* », ce qui signifie qu'elle incarnait, aux yeux de l'auteur, la perfection en termes de beauté, de vertu, mais aussi d'éducation[253]. Cet éloge est renforcé à la fin du traité, puisqu'ayant achevé son raisonnement, l'auteur se rend compte qu'il doit choisir comme dédicataire la reine Marie, considérée comme le parangon de la vertu, de la noblesse et de l'honneur, et désignée par une périphrase qui met en avant son rôle dans les alliances politiques de la péninsule Ibérique : « *hermana de las tres reales coronas* »[254]. Enfin, la troisième défense la plus célèbre de l'époque atteste de la popularité du sujet à la cour puisqu'elle fut écrite par un de ses personnages les plus importants : il s'agit du *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, d'Álvaro de Luna (1446). Le fait qu'en si peu de temps, trois œuvres aient été composées sur le même sujet ne peut néanmoins être dû à la seule influence de la reine[255], ou, du moins, suggère

[250] F. ACCORSI, *op. cit.*, p. 56.

[251] *Ibid.*, p. 230.

[252] Florence Serrano, cependant, date l'écriture de ce texte de la période 1438-1441 : il pourrait donc être antérieur à la *Defensa* de Valera (Florence SERRANO, *La Querelle des Femmes à la cour, entre la Castille et la Bourgogne, au XV^e siècle. Etude et édition critique du* Triunfo de las donas / Triumphe des dames *de Juan Rodríguez del Padrón*, thèse de doctorat soutenue le 09/06/2011 à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, p. 34.

[253] *Ibid.*, p. 372.

[254] *Ibid.*, p. 459.

[255] Cela est d'autant plus vrai dans le cas d'Álvaro de Luna qui s'opposait à la reine sur le

également que ce type d'œuvres a rapidement suscité l'adhésion des représentants de la culture de cour, qui voyaient dans la défense de la femme l'un des apanages de l'esprit chevaleresque. Les poètes et courtisans de l'époque y ont également vu un espace apte à favoriser l'émulation et le jeu littéraire. En outre, le sujet est propice à la diffusion de la culture classique, qui s'imposait de plus en plus, sous le règne de Jean II, comme un élément de la culture nobiliaire. Enfin, ces textes rencontrent aussi un public féminin, composé des dames de la cour, dont ils contribuent à garantir la dignité, certes, mais auxquelles ils permettent également d'acquérir une certaine culture (touchant aux chroniques, aux mythes antiques, etc.), sur un mode plaisant. C'est là un aspect fondamental, y compris pour la renaissance de la littérature didactique destinée aux femmes : celles-ci sont désormais peu à peu perçues, non seulement comme un lectorat, mais comme un public désireux d'apprendre[256]. Les catalogues de femmes illustres ont donc une certaine portée éducative, mais tel n'est pas leur intention première : écrits dans un but polémique, mais aussi exercices littéraires et courtois, ils cherchent par ailleurs d'abord à convaincre les détracteurs des femmes – et non celles-ci – des mérites du beau sexe. Le débat sur la nature féminine (composé de plus de défenses que d'attaques) a donc rencontré à la cour de Castille dans la première moitié du XV^e^ siècle un terrain favorable à son développement[257]. Nous allons à présent aborder plus en détails les propos tenus par les défenseurs et les détracteurs des femmes, notamment en ce qui concerne l'éducation de ces dernières, leur relation au savoir et la figure de la femme savante.

---

plan politique. Ainsi, selon Florence Serrano, son *Libro* peut être compris comme un manifeste politique dans lequel il choisit notamment des femmes présentées comme des modèles de justice. À l'opposé de l'échiquier curial, Juan Rodríguez del Padrón choisit également des exemples propres à guider la reine Marie sur la voie qu'il souhaiterait lui voir prendre (*ibid.*, p. 110). Les traités composés pour défendre les femmes contre leurs détracteurs à la cour de Jean II ne sont donc pas exempts de préoccupations idéologiques plus larges que la revalorisation du beau sexe.

256 Bien entendu, les femmes n'ont pas attendu le XV^e^ siècle pour avoir envie d'acquérir des savoirs de tous types, pas plus que l'on a attendu cette époque pour les leur transmettre, comme nous l'avons vu. Mais ce qui est nouveau à la fin du Moyen Âge est que ce désir de savoir va se tourner davantage vers l'écrit, les femmes ayant en effet plus facilement accès aux livres. L'*Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco, condessa de Benavente, de cómmo se debe cada día ordenar y occupar para que expienda bien su tiempo* reflète ce processus, dans la mesure où c'est bien le désir de savoir, la *concupiscentia sciendi* de la destinataire qui a motivé l'écriture de l'ouvrage, (H. DE TALAVERA, *op. cit.*, particulièrement p. 125-127).

257 Federica Accorsi fait ainsi remarquer, dans son édition de la *Defensa* de Diego de Valera : « *In sostanza dunque, al di là dell'indubbia esistenza di una sorta di moda letteraria, pare che le tre principali difese degli anni 30-40 rispondano anche a un movente socio-culturale sostanzialmente identico, declinato secondo le istanze specifiche della condizione, alquanto diversa, dei tre autori* » (*op. cit.*, p. 94).

b. Une revalorisation du savoir féminin ?

Il serait cependant fastidieux (et inutile), de détailler l'opinion de chacun des défenseurs et des détracteurs des femmes sur ces questions[258]. Nous n'allons donc nous intéresser qu'aux œuvres les plus emblématiques du débat pro et anti-féminin à la cour de Castille, à savoir le *Corbacho* d'Alfonso Martínez de Toledo et les trois réponses qu'il a suscitées, que nous avons citées plus haut. De même qu'en France, c'est la version du *Roman de la Rose* selon Jean de Meung qui avait mis le feu aux poudres et déclenché le débat sur les vices et les vertus des femmes, de même en Espagne, tout commence également par une attaque : celle du livre d'Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho* (1438). Ce traité vise avant tout à décourager les hommes de se livrer à l'amour passionnel, notamment pour le beau sexe, et la première partie du traité consiste donc en une description des conséquences néfastes d'un tel sentiment qui conduit l'amoureux, entre autres, à transgresser les dix commandements et à commettre les sept péchés capitaux. Mais dissuader ses lecteurs de s'abandonner à l'amour ne semble pas suffisant à l'auteur : il souhaite également le détourner du beau sexe, et c'est ce à quoi se consacre la seconde partie du traité, qui concentre donc sa critique des femmes. Il termine ensuite par deux parties touchant aux différents tempéraments et à l'influence des humeurs et des planètes, tout en admettant en conclusion que Dieu est supérieur à toute prévision astrologique et que l'âme humaine n'est pas soumise au mouvement des astres. On le voit, l'écriture du traité correspond donc à une visée bien plus générale que la simple critique des femmes. Pourtant, c'est avant tout cet aspect que la postérité a retenu, comme en témoigne le surnom de *Corbacho* donné au texte, qui le relie directement à l'ouvrage éponyme de Boccace, lui-même réputé pour sa misogynie.

Dans le texte de Martínez de Toledo, la relation des femmes au savoir est traitée sous plusieurs angles. D'une part, dans la partie du traité consacrée à la dénonciation de l'amour charnel, l'auteur affirme que celui-ci – et donc, le

[258] Plusieurs catalogues recensent les œuvres liées à la « Querelle des femmes » en Espagne, qui contiennent un nombre plus ou moins grand d'œuvres en fonction des critères établis par l'auteur pour effectuer sa sélection. On peut notamment citer celui de Julian Weiss, qui, prenant en compte des textes poétiques, des catalogues, des œuvres de fiction, etc., arrive à plus de 50 titres (« Bibliography of Primary texts in Spanish », *in :* Thelma FENSTER et Clare LEES [éd.], *Gender and Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, New York : Palgrave, 2002, p. 275-281), ou celui que Federicca Accorsi établit dans son édition de la *Defensa*… de D. de Valera (F. ACCORSI, *op. cit.*, p. 64-131).

commerce avec les femmes – est grandement nocif à tous ceux qui sont « *letrado* », « *sabidor* » ou « *científicos* », dans la mesure où, une fois que ceux-ci ont mis le doigt dans l'engrenage, ils sont incapables de résister au moindre désir luxurieux[259]. À l'appui de cette thèse, il cite les exemples de Salomon, d'Aristote acceptant de faire l'âne en portant son amante sur son dos, ou encore de Virgile. Si les hommes sont ainsi victimes de la malice féminine, ce n'est pas, toutefois, faute de science, mais parce que leur faiblesse les porte à céder aux caprices de leurs amantes. Celles-ci, cependant, ne s'en sortent pas sans dommages, puisque l'amante qui avait si bien ridiculisé Virgile est punie par ce dernier. Le chapitre se termine d'ailleurs sur un épisode que l'auteur tient à situer dans un passé proche, bien qu'il fasse allusion à la mésaventure du poète latin en reprenant le motif de l'homme suspendu dans un filet en haut d'une tour à cause des ruses d'une femme. La malice de cette dernière est cette fois teintée en plus de trahison, et les lecteurs sont invités à se méfier non seulement de l'aveuglement amoureux, mais aussi des conseils féminins : c'est donc l'incapacité des femmes à être d'efficaces conseillers politiques qui est ici soulignée. Dans ce chapitre donc, c'est sur le don des femmes pour la tromperie que l'on insiste, don qui ne leur vient pas, bien évidemment, d'une sagesse supérieure. Il est d'ailleurs significatif que l'adjectif « *sabio* » apparaisse de nombreuses fois tout au long du traité[260] alors qu'on ne voit émerger aucune « *sabia* »[261]. Au contraire, les femmes brillent le plus souvent par leur manque de jugement, et sont, de ce fait, l'objet des reproches de l'auteur : « *¡O desaventurada, de corto juyzio e poco saber, yndiscreta, de flaco entendimiento !* »[262]. Rien d'étonnant à cela, cependant, puisque le traité se concentre sur les vices des

[259] Alfonso MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, J. González Muela (éd.), Madrid : Castalia, 1970, I, 17 (« Cómo los letrados pierden el saber por amar »), p. 76.

[260] L'un des sages est d'ailleurs l'équivalent écossais de l'empereur d'Allemagne décrit par Patronio dans l'*exemplum* nº27 du *Conde Lucanor*, et sa sagesse consiste, précisément, à faire mourir sa femme par une tromperie en se jouant de son mauvais caractère. Il applique ainsi la même tactique que dans l'exemplum du *Conde Lucanor*, où le mari, lassé du caractère insupportable de son épouse et sachant qu'elle va faire le contraire de ce qu'il lui recommande, lui interdit de boire une fiole de poison, en comptant bien qu'elle transgressera cet interdit, ce qui ne manque pas d'arriver. On observe donc que, alors que les ruses des femmes apparaissent comme le produit de leur sournoiserie et de leur pouvoir de nuisance, les ruses des hommes sont au contraire le fait de la sagesse, quand bien même elles ont des conséquences autrement plus graves.

[261] La seule fois – à notre connaissance – où cet adjectif apparaît dans le traité en rapport avec une figure féminine, ce n'est pas pour qualifier une femme réelle, mais une allégorie, en l'occurrence celle de la Pauvreté : « *Pues, dyme, Fortuna, ¿non fuy yo sabya de me apartar de todas estas cosas e ynconvenientes e lazos del falso mundo* […] ? » (*ibid.*, IV, 2 « *Cómo Dios es sobre hados, planetas, y el ánima no es sujeta a ellos* », p. 258).

[262] *Ibid.*, II, 11 « Cómo se debe el hombre guardar de la mujer embriaga », p. 167.

femmes en oubliant leurs vertus, et la sagesse est l'une d'entre elles. On peut par ailleurs remarquer qu'au manque de discernement s'ajoute, dans les invectives de l'auteur, la faiblesse de l'entendement et le manque de connaissances[263] : alors que les hommes sages sont également des hommes savants, les femmes ne sont, pour Alfonso Martínez de Toledo, ni l'un ni l'autre. Le désir de savoir de ces dernières est d'ailleurs connoté très négativement, puisqu'il est clairement considéré comme l'origine du Péché originel, en association avec l'orgueil :

> *por su fragilidad de entendimiento e con grand vanagloria, creyendo e pensando, como Lucifer, ser egual en saber de Aquel cuyo saber non ha par, e que seyendo egual a Él en saber, que será luego a Él egual en poder, luego cometió lo vedado gustar*[264].

Il est ainsi significatif, nous semble-il, de voir apparaître cinq fois le terme « *saber* » (ou « *sabiduría* ») dans la brève narration qui est faite de cet épisode, alors même qu'elle s'insère dans un chapitre portant sur l'orgueil. L'appétit de connaissance féminin est donc ainsi présenté, non seulement comme l'une des manifestations emblématiques de ce dernier qui est souvent considéré comme le plus grave des péchés capitaux, mais aussi comme la première cause de la Chute. Ainsi donc, dans l'*Arcipreste de Talavera*, la sagesse et la science féminines sont inexistantes et, alors qu'il serait profitable aux femmes d'être éduquées, il serait dangereux qu'elles fussent savantes.

Martínez de Toledo adopte donc une position radicale quant aux qualités intellectuelles des femmes. Les défenseurs de ces dernières ne vont pourtant pas faire de cette question leur priorité, l'enjeu fondamental restant la possibilité ou non pour les femmes d'être vertueuses. Ainsi, Diego de Valera insiste presque exclusivement sur la chasteté ou la fidélité conjugale des femmes qu'il énumère, en laissant de côté la question de leurs dons intellectuels, même s'il ne manque pas de citer Minerve ou les Muses comme exemples de femmes savantes. Au contraire, Juan Rodríguez del Padrón va davantage insister sur les vertus intellectuelles, en allant même jusqu'à en faire un des apanages, comme nous l'avons vu, de la reine Marie d'Aragon.

---

[263] C'est encore le cas dans cette autre remarque : « *e non ponen virtud en la mejor melezina, que es sobre las melezinas que ellas tyenen, e non quieren usar della, conviene saber: el seso e juiyzo natural, el qual, sy por obra pusiesen lo que les conseja, nunca lo beverían* » (*ibid.*, p. 166), qui suggère également que les femmes sont incapables d'être éduquées, dans la mesure où elles se montrent sourdes aux conseils.

[264] *Ibid.*, II, 9, « Cómo la mujer es doctada de vanagloria ventosa », p. 158-159.

L'importance qu'elles revêtent pour lui se remarque dans le poids qu'il donne dans son texte à la figure de Minerve, qui apparaît à trois reprises et à laquelle il compare même la reine[265]. Incarnation de la sagesse et des arts, la déesse est également une figure guerrière qui lutte contre les tyrans, revêtant ainsi pleinement le rôle que Juan Rodríguez del Padrón voudrait donner à la reine Marie, selon Florence Serrano[266]. De même, s'opposant directement aux idées développées dans l'*Arcipreste de Talavera*, il affirme que la femme est plus sage (littéralement, plus « *prudente* ») que l'homme, et le fait en se fondant sur la pensée d'un philosophe dont les arguments sont traditionnellement employés par les auteurs misogynes : Aristote. Celui-ci dirait ainsi, dans la *Rhétorique*, que tout corps plus subtil et plus lisse (caractéristiques traditionnellement attribuées aux femmes) est plus susceptible de finesse intellectuelle et d'apprentissage, et plus disposé à gouverner. De plus, dans les *Économiques*, il confie aux femmes la tâche de garder les richesses, pour laquelle la sagesse est nécessaire, selon Rodríguez del Padrón. La sagesse est donc l'apanage des femmes, et se décline en science, dont Minerve est la créatrice, tandis que Nicostrate a inventé le latin. Si les femmes sont aujourd'hui privées des sciences, ce n'est pas une conséquence du Péché originel, mais à cause des hommes qui, jaloux de leur savoir, les en ont privées[267] : Juan Rodríguez del Padrón semble répondre directement, ici, aux arguments de Martínez de Toledo, bien que celui-ci ne soit jamais cité. De même, Álvaro de Luna, quand il affirme qu'Ève a été créée avec toutes les perfections, y compris celle de l'entendement[268], va à l'encontre du *Corbacho* qui affirmait la fragilité de celui-ci. Ce n'est par ailleurs pas elle qui, chez Luna incarne le désir de savoir au féminin, mais la reine de Saba, qui ne court pas le risque d'être associée au Péché originel[269].

On l'a vu donc, des trois principales défenses rédigées à la cour de Jean II, c'est celle de Rodríguez del Padrón qui insiste le plus sur les mérites intellectuels des femmes et fait de la sagesse et de l'intelligence des qualités royales. Il établit un lien, non seulement, entre féminité et capacité

---

[265] Dans l'envoi, il affirme ainsi que, s'il veut enseigner quelque-chose, ce n'est pas à la reine, puisque « *sería un presuntuoso pensar querer enseñar a Minerva* », F. SERRANO, *op. cit.*, p. 468.

[266] F. SERRANO, *op. cit.*, p. 110.

[267] *Ibid.*, p. 414.

[268] A. DE LUNA, *op. cit.*, p. 223.

[269] *Ibid.*, p. 238 : « *Esta reina de Saba como oyese la fama de la sabidoría ante non oída quasi duradera para sienpre del rey Salamón* […] *aviendo grand deseo de aprender sabidoría, con grand fortaleza de coraçón poniéndose a los grandes peligros e a los trabajos e luengos caminos, dexó su tierra e su regno e señorío* ».

d'apprentissage, mais aussi entre connaissances et aptitude à gouverner, et ne conçoit pas l'acquisition de savoirs comme contraire aux responsabilités domestiques de la femme, mais comme résultant, au contraire, des mêmes qualités. Inutile de dire que l'auteur évoque également d'autres vertus féminines fondamentales, comme, notamment, la chasteté, et que les aptitudes intellectuelles des femmes ne sont qu'un des maillons de son argumentation, qui n'est, par ailleurs, pas dépourvue de visées politiques. Néanmoins, sa valorisation du savoir féminin indique un changement de mentalité dont Álvaro de Luna se fera, lui aussi, l'écho : l'appétit d'apprentissage des femmes est désormais une donnée dont il faut tenir compte.

3. Conclusions du premier chapitre

Nous avons donc tenté de tracer, dans ce premier chapitre, la longue généalogie des textes didactiques destinés aux femmes. Dès les premiers siècles du christianisme, alors que des communautés se constituent, il apparaît essentiel de former la femme chrétienne, qui doit se distinguer, par son comportement et son aspect extérieur, de la femme païenne. Peu à peu, cette distinction se déplace, et l'éducation ne sert plus à distinguer la chrétienne de celle qui ne l'est pas, mais, au sein du christianisme, la femme vertueuse de ses compagnes. Les premiers siècles du christianisme sont donc riches en textes normatifs, composés notamment par les Pères de l'Église. En France ou en Italie, notamment, ce premier mouvement est relancé assez tôt par des textes d'abord écrits en latin, puis, dès le XII^e^ siècle en France, par des ouvrages rédigés en langue vulgaire. Dans la péninsule ibérique, en revanche, l'opuscule de Léandre de Séville restera longtemps sans héritiers, et, durant tous les siècles centraux du Moyen Âge, l'éducation des femmes passe presque inaperçue dans l'ensemble de la production écrite. La composition, à la fin du XIV^e^ siècle, du *Libre de les dones* par Francesc Eiximenis marque donc une rupture. Après plusieurs siècles de silence, un prélat consacre un ouvrage important aux femmes et à leur éducation, aux comportements qu'elles doivent adopter et à l'instruction qu'elles peuvent recevoir en fonction de leur âge et de leur état civil. Ce regain d'intérêt tient également à un contexte culturel et socio-politique favorable, dans lequel les femmes gagnent en visibilité. Il faut encore

attendre un demi-siècle, cependant, pour que des auteurs castillans reprennent le flambeau de la littérature didactique destinée spécifiquement aux femmes. Au cours de cette période, quelques échos des débats de la Querelle des femmes se font sentir en Castille, tandis que des figures féminines importantes, notamment sur le plan politique, contribuent là aussi à susciter l'intérêt des lettrés pour la formation de celles dont on reconnaissait à la fois l'influence potentielle sur la vie culturelle et politique et le désir de savoir. La conjonction de ces différents mouvements, de ces différentes aspirations, va donc encourager la production de littérature didactique destinée aux femmes, à partir de la seconde moitié du XV^{e} siècle.

Chapitre II :
Écrire pour l'éducation des femmes de 1454 à la fin des années 1520 : naissance et maturation d'un mouvement

Dans le tome que l'*Historia de la educación en España y América* consacre au Moyen Âge, les années 1371-1450 sont considérées comme une étape de décadence pour la littérature didactique médiévale. Ce temps du déclin serait celui d'œuvres aussi diverses que celles du Marquis de Satillane, *El Corbacho* de Martínez de Toledo, le *Libro de las virtuosas mujeres* de Luna et les *Castigos y doctrinas que un sabio dava a sus hijas*[1]. Outre que sont ici confondus la polémique et l'enseignement, la composition d'œuvres didactiques à destination des femmes n'est envisagée que dans le cadre d'une décadence. Ainsi, le corpus des ouvrages destinés à l'éducation de la gent féminine – dont l'*Historia de la educación* ne cite, outre les *Castigos,* que le *Libre de les dones* et ses héritiers plus ou moins directs que sont le *Libro de las donas* et le *Carro de las donas* – semble être perçu comme un épiphénomène, l'ultime manifestation d'un genre qui a connu son heure de gloire au XIV^e^ siècle. On peut néanmoins penser, également, que c'est précisément du fait d'un certain déclin de la littérature didactique destinée aux hommes, d'une certaine lassitude des auteurs face à ce type de textes, que l'écriture didactique s'est déplacée vers les femmes. En outre, Delgado Criado note encore que :

> *Durante la primera mitad del siglo XV la decadencia de la literatura didáctica es evidente, a pesar de que no muere del todo. Al lado de las obras didácticas de carácter eminentemente medieval, que siguen escribiéndose, según veremos, surgen nuevos intereses, nuevos métodos y nuevos modelos humanísticos procedentes de Italia y de la corte papal de Aviñón, lugares en los que los españoles de los distintos reinos se mueven con soltura, defendiendo sus respectivos intereses políticos y aspirando los*

[1] Buenaventura DELGADO CRIADO, « Etapa de decadencia (1371-1450): *Libro de los Enxemplos*, *Libro de los Gatos*, el marqués de Santillana, etcétera », *in :* Buenaventura DELGADO CRIADO (coord.), *Historia de la educación en España y América*, *La educación en la Hispania antigua y medieval* (t. 1), Madrid: Fundación Santa María, 1992, p. 460-469, plus précisément p. 466.

nuevos vientos[2].

Dès lors, la production didactique spécifiquement destinée aux femmes s'inscrit également dans cette période de recherche intellectuelle et de naissance de l'Humanisme, et participe de la transition entre une littérature didactique « *de carácter eminentemente medieval* », pour reprendre les termes de l'*Historia*, et des textes qui reflètent les « *nuevos intereses, nuevos métodos y nuevos modelos humanísticos* ». Il convient cependant de se demander à quel point ces nouveaux intérêts et ces nouveaux modèles sont réellement sensibles dans la littérature qui nous intéresse et dans quelle mesure ils servent l'éducation de la gent féminine. Enfin, la fin du XV^e^ siècle est aussi une époque d'instabilité politique en Castille, qui voit, en outre, s'affirmer des personnalités féminines aussi importantes qu'Isabelle la Catholique, Leonor de Plasencia ou Beatriz Galindo.

A. De la polémique à l'enseignement : le règne d'Henri IV

Même si Catherine de Lancastre et Marie d'Aragon ont eu une importance politique non négligeable, c'était bien en tant qu'épouse ou mère du roi en place, et non en tant que titulaires de plein droit de la couronne. Or, sous le règne d'Henri IV, et plus encore après la mort du prince Alphonse, il apparaît que le pouvoir ne pourra retomber que sur des épaules féminines. Par ailleurs, le comportement moralement désastreux que l'on a attribué à la reine Jeanne de Portugal, seconde femme d'Henri IV, renforce la conviction des éducateurs selon laquelle une femme au pouvoir a besoin de rênes assez solides pour la conduire fermement sur le chemin de la vertu. Si les débats entre pourfendeurs et défenseurs du beau sexe qui ont eu lieu à la cour de Jean II ont ouvert la voie, d'une part, à une prise en compte du public féminin, et, d'autre part, à un questionnement quant à la possibilité d'éduquer la gent féminine et quant au contenu à donner à son éducation, c'est bien à partir du milieu du XV^e^ siècle, et donc, essentiellement, sous le règne d'Henri IV, que ce mouvement va se traduire par l'écriture de textes proprement didactiques.

[2] *Ibid.*, p. 460.

1. Des écrits polémiques aux écrits didactiques

Le débat sur les mérites et les défauts des femmes ne cesse pas, à la cour de Castille, à la mort de la reine Marie d'Aragon (1445). C'est d'ailleurs aux alentours de cette même année qu'est écrit un texte qui va, si l'on peut dire, relancer le débat et le faire entrer dans la poésie de chansonnier : les *Coplas de maldezir de mugeres* de l'auteur d'origine catalane, Pere Torroellas. Ce texte, qui a connu une large diffusion, a contribué à faire de son auteur le parangon des misogynes, alors que Martínez de Toledo aurait pu sembler tout aussi digne de ce statut. Le *Maldezir* va susciter de nombreuses imitations, mais également de nombreuses réponses, en vers ou en prose[3]. L'une des mieux construites est peut-être celle du poète lui-même, qui écrit en prose un *Razonamiento de Pere Torroella en defension de las donas contra los maldizientes, por satisfaçion de unas coplas qu'en dezir mal de aquellas compuso*, qui contient notamment un ample catalogue de femmes illustres[4]. D'autres auteurs vont le citer, dont notamment, dès 1458, l'auteur anonyme de la *Triste deleytación*.. Pere Torroellas apparaît par ailleurs comme personnage dans un autre roman sentimental, *Grisel y Mirabella*, de Juan de Flores, qui le fait mourir sous les tortures exercées par des femmes vengeresses. C'est qu'en effet les textes qui vont traiter de la question féminine à partir du milieu du XV^e^ siècle vont changer de nature : alors que vont peu à peu disparaître les textes polémiques et les catalogues de femmes illustres, les romans sentimentaux, d'une part, et, d'autre part, les traités didactiques destinés aux femmes vont, peu à peu, prendre le relai.

Bien entendu, ce changement de modalités s'est fait de façon progressive, puisque la controverse poétique des chansonniers continue à alimenter le débat tout au long du XV^e^ siècle. Il y a d'autant moins de rupture entre la production polémique (dont la portée didactique – certes, secondaire par rapport à la fonction de divertissement et de jeu littéraire – concernait avant tout les hommes) et la production didactique spécifiquement destinée aux femmes que certains auteurs n'hésitent pas à passer d'un type de textes à l'autre. C'est le cas de fray Íñigo de Mendoza, qui est à la fois l'auteur des *Coplas que fizo frey Íñigo de Mendoça, flaire menor, doze en vituperio de las malas hembras,*

[3] Pour une brève étude des différentes répliques, voir F. ACCORSI, *op. cit*, p. 108-113.

[4] Selon F. Accorsi (*ibid.*, p. 115), il s'agit d'une des défenses les plus efficaces, qui se termine par une péroraison « *degn[a] quasi d'un feminista autentico* ».

que no pueden las tales ser dichas mugeres, e doze en loor de las buenas mugeres, que mucho triumpho de honor merecen, et du *Dechado que hyzo frey Yñigo de Mendoça a la muy escelente reyna doña Ysabel, nuestra soberana señora*. La structure même des « *coplas* » (qui opposent des arguments en faveur et en défaveur des femmes) et leur insertion dans le genre prisé par la culture courtoise de l'époque, à savoir la poésie de chansonnier, rattachent ce texte au débat. À l'inverse, l'orientation plus moraliste qui leur est donnée indique déjà un changement de perspective, et sans doute le public visé par ce texte n'est-il d'ailleurs pas autant masculin que féminin. Ce changement trouve son prolongement dans l'élaboration du *Dechado* : le débat courtois, repris par un clerc, a mené à une interrogation moins ludique sur la nature féminine, et, finalement, à la tentative de former la femme la plus éminente du royaume selon le modèle suggéré par les « *buenas mugeres que mucho triumpho de honor merecen* ».

Certains des textes castillans écrits pour éduquer les femmes à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle sont d'ailleurs liés, par leur forme ou leur façon de traiter les thématiques qu'ils abordent, à la polémique sur les vices et vertus des femmes. C'est le cas, notamment, du *Jardín de nobles donzellas* de fray Martín de Córdoba, dont Harriet Goldberg dit :

> *Thus it can be concluded, therefore, that Fray Martín made use of existing anti-feminist attitudes, which stemmed from a variety of sources in 15th century Spain, in the preparation of an "advice to princes" which happened to have been directed to a princess*[5].

Ainsi, la troisième partie du *Jardín* constitue un catalogue de femmes illustres, dont le but n'est plus, cette fois-ci, de convaincre les hommes des mérites des femmes, mais bien de donner à celles-ci un certain nombre d'exemples à suivre, comme l'indique l'auteur lui-même :

> *En el capítulo primero dirá cómo se han de promover las dueñas a bien por exemplo de las pasadas et recoge lo que fue dicho en las dos partes del libro passadas et promueve la señora a amar sabiduría por exemplo de muchas donzellas*[6].

Certains des textes de notre corpus reprennent donc des formes ou des motifs du débat de la « Querelle », mais dans une perspective avant tout pédagogique et en faisant des femmes le public à instruire. Dans cette évolution, des clercs

[5] M. DE CÓRDOBA, *op. cit.* p. 126.
[6] *Ibid.*, p. 241.

ont joué un rôle décisif (fray Íñigo de Mendoza, fray Martín de Córdoba, etc.), mais également le public féminin, notamment certaines figures éminentes.

2. Éduquer les femmes : un nouvel enjeu

Henri IV monte sur le trône à la mort de son père en 1454, alors qu'il a 19 ans et que son union avec l'infante Blanche de Navarre vient d'être annulée en raison de la prétendue impuissance sexuelle du nouveau roi. Celui-ci se remarie cependant en mai 1455 avec Jeanne de Portugal, qui ne donnera naissance à une fille que sept ans plus tard, en 1462 : Jeanne de Castille, surnommée « Juana la Beltraneja » pour être le fruit supposé d'une relation adultère entre la reine et le favori du roi, Beltrán de la Cueva. Même si sa légitimité est entamée, elle n'en est pas moins l'héritière de la couronne, que lui disputent cependant les deux enfants de la seconde femme de Jean II, Isabelle de Portugal : Isabelle, née en 1451 et Alphonse, né en 1453. Nous ne reviendrons pas sur les détails de l'affrontement entre les deux branches de la famille royale ; il suffit, pour notre propos, de remarquer qu'à partir de 1462, les Castillans sont confrontés à la perspective d'être dirigés par une femme, perspective qui s'affirme à partir de la mort de l'Infant en 1468. Or, les reines du XV^e^ siècle n'avaient guère donné satisfaction : outre la description peu flatteuse de Catherine de Lancastre donnée par Fernán Pérez de Guzmán, les actions de Marie d'Aragon en faveur de sa famille d'origine et la réputation de dépravation de Jeanne de Portugal ont suffit à persuader les auteurs que, afin que le royaume soit dirigé convenablement, il fallait que la reine reçût une formation adéquate. C'est ce défaut de formation que vont s'employer à pallier, notamment, Martín de Córdoba et Íñigo de Mendoza avec Isabelle I de Castille.

Les tout premiers textes didactiques destinés aux femmes sont cependant antérieurs à la désignation d'Isabelle comme héritière du trône (1468), et même aux luttes politiques qui vont précéder cette désignation. Même si la conscience que le royaume est destiné à être dirigé par une femme contribue à renforcer l'idée qu'il est nécessaire de s'intéresser de près à la question de l'éducation de la gent féminine, elle n'est donc pas, à proprement parler, un élément déclencheur. Ainsi, aux facteurs que nous avons évoqués

plus haut et qui peuvent expliquer la résurgence de la littérature didactique destinée aux femmes – à savoir, les développements de la Querelle des femmes et l'affirmation, sur le plan politique, de figures féminines – il faudrait peut-être ajouter la crainte née d'une certaine instabilité politique et sociale. Ainsi, étudiant deux « *household books* » brabançons, Anneke B. Mulder Bakker note que l'apparition de ces textes correspond à un moment où le pouvoir en Brabant était en train d'être redéfini, l'autorité royale étant contestée et les villes s'arrogeant de plus en plus de prérogatives[7]. Reprendre le contrôle de l'éducation des femmes en affirmant, par l'écrit, l'autorité des clercs en la matière serait donc une manière de maintenir une certaine stabilité à une époque où les relations de pouvoir étaient en train d'être refondées. Bien que le Brabant de la fin du XIV^e^ et du début du XV^e^ siècle présente des caractéristiques spécifiques qui ne sont pas celles de la Castille de la seconde moitié du XV^e^ siècle, il nous semble intéressant de retenir cette idée que l'attention portée à l'éducation des femmes et, partant, à la transmission de certaines valeurs au sein de la famille s'accroit quand s'installe un sentiment d'insécurité quant à la pérennité des fondements de la société, notamment au niveau politique.

C'est donc à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle que sont composés les quatre premiers textes de notre corpus. La *Relación* de Fernán Pérez de Guzmán a ainsi été écrite au plus tard au début des années 1460, l'auteur mourant au cours de cette décennie, tandis que la date d'écriture des *Castigos e doctrinas que un sabio dava a sus hijas*, bien qu'incertaine, peut également remonter au milieu du XV^e^ siècle[8]. Les deux autres textes composés entre 1454 et 1474 sont plus directement liés à la guerre civile qui anime les dernières années du règne d'Henri IV : il s'agit du *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, de fray Juan López de Salamanca, vraisemblablement composé entre 1465 et 1468, c'est-à-dire dans les mêmes années que le *Jardín de nobles donzellas* de fray Martín de Córdoba. Sous des formes diverses, donc, différents textes ont été écrits pour éduquer les femmes, ce qui démontre qu'il s'agissait d'une préoccupation partagée au moins par une partie de la noblesse, mais aussi par

[7] Anneke B. MULDER-BAKKER, « The Household as a Site of Civic and Religious Instruction : Two Household Books from Late Medieval Brabant », *in :* Anneke B. MULDER-BAKKER et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *Household, Women and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2005, p. 191-210, plus précisément p. 195.

[8] Nous reviendrons sur ce point dans le paragraphe de notre deuxième partie consacré à cet opuscule.

les directeurs de conscience des dames concernées et ce, bien au-delà de l'entourage royal. Enfin, les premières copies manuscrites du *Libro de las donas* datent également de cette période. À cela, donc, on peut fournir au moins trois explications : d'une part, l'émergence du public féminin pour lequel on se met à écrire des ouvrages spécifiques, aussi bien dans le domaine narratif – nous pensons aux romans sentimentaux – que dans le domaine spirituel ou didactique ; d'autre part, l'idée selon laquelle, à l'image de celles de la reine, les mœurs féminines se seraient dégradées au temps d'Henri IV, ce qui implique la rédaction d'ouvrages destinés à rétablir une certaine moralité des comportements[9] ; enfin, la conscience que c'est bientôt une femme qui va avoir en main les destinées du royaume, alors qu'aucun ouvrage n'a été rédigé spécifiquement pour un dirigeant féminin.

B. 1474-1504 : l'apogée de la littérature didactique destinée aux femmes sous le règne d'Isabelle la Catholique ?

Compte tenu de ses aspirations politiques, religieuses et intellectuelles, on pourrait être tentée de penser que le règne d'Isabelle de Castille constitue un moment particulièrement favorable à l'épanouissement de la littérature didactique destinée aux femmes en Espagne. Néanmoins, son arrivée sur le trône suscita davantage de réflexions quant à sa légitimité que de textes didactiques directement destinés à la reine. En outre, alors que le règne d'Henri IV était celui de l'instabilité et de la méfiance envers la monarchie, celui d'Isabelle se veut celui de la stabilité et de la confiance retrouvée, mais aussi celui de la vertu, notamment féminine. Ainsi, si la production didactique destinée aux femmes se développe à cette époque, ce n'est plus en opposition à une cour dont il faudrait réformer les mœurs, mais c'est au contraire pour

[9] Selon Harriet Goldberg, dans son édition du *Jardín de nobles doncellas*, l'insistance de l'auteur sur la nécessaire moralité sexuelle de celle qu'il tente de former au rôle de souveraine ne peut se comprendre sans avoir en tête les reproches qui étaient faits à la reine Jeanne de Portugal et sa cour, au sein de laquelle Isabelle a été élevée durant une partie de sa jeunesse. Il est ainsi essentiel de l'inviter à ne pas reproduire des comportements qu'elle a pu observer, et donc à faire preuve de la plus rigoureuse chasteté, d'autant plus compte tenu des problèmes de légitimité qui en découlent. C'est pourquoi fray Martín de Córdoba affirme à sa destinataire qu'une noble dame qui renonce à sa chasteté « *deturpa a si et a su linage et toda su hidalguía se torna en proverbio et escarnio* » (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 255).

répondre au modèle prôné par le pouvoir en place.

1. La reine et la production didactique spécifiquement destinée aux femmes : Isabelle au centre d'un réseau

Si l'on se fonde uniquement sur le nombre des textes produits, la période qui va de 1474 à 1504 témoigne d'une légère augmentation par rapport aux deux décennies précédentes. Alors que, comme nous l'avons mentionné plus haut, quatre de nos ouvrages sont composés entre 1454 (*ca.*) et 1474, six sont écrits entre 1474 et 1504 : le *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza (1475), le *Vencimiento del mundo*, d'Alfonso Núñez de Toledo (1481), l'*Avisación a María Pacheco* de Hernando de Talavera (*a.* 1486), la *Crianza y virtuosa doctrina*, de Pedro de Gracia Dei (1488), la *Summa de Pasciencia*, d'Andrés de Li (1493), et le *Título virginal de Nuestra Señora*, d'Alfonso de Fuentidueña (1499). À cela, on peut ajouter la production d'autres copies du *Libro de las donas*, voire de traductions nouvelles, qui poursuivent la diffusion de cette œuvre, déjà initiée dans la période précédente, et la première impression, en 1500, du *Jardín de nobles doncellas*. Nous pouvons donc noter une augmentation de la production didactique destinée aux femmes et une meilleure circulation des textes, c'est certain, mais le nombre de titres reste modeste. Parmi ces textes, on peut noter la prééminence des ouvrages destinés à éduquer à la piété ou à enseigner des pratiques religieuses, comme ceux de Núñez de Toledo, Andrés de Li et Alfonso de Fuentidueña. Le texte de Talavera se situe dans une position intermédiaire entre ces manuels, qui ont avant tout une portée spirituelle, et les miroirs de dames qui visent à conseiller leur public quant aux comportements qu'il doit adopter pour correspondre à un idéal de vertu défini en fonction de critères potentiellement variables. De même, la *Crianza y virtuosa doctrina*, texte au contenu hybride, est à la fois un manuel de savoir vivre, un ouvrage de piété et un miroir de princesse, cette dernière appellation convenant davantage au *Dechado* de Mendoza, plus proprement destiné à conseiller la reine dans les premiers mois de l'exercice de son pouvoir. La taxinomie que nous proposerons dans la seconde partie de ce travail est donc, bien évidemment, perfectible, dans la mesure où nos textes se soumettent parfois difficilement à

un classement univoque.

Outre la prédominance relative des ouvrages de piété, la liste que nous venons de dresser permet un second constat : la reine n'est que rarement la destinataire d'ouvrages didactiques. De fait, sur l'ensemble de notre corpus, deux seulement lui sont expressément dédiés, et un seul s'adresse à elle alors qu'elle est déjà montée sur le trône. Encore n'est-il rédigé qu'au tout début de son règne, à un moment où le pouvoir pouvait encore sembler menacé[10]. Ainsi, tout se passe comme si, une fois la reine installée sur le trône, il n'était plus temps de lui proposer une formation, du moins pas sous les mêmes modalités. Ainsi, on sait que c'est pendant ses années d'exercice du pouvoir que la reine a appris le latin, et qu'elle a, bien entendu, continué à se former. Si elle n'est donc pas une destinataire privilégiée pour les œuvres didactiques composées sous son règne, elle apparaît cependant comme le centre d'un réseau réunissant dédicataires et auteurs. Ainsi, Íñigo de Mendoza et Hernando de Talavera sont ses proches collaborateurs, tous deux ayant joué auprès de la souveraine un rôle autant spirituel que politique[11]. En outre, la *Summa de pasciencia* et la *Crianza* sont toutes deux dédiées à Isabelle, sa fille aînée, tandis que l'*Avisación* fut composée à la demande de María Pacheco, épouse du comte de Benavente et proche des intérêts des souverains et de leur idéologie, au point de partager le confesseur de la reine : Hernando de Talavera. Ce sont donc, au total, quatre ouvrages sur les six composés au cours de cette période qui sont, directement ou indirectement, liés à la reine. Ainsi, ces quelques données semblent indiquer qu'elle a influencé la production d'œuvres didactiques destinées aux femmes, soit en intervenant dans leur production et leur diffusion[12], soit en imposant, par son action en matière politique et religieuse et par l'image qu'elle cherchait à donner d'elle-même un certain idéal de femme vertueuse auquel les femmes de son entourage tenaient à affirmer leur adhésion.

[10] À nos deux ouvrages il convient d'ajouter le *Regimiento* de Gómez Manrique, composé en 1470, mais qui ne réserve qu'une place restreinte à la reine, en consacrant l'essentiel de son propos à la formation de Ferdinand.

[11] Nous reviendrons sur ces points dans les paragraphes que nous consacrerons respectivement au *Dechado* et à l'*Avisación a María Pacheco* dans la seconde partie de ce travail. En ce qui concerne Hernando de Talavera, nous avons déjà traité la question de ses relations avec le pouvoir sous le règne des Rois Catholiques, notamment, dans notre introduction à l'édition de la *Suma y breve compilación* (H. DE TALAVERA, *Suma*, éd. cit., p. 3 et 4).

[12] Nous reviendrons sur ce point dans notre troisième partie.

2. Les femmes de l'entourage de la reine : les destinataires privilégiées des textes didactiques

Il est en effet frappant de constater à quel point ce sont soit les membres de la famille royale, soit des femmes qui étaient idéologiquement proches de la reine, voire faisaient partie de sa cour, qui ont été les destinataires de textes didactiques au cours de la période 1474-1504. Plusieurs auteurs ont souligné l'importance de ce cercle féminin. Elisa Ruiz García cite ainsi un certain nombre de couples qui formaient le groupe des serviteurs les plus proches des souverains : Sancho de Paredes et sa femme, Isabel Coello, Francisco Ramírez de Madrid et Beatriz Galindo, Gutierre de Cárdenas et Teresa Enríquez, Andrés Cabrera et Beatriz de Bobadilla, Fernando, duc d'Estrada et Elvira de Meneses, etc[13]. Plusieurs des femmes mentionnées ici, notamment Beatriz Galindo ou Beatriz de Bobadilla, sont souvent citées au nombre des femmes savantes de l'entourage de la reine, et Ruiz García ajoute un peu plus loin que, parmi les couples qu'elle cite, « *Las esposas fueron las "mujeres de la reina", esto es, un círculo femenino que descolló por su activa intervención en el patrocinio de obras artísticas y benéficas* »[14]. Cristina Segura Graíño s'est également intéressée à celles qu'elle nomme les « *sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica* »[15], mais en considérant un cercle plus large que celui défini par Ruiz García. Plus exactement, elle répartit les femmes qui entouraient la souveraine en cercles concentriques, en fonction de leur plus ou moins grande familiarité avec la personne royale. Ainsi, elle inclut dans un premier cercle les femmes de la cour d'Isabelle – parmi lesquelles se trouvent certaines de celles que cite Ruiz García – et les filles de la reine[16]. Dans un second cercle, elle fait entrer les femmes des grands lignages, notamment Teresa Enríquez ou María Pacheco, les autres cercles ayant des relations plus ténues avec la reine, et incluent des personnalités comme Luisa Sigea et même Teresa de Jesús. Cette vision des

[13] Elisa RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica*…, p. 43.

[14] *Loc. cit.*

[15] Cristina SEGURA GRAÍÑO, « *Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica* », *in :* María del Mar GRAÑA CID (coord.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, , Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994, p. 175-188.

[16] *Ibid.*, p. 176. Bien que les textes de notre corpus nous conduisent à nous intéresser en priorité à Isabelle et Catherine, la fille aînée et la fille cadette des Rois catholiques, Jeanne et Marie, leurs deux autres filles ont également bénéficié d'une éducation soignée, et Jeanne, notamment, possédait une collection de livres assez importante. En outre, c'est à elle que fut dédiée la *Vida y excelencias e miraglos de Santa Ana y de la gloriosa nuestra Señora Santa María*, œuvre hagiographique imprimée à Séville en 1511.

choses, malgré quelques approximations[17], a le mérite d'envisager l'influence de la reine à différentes échelles et selon différentes modalités. Il est certain que, dans le cas de ses filles, elle a pu agir directement, notamment, comme nous le verrons plus tard, en leur offrant certains ouvrages, ce qu'elle a également pu faire pour des femmes de son entourage ou de sa maisonnée. Mais n'oublions pas que deux ouvrages (le *Vencimiento del mundo* et le *Título virginal de nuestra señora*) étaient dédiés à des femmes qui ne font guère partie des cercles de la reine : Leonor de Ayala, dans le premier cas, et Brianda de Manrique, mariée à un membre de la famille navarraise des Beamonte, dans le second. Dans ces deux cas, il est bien difficile de savoir si la composition d'un ouvrage didactique dépend seulement de l'initiative personnelle de l'auteur ou de la dédicataire, ou si l'influence de la reine a pu jouer.

Au-delà de l'importance de la figure d'Isabelle la Catholique, sur laquelle nous reviendrons, et de la légère augmentation du nombre de textes composés par rapport à la période antérieure, les textes didactiques publiés sous le règne d'Isabelle sont-ils réellement différents de ceux publiés sous le règne précédent ? Alors que, parmi les œuvres que nous avons incluses dans notre corpus, un seul ouvrage de piété date d'avant 1474, trois ont été composés après cette date, ce qui suggère un intérêt accru du public pour ces questions. Ces trois manuels permettent de constater les progrès de pratiques comme la contemplation. Quant aux « miroirs », aux textes qui cherchent à régir les comportements et le mode de vie de leurs lectrices, on peut être sensible à une plus grande individualisation du propos. Alors que la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra* et les *Castigos y doctrinas* tenaient un propos généraliste est n'étaient, de façon significative, dédiés à aucune femme particulière, l'*Avisación a María Pacheco*[18] et la *Crianza y virtuosa doctrina* sont nettement individualisées et prennent en compte la situation particulière de leurs destinataires, même si, dans le second cas, l'auteur s'adresse parfois à un autre public que la seule infante. Enfin, si l'on compare le *Jardín de nobles*

[17] L'auteur confond notamment María Pacheco, dédicataire de l'*Avisación* et qui faisait effectivement partie de la cour d'Isabelle la Catholique, dont elle partageait les intérêts politiques et spirituels, avec sa nièce, María Pacheco, la Comunera (*ibid.*, p. 185).

[18] Comme preuve de cette individualisation du propos, on peut par exemple citer les allusions de Hernando de Talavera à « *la reuma de vuestra garganta* », quand il s'adresse à María Pacheco, dont il évoque également les « *higicos* » (H. DE TALAVERA, *Avisación…,* fol.18v° et 24r°). L'allusion à l'état de santé de sa destinataire ainsi que le diminutif hypocoristique soulignent la familiarité qui existe entre auteur et dédicataire, familiarité née d'une connaissance directe et d'une fréquentation régulière.

doncellas et le *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza, on remarque d'importants changements quant à la façon dont est construite la figure du souverain et, dans une moindre mesure, quant aux conseils donnés.

La période suivante (1504-1530) marque l'effacement des miroirs, et l'essoufflement d'une production autochtone. La composition d'ouvrages didactiques est alors davantage liée, en effet, à l'influence de Catherine d'Aragon, et c'est sur sa terre d'adoption que seront écrits des ouvrages aussi importants que l'*Historia de Inglaterra de Rodrigo* de Cuero ou l'*Institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives.

C. 1504 – 1530 : les déportements de la littérature didactique espagnole

La mort d'Isabelle la Catholique marque donc une rupture dans la production didactique spécifiquement destinée aux femmes en Espagne. En effet, après 1504, seul le *Fasciculus Myrrhe* (1511), livre de piété conçu comme un manuel de formation à la contemplation est composé en Espagne. Les autres ouvrages de notre corpus qui sont nés à cette époque ont tous deux été composés hors du territoire espagnol. L'*Historia de Inglaterra* (1509), tout d'abord, est le produit du travail de compilateur et de traducteur de Rodrigo de Cuero, membre de la suite de Catherine d'Aragon qui, à la demande de celle-ci, traduit les chroniques anglaises afin que l'infante puisse mieux connaître le territoire qu'elle sera appelée à gouverner. Certes, ce texte fut donc écrit en dehors des frontières de l'Espagne ; mais il le fut par un espagnol, dans un environnement marqué par la culture castillane – la cour de Catherine d'Aragon – et pour un public espagnol : l'infante. Le troisième texte, enfin, est peut-être le plus connu de tous ceux qui composent notre corpus. Il s'agit de l'*Institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives (1524), ou, plus exactement, pour ce qui concerne le public espagnol, de sa traduction de 1529 : l'*Instruction de la muger christiana*. Si, dans une certaine mesure, il constitue une forme d'apogée de notre corpus d'étude, l'ouvrage de Vives ne saurait être considéré uniquement comme la suite logique de tout ce qui a été fait auparavant. Nous entendons par là qu'il témoigne, notamment sur la question du savoir

féminin[19], d'un point de vue bien spécifique et personnel qui tient bien plus à la culture humaniste de l'auteur qu'à un progrès général et spectaculaire de l'éducation des femmes au cours de la période étudiée. En outre, on peut faire remarquer que ce n'est guère en Castille que l'on produit ce que, dans la suite de ce travail, nous appellerons des sommes, c'est-à-dire des ouvrages qui cherchent à éduquer l'ensemble des femmes en s'adressant à chacune en fonction de ses caractéristiques particulières : le *Libre de les dones* a en effet été composé à Valence, le *Livre des Trois Vertus*, créé en France, a été traduit au Portugal, et l'*Institutione foeminae christianae* fut donc écrite à Bruges pour une princesse anglaise. Certes, ces trois textes ont pénétré en Castille, dans une version traduite ou dans leur version originale, mais aucun n'a originellement été écrit en castillan. Ainsi, l'*Institutione* témoigne de la vivacité de la production littéraire des pédagogues d'origine espagnole en dehors de la Castille, tandis que la réception de l'*Instruction* en Espagne atteste du succès de ce texte auprès du lectorat local.

1. L'entourage de Catherine d'Aragon : le nouveau pôle de production de la littérature didactique destinée aux femmes

D'une façon ou d'une autre, l'existence des quatre filles des Rois Catholiques témoigne de l'influence de l'éducation qu'elles avaient reçue : comme nous le verrons plus tard, Isabelle impressionna ses contemporains par l'étendue de sa culture et par sa piété, mais, du fait de son décès précoce, ne put guère mener d'actions politiques décisives ; Jeanne possédait une bibliothèque relativement importante[20], mais les troubles mentaux dont elle souffrit l'empêchèrent également de s'illustrer pleinement ; Marie possédait également une collection de livres et put jouer un rôle plus important aux côtés de Manuel I de Portugal ; enfin Catherine, la fille cadette, est celle qui semble hériter le plus pleinement de la préoccupation maternelle pour la formation des

[19] Nous développerons ce point dans le paragraphe de notre deuxième partie que nous consacrerons à ce texte.

[20] Selon Elisa Ruiz García, celle-ci contenait, de même que celle de sa mère ou de ses sœurs, de nombreux livres de prière, et des titres comme le *Contemptus mundi* de Thomas a Kempis, l'*Espejo de la Cruz* de Domenico Cavalca, ou encore le *Lucero de la vida cristiana*, de Pedro Jiménez de Préjamo (*op. cit.*, p. 176).

jeunes gens, et, particulièrement, des enfants royaux. C'est en effet pour sa fille Marie que va se construire une grande partie de l'œuvre pédagogique de Juan Luis Vives, du moins celle qu'il consacre à l'éducation féminine.

Certes, l'*Institutione foeminae christianae* est la pièce maîtresse de cette entreprise didactique, mais elle est complétée par un certain nombre de textes qui témoignent de l'importance que l'humaniste valencien a donnée à cette question. La plupart de ces œuvres, cependant, ne furent pas diffusées en Espagne, ou le furent après la période sur laquelle nous avons choisi de centrer notre étude. C'est le cas, par exemple, des deux lettres qui composent le *De ratione studii puerilis*, dont l'une vise à établir un plan d'étude pour Marie et la seconde pour le fils de William Blount. Vives y explique notamment ses idées quant à la didactique du latin, en conseillant un apprentissage progressif qui serait fondé sur des exemples à portée morale : « Authores in quibus versabitur ii erunt qui pariter et lingua et mores excolant atque instituant quique non modo bene scire doceant, sed bene vivere doceant »[21]. Or, Vives lui-même peut faire partie de ces auteurs qui enseignent autant la langue que les mœurs, dans la mesure où c'est en latin qu'il compose pour Marie, non seulement l'*Institutione foeminae christianae*, mais également un recueil d'adages, le *Satellitium animi, sive symbola* (1524). Il s'agit d'un catalogue de sentences tirées de la Bible, des Pères ou des auteurs gréco-latins, que Vives commente pour orienter favorablement l'interprétation qu'en pourra faire la princesse. Enfin, toujours en 1524, il compose un dernier texte dédié à l'instruction de Marie Tudor mais qui, de même que l'*Institutione*, peut également s'adresser à un public plus large : l'*Introductio ad sapientiam*, conçue pour fournir aux jeunes gens des connaissances de base sur des sujets aussi divers que l'âme, le corps, la religion, les vertus, etc. Ainsi, par l'attention qu'elle porte à l'instruction de sa fille, Catherine d'Aragon devient un moteur pour la rédaction d'œuvres didactiques destinées au public féminin. Si c'est bien à Thomas Linacre qu'elle confie le poste de précepteur de Marie, l'auteur auquel elle fait appel est un humaniste valencien exilé à Bruges.

C'est également à l'un de ses compatriotes qu'elle avait demandé, au cours de ses premières années en Angleterre, de traduire pour elle les chroniques anglaises. C'est donc pour répondre à cette requête que Rodrigo de

[21] Juan Luis VIVES, *De ratione studii puerilis*, cité par José Ramón FERNÁNDEZ SUÁREZ, « Luis Vives, educador de los jóvenes ingleses », *ES. Revista de filología inglesa*, 17, 1993, p. 141-150, plus précisément p. 143.

Cuero composa l'*Historia de Inglaterra*, achevée en 1509. Ainsi, avec Catherine d'Aragon, l'Angleterre devient, paradoxalement, l'un des foyers de la production didactique espagnole. L'*Historia de Inglaterra* reviendra en Espagne après la mort de Catherine pour rejoindre la Bibliothèque royale de l'Escurial, ce qui inspire à Gómez Redondo l'hypothèse suivante :

> *Es posible que hoy este códice se conserve en El Escorial porque le interesara también a Felipe II conocer los entresijos de un pasado al que él se asomaba con decidida voluntad de torcer el rumbo de esa nación que estuvo, apenas hacía unas décadas, en manos de su tía abuela*[22].

Les textes de Vives, quant à eux, connaîtront une fortune très inégale, et parfois tardive. Le succès de l'*Institutione foeminae christianae* est donc d'autant plus significatif.

2. En Espagne : la littérature didactique comme témoin de l'évolution des mentalités ?

Comme nous le verrons dans le chapitre de notre deuxième partie que nous consacrerons à ce texte, le traducteur de l'*Institutione*, Juan Justiniano, en souligne l'intérêt en démontrant que, depuis l'œuvre d'Eiximenis, aucun texte n'a été écrit en Espagne pour l'éducation des femmes[23]. Au-delà du caractère publicitaire de cette affirmation, on peut également y voir la revendication d'une filiation : Justiniano n'ignore sans doute pas, pas plus que Vives dont les termes sont en partie repris par le traducteur, l'existence de toute la littérature didactique produite en Espagne au cours du XV^e^ siècle. Néanmoins, les sommes éducatives, qui cherchent à fournir une éducation à l'ensemble du public féminin en le divisant en sous-groupes en fonction, notamment, de l'âge des personnes concernées, de leur état civil ou de leur statut social, constituent pour lui un genre à part, dont le *Libre de les dones* et l'*Instrución de la muger christiana* seraient les deux seuls représentants disponibles en Espagne. L'*Instrución* serait donc en quelque sorte le *Libre* du XVI^e^ siècle, témoignant d'une continuité et s'adaptant également aux temps nouveaux. Il est vrai que l'*Instrución* porte à la fois la réflexion de l'un des plus grands humanistes du

[22] Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el ubral del Renacimiento*, Madrid : Cátedra, 2012, p. 303.

[23] J. JUSTINIANO, *Instrución*…, p. XVI.

temps en matière de pédagogie et celle d'un traducteur espagnol soucieux d'effectuer les quelques adaptations qu'il estime nécessaires pour la bonne compréhension du texte par le public auquel se destine sa traduction. Dans une certaine mesure, donc, l'*Instruction* permet l'entrée en Espagne de certaines des idées les plus récentes quant à l'éducation des femmes, ce qui ne signifie pas, néanmoins, que ces idées soient novatrices.

De même, quoique dans un autre domaine, le *Fasciculus myrrhe*, livre de piété destiné à la contemplation et véritable manuel d'apprentissage de cette pratique spirituelle, prend en compte certaines nouveautés, dont on pouvait toutefois déceler les prémices dans la période précédente. Ce texte, fondé sur le récit de la Passion du Christ, invite notamment l'âme contemplative à une intense communion avec les personnes du Christ et de sa Mère, dont les conséquences psychologiques et physiques peuvent être profondes et spectaculaires. Autrement dit, comme nous le montrerons dans notre seconde partie, le *Fasciculus* s'inscrit dans la continuité des mouvements spirituels à l'œuvre dès le début du XV^e^ siècle, et également dans le prolongement de manuels de dévotion tels que le *Título virginal de Nuestra Señora*, qui prônait également une forme de contemplation, dans des modalités toutefois plus intellectuelles et moins passionnelles. Ainsi, les textes didactiques publiés en Espagne entre 1504 et la fin des années 1520 reflètent certaines évolutions intellectuelles et spirituelles. Néanmoins, il ne faudrait pas en conclure spontanément à une modernisation de l'éducation dispensée aux femmes sous l'effet de l'Humanisme ou de l'affirmation de nouvelles tendances spirituelles. Les évolutions en la matière sont lentes, précaires et partielles, comme nous le montrerons dans le troisième et dernier chapitre de cette première partie.

3. Conclusions du deuxième chapitre

Nous avons donc montré, dans ce second chapitre, comment, sur un certain nombre de points, la littérature didactique destinée aux femmes évolue entre le milieu du XV^e^ siècle et la fin des années 1520. Néanmoins, certains des ouvrages de notre corpus échappent à la périodisation que nous avons mise en place. Ainsi, comme nous l'avons montré, de nouvelles traductions du *Libre de les dones* ou de nouvelles copies du *Libro de las donas* sont effectuées tout au long

de la seconde moitié du XV^e^ siècle. De même, le *Livre des Trois Vertus*, traduit une première fois en portugais à la fin des années 1440 et une seconde fois en 1518, échappe lui aussi à toute périodisation, et ce encore davantage si l'on considère sa version française, puisque celle-ci date, en effet, du tout début du XV^e^ siècle, et qu'il est impossible de savoir avec certitude quand elle a pénétré en Castille, si cela a bien été le cas. En outre, les traités de cosmétique, que nous étudierons dans le dernier chapitre de notre seconde partie, sont également difficiles à classer. Las *Flores del Tresor de Beutat*, dont nous avons déjà dit quelques mots dans notre premier chapitre, témoignent des astuces de beauté utilisées par les femmes à la cour d'Alphonse le Magnanime, mais également au cours des décennies antérieures. Néanmoins, compte tenu de la pérennité de ce type de textes et des recettes qu'ils véhiculent, on peut penser que des femmes catalanes ou même castillanes ont pu avoir vent du contenu de ces *Flores* bien après la mort de leur auteur. De même, le *Manual de mugeres en el cual se contienen muchas y diversas receutas muy buenas*, outre qu'il soit difficile de dater sa composition avec précision, recueille des préparations qui étaient sans doute effectuées de longue date au moment où le manuscrit fut composé. Ainsi, ce type d'ouvrages échappe à toute périodisation trop stricte.

Compte tenu de ces difficultés, nous avons choisi de mener notre étude précise des textes, non pas selon un plan chronologique, mais en esquissant une typologie. Il nous a paru d'autant plus valide, dans notre deuxième partie, de fonder notre taxinomie sur les caractéristiques internes des textes et de tenter de définir le type auquel ils se rattachent que ce critère joue un rôle essentiel dans la réception des œuvres. Comme nous le montrerons dans notre troisième partie, on ne lit pas de la même façon un miroir, une somme telle que le *Libro de las donas* ou l'*Instructión de la muger christiana* ou un livre de piété. Nous allons donc, dans notre deuxième partie, étudier chacun des textes de notre corpus en le replaçant dans son contexte de production, et en analysant non seulement la théorie développée quant à l'éducation à dispenser aux femmes, mais également les stratégies rhétoriques déployées par l'auteur pour assurer l'efficacité didactique de son œuvre. Nous souhaiterions néanmoins, avant cela, clore notre première partie en traçant quelques axes qui permettent d'esquisser l'évolution de la littérature didactique spécifiquement écrite pour les femmes après 1530.

Chapitre III :
Fortunes d'un genre : les livres écrits pour l'éducation des femmes espagnoles entre la fin des années 1520 et le Concile de Trente

Nous avons donc, dans les chapitres qui précèdent, montré comment la littérature didactique destinée aux femmes, qui avait connu un développement particulier en Castille puis en Espagne entre 1454 et la fin des années 1520, s'inscrivait dans une longue tradition. Nous allons maintenant brièvement esquisser quelques-unes des évolutions suivies par cette littérature de la fin des années 1520 au milieu du XVI^e^ siècle. Or, même si l'on peut remarquer un certain nombre de permanences, il convient également de souligner certains changements. Ainsi, la fin des années 1520 marque déjà une inflexion importante, d'abord au niveau des thématiques traitées, puis au niveau du message délivré. En effet, le mariage s'impose de plus en plus comme sujet de réflexion, et la relation de couple devient l'objet d'une étude et d'un enseignement plus soigné. De même, la relative tolérance qui avait permis aux femmes de s'imprégner, à travers les manuels religieux, des tendances spirituelles les plus novatrices s'estompe peu à peu à cause des réactions suscitées par les progrès de la Réforme. En outre, le second quart du XVI^e^ siècle hérite de l'ère précédente des textes importants : l'œuvre de Vives se diffuse plus amplement, et le *Libre de les dones* d'Eiximenis est remis au goût du jour au début des années 1540. Le *Carro de las donas* (Valladolid, 1542) ne doit pas, cependant, être considéré comme une traduction reproduisant fidèlement le texte d'Eiximenis, mais bien comme une véritable réélaboration, dont l'un des buts est, selon les propos de l'auteur, de s'adapter aux temps nouveaux pour lesquels il est écrit.

A. De l'éducation des femmes à l'éducation du couple : la « *literatura de matrimonio* »

Plusieurs auteurs, dont, notamment, Tobias Brandenberger et Maria de Lourdes Correia Fernandes pour la péninsule Ibérique, se sont intéressés au corpus des œuvres qui, entre la fin des années 1520 et le début des années 1530, traitent du mariage et, plus particulièrement, du rôle de chacun des conjoints en son sein. Il est en effet frappant de constater que, en un laps de temps relativement court, apparaissent tout un ensemble d'œuvres qui traitent de cette thématique. On peut citer notamment les colloques « matrimoniaux » d'Érasme traduits en espagnol par le dominicain Alonso Ruiz de Virués (*Coloquios familiares*, *ca.* 1529), le *Sermón en loor del matrimonio* de Juan de Molina (1528), le *Relox de Príncipes* de Guevara (1529) et sa *Carta a Mosén Puche* (1524, mais publiée pour la première fois en 1539 dans le premier volume des *Epístolas familiares*), ou encore le *Norte de los Estados* de Francisco de Osuna (1531)[1]. L'accumulation de ces traités marque donc, dans le domaine de la littérature didactique, l'entrée dans le second quart du XVI^e^ siècle et constitue l'aboutissement de tendances à l'œuvre dans les années antérieures.

[1] Le corpus de cette littérature est, néanmoins, difficile à délimiter avec précision, et la frontière thématique qui la sépare de la littérature didactique destinée aux femmes peut paraître ténue. Tobias Brandenberger – *Literatura de matrimonio (Península ibérica, s. XIV-XVI)*, Saragosse : Libros Pórtico, 1996) – inclut ainsi dans son corpus de travail les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* (p. 63), la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra* (p. 70) et le *Libre de les dones* (p. 81). Cette dernière inclusion nous paraît néanmoins contestable, dans la mesure où le discours qu'Eiximenis adresse aux femmes mariées ne constitue, au final, qu'une toute petite partie de l'ensemble du *Libre*. Par ailleurs, si les *Castigos* et la *Relación* s'adressent bien à de futures épouses, c'est bien la jeune femme qu'il s'agit de former, et pas le couple. En outre, T. Brandenberger inclut également dans son corpus le *Livre des Trois Vertus* (p. 107), qui, dans la taxinomie qu'il adopte, accorde plus d'importance au statut social des femmes qu'à leur état matrimonial, et le *Jardín de nobles doncellas* (p. 107), qui s'adresse, dans une perspective nettement politique, à une jeune fille, et non à une femme mariée. Ainsi, il me paraît nécessaire de distinguer ce qui relève de la littérature didactique destinée aux femmes, et ce qui appartient réellement à cette « littérature du mariage », qui analyse plus attentivement la relation de couple et le fonctionnement même du ménage. Dès lors, des textes comme les *Coloquios matrimoniales* de Luján ou la *Carta a mosén Puche* de Guevara se séparent nettement, par la perspective qu'ils adoptent, des textes de notre corpus.

1. L'émergence des guides du mariage : un aboutissement de la revalorisation de la vie spirituelle des laïcs

Les œuvres destinées non seulement à faire l'éloge du mariage en tant qu'état et en tant que sacrement, mais également à promouvoir un mariage exemplaire contribuent en effet à revaloriser la vie spirituelle des laïcs, le mariage étant conçu comme un cadre tout aussi propice à son développement que la vie monastique.

a. De l'éducation des femmes à la formation des époux

Maria de Lourdes Correia Fernandes s'attache en effet à retracer la genèse de cette littérature et montre comment son apparition s'explique par les évolutions culturelles et spirituelles du siècle précédent, au cours duquel, comme nous le verrons, les laïcs se montrent de plus en plus soucieux de leur vie religieuse et de leur salut. Or, si le célibat et la continence sont liés à l'état religieux, l'état laïc est celui du mariage et de la procréation. Nous avons vu, en outre, comment dès les débuts du christianisme, bien des auteurs dévalorisaient le mariage au profit de la virginité ou, du moins, du célibat monastique. Il se crée donc un décalage entre l'aspiration des laïcs à une vie spirituelle plus riche et les discours pastoraux, décalage qui va peu à peu se résorber, d'autant que les critiques envers la vie monastique se font également plus nombreuses. Ainsi, pour beaucoup d'auteurs, au premier rang desquels Érasme, la supériorité de la vie monastique sur le mariage en matière spirituelle doit être remise en question, et l'institution matrimoniale considérée comme le lieu d'une religiosité spécifique. En outre, les laïcs dans leur ensemble et notamment les nobles revendiquent leur droit à une éducation plus poussée, d'autant que leur pratique religieuse s'affirme. Ainsi, selon Correia Fernandes :

> *Só assim se compreende, por exemplo, a proliferação, sobretudo em Espanha, mas também em Portugal, quer dos tratados de vícios e virtudes, quer dos manuais de confissão e, mesmo, obras doutrinárias e de espiritualidade que, desejando combater a ignorancia, contêm, cada vez mais, conselhos precisos para a orientação das práticas religiosas dos cristãos, dando à vida moral e conjugal dos casados uma progressiva*

atenção[2].

Les évolutions spirituelles et culturelles du XV^e^ siècle se traduisent en effet par une production textuelle spécifique dans laquelle les ouvrages didactiques, qu'ils concernent un individu particulier, un statut ou même toute une catégorie de la population[3], occupent une place importante.

À la fin du Moyen Âge, l'idée que l'union conjugale confère à ceux qui la concluent, non seulement un statut social particulier, mais également un statut spirituel et religieux spécifique s'impose. Dès lors, le « bon mariage » et les « bons époux » vont, peu à peu, être définis avec davantage de précision. Selon Correia, cette progressive définition du mariage vertueux est directement tributaire de l'intérêt suscité par l'éducation des femmes : c'est en effet en éduquant l'épouse et la future mère que l'on prend peu à peu conscience de la nécessité de réguler plus globalement le fonctionnement de l'unité domestique[4]. Ainsi, si l'idée que chacun peut obtenir le salut dans l'état qui est le sien et plus seulement en adoptant la vie monastique est de plus en plus largement partagée au cours du XV^e^ siècle, c'est aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle que l'on prend plus pleinement conscience de la spécificité de l'état des personnes mariées, comme en témoigne, du reste, l'un des titres les plus célèbres de la littérature didactique destinée aux femmes : la *Perfecta casada* de fray Luis de León (1583). Celui-ci prend soin, en effet, de distinguer nettement la doctrine destinée aux femmes mariées de celle qui s'adresse aux religieuses :

> *Dice Cristo en el Evangelio que « cada uno tome su cruz »: no dice que tome la ajena, sino manda que cada uno se cargue de la suya propia. No quiere que la religiosa se olvide de lo que debe al ser religiosa y se cargue de los cuidados de la casada, ni le place que la casada se olvide del oficio de su casa y se torne monja. El casado agrada a Dios en ser buen casado, y en ser buen religioso el fraile, y el mercader en hacer debidamente su oficio, y aun el soldado sirve a Dios en mostrar en los tiempos debidos su esfuerzo, y en contentarse con su sueldo, como lo dice san Juan*[5].

Fray Luis affirme donc, d'une part, que les obligations de la femme mariée sont nettement distinctes de celles de la religieuse, ce qui implique qu'il s'agit de

---

[2] Maria de Lourdes CORREIA FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*, Porto : Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 1995, p. 32.

[3] M. de L. Correia inclut dans cette dernière catégorie, par exemple, le *Livre des Trois Vertus* et le *Libre de les dones* (*ibid*., p. 41).

[4] *Ibid*., p. 47.

[5] Luis DE LEÓN, fray, *La perfecta casada*, p. 238, *in : Obras completas castellanas*, Madrid : BAC, 1959.

deux états bien différenciés, et, d'autre part, que l'on peut plaire à Dieu dans chacun des états de la société, pourvu que l'on remplisse bien son office. Les états cités par l'auteur ne sont d'ailleurs pas choisis au hasard : aux époux et aux religieux s'ajoutent les marchands et les soldats, deux professions qui, du fait de leur relation à l'argent ou aux armes, peuvent paraître peu propices à la recherche du salut. Ainsi, à travers ces exemples, il devient manifeste que celui-ci est bien à la portée de tous. Chaque état peut être méritant, en effet, pourvu qu'on en fasse bon usage. Ainsi, le soldat doit être un bon soldat, le marchand, un bon marchand et les époux, de bons époux.

b. Définir le « bon mariage » et les « bons époux »

L'idée selon laquelle il existe des « bien mariés » et des « mal mariés » est, bien entendu, largement antérieure au XVI^e^ siècle. Ce qui change alors, c'est le regard porté sur cet état de fait, car au lieu de le considérer comme une fatalité, comme un revers de fortune qui, comme tous les autres, devait être supporté avec patience, certains se mettent à penser que le « mauvais mariage » est un mariage dénaturé, un mariage malade qui peut être guéri de ses maux, pourvu que les époux soient bien éduqués. Or, un « bon mariage » n'est pas uniquement caractérisé, bien entendu, par la bonne entente qui règne entre les époux : ceux-ci doivent également se montrer capables de remplir un certain nombre de devoirs religieux. Il est en effet essentiel d'appartenir à la catégorie des « bons époux » pour espérer pouvoir assurer son salut, mais également pour participer au bon fonctionnement de la société.

Or, tous les auteurs n'ont pas la même idée de ce que doit être un bon mariage, et, partant, de ce que doivent être un bon époux et une bonne épouse. Ainsi, tout comme dans la littérature didactique destinée aux femmes, il n'existe pas de discours unitaire dans la « *literatura de matrimonio* », et il faut être sensible aux nuances apportées par chacun des auteurs, sur des questions aussi importantes que, par exemple, la place des enfants dans la réussite d'un mariage chrétien. Comme nous le verrons, Juan Luis Vives considérait par exemple que les enfants ne constituaient pas la principale raison d'être du mariage, dont le but était, avant tout, d'éviter à l'homme la solitude. Ce faisant, il adoptait une perspective proche de celle d'Érasme dans l'*Institutio Christiani Matrimonii*, dans la mesure où, selon l'humaniste de Rotterdam, les enfants contribuaient, certes,

au bon fonctionnement de l'union matrimoniale, mais ne constituaient pas une priorité[6]. Au contraire, Osuna, dans son *Norte de los Estados*, considère les enfants comme l'un des principaux objectifs du mariage[7]. En revanche, la plupart des auteurs catholiques s'accordent pour insister sur l'indissolubilité de l'union conjugale, et ce d'autant plus que certains auteurs de la Réforme tendaient à la remettre en cause. Cette insistance – qui n'est, bien entendu, pas nouvelle au XVI^e^ siècle – correspond, par ailleurs, à un désir de redéfinir les fondements du mariage dans leur pureté originelle, comme prélude à une véritable entreprise éducative. L'idée selon laquelle être un bon mari ou une bonne épouse ne va pas de soi et nécessite un apprentissage s'impose en effet peu à peu : pour refonder le mariage, il faut éduquer les époux.

2. Éduquer les femmes ou guider les époux : un simple changement de perspective ?

Comme nous l'avons dit plus haut, les limites entre la littérature didactique destinée aux femmes et celle qui s'adresse aux époux peuvent être floues, et il importe de tenter d'établir des critères permettant de les départager. Nous allons donc à présent étudier brièvement quelques textes appartenant à la littérature du mariage pour voir comment, par leur thématique et leurs arguments, ils peuvent se distinguer ou, au contraire, se rapprocher de la littérature didactique destinée aux femmes. Dans cette optique, une œuvre est particulièrement intéressante : celle de Juan Luis Vives. En effet, l'*Institutione foeminae christianae* ne s'adresse pas exclusivement à l'épouse, et la jeune fille et la veuve sont également prises en compte, même si la partie réservée à l'épouse est centrale. En revanche, ce n'est pas à l'homme, mais bien au mari qu'il parle dans le *De officio mariti*. Le titre même de ce texte est révélateur : être un mari constitue un office, et réclame donc des compétences, et, par conséquent, un apprentissage. Ces deux textes forment, certes, un diptyque, mais un diptyque asymétrique du point de vue du public visé : toutes les femmes sont concernées par l'*Institutione*, tandis que c'est aux seuls hommes mariés que s'adresse le *De officio*[8]. Ainsi, l'œuvre de Vives est révélatrice de l'évolution de la littérature

[6] M. de L. CORREIA FERNANDES, *op. cit.*, p. 74.
[7] *Ibid.*, p. 79.
[8] Certes, on peut apporter des nuances à cette définition du public visé par les deux textes,

didactique, et les premières lignes du prologue du *De officio* sont d'ailleurs, à ce sujet, fort parlantes :

> *Cuando, hace algún tiempo, estaba ocupado en escribir sobre la formación de la mujer cristiana, no pensaba que, en un futuro, habría quienes me animasen a escribir también sobre el marido, ni se me ocurrió concebir tal cosa como tema de una obra*[9].

Cette réflexion de l'auteur illustre l'émergence progressive d'un nouveau public pour la littérature didactique : ceux qui ont choisi l'état du mariage, et non plus les hommes ou les femmes, définis en fonction de leur identité générique ou de leur place dans la société. Entre 1524 et 1528, donc, émerge l'idée d'une véritable littérature matrimoniale, celle-ci étant entendue comme l'ensemble des textes didactiques qui cherchent à promouvoir le mariage ou à former ceux qui le choisissent afin qu'ils puissent exercer leurs fonctions d'époux de manière adéquate.

a. Le « Sermón en loor del matrimonio » de Juan de Molina : le bon mariage comme fondement de la République

Le *Sermón* de Juan de Molina n'est nullement le résultat d'une prédication : son auteur, en effet, n'est pas un clerc mais un laïc impliqué dans la vie littéraire et courtoise de son temps. Ainsi, ce texte fut publié conjointement à une édition de l'*Enchyridion* d'Érasme dont Molina s'était chargé, et s'inspire, par ailleurs, de l'*Encomium matrimonii* et du *De conscribendis epistolis* de l'humaniste de Rotterdam[10]. Ainsi, ce texte atteste du succès rencontré par les œuvres d'Érasme en Espagne, en même temps qu'il contribue

---

dans la mesure où l'*Institutione* contient des recommandations qui s'adressent aux hommes, tandis que le *De officio*, en faisant du mari l'éducateur de sa femme, contribue à dessiner le modèle de l'épouse idéale.

[9] Juan Luis VIVES, *De officio mariti*, Carme Bernal (trad.), Valence : Ajuntament de València, 1994, p. 35. De façon paradoxale, alors même qu'elle inclut l'*Institutione foeminae christianae* dans le corpus des guides destinés aux époux, M. de L. Correia Fernandes souligne combien ce texte s'écarte des préoccupations et des thématiques développées par les autres œuvres de son corpus. Ainsi, en faisant reposer exclusivement sur les épaules de l'épouse la responsabilité de l'harmonie conjugale, Vives « *esquecia, o melhor ignorava* […] *muitos problemas que tanto os ideais humanistas e reformadores como as próprias circunstâncias sociais vinham acentuando, o que traduzia nesse conceito ainda algo vago de bem casados e no de amor conjugal. E, também neste aspecto, Vives foi, em alguns aspectos desta obra, muito mais devedor de ideias e modelos medievais do que normalmente se diz, com os quais foi, no entanto, articulando perspectivas humanistas* » (M. de L. CORREIA FERNANDES, *op. cit.*, p. 87).

[10] Francisco LÓPEZ ESTRADA, « Textos para el estudio de la espiritualidad renacentista : el opúsculo "Sermón en loor del matrimonio" de Juan de Molina (Valencia, por Jorge Costilla, 1528) », *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, tome LXI, 2. 1955, p. 490. Cet article contient une édition du texte, à partir de laquelle nous avons travaillé.

à l'amplifier en diffusant ses idées. Cet opuscule ne prétend pas, par ailleurs, former les époux : écrit par l'auteur peu après son mariage, il vise à faire l'éloge de l'institution matrimoniale et des épouses vertueuses plus qu'à instruire les futurs époux sur leurs obligations, au contraire des œuvres que nous allons mentionner par la suite. Cette modalité d'écriture conditionne le choix de son public, qui se fait en deux temps. Certes, des trois états qui, du point de vue de la morale sexuelle, composent la république chrétienne (les époux, les continents et les religieux), seuls les premiers sont concernés par les propos de l'auteur, mais encore, parmi ceux-là, ne s'adresse-il qu'à ceux qui sont bien mariés et intelligents, considérant que les autres pourraient se révéler des ennemis de son texte[11]. Ainsi, il ne s'agit pas de réformer une union conjugale qui pourrait être mal engagée, mais de faire l'éloge d'un état et de ceux qui l'ont choisi et s'y plaisent, l'auteur étant d'ailleurs un de ceux-là.

C'est en effet en homme marié qu'il prend la défense du mariage, mais aussi en tant qu'humaniste, et son prologue met d'ailleurs l'accent sur son activité de traducteur. Ainsi, alors que, influencé par les *Lettres* de saint Jerôme qu'il venait de traduire, il avait d'abord décidé de rester célibataire, il a finalement changé d'avis et a opté pour le mariage[12]. Cet état fait donc l'objet d'un libre choix. Choisir est d'ailleurs nécessaire, et l'auteur critique ceux qui ne se déterminent pour aucune catégorie parmi celles des époux, des continents ou des religieux. Derrière cette critique, c'est donc le célibat sans étiquette qui est condamné, celui des jeunes hommes et des jeunes femmes qui, du fait de leur solitude et de leur liberté, semblent forcément condamnés à une vie de débauche[13], et, partant, aux peines éternelles. Au contraire de cette vie, le mariage est un état apprécié de Dieu, qui l'a directement institué, pour remédier à la solitude et à la tristesse de l'homme. De même, Il a prouvé à de nombreuses reprises combien Il appréciait cet état, en sauvant des couples – et non des individus – lors du Déluge, ou en permettant à son Fils et à la Vierge d'honorer par leur présence les Noces de Cana. Ainsi, le mariage ne relève pas de lois humaines, et, pourtant, il appartient à la nature même de l'humanité[14].

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que l'auteur se place dans

[11] Juan DE MOLINA, « Sermón en loor del matrimonio », *in* : F. LÓPEZ ESTRADA, éd. cit., p. 514.
[12] *Ibid.*, p. 507.
[13] *Ibid.*, p. 514.
[14] *Ibid.*, p. 515 et 519.

une perspective polémique et imagine les arguments de ses contradicteurs. Au-delà de l'intérêt de telles astuces pour la construction d'un raisonnement dialectique, semblable procédé suggère que le mariage rencontrait encore de nombreux opposants. Ainsi, même si l'auteur utilise des arguments traditionnels tels que l'antériorité du mariage par rapport à tous les autres sacrements ou son origine édénique, il va plus loin et affirme que cette origine glorieuse fait du mariage le seul sacrement qui n'ait pas été institué pour remédier à un vice, mais dans le seul objectif de la Félicité[15]. De même, pour répondre à ceux qui arguent, pour déprécier le mariage, que le Christ n'a pas choisi de se marier, Molina répond que nous ne devons ni ne pouvons imiter le Christ en toutes choses, pour la raison que beaucoup de Ses actes sont surnaturels, et que nous sommes, nous, soumis aux lois de la nature[16]. Néanmoins, l'originalité du *Sermón* ne réside pas tant dans le volet théologique de l'argumentation de Molina que dans son volet civique : pour lui, en effet, le mariage est essentiel à la République. Ainsi, allant à rebours de tous les auteurs qui condamnaient les mesures d'exclusion dont étaient victimes les personnes stériles dans la société juive, Molina affirme au contraire que la Loi de Moïse était bonne, dans la mesure où ces personnes ne sont d'aucune utilité à la République. Les enfants sont, en effet, la garantie de la survie d'un État[17] ; le mariage est donc essentiel à l'organisation de la société, et la procréation en est l'un des principaux buts, dans la mesure où elle permet de participer à la perpétuation de la République. Dès lors, ce n'est plus selon une perspective religieuse qu'il condamne l'adultère, mais, là encore, selon une perspective civique : les lois grecques, romaines et juives condamnaient en effet ceux qui allaient à l'encontre de la loi du mariage par leur infidélité, dans la mesure où elle pouvait mettre les lignages en péril. C'est donc cette insistance sur les vertus civiques du mariage qui constitue l'un des aspects les plus originaux du discours de Molina.

La dernière partie du texte est consacrée, plus qu'à l'éloge du mariage lui-même, à celui de la compagnie d'une épouse, qui, de façon, là encore, paradoxale par rapport à toute une tradition, est jugée supérieure à celle d'un ami. Ainsi, l'amour conjugal est considéré comme plus stable et moins fragile

[15] *Ibid.*, p. 516.
[16] *Ibid.*, p. 517.
[17] *Ibid.*, p. 518.

que l'amitié[18]. De même, avec une épouse, les joies de la prospérité sont doublées, et les infortunes sont, au contraire, adoucies. Or, l'auteur sait bien que cette remarque peut susciter des oppositions, auxquelles il laisse d'ailleurs place : certains diront, en effet, que cette vision idéale ne vaut que si les caractères des deux époux sont bien accordés, et pas si la femme est autoritaire, querelleuse ou dépensière. Mais, selon Molina, ces situations délétères sont le fait d'individus particuliers, et ne sont donc pas imputables directement à l'institution du mariage[19]. De nouveau, on retrouve donc l'idée que les mariages malheureux découlent d'une mauvaise utilisation d'une institution qui, en soi, est particulièrement bonne. En outre, de même qu'il prend à contrepied la valorisation traditionnelle de l'amitié par rapport au mariage en faisant l'éloge de l'amour conjugal, de même il utilise l'une des exigences des éducateurs – l'épouse doit s'adapter au caractère de son mari – pour en tirer les conséquences ultimes : si l'épouse a mauvais caractère, ce n'est que le reflet de celui de son mari[20]. Molina démontre donc sa connaissance de la polémique pro et anti-nuptiale, mais les arguments qu'il emploie se distinguent de ceux traditionnellement mis en avant par les partisans du mariage. En effet, son insistance sur l'importance de cette institution pour la République, sur son rôle dans l'obtention de la Félicité, et sur sa supériorité par rapport à l'amitié – affirmation qui va à rebours de bien des textes théoriques sur la question de l'Antiquité au Moyen Âge – dénotent une volonté de pousser plus loin l'argumentation en faveur du mariage, et d'établir sa nécessité religieuse et civique.

En ce sens, le texte de Molina s'inscrit pleinement dans ce mouvement des années 1520-1530 qui vise à revaloriser le mariage et ceux qui le choisissent par rapport à l'état clérical. Il faut sauver l'institution matrimoniale, et l'auteur se montre toujours soucieux de distinguer ce qui relève de situations particulières et ce qui est imputable à l'institution elle-même. Celle-ci est celle qui convient le mieux à l'homme, et c'est maintenant le mariage qui fait envie, plutôt que la vie monastique : l'auteur affirme qu'il connaît bien plus de moines qui veulent se marier que d'époux qui veulent entrer dans les ordres[21]. Ceci

[18] *Ibid.*, p. 523.
[19] *Ibid.*, p. 525.
[20] *Ibid.*, p. 526.
[21] *Ibid.*, p. 528.

étant posé, il convient, pour achever de revaloriser le mariage, de mieux former ceux qui l'adoptent. Certes, l'institution est bonne, mais il faut savoir en faire bon usage, et c'est ce que vont tenter de transmettre des textes comme la « Letra para Mosén Puche », de Guevara, ou les *Coloquios matrimoniales*, de Pedro de Luján.

b. La « Letra para Mosén Puche » : former des jeunes mariés à la vie de couple

La lettre de Guevara est datée du 04 mai 1524, mais ne sera publiée que 15 ans plus tard, en 1539, dans la première édition des *Epístolas familiares*. Il s'agit d'un texte destiné à conseiller de jeunes époux sur la façon dont ils peuvent mener leur vie de couple, comme l'indique le sous-titre : « *Letra para mosén Puche, valenciano, en la qual se toca largamente cómo el marido con la muger y la muger con el marido se han de aver. Es letra para los rezién casados* »[22]. Il s'agit donc bien, cette fois, d'éduquer dans un même texte le mari et l'épouse, non seulement en fonction de leur sexe, mais également, et même surtout, en fonction de leur rôle dans l'institution conjugale. Il faut cependant noter que cette démarche éducative ne s'appuie pas sur une vision du mariage aussi positive que celle développée par Molina. Au contraire, si Guevara cherche à éduquer les époux, ce n'est pas pour qu'ils puissent prétendre aux joies du mariage, mais pour qu'ils puissent en éviter les tracas. Or, le jeune couple auquel il s'adresse semble particulièrement en danger du fait de sa jeunesse, puisque le mari a 17 ans, et la femme en a 15. Dès lors, selon l'auteur, ils ne peuvent se plier aux contraintes d'un mariage, et Guevara semble bien pessimiste quant à leur avenir[23]. Aussi est-ce pour tenter de pallier les plus grands dangers qui les guettent qu'il décide d'écrire une lettre qui, comme l'indique l'en-tête, s'adresse en premier lieu au mari. Les conseils de l'auteur, néanmoins, se répartissent de manière égale entre les deux membres du couple : deux conseils qui concernent les deux conjoints au même titre, quatre qui s'adressent plus particulièrement à l'épouse, et quatre enfin au mari.

---

[22] Antonio DE GUEVARA, fray, *Epístolas familiares*, *in : Obras completas*, Madrid : Fundación José Antonio de Castro, 2004, vol. 3, p. 326.

[23] *Ibid.*, p. 328-329. Le fait que Guevara fonde son enseignement sur une vision beaucoup moins pro-nuptiale que celle de Molina se remarque par exemple dans cette estimation statistique : selon lui, seul un homme sur dix est heureux en ménage, et les autres détestent tellement le mariage et leur femme qu'ils divorceraient aussitôt si l'Église le permettait (p. 329).

Les conseils qui s'adressent aux deux conjoints sont les suivants : « *Que nadie se case sino con su igual* », et « *Que si entre los que son casados passaren enojos, no han de dar parte d'ellos a los vezinos* »[24]. Au demeurant, ces deux recommandations n'ont rien de surprenant. Il était en effet admis qu'un écart trop grand entre les deux époux en termes d'âge, de richesse ou de rang ne pouvait qu'être dangereux pour le couple. Ainsi, Guevara établit que les époux doivent se choisir mutuellement en tenant compte de ces éléments : « *que la muger elija tal hombre y el hombre elija tal muger que sean ambos yguales en sangre y en estado* »[25]. Les époux doivent donc avoir des positions sociales égales, mais aussi des caractères semblables. Enfin, le mariage doit impérativement être conclu avec le consentement des deux époux, Guevara reprenant là l'un des piliers du discours ecclésiastique. Faut-il parler, pour autant de mariage d'amour ? La question est ambiguë, dans la mesure où l'auteur n'hésite pas à reprendre à son compte le proverbe : « *todo casamiento hecho en amores, las más veces para en dolores* »[26]. Néanmoins, il affirme également que la chose la plus importante dans un mariage est l'amour que les époux se portent. Or, ces deux points de vue ne sont nullement contradictoires, dans la mesure où cet amour, que l'on peut plus proprement qualifier de conjugal, naît de l'union, et s'établit progressivement, ce qui garantit sa solidité[27]. Ainsi, l'union ne doit pas être fondée sur un amour antérieur, mais sur celui qu'elle-même fait naître. Quant au deuxième conseil que Guevara donne conjointement aux deux époux, à savoir celui de la discrétion regardant ce qui se passe à l'intérieur du couple, on le retrouve de façon récurrente dans les textes didactiques à destination des épouses, comme nous le montrerons par la suite.

La lettre de Guevara ne fait, en effet, guère preuve d'originalité dans les enseignements qu'elle dispense à l'épouse, celle-ci devant être « *vergonçosa y no muy parlera* », « *recogida y poco occasionada* », « *[ni] sobervia, ni brava* », et, enfin, capable d'« *amassar y cozer* »[28]. Ces recommandations reposent sur deux piliers. D'une part, la conscience de l'existence d'une double morale, qui donne aux hommes bien plus de licence dans leur comportement qu'aux femmes. Ainsi, « *es tan delicada la honrra de las mugeres, que muchas cosas que pueden los hombres hazer y*

[24] *Ibid.*, respectivement p. 329 et p. 342.
[25] *Ibid.*, p. 329.
[26] *Ibid.*, p. 331.
[27] *Loc. cit.*
[28] *Ibid.*, p. 333, 334 et 346, respectivement.

dezir no es lícito a las mugeres que las osen aún boquear »[29]. D'autre part, la claire répartition des rôles en fonction des sexes au sein du couple. L'homme produit et a la propriété du domaine, que la femme doit gérer au mieux : « *el officio del marido es ser señor de todo y el de la muger es dar cuenta de todo* »[30]. Dès lors, il importe que les épouses, quelle que soit leur condition, sachent s'occuper d'une maison, connaissent les rudiments de la cuisine et maîtrisent également les travaux d'aiguille. Les enseignements que Guevara adresse aux femmes ne réservent donc guère de surprises.

La nouveauté de son texte réside donc davantage dans le fait de proposer une éducation du couple et dans le fait de définir les devoirs qui incombent au mari et le comportement qu'il doit adopter, qui se résume, vis-à-vis de son épouse, à une sorte de bienveillante autorité. Ainsi, sa première recommandation est « *que los maridos no sean muy rigurosos, mayormente cuando son rezién casados* »[31]. Une épouse aura forcément des défauts – Guevara en avertit son lecteur dès le début de son texte – et son mari devra donc se montrer capable de les dissimuler et de les tolérer, voire de rééduquer sa femme afin qu'elle réforme ses mœurs. D'autre part, les maris doivent s'abstenir d'être trop jaloux, et d'interdire trop de choses à leur femme, car celle-ci n'a jamais autant envie de quelque-chose que quand on le lui interdit[32]. Caractère enfantin et capricieux, donc, que celui de la femme, même si elle est considérée comme naturellement bonne. Gardien de la moralité de son épouse, le mari doit encore faire attention aux personnes qu'il introduit dans son foyer : « *que los maridos no deven llevar a sus casas personas sospechosas* »[33]. Parmi celles-ci, les galants qui ne recherchent l'amitié de l'époux que pour séduire sa femme, mais aussi ceux qui cherchent à semer la discorde entre les membres du couple[34]. Enfin, le quatrième conseil répond davantage à une préoccupation économique, même si, là encore, la moralité de l'épouse est en jeu. Ainsi, le mari doit donner assez d'argent à son foyer et à sa femme, afin, notamment, que celle-ci ne soit pas obligée de mettre son honneur en jeu pour assurer sa survie. L'honneur de l'épouse est donc une question centrale pour Guevara, et le mari porte la

[29] *Ibid.*, p. 333.
[30] *Ibid.*, p. 343.
[31] *Ibid.*, p. 337.
[32] *Ibid.*, p. 239.
[33] *Ibid.*, p. 344.
[34] Ces personnages ne sont bien sûr pas sans rappeler la *falsa beguina* mise en scène dans l'*exemplum* n° 42 du *Conde Lucarnor*

responsabilité morale et économique de son foyer. Par ailleurs, la relation de couple est fondée sur la complémentarité des deux conjoints : le mari doit gagner de l'argent, la femme le conserver et le dépenser avec bon sens ; le mari doit s'habiller comme il peut, la femme comme elle le doit, etc[35]. En somme, si Guevara cherche à éduquer les époux, c'est en les engageant à entrer dans des cadres qui ont été définis de longue date[36]. Néanmoins, sa démarche – qui consiste à parler, dans un texte spécifiquement écrit dans ce but, aux deux époux à la fois, en adressant à chacun le même nombre de recommandations – s'inscrit pleinement dans son époque et participe à cette littérature matrimoniale qui fleurit dans les années 1520-1530, même si le contenu de son enseignement ne présente guère de nouveautés et se montre largement tributaire des textes écrits précédemment, sur lesquels nous reviendrons en détails dans notre deuxième partie. Il n'en reste pas moins que le mari se voit confier, dans ce texte, une réelle responsabilité dans la réussite du mariage.

c. Les *Coloquios matrimoniales*, de Pedro de Luján : promouvoir le mariage et en guérir les maux

Nous l'avons vu : Guevara part du principe que, pour éviter que l'union matrimoniale ne devienne un enfer, les deux époux ont besoin d'être éduqués. C'est également le point de vue de Pedro de Luján qui, dans ses *Coloquios* (1550), met en scène plusieurs dialogues qui, en suivant les étapes de la vie d'un couple – celui d'Eulalia et Marcelo – de sa constitution à l'arrivée d'un enfant et l'éducation de celui-ci, propose de résoudre les principaux problèmes que peut rencontrer un ménage. D'un point de vue formel, le texte de Luján se distingue donc nettement de celui de Guevara : il est en effet bien plus long, adopte une forme dialoguée, et, en outre, donne à la bonne épouse un rôle central, à savoir celui de conseillère conjugale. C'est en effet une femme – Doroctea – qui va faire la promotion du mariage auprès de son amie Eulalia avant de résoudre les problèmes qui vont se poser dans la vie conjugale de cette dernière. D'un point de vue thématique, les *Coloquios* recouvrent donc les champs abordés par Molina et Guevara, tout en reprenant, du point de vue

[35] *Ibid.*, p. 343.

[36] Rappelons en effet que saint Jean Chrysostome établissait déjà, dans son *Discours sur le mariage*, que celui-ci reposait sur la complémentarité des deux époux dans l'accomplissement des tâches relatives à la gestion du ménage.

formel, la démarche d'Érasme, même si Luján utilise la langue vernaculaire au lieu du latin.

Le premier dialogue se tient donc entre deux femmes, Dorothée et Eulalie, la première étant jeune mariée et la seconde farouchement opposée à l'idée de contracter une union. Cette omniprésence des figures féminines est d'autant plus étonnante que le texte est dédié à un homme – le comte de Niebla[37]. Néanmoins, Érasme lui-même avait mis en scène Xanthippe et Eulalie dans son *Uxor Mempsigamos*, le rôle de conseillère conjugale revenant alors à son Eulalie. Du reste, Dorothée, figure de la sagesse dans les *Coloquios matrimoniales*, ne saurait proclamer d'autres opinions que celles de la morale dominante de son temps. Elle n'a donc pas de voix propre comme personnage féminin, mais sert de porte-voix à un discours peu novateur et volontiers misogyne[38]. Chez Luján, Eulalia incarne l'état que Molina lui-même estimait le moins recommandable de tous, à savoir celui d'une célibataire qui ne veut ni se marier, ni devenir religieuse : elle prétend, en effet, être une vierge dans le siècle[39]. Or, cet état est jugé dangereux, dans la mesure où il requiert une grande force morale, et où toute transgression est sévèrement punie. Ressurgit alors, dans la bouche de Dorothée, la célèbre maxime paulinienne – mieux vaut se marier que brûler – qui ouvre la voie à un éloge du mariage qui s'adresse tout spécialement aux femmes. Ainsi, celles-ci sont contraintes de rester à la maison, certes, mais cela est un avantage par rapport aux hommes qui sont obligés de sortir qu'ils le veuillent ou non ; en outre, la jalousie du mari n'est rien par rapport à celle de sa femme, qui, de plus, ne se fonde pas sur des faits mais sur son imagination, et, enfin, le mauvais caractère du mari est directement imputable à sa femme[40]. En somme, toute l'argumentation de Dorothée vise à démontrer que, dans le mariage, c'est le mari qui endosse le

[37] Pedro DE LUJÁN, *Coloquios matrimoniales*, A. Rallo-Gruss (éd.), Séville : Junta de Andalucía, 2010, p. 14.

[38] Dorothée est un masque féminin pour un discours masculin qui s'adresse à un homme, et l'auteur se débat avec cette contradiction. En effet, alors qu'Eulalie demande à Dorothée selon quels critères elle doit choisir un mari, cette dernière lui répond que les philosophes conseillent aux *hommes* de choisir une femme qui ne soit ni belle ni laide. Apparemment, donc, question et réponse n'ont rien à voir. Pour rétablir la logique de son discours, Luján fait dire à ses protagonistes qu'elles préfèrent, quant à elles, être belles, l'une pour garder son mari, l'autre pour être admirée (*ibid.*, p. 26). Bien que la question d'Eulalie n'ait toujours pas trouvé de réponse, l'auteur a ainsi, tant bien que mal, réussi à faire tenir à ses protagonistes, avec un minimum de cohérence, des propos en accord avec la morale dominante et qui, de surcroît, peuvent être utiles au public masculin.

[39] *Ibid.*, p. 20-21.

[40] *Ibid.*, p. 22-23.

plus de charges, et qu'une femme ne doit, par conséquent, pas craindre d'adopter cet état. Non seulement, donc, le mariage ne doit pas être redouté, mais encore il doit être désiré, pour trois raisons : c'est un sacrement, il produit des enfants et c'est un facteur de régulation sociale. On retrouve en effet chez Luján des points de vue et des arguments que l'on avait déjà remarqués chez Molina ou chez Guevara. Ainsi, Luján conseille de ne se marier qu'avec son égal, de ne pas faire de mariage d'amour, encore moins en secret, de ne pas faire attention à la richesse de l'époux, etc. De même, il porte aussi une attention accrue à la *vergüenza* et à l'honneur féminin, qui implique notamment de rester silencieuse en public et de ne pas faire de mots d'esprit[41]. En somme, donc, le premier colloque de Luján illustre la permanence, au milieu du XVI^e^ siècle, d'éléments de doctrine concernant l'image de la parfaite épouse et son rôle au sein du couple que l'on trouvait déjà dans des discours de la fin du XV^e^ siècle et du premier quart du XVI^e^. Un point intéressant peut néanmoins être relevé dans son discours, dans la mesure où il présente une certaine originalité : alors que la question de l'âge idéal pour le mariage est régulièrement débattue, Luján aborde celle de la différence d'âge des deux époux, et affirme d'abord que tous les philosophes s'accordent pour admettre que l'écart idéal peut aller jusqu'à 20 ans[42]. Faut-il voir-là le reflet d'une pratique répandue ? Toujours est-il que l'auteur, par la bouche de Dorothée, désapprouve de tels écarts, et conseille de les réduire à trois ou quatre ans, le mari devant toujours être, bien entendu, plus âgé que l'épouse.

Au début du second colloque, Eulalie, suivant les conseils de son amie, s'est donc mariée, mais ne s'en trouve pas heureuse. Caricature de la mal-mariée, elle vient faire part de ses doléances à Dorothée qui lui assène un discours convenu : l'obéissance et la soumission de l'épouse sont le remède à toutes les disputes conjugales[43]. Le conservatisme de Luján s'affirme alors au point qu'il refuse à l'épouse presque toute marge de manœuvre. Les femmes étant en effet par nature – et le terme a ici tout son poids – incapables de gouverner, il est impensable de leur accorder même le gouvernement des

[41] *Ibid.*, p. 33.

[42] *Ibid.*, p. 38.

[43] *Ibid.*, p. 54. Si Luján imagine la situation inverse, ce n'est que pour mieux la ridiculiser : construisant une utopie dans laquelle ce sont les femmes qui commandent et les hommes qui s'occupent des tâches ménagères, il décrit ce pays imaginaire comme le lieu de toutes les débauches (p. 61). Au contraire, l'ordre traditionnel est voulu par Dieu, et, comme tel, ne peut qu'être le meilleur.

choses domestiques[44]. Ainsi, c'est au mari, sage et conscient de l'intérêt de la collectivité face à une épouse qui voudrait dépenser tout l'argent du ménage en vêtements pour son propre compte, que revient toute l'autorité. Mais tout homme est-il naturellement un parfait mari ? Luján semble admettre le contraire en écrivant un troisième colloque dans lequel, bien que l'enseignement sorte toujours de la bouche d'une femme, ce sont, cette fois, des oreilles masculines qui le reçoivent : situation improbable, dont Dorothée elle-même ne manque pas de souligner l'incongruité, en affirmant que « *esto parece falta de seso, una mujer querer aconsejar a un hombre, porque comúnmente falta en nosotras* »[45]. Ce nouveau colloque ne va donc guère permettre de changer radicalement l'orientation du discours, et, confronté aux innombrables défauts des femmes, les maris n'ont d'autre choix que de se montrer patients[46]. En outre, ce dialogue est l'occasion de rappeler aux femmes leurs devoirs, et la complémentarité des deux époux, le masculin étant associé à l'espace extérieur, à la liberté de parole et de mouvement et à l'augmentation du patrimoine, tandis que le féminin est lié à l'espace domestique, au silence et à la conservation des biens acquis[47]. L'insistance de l'auteur sur le nécessaire cantonnement de l'épouse au sein du foyer et sur l'importance de son honneur et de sa soumission par rapport à son mari n'est pas due uniquement à la reprise de discours antérieurs, dont les postulats sont ici réaffirmés avec encore davantage de rigueur. Elle suggère aussi l'affirmation d'une morale plus urbaine et bourgeoise que noble ou même religieuse. En effet, bien que le caractère sacramentel du mariage soit, pour l'auteur, un des éléments qui rendent l'union conjugale désirable, il affirme dans ce troisième colloque qu'il existe une différence entre la loi du Christ, pour laquelle hommes et femmes sont égaux, et la loi civile, pour laquelle les hommes doivent exercer l'autorité[48]. Or, comme nous l'avons vu, tout indique qu'il accorde la priorité à la seconde sur la première. Ainsi, derrière un « ordre de la Nature » voulu par Dieu, c'est bien un certain ordre social voulu par les hommes que Luján entend perpétuer. Bien que son discours montre quelques innovations sur le plan formel en s'inspirant des procédés érasmiens, il est donc tout à fait conservateur quant à son

[44] *Ibid.*, p. 62.
[45] *Ibid.*, p. 84.
[46] *Ibid.*, p. 94.
[47] *Ibid.*, p. 98.
[48] *Ibid.*, p. 88.

contenu. Néanmoins, c'est bien le couple qu'il cherche à éduquer, et pas seulement l'épouse, même si c'est sur elle que pèsent la plupart des contraintes impliquées par la cohabitation, alors même que l'auteur prétend l'inverse. En outre, un autre aspect original du discours de Luján est sa volonté de suivre le couple de sa formation jusqu'à l'éducation des enfants.

Les *Coloquios matrimoniales* recueillent ainsi des conseils destinés à harmoniser la vie de couple, mais également toute une série de recommandations touchant à la grossesse qui semblent tout droit sorties d'un réceptaire, ce qui les distingue des autres textes destinés à l'éducation des époux que nous avons pu étudier. Ainsi, la femme enceinte devra se garder de trop manger de fruits, surtout verts, de trop bouger, de trop fréquenter dîners et banquets, etc[49]. Gare à la femme, en effet, qui provoquera une fausse couche par son intempérance : « *Dignas somos de culpa, y aun de muy gran culpa, todas las mujeres que por nuestra culpa perdemos el fruto que Dios a sido servido de nos dar* »[50]. La femme n'est donc qu'un réceptacle, et, d'emblée, le fœtus appartient à Dieu et à l'Église. Cependant, du fait même de la préciosité de sa charge, la femme enceinte doit faire attention à elle et être choyée par son mari : c'est donc une situation où la relation de service s'inverse, dans la mesure où c'est bien l'homme, cette fois, qui doit prendre soin de sa femme[51]. Ainsi, l'importance que Luján donne dans son texte aux soins à apporter à la femme enceinte et au bébé dès sa conception suggère que la *proles* était, à ses yeux, l'un des fondements de l'union matrimoniale.

Les *Coloquios matrimoniales* sont donc intéressants à plus d'un titre. D'une part, comme la lettre de Guevara, ils envisagent l'éducation du couple dans sa globalité, et pas seulement celle de l'épouse, même si c'est sur elle que repose l'essentiel de la responsabilité de l'entente conjugale. En ce sens, ils appartiennent donc bien à cette « littérature matrimoniale » dont nous tentons de définir les contours. D'autre part, ce texte montre la pérennité de certaines idées de siècle en siècle, et ce, malgré le fait qu'il ait été écrit par un humaniste. Pérennité, et même raidissement, dans la mesure où les préceptes dispensés par Luján reposent sur une base nettement misogyne, selon laquelle la femme est un être inférieur qui a besoin d'être fermement gouverné par une main

[49] *Ibid*., p. 122.
[50] *Ibid*., p 118.
[51] *Ibid*., p. 128-129.

masculine. Ainsi, Luján se fait le chantre d'une morale urbaine et bourgeoise dont le *Libro de las donas* soulignait déjà la rigueur et les fondements :

> *Los çibdadanos comúnmente tienen todo el contrario, ca querrían que sus mugeres sean esquivas a todo ombre e que se ascondan de todos ni que se pongan mucho a las finiestras ni anden en bayles nin en burlas con ninguno […] Otrosy quiérenlas aún que sean mucho caseras, escasas e avarientas, e que los ojos traygan siempre por tierra e que se hagan mucho mojigatillas*[52].

B. Évolution ou perpétuel retour ?

Les propos de Luján sont-ils le reflet d'une opinion isolée, ou au contraire d'une tendance plus générale suivie par les textes éducatifs destinés aux femmes ? En effet, plusieurs chercheuses se sont intéressés à l'impact de la « Renaissance » sur la condition des femmes et la façon dont elles étaient considérées. Or, tandis que certaines font du Bas Moyen Âge un « âge d'or » au cours duquel les femmes auraient vu leurs prérogatives s'étendre[53], d'autres s'interrogent sur l'impact positif de la Modernité sur la condition féminine[54]. Derrière ces interrogations se pose la question de la validité des périodisations traditionnelles pour l'histoire des femmes et celle de savoir si les conditions matérielles et morales de leur existence ont évolué au même rythme que celles des hommes. Nous allons donc tenter d'examiner brièvement si, au cours du XVI^e^ siècle, les textes destinés à l'éducation des femmes permettent de conclure à une sclérose de cette éducation, ou bien, au contraire, à une progressive libéralisation.

1. Des années 1530 aux années 1560 : vers une restriction des lectures spirituelles féminines

Comme nous l'avons dit plus haut, les années 1530 marquent un premier

---

[52] *Libro de las donas*, fol. 66r°-66v°.

[53] Alice CLARK, citée par Susan Mosher STUARD, dans « The dominion of gender, or how women fared in the high Middle Ages », *in :* Susan Mosher STUARD et Mary WIESNER (éd.), *Becoming Visible : women in European History (3rd edition)*, Boston : Houghton Mifflin Company, 1998, p. 125-152, plus précisément p. 145.

[54] Carole Levin estime ainsi que « *For powerful, successful women of the Renaissance, being powerful and successful meant, in some ways being male, a perception that unfortunately gravely limited women's potential as women* », dans « Women in the Renaissance », *in* : Susan Mosher STUARD et Mary WIESNER (éd.), *Becoming visible*…, , p. 153-175, plus particulièrement p. 167.

coup d'arrêt à la relative liberté religieuse qui régnait jusqu'alors. Ainsi, certaines œuvres d'Érasme, jusqu'ici protégées par l'intérêt que leur portait la cour impériale résidant en Espagne sont alors soumises à la censure. Michèle Escamilla et Pierre Chaunu font le constat suivant :

> On peut dire, en schématisant à peine, que le départ de la cour a sonné le glas de l'humanisme érasmien en Espagne. Au printemps de 1534, Jean-Louis Vivès, bien informé des choses de son ancienne patrie, écrivait à Érasme : « Les temps sont durs, car on ne peut ni parler ni se taire sans risque… », et lui annonçait l'arrestation des frères Vergara et d'autres hommes pleins de sagesse et de savoir. […] Parler de religion intérieure, de liberté évangélique, émettre la moindre critique, c'était faire profession d'hérésie[55].

Certes, comme le notent les auteurs, toutes les œuvres d'Érasme ne furent pas censurées dès cette période et, si les *Colloques* le furent dès 1536, la lecture de l'*Enchiridion*, par exemple, restait permise. Ce raidissement est dû, bien entendu, aux inquiétudes suscitées par les progrès de la Réforme, et ne concerne pas seulement l'érasmisme, mais aussi tous les autres mouvements spirituels novateurs assimilés ou assimilables aux idées défendues par Luther. L'illuminisme, par exemple, vit son développement contrarié à partir des années 1530, avec l'arrestation de María de Cazalla en 1532 ou celle de Juan de Vergara en 1533. Même si ni l'un ni l'autre ne furent condamnés à mort et qu'ils ne subirent que des peines de prison, ces arrestations témoignent, là encore, d'une crispation des autorités face aux recherches spirituelles qui étaient de plus en plus facilement considérées comme des formes d'hérésie. Or cette répression eut également un volet littéraire, dans la mesure où la censure de la spiritualité illuministe passa aussi par une censure des œuvres qui pouvaient la diffuser. Pierre Chaunu et Michèle Escamilla notent encore :

> Certes, lorsque la conjoncture européenne – après la condamnation définitive de Luther en 1521 – entraîna en Espagne un durcissement face aux tendances hétérodoxes, la doctrine du « recueillement » devint suspecte : l'Édit de foi publié en 1525 par l'inquisition tolédane ne faisait point le partage, et le *Tercer Abecedario* fut interdit[56].

Or, on sait toute la part qu'ont prise les femmes au développement de ces nouveaux courants spirituels, et le succès qu'a connu auprès d'elles le texte

[55] P. CHAUNU et M. ESCAMILLA, *Charles Quint*…, p. 587.
[56] *Ibid.*, p. 592.

d'Osuna[57]. 1525 est également l'année où l'Inquisiteur général publie un édit interdisant absolument la lecture des œuvres de Luther ou de ses partisans, qui fait écho à un décret publié dès le 7 avril 1521 qui ordonnait que ces œuvres fussent recherchées et saisies[58]. L'État se montrait donc de plus en plus soucieux de contrôler les livres qui circulaient en Castille, et ce bien avant la *ley de sangre* de 1558, dans la mesure où dès 1536 était ordonnée une inspection des librairies de Castille, afin de débusquer les ouvrages prohibés[59].

Ainsi, dès les années 1520-1530, un contrôle accru fut exercé sur les œuvres de spiritualité, développant la suspicion à l'égard de certains ouvrages déterminés, et, par ricochet, à l'égard de ceux qui, d'un point de vue thématique ou doctrinal, pouvaient se rapprocher des ouvrages condamnés. Ceux-ci étaient liés aux courants de spiritualité les plus novateurs, nés dans le premier quart du XVI^e^ siècle, et dans lesquels, comme nous le verrons par la suite, certaines femmes se sont engagées avec passion. Plus globalement, c'est notamment la recherche d'une piété plus intérieure qui est remise en question avec la condamnation de l'illuminisme. Toutefois, les condamnations des années 1530 sont encore légères par rapport à celles de la seconde moitié du siècle. De même, en matière de contrôle du livre, l'Index de Valdés (1559) – qui s'inscrit dans la continuité des mesures antérieures – marque un tournant qui affectera profondément le contenu des bibliothèques féminines, notamment en ce qui concerne les ouvrages de spiritualité. Ainsi, Pedro Cátedra et Anastasio Rojo notent que cette date marque le triomphe de nouvelles tendances spirituelles, qui se caractérisent par une réduction et une réorientation des lectures féminines[60]. Thérèse d'Ávila rend d'ailleurs compte, avec une pointe de dépit, de ces changements, en affirmant dans le *Libro de la vida* : « *Quando se quitaron muchos libros de rromançe, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín* »[61]. L'index de Valdés marque donc un durcissement de la répression ecclésiastique face à tout ce qui, en 1559, pouvait sembler porteur d'hérésie, même s'il s'agissait de textes qui avaient pu être amplement diffusés jusque là, comme le *Fasciculus myrrhe*.

[57] Nous reviendrons sur ces points dans notre seconde partie.
[58] *Ibid.*, p. 596.
[59] *Ibid.*, p. 597.
[60] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas y lecturas*…, p. 123.
[61] Teresa DE ÁVILA, *Libro de la vida*, ch. 26, p. 752, *in : Obras completas*, Madrid : La editorial católica, 1951.

Néanmoins, des index antérieurs avaient déjà limité le champ des œuvres de spiritualité disponibles pour les femmes et alimenté la suspicion envers nombre de pratiques spirituelles à la mode dans le premier quart du XVI^e^ siècle. Au début des années 1530 s'amorce donc la rupture qui conduira, dans la seconde moitié du siècle, à une intransigeance outrée en matière religieuse, et ces restrictions progressivement imposées au corpus de la littérature spirituelle ont influencé les lectures féminines.

2. À la fin du XVI^e^ siècle : de nouveaux textes pour éduquer les femmes

Les œuvres spirituelles, et notamment celles qui pouvaient servir de support à la pratique religieuse féminine sont donc, progressivement, de plus en plus encadrées entre les années 1530 et les années 1560. Peut-on observer un processus parallèle en ce qui concerne l'ensemble de leur éducation ? Bien entendu, il ne s'agit pas ici de faire l'étude de tous les textes publiés à ce sujet à partir du second quart du XVI^e^ siècle. Néanmoins, en étudiant quelques manuels, nous allons tenter de mettre au jour certaines tendances.

Il nous paraît cependant nécessaire de mentionner tout d'abord un point important : entre 1529, date de la publication de la traduction de l'*Institutione foeminae christianae*, et 1542, date de la publication du *Carro de las donas* – sur lequel nous reviendrons – aucun texte ne fut publié, à notre connaissance, pour l'éducation des femmes espagnoles. En outre, ce n'est qu'à la toute fin du siècle que des auteurs composèrent de nouveaux textes destinés à l'éducation des femmes, et pas seulement à celle de l'épouse, à laquelle s'était intéressée la littérature matrimoniale. Ainsi, ce vide contraste avec l'effervescence des dernières années du XV^e^ et des premières années du XVI^e^ siècle, et ce d'autant plus que le *Carro*, bien qu'il prenne, comme nous le verrons par la suite, beaucoup de libertés par rapport à son texte source, ne prétend pas, néanmoins, construire un nouvel enseignement, mais reprendre celui d'Eiximenis. Au contraire, la fin du XVI^e^ siècle marque un regain d'intérêt pour l'éducation des femmes avec des textes aussi importants que *La Perfecta casada*, de fray Luis de León (1583), le *Tratado del gobierno de la familia, y estado de las viudas y doncellas*, de Gaspar Astete (1597) et le *Libro intitulado vida política de*

todos los estados de mujeres de Juan de la Cerda (1599). Ces textes, dont la publication est parallèle au renouveau de la lecture féminine à partir des années 1580, sont composés dans un contexte politique, moral et religieux bien différent de celui du premier quart du XVI[e] siècle, et on peut donc se poser la question de l'influence de ces changements sur l'éducation dispensée aux femmes.

Comme nous l'avons dit plus haut, *La Perfecta casada* établit d'emblée que l'état d'épouse permet, au même titre que celui de religieuse, de servir Dieu, pour peu que l'on en remplisse convenablement les charges. En outre, celles-ci sont distinctes de celles d'une religieuse, et ne doivent pas être confondues avec elles, dans la mesure où le salut tient justement à l'accomplissement de toutes les obligations inhérentes à l'état dans lequel on a été placé. Ces dernières concernent essentiellement la gestion de la famille et de la maison : une bonne épouse doit servir son mari, gouverner sa famille, élever ses enfants et préserver sa conscience[62]. Ce modèle correspond en fait à celui du dernier chapitre des *Proverbes*, dont fray Luis affirme s'inspirer[63]. Son premier conseil porte sur la confiance que l'épouse doit susciter chez son mari, qu'elle ne doit pas tromper, bien sûr, mais chez qui elle ne doit pas même éveiller le moindre soupçon. Cependant, cette confiance a également un volet économique, comme l'indique le titre du chapitre : « *qué confianza ha de engendrar la buena mujer en el pecho del marido, y de cómo pertenece al oficio de la casada la guarda de la hacienda, que consiste en que no sea gastadora* »[64]. La répartition des rôles entre un mari qui accumule les richesses par ses activités extérieures et une femme qui les garde et les fait fructifier est décrite comme naturelle, et le mariage est donc fondé sur une complémentarité de l'homme et de la femme. Selon l'auteur, c'est également la nature qui fait que les femmes ont besoin de moins de nourriture que les hommes et de moins de vêtements, dans la mesure où elles

[62] Luis DE LEÓN, fray, *op. cit.*, p. 233. L'éducation des enfants est, pour l'auteur, une fonction essentielle de la mère de famille, et il fustige celles qui « *piensan que con parir un hijo de cuando en cuando, y con arrojarle luego lejos de sí en brazos de una ama son cabales y perfectas mujeres* » (p. 234). L'utilisation de ce dernier terme, indique à quel point la maternité appartient à la nature féminine, dans la mesure où celle qui ne s'occupe pas de sa progéniture n'est pas une mauvaise mère, mais une mauvaise femme.

[63] *Ibid.*, p. 244. Les versets 10 à 31 du 31[e] chapitre du Livre des Proverbes sont en effet consacrés à la description des qualités et des activités de la femme vertueuse. Le texte insiste avant tout sur la diligence de cette bonne épouse qui prend soin de sa maison, de son mari et de ses enfants, en prenant garde à ce que ceux-ci ne manquent de rien.

[64] *Ibid.*, p. 249.

sont moins actives et plus soigneuses[65].

La façon dont fray Luis conçoit la femme ne diffère donc guère de celle dont les auteurs antérieurs la concevaient : être faible, elle doit être soumise à son mari et est incapable d'être vertueuse si celui-ci ne lui montre pas l'exemple. De même, conçue pour aider l'homme, elle doit tout faire pour être utile à son époux[66]. Cette aide passe avant tout par la gestion du domaine et la pratique des activités domestiques, parmi lesquelles les travaux d'aiguille occupent le premier rang. Or, la femme qui remplit le mieux ces tâches et, par conséquent, qui incarne le modèle que fray Luis développe est la paysanne[67]. C'est là un point original par rapport aux textes de notre corpus, dans la mesure où, bien que la femme des Proverbes soit souvent citée, elle n'est jamais aussi franchement identifiée à une paysanne. La parfaite épouse est donc, avant tout, une femme active, et fray Luis ne cesse d'émettre des conseils quant aux activités qui doivent être les siennes, quant à l'obligation d'être matinale ou encore à l'interdiction d'être oisive : « *adviertan y entiendan que su natural es femenil y que el ocio él por sí afemina, y no junten a lo uno lo otro, ni quieran ser dos veces mujeres* »[68]. Or, l'activité de l'épouse peut et doit même être telle qu'elle puisse engendrer un surplus susceptible d'être vendu à l'extérieur[69], même si, aux yeux de l'auteur, la bonne épouse ne doit guère quitter son foyer et ne doit pas errer dans les rues. Chez elle, elle est chargée de conseiller son mari et d'éduquer ses enfants, ce qui implique nécessairement, comme première étape, l'allaitement[70].

Fray Luis ne donne guère de précisions sur les enseignements que les mères doivent donner à leurs enfants et, de fait, ceux-ci sont sans doute limités par le manque de capacités intellectuelles des femmes :

> *así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así le limitó el entender, y por consiguiente les tasó las palabras y las razones*[71].

---

[65] *Ibid.*, p. 254.
[66] *Ibid.*, p. 258-260.
[67] *Ibid.*, p. 262.
[68] *Ibid.*, p. 279.
[69] *Ibid.*, p. 317.
[70] *Ibid.*, p. 328.
[71] *Ibid.*, p. 319. Cette opinion semble faire écho à celle de Huarte de san Juan, dans l'*Examen de ingenios* (1575) : « *Luego, la razón de tener la primera mujer no tanto ingenio le nació de haberla hecho Dios fría y húmeda, que es el temperamento necesario para ser fecunda y paridera, y el que contradice el saber; y*

Elizabeth Teresa Howe insiste sur cet aspect de l'œuvre de fray Luis, en soulignant qu'il ne cite aucun exemple de femme savante et ne propose pas de liste de lectures à ses destinataires[72]. Il est certain, en effet, que le modèle féminin qu'il construit n'implique guère le développement d'une vie intellectuelle : à l'inverse de Hernando de Talavera qui proposait de réserver, plusieurs fois par jour, des moments à la lecture, ou de Juan Luis Vives qui faisait de celle-ci l'une des bases de la vertu féminine, fray Luis passe presque cette activité sous silence. De fait, il l'évoque bien, mais seulement comme divertissement, en disant à ses lectrices que le fait de s'adonner aux travaux d'aiguille leur permettra de se faire pardonner de menus vices comme la lecture de romans de chevalerie ou de sonnets[73]. *La perfecta casada* reflète donc les nouvelles habitudes féminines en matière de lecture à double titre : d'une part, en évoquant les genres les plus prisés par les lectrices de l'époque, et, d'autre part, en suggérant, par un silence éloquent, que celles-ci ne peuvent désormais plus avoir accès aux textes religieux ou spirituels avec la même facilité qu'au début du siècle.

Bien que fray Luis reprenne en partie des arguments et des principes bien antérieurs, certains aspects de son texte laissent donc transparaître les évolutions de la société[74]. Néanmoins, celles-ci n'ont pas de réel impact sur l'enseignement dispensé aux femmes, et l'auteur reprend des thématiques anciennes, comme celle de la nécessaire lutte contre l'oisiveté, ou encore celle de la critique des fards, à laquelle il consacre de nombreuses pages. L'enseignement de fray Luis, cependant, ne concerne qu'une catégorie de femmes bien spécifique : les épouses. À l'inverse, les textes de Juan de la Cerda et de Gaspar Astete vont s'intéresser à toutes les étapes de la vie d'une femme, de sa jeunesse au veuvage. Ainsi, selon Marie-Catherine Barbazza, ils sont les premiers à reprendre réellement le flambeau laissé par Vives, après qu'Osuna,

---

si la sacara templada como Adán, fuera sapientísima, pero no pudiera parir ni venirle la regla, si no fuera por vía sobrenatural », cité par Marie-Catherine BARBAZZA, « L'éducation féminine en Espagne au XVI[e] siècle : une analyse de quelques traités moraux », *in :* Jean-René AYMES, Eve-Marie FELL et Jean-Louis GUERENA (éd), *École et Église en Espagne et en Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours : Publications de l'Université, 1988, p. 327-360, plus précisément p. 329.

[72] Elizabeth Teresa HOWE, *Education and Women*…p. 141.

[73] *Ibid.*, p. 266.

[74] Rappelons également que, par son insistance à faire de l'état d'épouse un statut à part entière et dont les devoirs spirituels se distinguent de ceux de la religieuse, il s'inscrit dans le prolongement de la littérature matrimoniale.

Luján ou fray Luis de León se sont intéressés exclusivement à l'épouse[75]. Or, alors même que Juan Luis Vives laissait une certaine place à la vie intellectuelle féminine en affirmant que le savoir était source de vertu, les auteurs de la fin du XVI^e^ siècle se montrent beaucoup plus timorés. En effet, Gaspar de Astete n'estime nécessaire d'apprendre la lecture à une jeune fille que si elle a besoin de lire pour pouvoir s'occuper de sa maisonnée, tandis que cet apprentissage doit absolument être évité s'il peut la mener à devenir « *callejera* »[76]. De même, Juan de la Cerda souhaite limiter cette lecture aux seuls livres pieux, tandis que les deux auteurs déconseillent l'apprentissage de l'écriture, qui pourrait permettre aux femmes d'échanger une correspondance amoureuse avec un autre que leur mari[77]. Ainsi, Pedro Cátedra et Anastasio Rojo notent une réelle évolution en la matière entre le début et la fin du XVI^e^ siècle :

> *[Las opiniones acerca de la educación de las mujeres] van desde el entusiasmo ambiguo de un Erasmo o de un Vives – cuya larga disquisición sobre las razones y finalidades de la educación femenina se puede sintetizar en una sola frase: "Mulierem non facile invenias malam, nisi quae ignorat" – hasta el claro desprestigio de la escritura y la lectura entre los moralistas de la primera mitad y de finales del siglo XVI, con el intento consiguiente de desarmar a la mujer de un instrumento cada vez más masculino*[78].

Cette mesure est l'une des facettes de l'enfermement de la jeune fille qui vise à garantir sa chasteté[79]. Cet idéal, sans cesse évoqué par les éducateurs de la gent féminine, peut acquérir différentes nuances et avoir des implications pratiques variées. Pour Astete et de la Cerda, qui écrivent après le Concile de Trente, la chasteté est une vertu morale, mais implique aussi le respect de l'orthodoxie. En outre, selon Marie-Catherine Barbazza, les auteurs de la fin du XVI^e^ siècle ont de plus en plus tendance à insister sur l'importance de la vertu féminine pour la réputation d'une famille, et non plus seulement pour celle de la seule femme concernée[80]. De même, ces deux auteurs se montrent soucieux

---

[75] M. C. BARBAZZA, art. cit., p. 328.

[76] *Ibid.*, p. 332.

[77] *Ibid.*, p. 333.

[78] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 45.

[79] Ainsi, P. CÁTEDRA et A. ROJO citent cette remarque du dominicain Antonio de Espinosa dans les *Reglas de bien vivir muy provechosas* (1552) : « *Si no fuere tu hija illustre o persona a quien le sería muy feo no saber leer ni escrevir, no se lo muestres, porque corre gran peligro en las mugeres baxas o comunes el saberlo, assí para rescebir o embiar cartas a quien no deven como para abrir las de sus maridos y saber otras escripturas y secretos que no es razón, a quien se inclina la flaqueza y curiosidad mujeril* » (*ibid.*, p. 53). Alors donc, que pour Vives l'apprentissage pouvait permettre à une femme de croître en vertu, pour Espinosa il ne fait, semble-t-il, qu'encourager ses vices naturels.

[80] M. C. BARBAZZA, art. cit., p. 336.

d'organiser la claustration de la jeune fille, mesure qui apparaît comme le meilleur rempart contre la violation de sa virginité. Alors que ce type de mesures pouvait déjà être prôné par certains des auteurs de notre corpus, Marie-Catherine Barbazza note une véritable évolution en ce qui concerne la vie religieuse des femmes, dans la mesure où, Astete et de la Cerda écrivant après le Concile de Trente, ils incitent à la méfiance envers tout ce qui peut se rattacher à l'oraison intérieure et ont tendance à vouloir, au contraire, que la prière s'accompagne de manifestations extérieures[81].

Ainsi, la littérature didactique destinée aux femmes n'est pas composée de textes qui, imperméables aux évolutions de la société dans laquelle ils voient le jour, réitéreraient sans cesse les mêmes principes. Au contraire, ces œuvres sont, dans une certaine mesure, les témoins de leur temps et reflètent certains changements idéologiques. Malgré tout, il est difficile de parler d'évolution globale dans une direction ou dans une autre, tant chaque auteur tient un discours qui lui est propre. Néanmoins, on ne peut nier que, s'ils ne reprennent pas tous les mêmes idées, ils ont en revanche souvent en commun des thématiques, des sujets obligés sur lesquels tout éducateur est tenu de donner son point de vue : la lecture, la chasteté, les conditions d'un mariage, etc. En outre, la reprise, au beau milieu du XVI^e^ siècle, d'un texte déjà ancien comme le *Libre de les dones* qui sert de base au *Carro de las donas*, pourrait donner l'impression qu'aux yeux de certains auteurs, on pouvait éduquer les femmes de 1542 comme celles de la fin du XIV^e^ siècle, et que l'éducation du beau sexe n'évolue donc guère entre ces deux dates. Cependant, ce serait faire peu de cas du discours du traducteur qui, précisément, prétend avoir adapté le texte d'Eiximenis aux temps nouveaux. Ainsi, bien que nous ayons montré comment, dès les années 1530, s'amorçait une série d'inflexions qui allaient avoir un impact décisif sur la formation des femmes et notamment sur leurs lectures, on ne peut ignorer qu'il existe également, d'une époque à l'autre, des éléments de continuité. Outre la reprise de certaines thématiques, la réutilisation et même la *réactualisation* de certains textes suggère que la chronologie qui guide l'évolution de la société et des mœurs s'accompagne de phénomènes cycliques, qui peuvent donner l'impression d'une stagnation, voire d'un retour en arrière.

[81] *Ibid.*, p. 342.

C. La réélaboration du *Libre de les dones* dans le *Carro de las donas* : faire évoluer un héritage

Comme nous l'avons dit plus haut, cette nouvelle traduction du XVI^e^ siècle impose au texte original des transformations profondes, et se distingue en cela des différentes traductions du XV^e^ siècle publiées sous le titre de *Libro de las donas* et beaucoup plus proches du texte d'origine, comme nous aurons l'occasion de le montrer par la suite. Or, l'un des objectifs de ces transformations est, selon l'auteur du *Carro*[82], d'adapter le texte d'Eiximenis aux temps nouveaux : « *se quitaron muchas cosas que él avía puesto que no eran para estos tiempos, porque ansí lo aconsejaron los letrados que avían visto esta doctrina* »[83]. Nous devons donc de nous interroger sur la teneur de ces modifications.

1. Le prologue : un espace d'expression pour le traducteur

Comme nous le verrons par la suite, le prologue du *Libro de las donas* respecte strictement celui du *Libre de les dones*. Il n'en est pas de même pour le (ou plutôt, les) prologues du *Carro de las donas*. Ceux-ci, de plus, s'adressent à des destinataires bien spécifiques, et non plus à Sancha Ximénez de Arenós, dont les différentes versions du *Libro* conservent, par contre, la mention. Dans un premier prologue, l'auteur du *Carro* s'adresse à la dédicataire du texte, à savoir Catherine de Portugal, puis, dans un deuxième temps, aux lecteurs, avant qu'il n'adresse un nouveau prologue « *a la christianíssima y muy alta y muy poderosa señora doña Catherina* »[84] juste avant le 5^e^ livre qui compose l'ensemble de l'ouvrage. Le premier de ces prologues lui donne l'occasion de mettre en valeur son travail de traducteur et les évolutions qu'il a fait subir au texte, dont il modifie notamment la structure globale[85]. En effet, la division en deux parties

[82] Carmen Clausell Nácher s'interroge sur l'identité de cet auteur anonyme, dont on sait notamment qu'il était franciscain et faisait partie de la cour qui accompagna Adrien d'Utrecht lors de sa prise de fonction. Elle en vient à établir qu'il s'agit probablement du père Carmona (C. CLAUSELL NÁCHER, *Carro de las donas (Valladolid, 1542), estudio preliminar y edición anotada*, Barcelone : Université de Barcelone, 2004, t. 1., p. 198 et suivantes). Thèse éditée en ligne. Url : <http://www.tesisenred.net/TDX-0608105-110729/index_cs.html>).

[83] *Ibid.*, t. 2, p. 15.

[84] *Ibid.*, t. 4, p. 109.

[85] Malgré tout, c'est bien comme traducteur qu'il se définit, puisqu'il nous dit : « *He trabajado*

est oubliée, au profit de la seule division en cinq livres. Les trois premiers traitent, respectivement, de l'éducation des vierges, des épouses et des veuves, tandis que le quatrième, « Summo bien *[…] trata de todo estado de hombres christianos* », et porte sur les fondements de la doctrine chrétienne. Ces quatre livres sont plus directement inspirés de l'œuvre d'Eiximenis, tandis que le cinquième, sans être véritablement une création de l'auteur du *Carro*, puise à d'autres sources :

> *[Este libro] va repartido en cinco libros, los quatro hizo este doctor, aunque yo añadí mucho en ellos, copilando y sacando dotrina de doctores muy sanctos. Copilé otro libro que trata del aparejo que el hombre christiano ha de hazer para la muerte. Todo junto se llama Carro de las donas*[86].

Les modifications qu'apporte le traducteur sont donc telles qu'un changement de titre s'avère nécessaire. Cependant, cette démarche n'est pas, à proprement parler, exceptionnelle. En effet, quand Ludovico Dolce publie, en 1545, son adaptation de l'*Institutione foeminae christianae* de Vives sous le titre *Dialogo della instituzione delle donne*, il fait du livre originel l'objet d'un dialogue entre Dorotea et Flaminio, ce dernier traduisant le texte à sa compagne qui ne maîtrise pas le latin en l'agrémentant de commentaires et de gloses qui permettent d'adapter le texte à son nouveau contexte et à ses nouvelles visées commerciales[87].

Le texte traduit ne constitue donc pas une entité à l'autorité intangible qu'il faudrait reproduire mot pour mot. Même si la validité des enseignements d'Eiximenis n'est jamais remise en cause, l'auteur du *Carro* porte sur son texte source un regard distancié et critique :

> *el qual libro enderesçó a las mugeres christianas porque criassen bien a sus hijos […]. Aquesta es la causa por que este doctor intituló este libro a las mugeres, aunque la mayor parte del libro habla con los hombres. En este libro se encierran muy grandes doctrinas y muy cathólicas, verdades escriptas por los grandes e sanctos doctores, e muy necesarias (así para los hombres como para las mujeres) para saberse regir sabia y sanctamente. En la verdad se podría llamar este libro Libro de la vida christiana*[88].

Bien sûr, ce discours vise à promouvoir le livre d'Eiximenis en affirmant qu'il est utile pour tous les chrétiens, quel que soit leur âge ou leur sexe. Néanmoins,

---

de traduzir un libro maravilloso de lengua cathalana en castellana » (*ibid.*, t. 2, p. 6). Néanmoins, selon Carmen Clausell Nácher, il semblerait, au contraire, qu'il ait travaillé à partir d'une des versions du *Libro de las donas*, et non pas à partir du texte catalan (*ibid.*, t. 1, p. 39).

[86] *Ibid.*, p. 9.

[87] P. M. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 49.

[88] C. CLAUSELL NÁCHER, *op. cit.*, p. 8-9.

il révèle aussi le point de vue d'un lecteur attentif et critique de l'œuvre, dans la mesure où, comme nous l'avons dit plus haut, Eiximenis s'adresse aux hommes comme aux femmes. Ainsi, la réélaboration du *Libre de les dones* sous la forme du *Carro de las donas* démontre à la fois la pérennité de l'œuvre d'Eiximenis et de son autorité en matière d'éducation féminine, et, en même temps, l'indépendance de l'auteur du *Carro* qui n'hésite pas à amender l'œuvre de son prédécesseur et à mettre en avant ses propres apports. Pour autant, on peut se demander si la doctrine a réellement changé, ou si le passage d'un livre à l'autre n'a produit que des évolutions superficielles.

2 Persistance des modèles éducatifs et adaptations aux évolutions de la société

En effet, les changements apportés par l'auteur du *Carro* dans les livres consacrés aux vierges, aux épouses et aux veuves ont une importance relativement périphérique :

> *en el Libro de las casadas (que se puso algo de la christianíssima reyna de Castilla doña Ysabel y de sus hijas). En el devoto Libro de las biudas, se puso de la devota señora doña Teresa de Quiñones, muger del Almirante don Fadrique, y de doña Teresa Enrríquez, muger del Comendador Mayor don Gutierre de Cárdenas, y de otras devotas señoras*[89].

En somme, donc, l'auteur du *Carro* semble avoir surtout souhaité actualiser les exemples proposés par le texte d'Eiximenis, en mettant en avant des figures féminines connues de son lectorat[90]. En outre, il introduit également d'importants changements dans l'organisation même du texte : « *Y d'este devoto libro quité algunas cosas que el dotor avía puesto […]. Y puse otras muchas muy buenas, las quales saqué de doctrinas muy sanctas* »[91]. Ainsi, outre les exemples, il utilise également de nouvelles sources par rapport à celles de son prédécesseur, et ajoute à l'œuvre de celui-ci un *arte bene moriendi*.

Cependant, l'auteur censure également le texte là où il ne lui semble plus convenir au lectorat du XVI[e] siècle ou à ses propres desseins. Ainsi, des

[89] *Ibid.*, t. 2, p. 14-15.

[90] Le *Carro* est dédié à Catherine, épouse de Jean III le Pieux, mais aussi fille de Jeanne la Folle et de Philippe le Beau, et donc petite fille d'Isabelle la Catholique. Ses liens personnels avec le domaine hispanique sont donc forts.

[91] *Ibid.*, t. 2, p. 7.

passages jugés trop misogynes sont atténués, notamment ceux où Eiximenis traite des conséquences du Péché Originel et des défauts acquis par les femmes en tant que filles d'Ève, et ce sans doute pour ne pas choquer, notamment, la dédicataire de l'ouvrage dont l'auteur espère un financement. De même, dans la mesure où l'auteur du *Carro* oriente davantage le destin des jeunes filles vers le mariage que vers la vie religieuse, la louange qu'Eiximenis fait de la virginité est détournée en un éloge de l'honnêteté qui doit préparer la jeune fille au mariage. En outre, dans le quatrième livre, qui reprend pourtant en grande partie le livre qu'Eiximenis consacrait aux « *dones religioses* », des chapitres entiers disparaissent, notamment ceux consacrés aux trois vœux monastiques[92]. Ainsi, le *Carro* se veut résolument centré sur la vie spirituelle des laïcs, et cette réorientation du propos dénote l'adaptation à une nouvelle sensibilité.

La disparition d'un livre spécifiquement consacré aux religieuses (dont on a vu, cependant, qu'il concernait également les laïques) est plusieurs fois justifiée dans le prologue. La première justification est d'ordre logique : « *quité otras [cosas] que hablavan de los religiosos porque en doctrinas de casados no anduviesse la de los religiosos* »[93]. Ainsi, alors même que les mondes laïcs et religieux étaient intrinsèquement mêlés dans le *Libre de les dones*, l'auteur du *Carro* se montre au contraire soucieux de bien distinguer les deux. Ce faisant, il démontre les mêmes préoccupations que celles de fray Luis dans le prologue de *La Perfecta Casada*, quarante ans plus tard. Cela ne signifie nullement, bien entendu, que la religion perde de son importance dans la vie des laïques, et le contenu même du *Carro* suffit amplement à le prouver. Néanmoins, cette volonté de distinguer les choses et, partant, de ne plus instaurer de comparaison systématique entre l'état laïc et l'état religieux est symptomatique d'une évolution des mentalités, comme en témoigne, entre autres, les ouvrages de la « *literatura de matrimonio* » qui précèdent de peu le *Carro de las donas*.

À ce qu'il considère donc comme une association invalide, l'auteur oppose une logique thématique :

> *Y el quinto libro se llama Memoria Eterna […] y el religioso que trasladó los quatro libros lo compuso porque le paresció que, hablando estos quatro libros de la vida del*

[92] *Ibid.*, t. 1, p. 27-33.
[93] *Ibid.*, t. 2, p. 15.

christiano, hera menester otro que hablasse de la muerte[94].

Le cinquième livre est donc un *arte bene moriendi* destiné aux laïcs.

Ainsi, cette brève étude du *Carro de las donas* permet de confirmer, de nouveau, combien la littérature didactique destinée aux femmes est perméable aux évolutions historiques et idéologiques et peut s'y adapter. Les textes ne sont pas figés et, même lorsque l'on reprend la doctrine d'un auteur antérieur, on peut lui imprimer quelques évolutions (ajout de chapitres, utilisation de sources différentes, amplification ou réduction du public visé initialement, etc.)[95]. Néanmoins, la doctrine qui guide l'éducation dispensée aux femmes ne change guère, et, sous bien des aspects, le *Carro* transmet aux vierges, épouses et veuves du XVI^e^ siècle un discours vieux de 150 ans. Faut-il voir dans cette réactualisation d'un texte de la fin du XIV^e^ siècle la manifestation d'une stagnation, voire d'une marche arrière ? Ou doit-on au contraire être sensible aux évolutions du texte, qui montre les changements, certes lents et partiels, qu'a pu connaître l'éducation des femmes entre la fin du XIV^e^ siècle et la première moitié du XVI^e^ ? De fait, le *Carro de las donas* illustre les paradoxes d'un discours éducatif qui, bien qu'il répugne aux évolutions brusques et semble toujours revenir aux mêmes thématiques, ne cesse, en réalité, d'être mouvant, sans qu'il soit pour autant toujours possible de déceler de grandes lignes d'évolution.

3. Conclusions du troisième chapitre

Entre 1530 et le Concile de Trente s'amorcent donc plusieurs changements qui vont avoir des conséquences sur la littérature didactique écrite pour le public féminin. D'une part, le couple devient, en tant que tel, le destinataire d'un enseignement, détournant l'attention des pédagogues. Certes, les femmes restent toujours des élèves potentielles, mais c'est désormais avant tout en tant qu'épouses. Dans les ouvrages qui forment la « *literatura de*

[94] *Ibid.*, t. 2, p. 16.

[95] Les traducteurs peuvent en effet adopter des attitudes fort différentes à l'égard des textes qu'ils traduisent. Ainsi, alors que la traduction portugaise de 1518 se veut très proche du texte original du *Livre des Trois Vertus*, la traduction de l'*Institutione foeminae christianae* par Juan Justiniano présente déjà quelques écarts par rapport à l'original. Quant à la démarche de l'auteur du *Carro* par rapport au *Libre de les dones* ou de Dolce par rapport au texte de Vives, on peut plus proprement la qualifier de réélaboration, tant les différences sont nombreuses entre le texte de base et celui auquel aboutissent les « traducteurs ».

matrimonio », l'attention accordée aux jeunes filles, aux veuves ou, bien évidemment, aux religieuses est nettement moindre, pour ne pas dire inexistante. Ainsi, la composition de manuels didactiques destinés aux femmes espagnoles connaît un coup d'arrêt. En effet, tandis que, dès la fin du règne d'Isabelle la Catholique, le centre de production de ces textes se déplace en Angleterre avec la cour de Catherine d'Aragon, l'Espagne ne connaît en la matière que des traductions (l'*Instrucción de la muger christiana*) ou des réélaborations de textes antérieurs (le *Carro de las donas*). Il faut attendre la fin du XVI^e^ siècle pour que des auteurs espagnols écrivent de nouveaux textes destinés à la formation des femmes. On peut alors noter de légers changements dans l'éducation qui leur est dispensée, avec notamment un rejet plus marqué de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture.

Dans le domaine spirituel, le second quart du XVI^e^ siècle est marqué par un accroissement de la vigilance du pouvoir face aux tendances hétérodoxes et aux textes qui y sont liés. Ainsi, certains livres de piété deviennent suspects, et les femmes vont peu à peu restreindre leurs lectures dans ce domaine. Ce mouvement sera bien entendu accentué par l'Index de Valdés et toutes les mesures qui y sont liées, avant que la littérature spirituelle destinée aux femmes ne connaisse un nouveau développement à la fin du siècle, en parallèle au regain de la littérature didactique écrite à leur intention.

D. Conclusions de la première partie

Nous avons donc, dans cette première partie, adopté une perspective diachronique afin de situer les textes de notre corpus dans la lignée des ouvrages destinés à l'éducation des femmes. Notre premier chapitre a permis d'établir que les œuvres produites pour les femmes espagnoles entre 1454 et la fin des années 1520 s'inscrivent dans une longue tradition, qui débute avec les Pères de l'Église. Certains des textes écrits au cours des premiers siècles du christianisme seront amplement utilisés par les auteurs postérieurs, et, entre autres, par ceux qui composèrent les textes de notre corpus. Ainsi, saint Paul, dont l'autorité suffit bien souvent à garantir la validité d'un argument, ou saint Jérôme, dont les lettres fournissent un discours éducatif adapté à de nombreux profils féminins, sont des références incontournables. L'importance accordée à

la question de l'éducation des femmes au cours des premiers siècles du christianisme est manifeste dans l'intérêt que lui portent des prélats aussi importants qu'Ambroise de Milan ou, en Espagne, Léandre de Séville. Celui-ci est l'auteur d'un opuscule qui restera longtemps sans héritier autochtone, tandis que, dans d'autres pays européens, des prélats, mais aussi des nobles et même des rois et des reines écrivent pour l'éducation des femmes et des jeunes filles. Par l'absence d'une production littéraire autochtone dans ce domaine, l'Espagne se distingue donc des autres territoires européens.

Ce long silence est rompu par un ouvrage dont les auteurs de la fin du Moyen Âge reconnaîtront le rôle fondateur : le *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis. Ce texte est si important qu'il va accompagner l'éducation des femmes catalanes, puis de celles de toute la péninsule Ibérique jusqu'au XVI^e^ siècle, où il est en quelque sorte remis au goût du jour par le *Carro*. Mais le *Libre* est encore, par la langue dans laquelle il a été composé, difficilement accessible pour les femmes castillanes, comme en témoignent les nombreuses traductions dont il a fait l'objet tout au long du XV^e^ siècle. Ce n'est, en effet, qu'à partir des années 1450 que des auteurs castillans vont, eux-aussi, développer une littérature didactique qui s'adresse spécifiquement aux femmes. Nous avons montré, dans notre premier chapitre, les raisons de ce retour en grâce, qui dure jusqu'à la fin des années 1520. Au cours de cette période sont en effet produits un certain nombre de textes qui, bien qu'ils présentent des caractéristiques très variables, ont tous comme point commun de s'adresser au public féminin, et ce, dans un but pédagogique.

Cette période présente une unité, en ce qu'elle se caractérise par l'intensité de la production didactique destinée aux femmes espagnoles. Alors que la période précédente est marquée par l'absence d'ouvrages didactiques destinés aux femmes dans la littérature castillane et que, dans les années 1530-1580, les auteurs espagnols ne créent guère de nouveaux textes dédiés à cette question, les quelques décennies qui s'écoulent entre ces deux bornes sont, au contraire, rythmées par l'apparition régulière d'œuvres ayant pour finalité d'éduquer les femmes. Ce rythme s'accélère juste avant qu'Isabelle I monte sur le trône et tout au long de son règne, avant de décélérer à partir de 1504. Ainsi, ce règne, qui se caractérise également par l'émergence d'un certain nombre de femmes cultivées et actives sur le plan politique voit aussi la publication

d'ouvrages didactiques qui leur sont dédiés. Cependant, il ne faut surestimer ni l'augmentation du nombre de titres par rapport à la période précédente, ni l'importance de la littérature didactique dans l'ensemble de la production livresque.

Cette première partie nous a également permis de déceler quelques changements, quelques évolutions qui se font jour au fil du temps dans la littérature didactique destinée aux femmes. On peut ainsi être sensible aux tentatives de certains auteurs pour adapter leur propos aux mœurs des femmes de leur temps, même si leur objectif reste bien souvent de garantir la stabilité du couple, de la famille et de la société, et qu'ils sont, par conséquent, rétifs à tout changement trop important ou trop brusque à leurs yeux. Il ne faudrait pas en déduire, pourtant, que cette littérature se limite à la réitération plus ou moins cyclique des mêmes idées et des mêmes arguments. L'originalité d'un pédagogue tel que Vives, par exemple, doit nous inciter à prêter attention aux détails du discours développé par chaque auteur. C'est dans ce but que nous allons analyser, dans notre deuxième partie, chacun des textes de notre corpus en le replaçant dans son contexte de production, afin de comprendre les enjeux qui en guident l'écriture. En outre, nous allons tenter de montrer en quoi s'y mêlent un discours théorique sur ce que doit être l'éducation des femmes et un aspect pratique, dans la mesure où ils cherchent à influencer directement le comportement de leurs lectrices, qui doivent suivre les consignes données pour espérer atteindre le but fixé : celui d'être une femme vertueuse. Dès lors, il faut également s'interroger sur les moyens rhétoriques employés pour assurer l'application de ces consignes, et ainsi établir ce qui, dans nos textes, relève d'une stratégie didactique.

DEUXIÈME PARTIE

CONTENUS ET MÉTHODES D'ENSEIGNEMENT : UNE LITTÉRATURE PLURIELLE ET POLYMORPHE

Il peut sembler paradoxal, alors que nous venons de clore une première partie dans laquelle la perspective diachronique était structurante, d'étudier nos textes, non pas en fonction de la période au cours de laquelle ils ont été produits mais en fonction d'une typologie. Ce choix a été guidé par deux préoccupations : d'une part, comme nous l'avons dit plus haut, celle de donner toute son importance à un critère qui joue un rôle essentiel dans la réception des œuvres, comme nous le montrerons plus précisément dans notre troisième partie ; d'autre part celle de ne pas créer artificiellement une évolution linéaire là où elle n'existe pas. Certes, nous avons décelé des changements, des mouvements d'adaptation aux temps nouveaux, mais ceux-ci sont d'importance variable, et ne concernent pas tous les textes et tous les auteurs. En effet, tandis que certains présentent des points de vue novateurs, d'autres reprennent à leur compte des thèses déjà défendues avant eux. La littérature didactique destinée aux femmes espagnoles des années 1454-1530 se caractérise au contraire par la reprise de formes, d'idées et de thématiques que chaque auteur aborde différemment, sans qu'il soit possible de dessiner un axe d'évolution, que celui-ci mène vers une certaine libéralisation ou au contraire vers une plus grande sévérité.

Nous avons donc, dans cette deuxième partie, tenté d'établir une typologie. Comme toute taxinomie, celle-ci est certainement criticable. Néanmoins, chaque fois qu'un classement nous paraissait contestable, nous avons pris soin de justifier notre choix. D'autre part, nous avons préféré le terme de « type » à celui de « genre ». En effet, outre qu'il n'est pas forcément adapté à la littérature médiévale ou les genres tels que nous les définissons aujourd'hui se mêlent volontiers, peut-on réellement parler des miroirs de princes, des réceptaires ou des livres de piété comme de genres ? Ainsi, nous avons choisi d'opter pour un terme moins polémique et plus généraliste pour structurer notre propos. Nous avons donc rassemblé nos textes en fonction de points communs formels – comme dans le cas de ce que nous avons appelé les « sommes » – ou thématiques : c'est le cas des miroirs ou des livres de piété. Enfin, le contenu de notre dernier chapitre peut, à juste titre, paraître plus hétéroclite. Quel point commun, en effet, entre l'*Historia de Inglaterra* de Rodrigo de Cuero et le *Manual de mugeres* ? Le premier serait peut-être que ni l'un ni l'autre ne s'inscrivent dans les autres catégories que nous avons définies.

En effet, outre qu'ils s'en distinguent du point de vue thématique, ils présentent également la caractéristique de ne pas tant chercher à éduquer leurs lectrices – c'est-à-dire, à modeler leurs comportements pour que ceux-ci soient en adéquation avec ce que la société attend d'elles – qu'à les instruire, à leur transmettre un savoir. En outre, ce savoir n'est pas directement lié à la religion, au contraire de celui qui est transmis dans des textes comme le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* ou le *Título virginal de nuestra Señora*, qui se présentent, d'une certaine façon, comme des encyclopédies mariales. En somme, la chronique de Cuero et les réceptaires auraient en commun, chacun dans un domaine bien distinct, de proposer aux femmes un ensemble de connaissances qui aurait, non pas comme seul, mais comme premier but de les instruire, et ce dans une perspective laïque. Mais avant d'en arriver à ce dernier chapitre, nous souhaiterions débuter notre réflexion par l'étude d'un type de textes intrinsèquement lié à l'éducation de celui – ou, en l'occurrence, de celle – qui est destinée à exercer le pouvoir : les miroirs de princes.

Chapitre premier :
Apprendre les règles de la vie de cour : les *miroirs de princesses*

Les « miroirs de princes » sont l'une des sources les plus importantes de l'éducation chrétienne et de la formation de modèles de comportement dans la société médiévale, que ce soit dans la péninsule Ibérique ou dans d'autres espaces européens. Ils sont également la théorisation littéraire la plus exacte et la plus complète de la relation de l'individu avec le pouvoir, qu'il soit politique, social, économique, religieux ou culturel. À la différence d'autres ouvrages de la littérature didactique comme les catéchismes, les miroirs de princes s'adressent avant tout à une élite, en l'occurrence le prince et éventuellement ses collaborateurs[1]. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de former un homme, mais également de former un dirigeant, d'où les difficultés rencontrées par les auteurs pour conjuguer ce type de textes au féminin. Dans ce chapitre, nous entendrons néanmoins le terme de « miroir » au sens large de texte didactique visant à modeler les comportements de l'élite dans ses pratiques sociales et politiques, puisque nous ne nous intéresserons pas exclusivement aux ouvrages destinés à la formation de la reine, mais également à ceux qui visaient à éduquer les dames de la cour ou de la famille royale, autrement dit aux *espejos de princesas* et aux *espejos de damas*.

A. Nouveaux miroirs pour une situation inédite : le pouvoir au féminin

À la fin du Moyen Âge, les auteurs de traités didactiques qui

[1] Selon Marta Haro, on peut ainsi parler d'« *espejos de nobles, de caballeros, de consejeros, de prelados, regimientos de corte* » qui sont autant de « *derivaciones* » des miroirs de princes (Marta HARO CORTÉS, « Mujer, corona y poder en un espejo de princesas : *El Jardín de nobles doncellas* de fray Martín de Córdoba », *in :* María Pilar CELMA VALERO et Mercedes RODRÍGUEZ PEQUEÑO (éd.), *Vivir al margen. Mujer, poder e institución literaria*, , Ségovie : Instituto castellano y leonés de la lengua, 2009, p. 43-57, plus particulièrement p. 43).

s'intéressent à l'éducation des dirigeants sont confrontés à une double nécessité. D'une part, celle de légitimer le pouvoir politique exercé par le souverain en donnant à celui-ci une formation adéquate, puisque, comme le fait remarquer Bonifacio Palacios Martín[2], les sources traditionnelles de légitimation ne suffisent plus, et l'on attend désormais du prince qu'il ait des dons concrets pour gouverner. À cela s'ajoute, comme nous l'avons dit plus haut, la perspective de voir une femme monter sur le trône de Castille[3]. Or, au défaut de légitimité dû à son sexe, s'ajoute un manque de formation quant à l'exercice du pouvoir, puisque aucun texte n'avait été spécialement écrit pour enseigner à une femme le maniement du sceptre. Il semble donc urgent, dans les années 1465-1475, d'écrire pour Isabelle des textes susceptibles de l'aider dans la tâche qui pourrait être la sienne.

Deux auteurs, tous deux issus des rangs ecclésiastiques, vont particulièrement s'intéresser à l'éducation d'Isabelle en tant que dirigeante[4].

---

[2] Bonifacio PALACIOS MARTÍN, « La educación del rey a través de los « espejos de príncipes ». Un modelo tardomedieval », *in :* Daniel BALOUP (dir.), *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez, nº 79, Madrid : Casa de Velázquez, 2003, p. 29-41, plus particulièrement p. 30-31. L'auteur s'intéresse plus précisément dans cet article à l'*Exhortación o ynformación de buena e sana doctrina fecha por Pedro de Chinchilla al muy alto e muy poderoso y esclaresçido príncipe y sennor don Alfonso, por la graçia de Dios rey de Castilla y León*, destinée, donc, au frère d'Isabelle que certains considéraient, après la Farsa de Ávila, comme l'occupant légitime du trône. Ce texte aurait été terminé en juin 1466, ce qui montre combien les auteurs se sont intéressés tardivement à la formation politique d'Isabelle, celle-ci n'étant apparue comme l'héritière potentielle du pouvoir qu'à partir de la mort de son frère. Ce texte est par ailleurs accompagné d'un « miroir de nobles » adressé au comte de Benavente, c'est à dire au membre le plus éminent d'une famille influente sur le plan culturel et politique, notamment dans l'entourage d'Isabelle. Il est, d'autre part, intéressant qu'un même auteur s'occupe d'instruire le prince et le comte, quand on sait que c'est le confesseur d'Isabelle qui se chargera de confectionner un manuel d'éducation pour la comtesse de Benavente. On peut donc établir un parallèle entre les deux textes écrits au milieu des années 1460 et la double fonction de Hernando de Talavera au milieu des années 1470, parallèle qui souligne combien les femmes avaient peu à peu gagné en importane aux yeux des éducateurs.

[3] Cette perspective n'est cependant pas totalement inédite dans un royaume péninsulaire. La Castille, en effet, avait déjà été dirigée par une reine propriétaire, Urraque (1109-1126). En Aragon, Pétronille exerça le pouvoir de 1137 à 1164, mais c'est en Navarre que les reines propriétaires furent les plus nombreuses : Jeanne (1274-1305), Jeanne II (1328-1349), Blanche (1425-1441), Leonor de Foix (bien que très brièvement) et Catherine (1483-1512).

[4] Il faut, en effet, bien distinguer ces manuels destinés à l'éducation d'Isabelle en tant que reine en titre de ceux que l'on pouvait adresser, par exemple, aux reines consorts. Ainsi, en 1455, Dom Pedro de Portugal écrit pour la future femme d'Henri IV, Jeanne de Portugal, des « *amonestamientos* » en castillan, qui comportent notamment une série de conseils liés au mariage (N. SALVADOR MIGUEL, *Isabel la Católica*…, p. 142). Ce texte se présente donc comme une dot profitable, *topos* que nous retrouverons également dans les *Castigos e doctrinas*, et démontre la prédilection des membres de la cour portugaise pour tous les types de littérature morale. Par ailleurs, nous voyons qu'Isabelle la Catholique n'a été ni la seule, ni la première reine du XV^e^ siècle hispanique à recevoir des textes spécialement destinés à son édification comme femme et comme souveraine, et qu'une reine comme Jeanne, dont on a tant critiqué les mœurs, pouvait être la destinataire de ce type de littérature.

Fray Martín de Córdoba, d'une part, avec son célèbre *Jardín de nobles doncellas*, écrit avant qu'Isabelle ne monte sur le trône, aux alentours de 1468[5]. Fray Íñigo de Mendoza, d'autre part, avec son *Regimiento de príncipes* ou *Dechado*, qu'il compose alors qu'Isabelle vient de monter sur le trône, soit vraisemblablement dans le premier tiers de 1475[6]. Tous deux sont influencés, comme nous l'avons dit, par le débat qui animait la cour de Castille quant aux vertus des femmes, mais s'inscrivent également dans la tradition des miroirs de prince, qu'ils contribuent cependant à renouveler en s'adressant à une femme. Ces textes avaient en effet l'habitude d'encourager leurs destinataires à s'éloigner des femmes, et de considérer qu'il était dangereux de leur confier le pouvoir. Par conséquent, le *Jardín de nobles doncellas*, avant d'éduquer la future reine, doit poser les bases de la légitimité d'un pouvoir féminin[7].

1. Le *Jardín de nobles doncellas* : du bien-fondé du gouvernement féminin

Tout au long des années 1460, les différentes factions de la noblesse castillane s'affrontent au sujet de l'identité du successeur d'Henri IV sur le trône, affrontements qui ne prendront réellement fin que 5 ans après la mort de celui-ci, avec la signature du traité d'Alcáçovas, en septembre 1479. Le *Jardín*[8] est donc écrit dans un contexte où la légitimité d'Isabelle est loin d'être

[5] Grâce aux indications internes fournies par le texte, on peut en situer plus précisément la date de composition entre la conclusion du pacte des Toros de Guisando (19 septembre 1468), quand Isabelle est désignée comme héritière du trône, et le mariage de celle-ci avec Ferdinand d'Aragon, en octobre 1469 (M. HARO, art. cit., p. 44).

[6] Voir David NOGALES RINCÓN, « Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV) : un modelo literario de la realeza bajomedieval », *Medievalismo. Boletín de la sociedad española de estudios medievales*, 16, 2006, p. 9-39, plus particulièrement p. 15. L'auteur, qui ne cite pas le *Jardín de nobles donzellas*, mentionne par ailleurs trois autres titres qui méritent notre intérêt : le *Regimiento de príncipes* de Gómez Manrique, le *Directorio de príncipes para el buen gobierno de España* d'Alonso Ramírez de Villaescusa, destiné aux Rois Catholiques et le *Dialogum inter regem et reginam regni* d'Alonso Ortiz. Le premier ne contient en fait que 15 strophes réellement destinées à la reine (l'œuvre, qui devait au départ contenir autant de conseils pour le roi que pour son épouse, ayant été tronquée) ; le second s'adresse, non pas spécifiquement à Isabelle en tant que femme détentrice du pouvoir ; mais au couple des monarques ; enfin, le troisième fait d'elle une interlocutrice dans un dialogue qui porte sur l'instruction du prince Jean.

[7] Marta Haro souligne le caractère inédit de la démarche de l'auteur : « *el* Jardín de nobles doncellas *de fray Martín de Córdoba es fundamental en la tradición de la literatura de regimientos por ser el primer espejo de princesas escrito en castellano y por acometer la difícil tarea de conjugar y conciliar tres conceptos nada acordes en el pensamiento medieval : mujer, corona y poder* » (M. HARO, art. cit., p. 44).

[8] Ce texte a connu deux impressions relativement précoces : l'une en 1500 par Juan de Burgos (Valladolid) et l'autre en 1542, par Juan de Espinosa (Medina del Campo). On peut donc en conclure que le texte a été lu par un public bien plus large que la seule reine, même si

acquise, et fray Martín de Córdoba doit donc non seulement former sa destinataire, mais aussi prouver qu'un gouvernement féminin est possible, voire bénéfique[9].

a. Un manifeste politique

Selon David Nogales Rincón, les miroirs de princes connaissent plusieurs évolutions entre le XIII^e^ et le XV^e^ siècle, et sont par exemple de plus en plus fréquemment rédigés par des laïcs[10]. Le *Jardín de nobles doncellas*, au contraire, témoigne de l'influence qu'exerçaient encore de nombreux ecclésiastiques sur les dirigeants des dernières décennies du Moyen Âge en Castille[11]. Lecteur dans le couvent augustinien de Salamanque en 1420, Martín de Córdoba est probablement né à la fin du XIV^e^ siècle ou au début du XV^e^ siècle. Il rejoint l'ordre de saint Augustin au moment où celui-ci est agité par des conflits opposant observants et claustraux, et son séjour salmantin doit être

elle n'est sans doute pas étrangère au succès de l'opuscule. En outre, 1542 est également l'année de la publication, à Valladolid, du *Carro de las donas*, réélaboration du *Libre de les dones* d'Eiximenis, ce qui suggère un retour en grâce des traités éducatifs du Bas Moyen-Âge au cœur de la Renaissance.

[9] En plus des travaux cités, le *Jardín* a suscité une bibliographie relativement abondante, parmi laquelle on peut citer, notamment, les deux éditions antérieures à celle de H. Goldberg : P. Félix GARCÍA (éd.), Fray Martín DE CÓRDOBA, *Jardín de nobles doncellas*, Madrid : Joyas bibliográficas, 1953 et P. Fernando RUBIO (éd.), Fray martín DE CÓRDOBA, *Jardín de nobles doncellas*, *in : Prosistas castellanos del siglo XV (II)*, Biblioteca de Autores españoles CLXXI, Madrid : Rivadeneyra, 1964, p. 67-117. Concernant la bibliographie critique, on peut consulter : María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, « Ética y política : recomendaciones de Fray Martín Alonso de Córdoba a la futura Isabel I », *in :* María Victoria LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO et Gloria Ángeles FRANCO RUBIO (éd.), *La reina Isabel y las reinas de España : realidad, modelos e imagen historiográfica*, Madrid : CSIC, 2005, t. 1, p. 63-76 ; Catherine SORIANO, « Convenencia política y tópico literario en el *Jardín de nobles doncellas* (1468 ?) de Fray Martín Alonso de Córdoba », *in :* José Manuel LUCÍA MEGÍAS (éd.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, Alcalá de Henares : Universidad de Alcalá, 1997, 2 vol., II, p. 1457-1466 ; Paulette DEMERSON, « La "Doncella a Dios" de Martín de Córdoba », *Bulletin Hispanique*, 86 (1-2), 1984, p. 142-153 ; Blas SÁNCHEZ DUEÑAS, « Una particular visión de la mujer en el siglo XV : el *Jardín de las nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba », *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes*, 141, 2002, p. 291-300 ; Rina WALTHAUS, « "Esto no lo quiero aquí provar por razones, más enxemplos". Los *exempla* de las mujeres célebres en la discusión sobre la mujer, especialmente en el *Jardín de nobles doncellas*, de Fray Martín de Córdoba », *in :* Margarita FREIXAS y Silvia IRISO (éd.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de septiembre de 1999)*, Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, Año Jubilar Lebaniego, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000, 2 vols, II, p. 1807-1815.

[10] D. NOGALES RINCÓN, art. cit., p. 37.

[11] Le fait que ce soient avant tout des ecclésiastiques qui cherchent à éduquer la reine n'est pas sans conséquence. Ils lui apportent, certes, une certaine légitimité en en faisant un modèle de prince chrétien susceptible d'entraîner, par son exemple, la réforme de toute la société, mais, ce faisant, ils obligent aussi la souveraine à défendre les valeurs qui ont participé à sa légitimation.

interrompu par plusieurs voyages d'étude en France, notamment à Toulouse, jusque dans les années 1460. Il semble qu'il ait ensuite occupé une chaire à Salamanque avant d'être nommé vicaire général du couvent augustinien de Valladolid, dont il est promu gouverneur en 1476, peu avant sa mort. On le voit, c'est donc l'image d'un universitaire et d'un ecclésiastique érudit qui se dessine, plus que celle d'un conseiller politique de premier plan. Le rôle réel qu'il a pu jouer à la cour est en effet très incertain, dans la mesure où on ne trouve nulle mention de son nom dans les chroniques du temps. Dès lors, selon Harriet Goldberg, le fait qu'il ait dédicacé une de ses œuvres à Álvaro de Luna, et l'autre à Isabelle ne signifie pas qu'il ait été directement en contact avec eux : d'une part, il pouvait s'agir seulement d'une tentative pour attirer l'attention de ces hauts personnages, et, d'autre part, le Connétable et l'héritière du trône représentaient chaque fois des figures particulièrement adéquates pour le propos de l'auteur (qui portait sur la définition de la bonne fortune dans le premier cas et sur l'éducation des femmes dans le second)[12].

La relation qu'entretient Martín de Córdoba avec Isabelle n'est cependant pas uniquement conditionnée par l'ambition littéraire : dans le prologue au *Jardín*, il affirme en effet « *la grand benivolencia que ove a mi Señor de gloriosa memoria, el Rey don Alfonso, vuestro hermano, & la grand devoción que él en mi tenía* »[13]. Fervent partisan de la cause alphonsine comme beaucoup d'ecclésiastiques qui souhaitaient un retour à l'orthodoxie, Martín de Córdoba adopte donc la cause isabelline après la mort du frère de celle-ci, le 5 juillet 1468. Par conséquent, c'est bien en fonction d'intérêts politiques qu'il entreprend d'écrire pour l'éducation d'un monarque qui s'est révélé finalement être une femme. Ainsi, Isabelle doit faire abstraction des faiblesses de son sexe pour devenir une souveraine exemplaire, comme l'indique par exemple la remarque suivante : « *aunque todas las mugeres deven ser linpias* desto [les désirs charnels]*, mucho más la princesa, ca tales deseos hazen la muger bestial et házenla menospreciable, disfamada e indigna de principar* »[14]. Comment faire en sorte

[12] Voir, plus précisément, son introduction (p. 34), dans M. DE CÓRDOBA, *Jardín*…

[13] *Ibid.*, p. 141. Harriet Goldberg fait le commentaire suivant : « *It is my conclusion, therefore, that without further evidence to the contrary that the dedication of the Prohemio to the* Jardín *reveals Fray Martín's adherence to the cause of Alfonso and later that of Isabel and not the personnal relationship suggested by the language of the Prohemio* » (introduction, p. 39).

[14] M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p 223.

qu'Isabelle[15] ne déçoive pas tous les espoirs placés en elle ? C'est là toute la préoccupation de Martín de Córdoba.

b. Quelle formation pour la reine ?

Il va donc construire un ouvrage pédagogique inédit pour celle qui, en tant que future reine, est une femme exceptionnelle, mais qui est également, en tant que femme, un souverain hors normes. D'où la nécessité de légitimer le pouvoir au féminin tout en dispensant une formation adéquate à la future souveraine[16].

La structure même du livre semble vouloir insister sur la condition féminine de la destinataire plus que sur son rôle politique, puisqu'il se compose de trois parties, l'une portant sur la façon dont la femme a été créée, la seconde sur les qualités et les défauts communs à toutes les femmes, ainsi que sur la façon de cultiver les premières et d'étouffer les seconds, la troisième constituant, comme nous l'avons dit plus haut, un catalogue de femmes illustres[17]. Le sexe de la destinataire implique par ailleurs d'emblée une certaine insistance sur la chasteté, puisque Isabelle est « *aquélla que deve ser resplandor de castidad y limpieza en todo este reyno* »[18]. On peut cependant être sensible à la tentative de l'auteur de construire une image assez nuancée de la nation féminine, notamment dans sa première partie. Ainsi, Ève a été créée à partir d'une côte d'Adam, et plus exactement de la côte médiane, par quoi elle est « *conpañera e ygual* » de l'homme[19], selon un argument déjà utilisé par saint

[15] Isabelle a-elle jamais lu ce texte qui lui est dédié ? C'est là une question à laquelle il est impossible de répondre, même si un indice de poids suggère une réponse négative : l'absence d'un exemplaire du *Jardín* parmi les livres de la reine. Cependant, selon Elisa Ruiz García, il semble peu probable que la reine n'ait réellement jamais possédé d'exemplaire de cet opuscule ou d'autres oeuvres qui lui furent dédiées (E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 170).

[16] Marta Haro définit ainsi le *Jardín* : « *Fray Martín de Córdoba proyecta así su* Jardín de nobles doncellas *como un tratado pedagógico-educacional, como un compendio de castigos morales y como un ensayo de legitimación política ; tres propósitos fundamentales que responden a la realidad y función de la destinataria y que literariamente se fusionan, adquieren forma y estructura en un espejo de princesas* » (M. HARO, art. cit., p. 54).

[17] Par souci de brièveté, nous ne nous intéresserons pas au détail des sources employées par l'auteur, dont Harriet Goldberg dresse par ailleurs une liste tout à fait complète (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, introduction p. 70-88).

[18] *Ibid.*, p. 144. Compte tenu du contexte historique dans lequel il faut situer l'écriture de l'oeuvre, toute allusion à la chasteté féminine n'est cependant pas dépourvue de portée politique, dans la mesure où la reine Jeanne était précisément vue comme l'incarnation du renoncement à cette vertu.

[19] *Ibid.*, p. 152.

Thomas[20]. Cependant, la côte est aussi synonyme de torsion, de mollesse et même de bruit – c'est un os – : le choix de cette matière aurait ainsi été à l'origine de la propension des femmes au bavardage[21]. Martín de Córdoba développe par ailleurs une vision positive du mariage, en se fondant notamment sur les textes du patron de son ordre[22], puisqu'il le décrit comme un sacrement instauré au Paradis et qui procure trois biens : la fidélité conjugale, le fait de pouvoir engendrer des enfants en dehors du péché, et enfin le sacrement lui-même[23]. Or, on sait combien dévalorisation de la femme et dévalorisation du mariage sont liées dans le discours misogyne. Sans faire de Martín de Córdoba un défenseur de la cause des femmes[24], on peut toutefois observer qu'il propose une vision assez équilibrée de la relation entre les sexes[25] et même de l'acte sexuel qui, s'il n'est bien entendu légitime que pour engendrer une descendance, ne tient pas son origine de la Chute. En effet, se fondant de nouveau sur saint Augustin, l'auteur affirme que l'acte sexuel, et donc l'engendrement, aurait eu lieu, de toute façon, au Paradis, sans plaisir et dans le seul but d'engendrer des élus capables de rejoindre les anges[26].

On le voit, Martín de Córdoba se montre fidèle aux idées du saint patron de l'ordre auquel il appartenait, et ne dévalorise pas l'union matrimoniale. Quant à la nature féminine, elle est décrite selon les présupposés

---

[20] Cette vision des choses s'oppose à une conception mêlant exégèse biblique et aristotélisme, selon laquelle le fait que la femme soit tirée de la côte de l'homme en faisait un homme imparfait. En ce sens, Martín de Córdoba fait donc le choix de la conception la plus favorable à la femme, sans pour autant faire de proposition révolutionnaire, puisqu'il s'empare d'une opinion que d'autres ont déjà défendue avant lui. Par ailleurs, le fait d'examiner ainsi la création de la femme d'un point de vue théologique permet de combattre les détracteurs des femmes d'origine cléricale sur leur propre terrain.

[21] L'idée selon laquelle c'est pour avoir été créée à partir d'un os que les femmes sont si bavardes se trouve également dans le *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis (*Lo libre de les dones*, éd. cit., p. 22). Martín de Córdoba associe cependant à cette idée l'argument que nous avons déjà plusieurs fois rencontré, tant chez les défenseurs des femmes que chez leurs détracteurs : « *ca Dios por esto sabiendo que heran parleras, primero que a los varones les reveló su resurrección porque por sus lenguas fuese publicada* », p. 156.

[22] Il remploie notamment des arguments développés dans le *De bono conjugali*.

[23] *Ibid.*, p. 161.

[24] Nous pensons, en effet, que ce n'est pas là le but de son ouvrage. Il utilise, certes, des arguments développés par les défenseurs des femmes dans la « Querelle », mais c'est dans un but politique : celui de défendre la capacité, non pas tant des femmes, mais d'une femme particulière (Isabelle) à acquérir les vertus nécessaires au bon gouvernement de la Castille.

[25] Adam et Ève sont en effet égaux en termes de perfection (cette dernière ayant néanmoins le privilège d'avoir été créée au Paradis), et partagent une même forme au sens aristotélicien du terme, c'est à dire une même âme intellective (*ibid.*, p. 174).

[26] *Ibid.*, p. 185. Dans *De genesi ad litteram*, IX, 18, Augustin explique en effet qu'au Paradis, les premiers hommes pouvaient commander aux organnes de la génération afin d'engendrer des enfants, sans plaisir, toutefois.

habituels de l'époque dans laquelle s'inscrit le texte[27]. Il faut cependant distinguer la figure d'Ève, dont il décrit la création selon une perspective souvent adoptée par les défenseurs des femmes, et les autres, celles qui sont nées d'un homme et d'une femme : l'arrivée d'une fille plutôt que d'un garçon est ainsi systématiquement associée à une faiblesse de l'organisme des parents[28]. Quant à la deuxième partie du texte, qui traite du caractère féminin, elle part du postulat que celui-ci doit être amélioré, puisqu'elle « *habla de las condiciones de la muger, así de las que han como de las que esperan aver para ser buenas* »[29]. Cependant, l'auteur commence par énumérer trois qualités qui, selon lui, appartiennent naturellement aux femmes : la « *vergüenza* », c'est à dire « *huyr el mal et allegarnos al bien, no sólo por vergüença de los hombres, mas principalmente por vergüença de Dios et del remordimiento de nuestra conciencia* »[30], la compassion et, enfin, la gentillesse, puisqu'elles sont « *de gracioso e consolativo servicio* »[31]. Cette dernière qualité donne à l'auteur l'occasion de définir plus précisément la pratique religieuse féminine et le rôle des femmes au sein de leur foyer. Leur attitude par rapport à leurs serviteurs, par exemple, est sévèrement critiquée : « *sírvense de los servidores quando están sanos et desque les duele la cabeça no los quieren ver* »[32]. Les femmes de la haute

[27] Harriet Goldberg insiste d'ailleurs sur cet aspect de l'oeuvre de Martín de Córdoba. Selon elle, il se montre en effet toujours soucieux de ne pas contrarier l'opinion dominante, y compris quand il vante les bienfaits d'un pouvoir au féminin. Une telle apologie n'aurait en effet eu une portée militante que si le pouvoir avait pu retomber dans des mains autres que féminines. Or, à l'époque où le *Jardín* est écrit, seules Jeanne ou Isabelle peuvent avoir un droit sur la couronne après la mort d'Henri IV(*ibid.*, introduction p. 88).

[28] Martín de Córdoba énumère alors plusieurs facteurs qui peuvent influencer la procréation d'un fils ou d'une fille, en adoptant une perspective scientifique qui se fonde sur la *Génération des animaux*, d'Aristote (*ibid.*, p. 190). Cela suggère également que, loin de constituer une potentielle atteinte à la pudeur de la souveraine, ces connaissances étaient considérées comme faisant partie d'un socle commun que les femmes comme les hommes se devaient de maîtriser. En revanche, il est des domaines auxquels il n'est pas bon qu'une jeune fille, fût-elle une future reine, s'intéresse de trop près, puisque, dans le chapitre qui précède, l'auteur fait usage d'une formule de *reticentia* au moment d'aborder des sujets touchant à l'acte sexuel tel qu'il était pratiqué au Paradis, sujets jugés impropres aux oreilles d'une demoiselle (p. 186). Il y aurait donc une frontière ténue entre la sexualilté, qui ne doit pas être évoquée devant une jeune fille, et ce qui touche à la maternité et à la procréation, qui est bien du domaine féminin.

[29] *Ibid.*, p. 192.

[30] *Ibid.*, p. 197-198. Cette qualité est essentielle chez une femme, et le fait qu'elle soit placée en tête de la seconde partie souligne son importance, d'autant plus cruciale dans un contexte où l'on estimait qu'elle avait été dévoyée par l'épouse d'Henri IV. D'ailleurs, sans elle, toute vertu est oubliée : « *si vergüença no las refrena del mal et las promueve al bien, yrán como bestia desenfrenada et como cavallo sin espuelas en todo mal ; et huyrán de toda virtud* » (*ibid.*, p. 195).

[31] *Ibid.*, p. 203. Bien que le fait d'affirmer que les femmes aient naturellement tendance à prendre soin de leur honneur est, en soit, un postulat pro-féminin, l'auteur fait reposer cette *qualité* sur deux *défauts* : le goût des femmes pour les compliments, qui leur fait redouter l'opprobre, et leur manque de courage, dont la *vergüenza* n'est qu'une des déclinaisons (p. 194).

[32] *Ibid.*, p. 206. Il s'agit là, cependant, d'un point assez topique, qu'affectionnent autant les manuels didactiques destinés aux femmes que les ouvrages de fiction, comme en témoigne la diatribe d'Aréuse, dans *La Célestine*, acte IX, scène 3 (F. DE ROJAS, *op. cit.*, p. 428-431).

société (puisque, au-delà de la reine, c'est bien là le public auquel s'adresse l'auteur[33]), doivent être au service de leur mari, et s'occuper de leurs enfants en les élevants elles-mêmes ou en les faisant élever par des nourrices. Ce dernier point ne fait d'ailleurs l'objet d'aucune critique de la part de Martín de Córdoba (pourvu que les nourrices soient « *sobre todo cathólicas [y] que, quando les dieren la teta, nonbren a Jhesu et ala Virgen María et a Sant Miguel, por que con la leche bevan devoción deste nombre Jhesus et delos otros* »[34]), qui a en effet tendance à ne pas aller à l'encontre d'habitudes ou d'opinions qu'il sait communément admises par un public qu'il ne convient pas de choquer, au risque qu'il rejette l'enseignement qu'on souhaite lui transmettre. De même, quand il prone la pitié envers les pauvres, c'est encore en ayant le souci des conventions sociales : la grande dame ne doit pas, en effet, aller elle-même au contact des indigents et des malades, mais envoyer son aumônier remplir cette fonction, lequel doit rechercher les ménages nécessiteux « *porque en nombre et voz de la señora sean acorridos* »[35]. En cela, il se distingue par son pragmatisme d'autres auteurs peut-être plus radicaux ou plus idéalistes.

Quant aux « *menos buenas condiciones* »[36] des femmes, elles sont également au nombre de trois et ne sont guère surprenantes dans le panorama littéraire de l'époque : il s'agit de l'intempérance, du bavardage et de l'inconstance[37]. Cependant, ces trois défauts sont résumés en un seul chapitre, et sont présentés avec leur remède : à l'intempérance doit répondre la *vergüenza*, au bavardage le silence, et à l'inconstance la réflexion[38]. Trois qualités, trois défauts, et une tendance qui peut relever des deux catégories, selon l'orientation qu'on lui donne : les femmes sont portées aux extrémités, ce qui conduit Martín de Córdoba à proposer une morale du juste milieu, en accord avec l'équilibre qu'il a tenté d'instaurer tout au long de sa description de la

[33] Harriet Goldberg affirme ainsi que, dès le départ, l'auteur avait en tête, au-delà d'Isabelle, un public bien plus vaste (H. GOLDBERG, introduction au *Jardín*…, p. 34). Selon elle, en effet, les ouvrages didactiques, même lorsqu'ils sont dédiés à un personage célèbre, ont néanmoins un public plus large, et cherchent à apporter des réponses à des questions qui touchent l'ensemble du genre humain (*ibid.*, p. 47).

[34] *Ibid.*, p. 206.

[35] *Ibid.*, p. 205. On peut également souligner que Martín de Córdoba ne passe pas sous silence le prestige social lié aux actions miséricordieuses, et, partant, leur nécessaire publicité.

[36] *Ibid.*, p. 208. Remarquons le choix de l'euphémisme, qui permet, de nouveau, de ne pas heurter la sensibilité du lectorat.

[37] *Ibid.*, p. 209.

[38] *Ibid.*, p. 210-211.

nature féminine[39].

À partir du cinquième chapitre de la seconde partie commence le volet proprement didactique de l'ouvrage, les chapitres précédents ayant avant tout un caractère descriptif puisqu'il s'agissait de donner à connaître la nature des femmes. C'est donc à partir de ce chapitre que l'auteur va véritablement dispenser des conseils à sa destinataire, même s'il en avait déjà formulé dans les paragraphes précédents, notamment en soulignant combien la reine devait se distinguer du commun des mortelles. De fait, le premier véritable conseil qu'il lui donne (outre que, dès le prologue, il l'encourage à faire preuve de sagesse) se trouve dans le second chapitre de la première partie, et concerne l'émission du discours : « *E si esto es verdad en las otras dueñas, tanto más es verdad en las grandes señoras, cuyas palabras suenan por todo su imperio et por ende deven ser pocas et graves* »[40]. Or, cette recommandation suggère, certes, que les reines, comme les autres femmes, doivent maîtriser leur langue[41], mais également – et c'est là un point significatif – qu'elles ont droit à la parole politique. Par ailleurs, la formulation choisie sera ensuite plusieurs fois répétée. On peut citer, par exemple : « *Pues si esto es dapñable a todo honbre, quanto más lo deve ser a los reys et reynas cuya generación ha de ser limpia et cuyos hijos han de aumentar la república* »[42], à propos de la chasteté conjugale, ou *« E si esto es necessario a todas las donzellas, mucho más alas princesas que esperan casar con reyes et príncipes, los quales lo primero que pesquisan de la esposa es, si es honesta et virtuosa et de compuesta vergüença »*[43]. Les reines sont donc des femmes, certes, mais des femmes qui sortent du lot. Toutefois, c'est dans le second et le troisième chapitre de la seconde partie, consacrés respectivement à la compassion et à la gentillesse naturelle des femmes, que les souveraines deviennent de véritables parangons de leur sexe. Le second chapitre, plus particulièrement, permet à l'auteur de donner sa conception du pouvoir au féminin : la reine est en effet à la fois la mère de ses sujets, leur avocat et leur bouclier[44], selon une définition qui n'est pas sans rappeler les rôles traditionnellement dévolus à la Vierge. Pour expliciter le premier point, l'auteur

[39] Il affirme ainsi, pour ce qui est du silence requis chez les jeunes filles : « *que hable quando es necessario et calle quando es oportuno et assí de las otras virtudes* » (*ibid.*, p. 212).

[40] *Ibid.*, p. 157.

[41] L'auteur revient sur ce point de façon détaillée au chapitre VIII de la seconde partie. Trop parler est un défaut, mais il n'est pas bon non plus de trop se taire : il faut donc faire usage de discernement pour savoir quoi dire, quand et comment (*ibid.*, p. 228).

[42] *Ibid.*, p. 177.

[43] *Ibid.*, p. 197.

[44] *Ibid.*, p. 199.

emploie des termes masculins : un roi est un père pour ses sujets car il les protège et, puisque l'on doit davantage à celui qui, en nous protégeant, nous sauve plusieurs fois la vie qu'à celui qui ne nous la donne qu'une fois, on doit davantage honorer son roi que son père. Dans la mesure où cette analogie sert à expliciter le rôle de la reine, cela signifie qu'elle est considérée comme un gouvernant de plein droit, susceptible d'exercer toutes les fonctions régaliennes et de revendiquer en conséquence, de la part de ses vassaux, l'accomplissement de leurs devoirs. Néanmoins, quand Martín de Córdoba attribue à la reine un rôle d'avocate, c'est, cette fois, comme reine consort qu'il l'envisage, dans la mesure où elle doit intercéder auprès de son mari. Le modèle de la Vierge est, en outre, très palpable ici, de même que dans la comparaison de la reine avec un bouclier, qui s'inscrit, plus largement, dans une conception agonistique de la société. En effet, dans ce monde qui est une mer où les gros poissons mangent les plus petits, la reine doit être une baleine derrière laquelle ces derniers (à savoir les « *humildes labradores, los devotos horadores, los estudiosos maestros e doctores, biudas, huérfanos et pobres sin amparo* »[45]) trouvent refuge[46]. Cette assimilation de la reine à la Vierge semble déboucher logiquement sur le chapitre suivant où l'auteur cherche à inciter la souveraine à la piété, en l'encourageant à :

> *oyr cada día sus misas, rezar sus oras et devociones, oyr sermones et palabras de Dios ; fazer que lean delante della, quando comen et quando están retraydas, lecturas honestas et santas ; conversar con letrados et sabios que la pueden dotrinar de cosas divinales ; pensar sienpre en la otra vida et en la cuenta que a Dios han de dar tan estrecha, hablar et oyr fablar de gloria de Parayso*[47].

Cette question de la religiosité est en effet centrale dans la seconde partie du *Jardín*, et l'auteur y souligne à quel point il est important pour la princesse de craindre Dieu, dont, en tant que souverain, elle est le lieutenant sur Terre[48]. La religiosité de la reine, cependant, ne doit pas avoir qu'une

---

[45] M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 202.

[46] On retrouve cette vision du monde dans le *Título Virginal de Nuestra Señora*. Dans cet ouvrage, ce n'est cependant pas la reine, mais la Vierge qui est chargée de protéger les faibles, non pas comme baleine, mais comme patronne de navire (p. 748). Dans le même chapitre, elle est également qualifiée d'avocate (p. 762), image qui se répète à plusieurs reprises (Alonso DE FUENTIDUEÑA, fray, *Título virginal de Nuestra Señora, in :* Pancracio CELDRÁN GOMÁRIZ [éd.], *Un manual de religiosidad mariana del siglo XV : título virginal de Nuestra Señora de fray Alonso de Fuentidueña*, , Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1982).

[47] *Ibid.*, p. 205. De nouveau, l'auteur montre l'adéquation d'une qualité naturelle des femmes (leur religiosité) avec ce que l'on attend d'un bon gouvernant. L'insistance sur la piété vise par ailleurs à faire en sorte qu'Isabelle ne reproduise pas le modèle de son demi-frère, accusé d'aimer la compagnie des musulmans, voire des athées.

[48] *Ibid.*, p. 218.

dimension privée[49], mais aussi une portée politique, dans la mesure où elle est incitée à pourchasser les « *maléficos* »[50] et à ne pas tolérer le blasphème dans son royaume sous peine d'en assumer la responsabilité devant Dieu[51]. Modèle de souverain chrétien, Isabelle doit également, selon Martín de Córdoba, renoncer aux richesses, aux honneurs et surtout aux plaisirs sensuels[52]. Concernant le premier point, toutefois, c'est bien l'enrichissement personnel qui est condamné, mais pas celui de l'État, dans la mesure où la souveraine doit désirer être riche pour aider à la construction d'églises, d'hôpitaux, de ponts « *et otras cosas que hazen servicios públicos* »[53]. De même, selon le dernier chapitre de la seconde partie, elle doit certes se montrer libérale, mais en prenant l'argent là où elle est autorisée à le faire, avec mesure, et en distribuant ses dons avec équité[54]. C'est d'ailleurs l'idée de justice qui domine ce dernier chapitre, et qui résume donc, aux yeux de l'auteur, ce que l'on attend d'un souverain.

Cependant, s'il est conscient qu'il forme un futur souverain, il n'en oublie pas pour autant qu'il s'adresse également à une jeune fille. Il prend donc en compte l'âge de sa destinataire, notamment dans le neuvième chapitre de la seconde partie, consacré à la façon dont il faut maîtriser son corps. Or, le fait que le statut de « *donzella* » d'Isabelle revienne au centre du propos dans ce chapitre n'est pas fortuit. Il est en effet admis que la puberté (Isabelle a dix-sept ans au moment de l'écriture du texte) est un âge particulièrement périlleux, notamment pour ce qui touche à la sexualité. Dès lors, le corps est l'objet de toutes les contraintes, et ses réactions spontanées sont soigneusement bridées par l'imposition de mouvements artificiels : pour regarder quelque chose, par exemple, il faut s'abstenir de lever la tête et ne bouger que les yeux, à moins que la position de l'objet ne rende inévitable un mouvement plus ample[55]. À la sobriété des mouvements doit répondre la sobriété du vêtement, qui doit

[49] La vie privée de la reine doit néanmoins être rythmée par la religion puisque, outre qu'elle doit réciter le Credo plusieurs fois par jour, elle est invitée à respecter les fêtes religieuses en allant à la messe, au sermon, aux vêpres, en récitant les heures canoniques, bref, en passant la journée en prières plutôt qu'en vanités.

[50] *Ibid.*, p. 217. Par ce terme, l'auteur qualifie tous magiciens, mages et autres sorcières.

[51] *Ibid.*, p. 219.

[52] En abordant cette question, le texte – comme nous l'avons déjà vu – se fait l'écho de l'opinion commune en attestant l'existence d'une double morale sexuelle : « *E aun esto más se soporta en los varones que en las hembras, por lo qual deven ser muy mesuradas et sojuzgar los deseos de la carne. Otramente son perdidas, disfamadas et puestas en cánticos et trobas* », *ibid.*, p. 224.

[53] *Ibid.*, p. 222.

[54] *Ibid.*, p. 237.

[55] *Ibid.*, p. 231.

cependant être en adéquation avec le statut social de la personne concernée : « *En el hábito, pues, aya honestad, que ni sea más de lo que requiere su estado, ni tan poco que parezcan beata mater* »[56]. De nouveau, c'est donc une morale du juste milieu qui prédomine, et on ne trouve point, chez l'auteur, de consignes quant à l'enfermement, l'absence de contact avec le monde, la nécessité des jeûnes pour contraindre une chair soumise aux premiers désirs sexuels, etc. D'ailleurs, s'il aborde le sujet de l'éducation d'une « *donzella* », ce n'est pas comme première étape d'un développement sur l'éducation des femmes (conformément à un schéma assez récurrent qui mène le lecteur de la formation de la jeune fille à celle de l'épouse puis à celle de la veuve), mais parce qu'il s'agit du statut de sa première destinataire au moment où il s'adresse à elle. Malgré le pluriel du titre qui pourrait faire penser à un propos généraliste, c'est bien à une jeune fille particulière que l'auteur s'adresse d'abord, même si l'emploi récurrent du pluriel pour désigner son public suggère d'emblée un élargissement du lectorat.

Ainsi, l'auteur cherche à former une des « *nobles donzellas* » à son rôle de souveraine, tout en persuadant ses contemporains que l'arrivée inéluctable d'une femme sur le trône n'aura aucune conséquence néfaste[57]. Le catalogue de femmes illustres qu'il construit dans la troisième partie de son ouvrage va ainsi prendre en compte ces divers aspects dans son développement, en offrant à la future reine et aux autres lecteurs des exemples de femmes vertueuses, mais aussi des illustrations féminines de deux qualités essentielles pour un dirigeant, dont l'importance est d'ailleurs soulignée dès le prologue : la sagesse, qui doit être acquise par l'éducation, et la force, puisque l'auteur suggère à sa destinataire de poursuivre la Reconquête, à l'image de ses lointains ancêtres qui « *conquistaron las Españas y oxearon las moscas suzias de Macometo y los persiguieron con espada fasta el reyno de Granada, donde agora están por negligencia delos modernos príncipes* »[58]. À ces deux qualités correspondent en effet les trois premiers chapitres de la troisème partie. Le premier affirme ainsi que la souveraine doit cultiver la sagesse, afin de suivre l'exemple de celles qui ont permis le

[56] *Ibid.*, p. 233.

[57] C'est là l'un des buts du prologue, qui, utilisant un procédé cher aux textes pro-féminins, évoque les « *menos entendidos* » qui voient d'un mauvais œil la possibilité de l'exercice du pouvoir par une femme (*ibid.*, p. 136).

[58] *Ibid.*, p. 140.

développement de la connaissance[59]. Sont alors citées des figures féminines provenant de traditions variées : Isis (mère des hiéroglyphes), Carmenta (mère de l'aphabet latin)[60], Naama (figure biblique, qui aurait inventé les arts mécaniques et le tissage), Minerve (qui serait à l'origine des mathématiques et de la musique[61]), etc. Les premiers exemples donnés par l'auteur à sa pupille sont donc des femmes savantes, à l'image desquelles la future souveraine « *deve captar algunas oras del día en que estudie et oya tales cosas que sean propias del regimiento del reyno* »[62].

Viennent ensuite les femmes fortes. Les figures de combattantes proprement dites ne sont cependant qu'au nombre de trois : Sémiramis, Judith (dont l'action salvatrice est comparée à celle de la Vierge) et les Amazones, puisque le troisième chapitre du catalogue est consacré à la force d'âme des martyres chrétiennes. Cependant, ces trois figures suffisent à donner l'image d'un courage féminin capable de reprendre le flambeau laissé par les hommes, Sémiramis devenant le symbole de « *la mugeril fortaleza que acabó lo que los varones no pudieron acabar* »[63]. De façon assez significative, nous semble-il, ce sont donc deux qualités régaliennes qui président au déploiement du catalogue de femmes illustres, avant que le troisième chapitre n'oriente le propos vers les vertus chrétiennes, et, plus particulièrement, à partir du chapitre quatre, vers la chasteté. Cependant, c'est bien quand il vante la constance des martyres que l'auteur dit d'Isabelle « *que es más que muger et en cuerpo mugeril, deve traer ánimo varonil* »[64], et non quand il évoque le courage guerrier, comme s'il était davantage contre-nature qu'une femme fût fidèle à ses convictions plutôt que capable de manier les armes.

Dans les cinq derniers chapitres du *Jardín*, cependant, c'est la nature féminine de la destinataire qui semble guider tout le propos, qui, non seulement, se concentre sur la notion de chasteté, mais adopte également la division tripartite traditionnelle entre virginité, chasteté conjugale et viduité.

[59] Il s'agit, bien entendu, pour l'auteur, d'inciter la souveraine à la lecture d'un ouvrage qui est censé lui donner la sagesse dont elle a besoin pour compléter les dispositions favorables qui lui viennent du sang qui coule dans ses veines.

[60] Pour ses partisans, Isabelle n'aurait pas déçu les espoirs de son formateur puisque, d'après E.T. Howe, Juan de Lucena, dans son *Epístola exhortatoria a las letras*, compare précisément la reine à Carmenta, qui n'est plus un modèle à atteindre, mais l'égale de la souveraine (E. T. HOWE, *op. cit.*, p. 39).

[61] *Ibid.*, p. 241-243.

[62] *Ibid.*, p. 244.

[63] *Ibid.*, p. 246.

[64] *Ibid.*, p. 251.

Pour chaque état, l'auteur va fournir des exemples piochés dans le répertoire des saintes chrétiennes (sainte Pélagie, sainte Sotère, sainte Brigitte, sainte Cécile[65]), mais aussi dans celui des femmes de l'Ancien Testament (Anne, mère de Samuel, comme parangon des veuves chastes) et dans celui des figures antiques (Lucrèce, Didon qui refusa de se remarier après son veuvage, Artémise, veuve de Mausole, Pénélope, épouse à la fidélité paradigmatique, etc.). Toute cette énumération n'a pour but que de prouver la véracité du postulat de départ, exposé dans le 4e chapitre de la troisième partie : « *Todas las virtudes en la muger, aunque estoviesse un montón dellas fasta el cielo, sin castidad no son sino como escorias et ceniza contra el viento* »[66], principe que nous retrouverons, selon une formulation similaire, dans plusieurs textes de notre corpus. Mais, dans le *Jardín*, la fidélité conjugale de la reine a également une dimension politique, dans la mesure où les souveraines qui s'attachent à suivre les exemples proposés « *avrán hijos de bendición que suscedan a sus padres et mantengan el reyno en paz et justicia* »[67]. Des trois degrés de chasteté, c'est en effet le troisième – à savoir, la chasteté conjugale – qui semble destiné à Isabelle, comme le suggère l'insertion d'un dernier chapitre sur le droit romain concernant l'institution matrimoniale. Bien sûr, une référence aux lois antiques n'a rien d'étonnant dans un miroir de princes ; mais il n'est question que des coutumes concernant le mariage et la relation entre les époux, selon un droit qui, on le sait, n'était nullement favorable aux femmes[68]. Alors, donc, que l'auteur n'a cessé d'affirmer la possibilité d'un pouvoir féminin, il semble vouloir modérer son propos en soulignant la soumission féminine au sein du mariage. Ce dernier chapitre peut également suggérer à ceux qui hésitaient encore à faire confiance à Isabelle que, quoiqu'il arrive, elle n'exercerait pas le pouvoir sans être mariée et donc, potentiellement, sans être soumise à l'autorité de son époux.

En somme, donc, pour être de sang royal, Isabelle n'en est pas moins femme. La condition féminine de la destinataire constitue le point de départ et

[65] De cette dernière, il affirme notamment qu'elle fut plus célèbre pour sa virginité que pour son ascendance royale, puisque « *Ser hija de reyna es claridad ajena, que viene de sus parientes ; ser virgen et casta es claridad propia, que le viene de su propia virtud* » (*ibid.*, p. 270). On retrouve derrière cette affirmation les termes du débat en cours quant aux fondements de la noblesse.

[66] *Ibid.*, p. 255.

[67] *Ibid.*, p. 268.

[68] De fait, ce sont quatre statuts qui sont particulièrement mis en avant. Le premier stipule que les épouses doivent manger assises à côté de leurs maris allongés pour être toujours prêtes à les servir. Le second porte sur l'indissolubilité du mariage, le troisième sur l'interdiction faite aux romaines de boire du vin, et le quatrième, enfin, sur une procédure de médiation conjugale sous l'égide de la déesse Veriplicia (*ibid.*, p. 275-278).

le point d'arrivée d'un ouvrage qui ne cherche pas à former un prince, mais à enseigner à une femme son rôle de reine. Isabelle devra donc gouverner avec les qualités et les défauts de son sexe, même si elle en est une représentante éminente. Certains chapitres (notamment les 2e et 3e de la seconde partie) font ainsi la démonstration que les vertus féminines sont également des vertus de gouvernement (et *vice-versa*, dans les 1er et 2nd chapitres de la troisième partie), tandis que d'autres reprennent des principes applicables à l'ensemble du genre féminin (c'est le cas, notamment, du 9e chapitre de la seconde partie, ou des chapitres 3 à 8 de la troisème partie). Par ailleurs, l'ouvrage combine une description de la nature féminine, un catalogue de femmes illustres et une série de conseils : de ce point de vue, il est donc au carrefour de plusieurs types de littérature et de plusieurs influences, parmi lesquelles celles des débats de la « Querelle des femmes » et celle des miroirs de princes. L'auteur atteint donc un certain équilibre en parvenant tant bien que mal à concilier deux idées qui, jusque là, n'avaient jamais été traitées ensemble dans la littérature didactique castillane : féminité et pouvoir. Par ailleurs, le fait qu'il s'adresse avant tout à Isabelle en tant que représentante de son sexe, et donc, potentiellement, à toutes les femmes a pu contribuer au succès de son ouvrage, édité, comme nous l'avons dit, en 1500 et 1542. Ce succès tiendrait également, selon Harriet Goldberg[69], aux vertus pédagogiques du style de son auteur, qui parvient à concilier efficacité didactique et aménité du discours.

c. Comment éduquer ?

Deux principes semblent guider l'organisation globale de l'opuscule : l'ordre et l'équilibre, qui s'expriment notamment par une division tripartite maintes fois déclinée à différents niveaux du texte[70]. C'est elle, comme nous l'avons dit, qui guide la structure générale de l'ouvrage, divisé en trois parties, mais elle se retrouve également au sein de ces unités (dans la seconde partie, trois chapitres forment un ensemble consacré aux principales qualités féminines), au sein de chapitres particuliers (le quatrième chapitre de la seconde

[69] Elle affirme en effet : « *The overall impression created by the language, style and structure of the* Jardín *is that of a work designed to be immediately comprehensible to a wide readership, prepared by a man with a strong sense of order* » (*ibid.*, introduction, p. 94).

[70] Utilisée pour ses vertus pédagogiques, la division tripartite est également riche de symbolisme puisque, en reprenant le chiffre de la Trinité, elle est synonyme de perfection.

partie traite des trois défauts des femmes), et, souvent, au niveau syntaxique[71]. Dans ce dernier cas, cette division peut participer d'un procédé mnémotechnique dont l'efficacité peut être renforcée par l'assonance, comme au début du sixième chapitre de la seconde partie : « *la primera en a Él solo adorar ; la segunda, en no le blasfemar ; la tercera, en las fiestas bien guardar* »[72]. Les bases de la piété de la princesse sont donc ainsi posées, et destinées à être mémorisées et remémorées comme une devise. L'auteur n'hésite pas, par ailleurs, à employer plusieurs fois les mêmes tournures, notamment, comme nous l'avons montré plus haut, pour inciter la reine à être une exception à son sexe. On observe alors deux formules parallèles, selon que l'auteur évoque une qualité ou un défaut : « *E si esto es necessario a todas las donzellas, mucho más a las princesas* » ou « *Pues si esto es dapñable a todo honbre, quanto más lo deve ser a los reys et reynas* »[73]. Ainsi, la prose de Martín de Córdoba cherche avant tout à être claire, compréhensible, et la réitération des formules vise à ce que l'on ne prête pas tant attention à la forme du discours qu'à son contenu. Mais son écriture est aussi guidée pas l'adage horacien, et, afin de mieux enseigner, il cherche à désennuyer son lecteur, notamment en lui offrant un certain nombre de références et d'exemples. Les textes cités sont en effet nombreux, allant de ceux d'Aristote à ceux des Pères de l'Église en passant par ceux de Sénèque et la Bible. En ce sens, le *Jardín*, comme d'ailleurs beaucoup des textes que nous étudierons, est également un répertoire d'autorités, et se rattache ainsi à un genre très prisé à la fin du Moyen Âge. Mais les citations et les exemples du catalogue de femmes illustres n'ont pas la même fonction pédagogique. Les premières visent en effet à établir la véracité du propos tenu par l'autorité que l'on prête à l'auteur auquel il est fait allusion[74], tandis que les seconds sont faits

---

[71] On peut par exemple citer « *la princesa ha en tal manera de ordenar sus condiciones, que algunas sean buenas respecto a Dios, otras por respecto de sí misma et otras por respecto del pueblo que rige* » (ibid., p. 213). De même, « *el mucho hablar haze tres males : desvanesce la cabeça, ensuzia la conciencia et disfama la vida* » (*ibid.*, p. 226), ou encore, dans une vision organiciste du royaume : « *el reyno fuesse como un cuerpo et su cabeça fuesse el rey et la justiçia es el ánima del reyno* » (ibid., p. 235).

[72] *Ibid.*, p. 217.

[73] *Ibid.*, p. 197 et 177, respectivement.

[74] Aristote, par exemple, est souvent cité au début d'un chapitre, pour établir un postulat à partir duquel l'auteur va ensuite travailler. C'est le cas, notamment, dans le 7e chapitre de la seconde partie (*ibid.*, p. 221), qui porte sur la nécessité pour la princesse de renoncer à rechercher les richesses. L'auteur mentionne ainsi que, dans la Politique, Aristote définit deux types de richesse (naturelle et articicielle). Cette définition n'est pas contestée, mais cette distinction est ensuite dépassée dans un mépris général des richesses, quelles qu'elles soient. Ainsi, Aristote fournit à l'auteur un tremplin pour engager son argumentation, même si ce n'est qu'un tremplin thématique et que Martín de Córdoba ne fonde pas sa vision des richesses

pour illustrer une idée, plutôt que pour proposer un exemple à imiter[75]. Il ne s'agit pas, en effet, qu'Isabelle se suicide plutôt que de voir sa virginité corrompue, à l'image de Lucrèce ou de sainte Pélagie. Martín de Córdoba semble d'ailleurs conscient des dangers de l'identification, et prend soin de préciser qu'il n'est pas licite de mettre fin à ses jours pour ne pas perdre son intégrité, sauf autorisation spéciale de Dieu[76]. Ce commentaire de l'auteur révèle néanmoins toute l'efficacité pédagogique que l'on attribuait à ces exemples édifiants.

Peut-on dire que le *Jardín* a atteint son but ? C'est là, en tout cas, l'opinion d'Harriet Goldberg selon laquelle :

> *If one purpose of a didactic work is to instruct and to delight, then the Jardín de nobles donzellas had fulfilled its purpose. It outlined a course of action or behaviour for Isabel ; it instructed her and the general reader as to the potential benefits of feminine rule ; and at the same time it entertained with references to the popular controversy of the battle between the sexes*[77].

Nous voudrions également souligner qu'il représente une tentative inédite de concilier deux types d'enseignements : ceux que l'on adresse au dirigeant et ceux que l'on adresse à la gent féminine. Dans cette perspective, les procédés rhétoriques de la « Querelle des femmes » (catalogue de femmes illustres, contraste entre les qualités des femmes et leurs défauts, création d'un opposant fictif qualifié négativement) ne sont pas, nous semble-il, utilisés seulement à des fins de divertissement. D'une part, ils participent pleinement du propos de l'auteur qui définit la nature féminine en des termes connus de la société de son temps, c'est à dire, entre autres, ceux de la « Querelle ». D'autre part, ils fournissent un catalogue de formules et de procédés pédagogiques qui ont prouvé leur efficacité et que Martín de Córdoba réinvestit en les mettant au service d'une nouvelle cause : l'éducation politique d'une princesse.

---

mondaines sur les thèses aristotéliciennes.

[75] En proposant ce catalogue d'exemples, fray Martín de Córdoba suit la ligne définie par la pédagogie médiévale, en ce qu'il passe d'un exposé théorique sur les vertus à cultiver à l'application pratique de celles-ci, illustrée par un certain nombre de figures féminines.

[76] *Ibid*., p. 257.

[77] H. GOLDBERG, introduction au *Jardín*…, p. 126.

2. Le *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza : guider les premiers pas d'une reine

Quand fray Íñigo de Mendoza écrit, il ne s'agit déjà plus d'éduquer une princesse, mais bien une reine, puisqu'Isabelle est déjà montée sur le trône[78], comme l'indiquent, du reste, les premiers vers du poème : « *Alta reina esclarecida / guarnecida / de grandezas muy reales* »[79]. Pour autant, la position d'Isabelle reste précaire, et a toujours autant besoin d'être défendue. Ainsi, ce poème allégorique de 42 *coplas de pie quebrado* (qui comptent, chacune, 9 octosyllabes et 4 tétrasyllabes) et une *letra* de 6 octosyllabes[80] mêle-il conseils de gouvernement et arguments en faveur de la légitimité des nouveaux monarques. Il est le premier d'une série de trois poèmes politiques écrits par un franciscain qui, pour être moine, ne s'en est pas moins intéressé aux problèmes de son temps. Également auteur de poèmes religieux dans lesquels perce la critique sociale, de poèmes moraux et de quelques pièces amoureuses voire érotiques, il s'est très tôt montré soucieux de conseiller et d'encourager Isabelle et Ferdinand, dont il attendait qu'il missent fin aux désordres en tous genres qu'avait connus le règne d'Henri IV.

a. Fray Íñigo de Mendoza (*ca.* 1424-*ca.* 1508) : franciscain et homme de cour

Par ses parents (Diego Hurtado de Mendoza et Juana de Cartagena), il est le descendant de deux des familles les plus importantes de la ville de

[78] Julio Rodríguez Puértolas précise même que ce texte fut probablement composé dans le premier tiers de l'année 1475, dans la mesure où il ne comporte aucune allusion à l'invasion portugaise qui eut lieu en mars de cette année-là. Le *Dechado* est donc antérieur au *Sermón trobado* que l'auteur dédie à Ferdinand, mais aussi aux *Coplas…en que declara cómo por el advenimiento destos muy altos señores es reparada nuestra Castilla*, deux textes qui évoquent l'invasion portugaise et qui datent probablement de 1475 ou du début de 1476. Les titres complets de ces deux œuvres, tels que les donne J. Rodríguez Puértolas sont, respectivement : *Sermón trobado que fizo frey Íñigo de Mendoça al muy alto y muy poderoso príncipe, rey y señor el rey don Fernando, rey de Castilla y de Aragón sobre el yugo y coyundas que su alteza trahe por divisas*, et *Coplas compuestas por fray Yñigo de Mendoça al muy alto e muy poderoso príncipe, rey e señor, el rey don Fernando de Castilla e de León, e de Çeçilia, prínçipe de Aragón, e a la muy esclaresçida reyna doña Ysabel, su muy amada muger, nuestros naturales señores, en que declara cómo por el advenimiento destos muy altos monarcas es reparada nuestra Castilla* (Íñigo DE MENDOZA, fray, *Cancionero*, Julio Rodríguez Puértolas (éd.), Madrid : Espasa Calpe, 1968, introduction, p. 63 et 65).

[79] *Ibid.*, p. 281.

[80] Le schéma des rimes est le suivant : pour les strophes de 13 vers, aabbbaaa-cccaa et, pour la strophe de 6 vers, abbaab.

Burgos, dont l'une – les Cartagena – était d'ascendance converse[81]. Sa mère, Juana de Cartagena, était grande amatrice de livres, et c'est à elle qu'il dédie, ves 1467-1468 (date à laquelle il appartenait déjà à l'ordre franciscain[82]), la *Vita Christi*, son poème religieux le plus célèbre. Celui-ci est néanmoins porteur d'une certaine critique sociale et politique, qui démontre la bonne connaissance que son auteur avait de la cour, du fonctionnement de celle-ci et des hauts personnages qui l'animaient[83]. Il y témoigne sa désapprobation envers certains aspects de la politique royale, mais se montre attaché à l'idée de monarchie, et avant tout préoccupé par l'influence des grands lignages nobles, qu'ils soient, d'ailleurs, des partisans ou des ennemis d'Henri IV. Il y fustige également les mœurs frivoles et dépravées de la cour, ce qui fait dire à Rodríguez Puértolas qu'en 1467 – date de la première rédaction de la *Vita christi* – il avait sans doute abandonné les habitudes mondaines qui l'avaient conduit à écrire quelques pièces galantes[84]. Sa désapprobation envers le règne d'Henri IV le conduit à embrasser la cause des nouveaux monarques, pour lesquels il compose donc, comme nous l'avons dit plus haut, plusieurs œuvres destinées à orienter et encourager leur action au cours des premières années mouvementées de leur règne. À la fois homme d'Église et conseiller politique, il devint le prédicateur et l'aumônier d'Isabelle la Catholique, et fit donc partie, au même titre que le cardinal Cisneros ou, avant lui, Hernando de Talavera, de l'aréopage d'ecclésiastiques qui conseillaient la souveraine et veillaient sur sa conscience. On peut d'ailleurs noter qu'il partage avec Talavera le fait de n'avoir pu gagner l'amitié du roi, et de s'être attaché avant tout à la personne de la reine, ce qui, selon Rodríguez Puértolas, reflète en réalité des options politiques : « *Creo que debe interpretarse esta actitud como reflejo del conflicto existente entre el grupo castellanista a*

[81] Fray Íñigo de Mendoza a ainsi des liens familiaux avec Pablo de Santa María, le célèbre rabbin converti de Burgos, mais aussi avec les autres membres éminents de la famille Cartagena, notamment Alonso de Cartagena et Teresa de Cartagena, dont il était le neveu.

[82] On ignore le moment exact et les raisons de l'entrée de fray Íñigo de Mendoza dans un ordre qui, vers la moitié du XV^e^ siècle, se montre déjà hostile aux descendants de judéo-convers.

[83] La désapprobation de l'auteur envers les mœurs de la cour d'Henri IV s'exprimerait également dans les *Coplas de Mingo Revulgo* (1464), qui partagent avec la *Vita Christi*, selon J. Rodríguez Puértolas, « *la situación histórica y mental* » et « *la continuidad ideológica y estilítica* » (Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, « Sobre el autor de las Coplas de Mingo Revulgo », *in :* Jaime SÁNCHEZ ROMERALO et Norbert POULUSSEN (éd.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimègue : Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, p. 513-516, plus précisément p. 515). Il conclut donc en désignant Íñigo de Mendoza comme possible auteur des Coplas de Mingo Revulgo.

[84] I. DE MENDOZA, *op. cit.*, introduction de J. Rodríguez Puértolas, p. 14.

ultranza en torno a Isabel y el aragonés de Fernando, conflicto violento y evidente una vez muerta la reina »[85]. Lassé des intrigues de cour, fray Íñigo se réfugie dans le couvent de san Francisco de Valladolid à partir de 1495. Il y fait office de médiateur dans plusieurs conflits religieux, notamment en 1502, avant de mourir dans les premières années du XVI[e] siècle, puisqu'un texte de 1508[86] signale qu'il était décédé à cette date.

Bien qu'il soit, comme lui, un ecclésiastique, son parcours se différencie donc de celui de Martín de Córdoba par plusieurs aspects. Par sa chronologie, d'une part, puisque fray Íñigo était 20 ou 30 ans plus jeune que fray Martín. Ainsi, alors que celui-ci meurt peu après l'avènement d'Isabelle et Ferdinand, le magistère d'Íñigo de Mendoza peut se déployer au-delà des premières années de leur règne, et ce d'autant plus qu'il devient l'un des proches collaborateurs d'Isabelle. Contrairement à l'auteur du *Jardín*, donc, qui n'a sans doute jamais établi de réelle relation avec la dédicataire de son texte, fray Íñigo connaît bien, non seulement, la cour, mais aussi celle à laquelle il s'adresse en ce début d'année 1475.

b. Le *Dechado* : tisser la trame du nouveau pouvoir

Malgré les différences qui existent entre les deux auteurs et leurs textes respectifs (écrits à presque 10 ans d'intervalle, l'un en prose, l'autre en vers), ils donnent tous deux à Isabelle les traits d'une figure rédemptrice, en l'occurrence, la Vierge. Cette identification est parfaitement explicite au début du poème de fray Íñigo, puisque la reine est « *por gracia de Dios venida / como quando fue perdida / nuestra vida / por culpa de una muger / nos quiere Dios guarnecer / e rehacer / por aquel modo y medida / que llevó nuestra caída* »[87]. La strophe suivante poursuit cet éloge, mais cette fois par une métaphore médicale, dans laquelle Isabelle tient lieu d'électuaire[88]. D'un point de vue formel, le *Dechado* se

[85] *Ibid.*, p. 17.

[86] *Ibid.*, p. 18.

[87] *Ibid.*, p. 281. On retrouve une autre déclinaison de cette dichotomie Eva/Ave dans le Jardín de nobles doncellas : « *ca así como Eva es vituperio de las mugeres, así la Virgen es loor d'ellas* » (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 155).

[88] L'auteur joue ici sur l'association entre féminité et médecine, dont on peut voir un autre développement dans le *Jardín de nobles donzellas* : dans le troisième chapitre de la seconde partie, Martín de Córdoba affirme ainsi, en se basant sur l'opinion de Salomon, que, là où la femme n'est pas, le malade gémit (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 203). Plus loin, Íñigo de Mendoza identifie d'ailleurs la reine, non pas à un médicament, mais à un médecin, qui administre le remède de sa compassion aux nobles des *bandos* « *con condición / que con esta melezina / se remedien*

rapproche ici du *Regimiento* de Gómez Manrique (*ca.* 1470), qui fait également précéder ses conseils de deux strophes d'éloge à sa destinataire, bien qu'il emploie des arguments légèrement différents de ceux de Martín de Córdoba et Íñigo de Mendoza : chez lui, point d'idenfication à la Vierge, mais l'énumération des qualités de la reine, qui vont de la beauté physique à la vertu morale[89]. Après s'être livré à la traditionnelle et non moins nécessaire protestation de modestie auctoriale[90] (étape que chacun de nos trois auteurs respecte scrupuleusement), le *Dechado* se présente comme un cadeau que l'on fait à celle que l'on veut instruire, en l'occurrence, pour « *que la gente / gobernéis discretamente* »[91]. Mais ce présent est bien particulier : il s'agit d'un « *dechado* », c'est à dire, au sens premier, d'une tapisserie sur laquelle prend modèle celle qui veut en reproduire la facture, métaphore que l'auteur va filer tout au long du texte[92]. Cette image textile n'a, évidemment, rien de fortuit quand on sait toute l'importance des travaux d'aiguille dans les occupations du beau sexe, et donne, si l'on peut dire, sa coloration féminine au texte.

La première vertu que doit cultiver Isabelle, si l'on suit l'énumération d'Íñigo de Mendoza, est celle de la Justice, avant tout envisagée dans sa fonction punitive. En effet, outre qu'elle est représentée allégoriquement par une épée, rouge qui plus est, elle doit servir à rabattre l'orgueil de ceux qui pratiquent la tyrannie. Faut-il y voir une allusion à l'influence qu'avaient les conseillers d'Henri IV ? Toujours est-il que l'exercice de la Justice est bien une prérrogative royale, et qu'elle doit toucher de manière égale les puissants et les petites gens[93]. Elle doit néanmoins être maniée avec discernement et clémence,

---

mucho aína » (I. DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 286).

[89] Sara RUSSO, *Aproximación a la tradición textual de Gómez Manrique, s. XV-XVI*, Master de Littérature espagnole soutenu en septembre 2012, Département de Philologie Hispanique de l'Université Complutense de Madrid, strophe LXVII, p. 106. La beauté physique de la princesse (puisqu'Isabelle n'est pas encore reine au moment où Gómez Manrique s'adresse à elle) est même plusieurs fois soulignée : « *A quien fizo Dios hermosa* /[…] / *diovos estrema belleza, / diovos linda proporçión* », strophe LXIII.

[90] Íñigo de Mendoza tient néanmoins, malgré la banalité du sujet, à faire preuve d'esprit : « *no me hallo tan loco / que non sé que sé tan poco* » (I. DE MENDOZA, op. cit., p. 282).

[91] I. DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 282.

[92] L'image du « *dechado* » apparaît également dans le *Regimiento* de Gómez Manrique, bien qu'elle soit moins développée. La tapisserie sur laquelle on prend modèle est alors la reine elle-même, qui doit inspirer, par sa conduite, tous ses sujets. Par conséquent : « *como los dechados / herrados en los lavores / son sin dubda causadores / de los corrutos traslados / así seréis, señora / siguiendo viçios senzillos / de doblados causadora* » (S. RUSSO, éd. cit., p. 110).

[93] « *Será de punto real* […]*al mayor y al menor / de un tenor / darles la pena del mal / por labor muy especial* », I. DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 283. Cette idée de justice égalitaire est encore présente, mais sous une formulation beaucoup plus amère et désabusée, dans *La Célestine*, où elle n'est déjà plus qu'un slogan galvaudé dans la bouche des personnages les plus vils. Voir, par

non pas pour assouvir une soif de vengeance personnelle[94], mais afin que le troupeau soit préservé du danger que représente la brebis galeuse. D'abord figuration de la Vierge, Isabelle adopte donc ici le rôle du Bon pasteur[95]. Mais, contrairement au Christ, elle ne doit pas pardonner à ses ennemis : les réalités de la vie politique prennent le pas sur le modèle religieux, et la reine est invitée à ne pas suivre l'exemple de son demi-frère dont l'indulgence excessive a conduit la Castille dans l'état désastreux où elle se trouve[96]. Au contraire, la strophe conclusive de ce premier mouvement abandonne même toute image pour prôner des mesures très concrètes : « *matando pocas vidas corronpidas / todo el reino, a mi creer / salvaréis de perecer* »[97] . C'est donc avant tout la Justice que fray Íñigo veut voir rétablie, une Justice égalitaire et sélective, mais qui ne recule pas devant les moyens les plus définitifs, sauf si les fautifs demandent le pardon de leurs fautes, auquel cas la reine est invitée à faire preuve de compassion.

La seconde vertu évoquée est la Force, et cet ordre est, nous semble-il, significatif. Ainsi, si Martín de Córdoba pouvait donner à sa pupille des exemples de femmes savantes pour l'encourager à l'étude, Íñigo de Mendoza se situe dans un temps où c'est l'action qui prime. Par ailleurs, Gómez Manrique ordonne bien son *Regimiento* selon les vertus cardinales, mais c'est uniquement dans la partie qu'il dédie à Ferdinand, et selon un ordre légèrement différent, puisqu'il place, certes, la Justice en premier, mais la fait suivre de la Tempérance, puis de la Force. Plusieurs éléments nous paraissent donc importants : la définition du pouvoir comme application des vertus cardinales ne dépend pas du sexe de celui qui dirige ; il faut par ailleurs noter que, alors

exemple, la réplique de Célestine : « *justicia hay para todos, a todos es igual* » (F. DE ROJAS, *op. cit.*, p. 496).

[94] On trouve une recommandation assez semblable dans le *Regimiento* de Gómez Manrique : « *Al Mayor de los mayores / son sacrifiçios plazibles / las sangres de los nozibles / crueles y robadores / esta le sacrificad / con grand deliberaçión / pero, señora, guardad / no se mezcle crueldad / con tal esecuçión* » (S. RUSSO, *op. cit.*, p. 107). Derrière ces recommandations transparaît la conscience de l'aporie de la guerre civile et des règlements de compte sans fin entre bandos : il est donc nécessaire qu'un monarque se place au-dessus de tous pour faire justice.

[95] I. DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 284. On trouve exactement la même image au début du 18e chapitre de la première partie du Livre des Trois Vertus, qui traite cependant d'une question légèrement différente, puisqu'il s'agit, cette fois, des mœurs des dames de la cour (« Ci devise le VI enseignement de Prudence, qui est comment la sage princepce tendra en bonne ordenance les femmes de sa cour »). Ainsi, de même que la princesse doit éliminer les nobles qui sont susceptibles de lui nuire pour Íñigo de Mendoza, elle doit éliminer les dames peu vertueuses de sa cour, selon Christine de Pizan : « la sage princepce, tout ainsi que le pastour se prent garde que ses brebis soient maintenues en santé et se aucune en devient roingneuse, il la separe du troupel de paour qu'elle peust empirer les autres, elle se prendra garde sur le gouvernement de ses femmes » (C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 72).

[96] *Ibid.*, p. 284.

[97] *Ibid.*, p. 285.

que Gómez Manrique n'en conseille directement l'exercice qu'à Ferdinand, Íñigo de Mendoza tient également à en parer Isabelle, ce qui redonne à celle-ci toute sa place dans le gouvernement des territoires ; enfin, l'ordre dans lequel apparaissent les vertus laisse supposer un accroissement de la tension politique entre l'écriture des deux textes.

Les références à la poliorcétique sont d'ailleurs très présentes dans le *Dechado*, puisque la Force est représentée comme une tour qui doit être brodée en soie de couleur foncée (« *pardilla, porque es afán* »[98]), dans laquelle la reine pourra se réfugier. On note donc une certaine cohérence des images autour de la notion de combat, reflet d'une période où Isabelle et Ferdinand devaient encore lutter pour imposer leur autorité. À cela se rattache également le *leitmotiv* de la tyrannie, qui semble toujours menaçante : « *que según la presunción / desta nación / si le sienten covardía / vos veréis la tiranía / cada día / sembrar más en la traición* », et, plus loin « *por la pena / del tirano contratar / nunca debéis desmayar* »[99]. Cependant, cette menace permanente ne doit pas mener au désespoir (« *En el real coraçón / nunca passión / debe turbar esperança* »), car l'issue de tout cela sera favorable, l'auteur n'en doute pas : « *que tras el real denuedo / verná çedo / audiençia tanto llena / como la justiçia ordena* »[100]. Justice, Force, Espérance, et, plus loin, Tempérance : alors que le modèle du souverain chrétien forgé par Martín de Córdoba se fondait sur les vertus féminines, celui d'Íñigo de Mendoza se construit selon d'autres vertus, qui ne semblent plus dépendre de la personne qui dirige, mais de la fonction. En témoigne d'ailleurs l'identification répétée d'Isabelle avec des figures masculines (l'empereur Trajan, la figure du géant, le grand chien qui ne doit pas se laisser effrayer par les aboiements des petits). Dès lors, son identité féminine disparaît derrière une royauté asexuée : « *al rey, tan diferente / y excelente / sobre todos en estado* »[101].

La 22e strophe est particulièrement représentative du renversement opéré par l'auteur. En effet, dans un passage qui clôture une diatribe véhémente contre les favoris et leur influence néfaste, il écrit : « *No pudiera ser Asuero / justiciero / si […] al privado / no desechara primero* »[102]. Or, dans cette strophe qui fait allusion au massacre des Juifs fomenté par le mauvais conseiller

[98] *Ibid.*, p. 286.
[99] *Ibid.*, p. 287.
[100] *Ibid.*, p. 286-287.
[101] *Ibid.*, p. 288.
[102] *Ibid.*, p. 290.

Haman[103], le nom de la reine Esther, qui réussit de justesse à empêcher le massacre de son peuple, n'apparaît même pas, alors qu'elle est régulièrement citée au rang des femmes illustres qui ont su sauver leur peuple[104]. Non seulement, donc, Íñigo de Mendoza délaisse cet exemple féminin, mais il attire au contraire l'attention d'Isabelle sur un personnage qui, dans le récit biblique, joue un second rôle : le roi Assuérus[105]. La volonté de l'auteur de ne considérer Isabelle, ni comme une femme commune susceptible d'obtenir des faveurs de son mari par ses atours et ses caresses, ni comme une reine consort, est donc ici particulièrement patente. Au contraire, c'est la figure du dirigeant qui importe, dans l'argumentation d'Íñigo de Mendoza.

La Force est donc destinée à protéger la royauté contre deux dangers principaux : les favoris et l'argent, qui sont tous deux considérés comme des entraves au libre exercice du pouvoir. La méfiance envers l'argent – par ailleurs assez récurrente dans la littérature morale – était également sensible dans certains passages du *Jardín de nobles donzellas*, qui condamnait notamment l'enrichissement personnel du souverain. Quant à la critique des favoris, elle constitue, on le sait, un *leitmotiv* des mirois de princes, et c'est d'ailleurs elle qui clôt le *Regimiento* de Gómez Manrique : « *Que hartos por ser privados / darán, señores de mí, / unos consejos dorados, / con açucar confitados / y llenos de çicutrí* »[106]. Malgré tout, ces deux points supposent également des critiques bien précises envers la cour d'Henri IV, stigmatisé pour l'importance qu'il donnait à Beltrán de la Cueva et pour le manque de discernement avec lequel il répartissait ses faveurs financières.

En abordant la vertu de Tempérance, les remontrances de l'auteur

---

[103] *Livre d'Esther*, de 3, 8 à 7, 10.

[104] Juan Rodríguez del Padrón, dans le *Triunfo de las donas* (F. SERRANO, éd. cit., p. 401) la cite ainsi, avec Judith, au chapitre des femmes qui n'ont fait usage de fards que pour sauver leur peuple. Álvaro de Luna, quant à lui, insiste davantage sur l'éloquence de la reine que sur ses charmes physiques, en affirmant que c'est par son discours qu'elle a permis que les siens soient épargnés (A. DE LUNA, *op. cit.*, p. 235). La reine Esther est enfin l'emblème d'un comportement souvent conseillé, notamment à celles qui ont un époux irascible : elle se montre obéissante, et sait donc gagner les faveurs de son mari par sa gentillesse et son respect. C'est, par exemple, l'interprétation que fait de cet épisode biblique Christine de Pizan (*Le livre*…, p. 53). On mesure donc toute l'originalité de l'utilisation qu'en fait Íñigo de Mendoza, dans un texte qui s'adresse à une femme.

[105] L'histoire d'Esther et d'Assuérus était non seulement connue, mais également appréciée de la reine, puisque, si l'on en croit Sánchez Cantón, elle possédait, à la fin de sa vie, six tapisseries sur ce thème, contre une seulement sur l'exploit de Judith (Francisco Javier SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velásquez, 1950, p. 101).

[106] S. RUSSO, éd. cit., p. 114.

changent de cible : c'est désormais la dépravation des mœurs de la cour qui est fustigée : « *por andar ha ríos bueltos / damas y galanes sueltos / y rebueltos / como si fuesen casados, / por rincones abraçados* »[107]. Cette vertu a d'ailleurs une dimension toute morale, à la différence des deux autres qui avaient avant tout une portée politique. Le premier cheval que la Tempérance doit brider, c'est en effet celui des désirs et des passions de la reine elle-même. On retrouve alors les thématiques habituelles des textes didactiques destinés aux femmes : le caractère corrupteur des fards (« *con cien mil aguas y azeites / despiertan con sus afeites / los deleites* »[108]), l'importance de la chasteté (« *El punto llano para esto / es más dispuesto / para labrar castidad* »), pour laquelle la reine semble, heureusement, montrer d'heureuses dispositions (« *tanto sana / tenéis vuestra limpieza* »)[109], et le dédain avec lequel on doit repousser les présents et les avances des *galanes*. Ce dernier point mêle cependant morale sexuelle et politique, puisqu'un *galán* peut facilement devenir un favori :

> *Capuzes, seda, brocado,*
> *no conprado*
> *mas de gracia rescebido*
> *haze ser favorescido*
> *y oído*
> *al galán enamorado ;*
> *lo que rescibe de grado*
> *es forçado*
> *que tanbién da de ligero*
> *y si no tiene dinero*
> *con el cuer*
> *es peligro acostumbrado*
> *de pagar al despojado*[110].

De même, ce ne sont pas seulement ses propres mœurs que la reine doit surveiller, mais également celles de sa cour, et, particulièrement, celles de ses dames (« *Pues, reina, debéis mandar / enfrenar / el uso de vuestra corte* »), en matière de divertissements, entre autres. L'auteur, cependant, souhaite témoigner d'une certaine indulgence, notamment en ce qui concerne les fêtes : « *no reprendo yo el dançar / ni el bailar / en el tiempo de las fiestas / mas con estas y sin estas / muy honestas / deben las damas de andar / sin burlar, sin apartar* »[111]. De nouveau, ce sont donc

---

[107] *Ibid.*, p 294.
[108] *Ibid.*, p. 292.
[109] *Ibid.*, p. 292.
[110] *Ibid.*, p. 293.
[111] *Ibid.*, p. 295.

avant tout les jeux amoureux qui sont condamnés, et pas les divertissements de cour : La Tempérance est donc essentiellement liée à la morale sexuelle, comme l'indique encore la 35e strophe qui engage la reine à se méfier, non seulement des *galanes*, mais aussi de l'amant loyal, qui n'est pas moins dangereux pour la réputation. Cette conception de la Tempérance est donc très restrictive et, si l'on peut dire, féminisée, surtout si on la compare avec celle qui ressort des vers que Gómez Manrique consacre à cette vertu quand il s'adresse à Ferdinand : « *Entre clemençia e rigor / entre pródigo y avaro / entre muy raez y caro / entre denuedo y themor / navegad con buenos remos / en la fusta de tenprança* »[112]. La Tempérance est donc ici l'art d'éviter les extrêmes, et, même si l'auteur engage ensuite son destinataire à en faire preuve dans ses plaisirs, il n'évoque que la chasse et les jeux, et nullement les plaisirs de la chair. Le versant charnel de la Tempérance s'applique donc avant tout, si ce n'est exclusivement, à la gent féminine. Dans ce contexte, la façon dont cette vertu est figurée est particulièrement significative. On l'a dit, c'est, d'abord, une bride : « *labrarán más una brida / desabrida / contra el carnal movimiento* »[113]. Mais c'est ensuite tout l'équipement d'un cheval qui se dessine, puisque l'on trouve les termes de « *freno* », « *espuelas* », « *cabeçadas* », « *guarnición* », « *riendas* » et « *petral* ». Ceux-ci renvoient donc à l'équitation et la Tempérance a d'ailleurs tôt fait de se convertir en chevalier puisqu'elle possède un emblème[114] qui orne le front de son « *trotón* ».

Dernière vertu cardinale évoquée, sans doute parce qu'elle se veut la plus englobante et concerne l'exercice du pouvoir dans son ensemble : la Prudence, entendue au sens de la *prudentia* latine. Vertu politique par exellence, elle est la capacité à faire preuve d'une certaine longueur de vue (tant vers le passé, que vers l'avenir) qui permette de mettre les événements en perspective afin de prendre la bonne décision. D'un point de vue allégorique, elle est donc figurée par deux yeux qui ne doivent être troublés ni par les tracas, ni par les

---

[112] S. RUSSO, *éd. cit.*, p. 97.

[113] *Ibid.*, p. 291.

[114] *Ibid.*, p. 295-296. La devise de cet emblème entraîne d'ailleurs une rupture du système strophique, puisqu'elle figure dans une seule strophe de 6 vers octosyllabiques : « *Delante tu solo nombre / en mis ojos, gentil ave / no tiene cosa suave / plazer o vida ni gran nombre / ni otro ningún renombre / salvo si está so tu llave* ». Cet oiseau, dont l'auteur nous dit à la strophe 36 qu'il s'agit d'une « *ave casta* » semble être une colombe, avec toute la charge symbolique que cela suppose. L'emblème de la Tempérance est d'ailleurs porteur de nombreuses connotations religieuses, puisque la couleur verte représente « *la esperança del çielo* », à laquelle aucun plaisir mondain ne peut être comparé.

caprices. Mais c'est aussi la vertu qui permet de trier le bon grain de l'ivraie : « *porque así como alimpiar / y apartar / suelen la paja del grano / así desile su mano / de lo sano / los hilos que su labrar / condene para cortar* ». Enfin, la Prudence doit être le miroir du prince : « *de quien rige poliçía / yo diría / ques la Prudençia su espejo* »[115]. En somme donc, Íñigo de Mendoza tisse son *Dechado* sur plusieurs fils de trame : la réalité de la situation politique de la Castille au moment où il compose son texte, le souvenir amer des excès de la cour d'Henri IV, l'univers chevaleresque et enfin la littérature didactique des miroirs de princes, à laquelle il fait donc allusion, comme nous l'avons vu, dans l'une des dernières strophes de son poème. La conclusion de celui-ci est d'ailleurs sans appel : « *no culpemos / sino ser los regidores / con cohechos y en amores / sabidores / neçios en remar los remos* »[116]. Isabelle sait donc à quoi s'en tenir quant à ses responsabilités en tant que dirigeante d'un pays qu'elle est désormais chargée de conduire à bon port.

Elle se voit donc confier trois tâches principales : rétablir la justice en mettant fin aux privilèges indus et à l'influence des favoris, rétablir l'autorité royale en matant la rébellion et en exerçant personnellement le pouvoir et enfin rétablir la moralité de la cour, non pas en interdisant les plaisirs, mais en faisant respecter l'honneur des dames. Isabelle incarne donc le pouvoir royal dans toute son autorité, même si c'est plus spécifiquement comme femme qu'elle doit faire preuve de tempérance. Le *Dechado* contribue donc à asseoir l'autorité monarchique, et à donner d'Isabelle l'image d'une reine active qui n'hésite pas à manier l'épée de la Justice avec toute la rigueur nécessaire. Enfin, nous souhaiterions attirer l'attention sur un point : peut-être le temps n'était-il pas aux dévotions, mais on peut néanmoins être surpris de l'absence d'allusion, dans le poème d'Íñigo de Mendoza, aux devoirs religieux de la reine. De façon assez paradoxale, il construit l'image d'un prince chrétien, d'une reine rédemptrice et d'une femme vertueuse, mais sans mettre la religion au cœur de la vie de la souveraine. Gómez Manrique, quant à lui, signale dès le début à la princesse ce qu'elle doit à Dieu : « *por tal graçia gratis data / fazelde grandes serviçios / con plazibles sacrifiçios / vos le mostrad sienpre grata* ». Il s'empresse néanmoins de poser des limites à la dévotion d'Isabelle :

---

[115] *Ibid.*, p. 297. La dernière image, cependant, renvoie au travail de la laine, de façon cohérente, non seulement avec l'allégorie de la Tapisserie, mais également avec les occupations privées de la destinataire.

[116] *Ibid.*, p. 298-299.

No digo […] con muchas oraçiones
ayunos ni diçiplinas
con estremas devoçiones
saliendo de los colchones
a dormir en las espinas
No que vistades çeliçio
ni fagades abstinençia
mas porque vuestra excelençia
use bien de aquel ofiçio
de regir y governar[117].

Il y a donc une pratique religieuse nécessaire et même bénéfique pour l'exercice du pouvoir, et une pratique excessive, qui se révèle incompatible avec le rôle de souveraine. L'auteur se montre ainsi très soucieux de définir la place que la religion doit occuper dans la vie de la princesse, et réaffirme à plusieurs reprises que celle-ci ne doit nullement être prioritaire par rapport aux tâches de gouvernement. La séparation entre *oratores* et *bellatores* est donc clairement réaffirmée, y compris au féminin : *« El rezar de los salterios / el dezir bien de las oras / dexad a las oradoras / qu'están en los monesterios / vos, señora, por regir / vuestros pueblos y regiones […] posponed las oraçiones »*[118]. Mais ce n'est que pour exercer son rôle de souveraine qu'Isabelle doit renoncer à ses prières, et non pour se livrer à de vains divertissements. Ses occupations sont donc soigneusement hiérarchisées puisque le repos ou les plaisirs mondains doivent être délaissés au profit des prières qui doivent elles-mêmes être abandonnées pour l'exercice du pouvoir (qui consiste essentiellement, en l'occurrence, à punir ceux qui le méritent)[119]. Pour autant, la reine ne doit pas se montrer négligente à l'égard de la religion, mais honorer les prêtres et leurs églises afin de ne pas donner le mauvais exemple à son peuple[120]. C'est donc, dans une certaine mesure, le pragmatisme qui domine, tant dans le *Regimiento* de Gómez Manrique que dans le *Dechado* de Mendoza. La prégnance de la religiosité était au contraire beaucoup plus forte dans le *Jardín de nobles donzellas*, ne serait-ce que parce que l'auteur faisait précéder ses conseils du récit de la Création. Isabelle était ainsi définie, nous l'avons dit, comme une femme parmi d'autres, exceptionnelle, certes, mais femme malgré tout. Or, la religiosité (comme le montrait,

[117] S. RUSSO, *éd. cit.*, p. 106
[118] *Loc. cit.*
[119] *Ibid.*, p. 107-108.
[120] *Ibid.*, p. 110. On peut supposer que, par ce dernier conseil, Gómez Manrique invite en fait la princesse à ne pas adopter un comportement semblable à celui de son demi-frère, dont on a vu qu'il était critiqué pour son manque d'enthousiasme religieux.

d'ailleurs, l'auteur lui-même) est profondément liée à la gent féminine, et, si Isabelle était tenue de remplir ses devoirs religieux, c'était en vertu de sa féminité. Au contraire, les miroirs de Gómez Manrique et de Mendoza se concentrent sur sa fonction de monarque, même si, nous l'avons vu, sa féminité n'est nullement oubliée. En outre, Martín de Córdoba s'adressait à un public plus large que la seule destinataire de son texte, alors que les deux autres auteurs ne s'adressent qu'à Isabelle, dans un souci d'efficacité dicté par l'urgence de la situation.

c. Du rythme poétique à l'exemple : de multiples procédés didactiques

Nous l'avons vu, dans le *Jardín de nobles donzellas*, Martín de Córdoba utilisait parfois des effets de rythme pour faciliter la mémorisation de certaines connaissances. Dans un texte en vers, bien évidemment, ce genre de procédé peut être utilisé pleinement. Le type de versification choisi par Íñigo de Mendoza, cependant, combine l'efficacité didactique du rythme et de la rime à la variété produite par l'alternance entre des vers courts et des vers longs. Ainsi, chaque tétrasyllabe engendre une arythmie qui permet de maintenir l'attention du lecteur et d'attirer son regard vers tel ou tel passage. Cela est particulièrement sensible, par exemple, dans la quatrième strophe :

Ázeme gran resistencia
insuficiencia
ca no me hallo tan loco
que non sé que sé tan poco
que non toco
al pie de vuestra excelencia ;
pero la real prudencia
con paciencia
compete mi grosería
tomando en la obra mía
por su guía
non la grosera apariencia
mas mi gana e su sentencia[121].

Dans ce passage, donc, les quatre tétrasyllabes portent une charge sémantique très forte, dont l'impact est accentué par la métrique. D'autre part, la *letra* de la devise de Tempérance, comme nous l'avons dit plus haut, se compose de six

[121] I. DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 282. Nous soulignons.

octosyllabes. De même que ceux-ci seraient isolés du point de vue iconographique sur la tapisserie, de même ils sont isolés dans le texte, qui semble leur ouvrir un espace particulier. Or, c'est le seul passage où il est fait allusion à la vanité des biens terrestres par rapport à la vie du monde à venir : peut-être l'auteur a-t-il donc voulu compenser l'étroitesse de l'espace réservé à cet aspect en en signalant l'importance par la métrique. Au-delà de ces effets directement liés à la mise en vers, l'auteur crée également d'autres effets phoniques, à travers la dérivation (« *determina mi rudeza […] con este rudo presente* », « *grosería […] grosera* »[122], « *porque labraron y guardaron / esta labor* », « *y ver caer / más de quanto es recaído* »[123], « *firme firmeza* »[124], etc.), l'homophonie (« *De sirgo fino de grana / muy de gana* », « *de la mesma seda y punto / porque no trahen un punto* »[125]), l'écho (« *a punto llano* », 26, 11, « *el punto llano* », 28, 1), etc.

À ces effets phoniques qui répercutent l'impact sonore d'un certain nombre de vocables tout au long du poème se mêlent des jeux sémantiques. Le texte est en effet parcouru par un certain nombre de champs lexicaux, comme, notamment, celui de la liberté, à laquelle s'oppose la tyrannie des favoris. Dans les strophes 19 à 22, qui traitent de cette question, on trouve par exemple : « *fuerça* », « *se apodera* », « *libertar* », « *libre* », « *cativo* », « *libertad* », « *libertó* »[126], et ce champ lexical contamine également l'ensemble du poème. Or, la réitération du vocabulaire et des notions dont il est porteur, pour être un des procédés pédagogiques les plus simples, n'en est pas moins l'un des plus efficaces. Cependant, toutes les répétitions ne sont pas dictées par la recherche d'une efficacité mnémotechnique. Le champ lexical de la tapisserie, ainsi, n'apparaît que pour filer l'allégorie initiale qui constitue la trame de tout le poème. Celle-ci ne commence réellement qu'à partir de la 3e strophe : « *a labraros un dechado / de do pueda ser sacado / e labrado / el modo con que la gente / gobernéis discretamente* ». Le verbe « *labrar* », qui désigne ici les travaux d'aiguille, va ainsi apparaître à 17 reprises (sur un total de 43 strophes), auxquelles s'ajoutent les occurrences du terme de « *labor* », ou du verbe « *bordar* ». Par ailleurs, chacun des nouveaux motifs qui ornent la tapisserie est précisément décrit à l'aide des termes de l'art, comme dans le cas de la Tour qui figure la Force : « *De seda mucho torcida /*

[122] *Ibid.*, p. 282, respectivement strophe 3 et 4.
[123] *Ibid.*, p. 285, respectivement strophe 10 et 11.
[124] *Ibid.*, p. 86, strophe 13.
[125] *Ibid.*, p 289, strophe 19.
[126] *Ibid.*, p. 289-290.

escogida / pardilla, porque es afán / por punto de almorafán»[127] . Matière, point et couleur du fil : l'auteur ne renonce donc à aucun détail pour construire devant les yeux de sa lectrice le panorama guerrier qui figure l'état de la Castille au moment où Isabelle en prend les rênes. Car l'allégorie de la tapisserie englobe tout un réseau d'allégories secondaires qui sont toutes liées au thème du combat. Nous avons ainsi vu que la Justice était symbolisée par une épée, dont le pommeau est fait d'amour et de tristesse et le fourreau de clémence. La Force est donc une tour, défendue des favoris par une muraille et de l'argent par un rempart. La Tempérance est une bride, qui se transforme peu à peu en chevalier. La monture de celui-ci est ornée de rênes et d'un poitrail contre l'amant loyal et porte un emblême où figure une devise qui encourage à la chasteté. Enfin, la Prudence est figurée par deux yeux qui regardent, sans se troubler, le passé et l'avenir. La mise en scène et la mise en image de ces notions abstraites permet de les rendre plus palpables, plus réelles pour la lectrice, et, en cela, contribuent à l'efficacité de l'enseignement que l'auteur souhaite dispenser.

Cependant, l'outil le plus efficace pour montrer comment on peut mettre en œuvre une vertu est encore l'exemple, et Íñigo de Mendoza, malgré la concision impliquée par les dimensions de son texte et l'écriture poétique ne manque pas d'avoir recours à ce procédé didactique. Trois exemples sont plus particulièrement mis en avant[128] : celui des Romains, à deux reprises (strophe 10[129] et 42[130]), celui de l'empereur Trajan (strophe 16[131]), et celui d'Assuérus (strophe 22[132]). D'un point de vue général, on remarque donc que ne sont citées que des figures masculines, qui appartiennent à l'histoire antique et, plus

---

[127] *Ibid.*, p. 286.

[128] À ceux-ci s'ajoute l'exemple d'un « *gran rey de los pasados* » soumis à ses favoris (strophe 21, p. 289). Étant donné le ton général du poème, il est plus probable que cette épithète fasse allusion à Jean II pour sa relation avec Álvaro de Luna plutôt qu'à Henri IV, qui n'aurait guère mérité le titre de « *gran rey* ».

[129] « *Óyanme los castellanos: / los romanos / ¿por qué cabsa prosperaron? / Por cierto porque labraron / y guardaron / esta labor con sus manos / mas después que a los tiranos / inhumanos / pasaron sin ponición / cayó su gobernación / de tal son / que sus cerros soberanos / son tornados muy enanos* », *ibid.*, p. 258.

[130] « *Mientra fueron gobernados / por letrados / los del imperio de Roma / ella sus contrarios doma / sin carcoma / gobernólos ya domados / mas después, estos pasados / y trocados / por traidora e neçia gente / tornó flaco lo valiente / encontinente / y la paz de sus senados / se tornó bandos formados* », *ibid.*, p. 298.

[131] « *El emperador Trajano / castellano / de Pedraza de la Sierra / al tiempo que de su tierra / se destierra / para el imperio romano / dixo : "alço la mano / de lo llano / ha sobir, ha imperiar; / no debo atrás tornar, / que el reinar / quiere el corazón ufano / çahareño y soberano"* », *ibid.*, p. 287-288.

[132] « *No pudiera ser Asuero / justiciero / si con rostro denodado / su ser muy aficionado / al privado / no desechara primero, / mas después que por entero / del roncero / libertó su voluntad / fue de tan justa igualdad / que en la bondad / será rey muy verdadero / quien le fuere conpañero* », *ibid.*, p. 290.

précisément, dans trois cas sur quatre, à l'histoire romaine. Le peuple romain est comparé au peuple castillan, qui doit également s'attendre à voir son empire anéanti s'il ne cherche pas à éviter les pièges dans lesquels sont tombés ses prédécesseurs. Les Castillans sont donc invités à observer des lois justes et à remettre leur sort entre les mains de personnes compétentes et fiables (les *letrados*, dont on sait toute l'importance qu'ils prendront, d'ailleurs, dans le gouvernement d'Isabelle la Catholique), au lieu de traîtres incapables. Quant aux deux personnages évoqués, l'un d'eux – Trajan – a comme point commun avec la reine d'être d'origine espagnole et de n'avoir été pressenti comme un dirigeant potentiel que relativement tard. En cela, Isabelle peut s'identifier à un homme qui, par ailleurs, est resté célèbre pour ses conquêtes militaires et l'extension qu'il a donnée à l'Empire romain. En ce qui concerne Assuérus, nous l'avons dit, ce roi biblique illustre l'influence néfaste que peuvent avoir les favoris sur les décisions royales. La thématique des mauvais conseillers réapparaît d'ailleurs dans le dernier *exemplum*, puisque derrière la « *traidora y neçia gente* » qui est à l'origine des « *bandos* » dont la multiplication a détruit l'Empire romain réapparaissent les grands nobles du règne d'Henri IV.

Ces exemples savants sont cependant complétés par des images d'origine plus populaire, comme l'identification de Dieu avec un pharmacien qui donne un électuaire – la reine – au peuple castillan (strophe 2[133]), celle de la souveraine avec un géant (strophe 17[134]), ou avec un fier dogue qui ne se laisse pas émouvoir par les aboiements des petits chiens (strophe 18[135]), celle des dames de la cour avec des hérissons (strophe 31[136]), ou avec des tasses fragiles (strophe 33[137]). Mais l'influence de la culture populaire est également sensible dans certaines tournures qui, au-delà du jeu littéraire que suppose leur

---

133 « *Mas es mucho menester / a mi ver / que digáis al boticario / que nos faga el letuario / muy contrario / al que nos fizo perder / porque si nos da a comer / e beber / de los guisados de antaño / podrános fazer tal daño / que ogaño / peor sea el recaher / quel primero adolecer* », *ibid.*, p. 282. On voit par ailleurs apparaître dans ces quelques vers les lignes directrices de la médecine de l'époque, à savoir la guérison de telle ou telle maladie par son contraire et l'importance de l'alimentation comme un élément essentiel à la bonne santé de l'organisme.

134 « *El gran gigante valiente / con la gente / que son llamados cobdales / en el temer de los males / ser iguales / la razón no lo consiente* », *ibid.*, p. 288.

135 « *A los alanos cresçidos / los ladridos / de los pequeños perrillos / no dan temor en oíllos / ni en sentillos / alderredor tan ardidos / pues así los alaridos / desabridos / a los reyes de vasallos / no debe nada turballos* », *ibid.*, p. 288.

136 « *su canpo de erizos lleno, / metidos de miedo ajeno / en su seno / sus espinas por defuera / porque es esta la manera / verdadera / que a ellas libra del cieno* », *ibid.*, p. 294.

137 « *pues es de vidrio la taça / por la plaça / [deben de] todo el mundo esquivarse* », faute de quoi « *de la tal taça yo quedo, con gran miedo / que puede presto quebrarse / para nunca remediarse* », *ibid.*, p. 295.

introduction dans un miroir de princes, sont sans doute familières aux oreilles d'Isabelle et contribuent à la variété de ton propice à un bon enseignement. On peut par exemple citer : *poner o hacer la* « *çancadilla* » (strophe 27[138]), « *no digan quál es Illana* » (strophe 29[139]), *estimar* « *en un pelo* » (strophe 36), *estar* « *so tu llave* » (strophe 38[140]), ou l'allusion, pour décrire la Prudence, au fait de séparer le bon grain de l'ivraie (strophe 39[141]). En somme, donc, fray Íñigo a mis à profit toute son expérience en matière d'art poétique pour constuire un *Dechado* qui soit aussi amène et convaincant que possible.

3. Du *Jardín* au *Dechado* : de la *doncella* à la virago ?

Du champ de fleurs au champ de bataille se sont écoulés dix ans riches d'événements pour Isabelle, qui semblent avoir profondément modifié le regard qu'on portait sur elle et sur la formation dont elle avait besoin. Alors que les textes que nous avons étudiés sortent tous deux de la plume d'ecclésiastiques qui voient en Isabelle l'espoir d'un changement salvateur et d'une rédemption du royaume, ils présentent cependant une conception du souverain et de son pouvoir bien différente. Chez Martín de Córdoba, dont l'objectif était, à travers l'éducation de la princesse, de défendre la viabilité d'un pouvoir au féminin, la reine est avant tout caractérisée par sa capacité de compassion, sa piété et le fait qu'elle soit au service de son royaume. Au contraire, Íñigo de Mendoza, qui écrit à un moment où le pouvoir de la souveraine, même s'il est menacé, est officiel, insiste sur sa capacité à rendre la justice en punissant ceux qui le méritent, et à mettre fin par son autorité aux dérives morales de sa cour. De même, alors que le premier présentait à la princesse un catalogue de femmes illustres dans lequel dominaient (malgré la présence de combattantes et de femmes savantes) les figures de chastes vierges, de pieuses femmes et d'épouses dévouées, le second présente à la reine un nombre d'exemples restreint, dans lesquels n'apparaissent que des figures masculines qui incarnent le pouvoir et la royauté. Enfin, si le *Jardín* s'étend en de nombreux chapitres d'une prose didactique qui n'hésite pas à entrer dans les

[138] *Ibid.*, p. 292.
[139] *Ibid.*, p. 293.
[140] *Ibid.*, p. 296.
[141] *Ibid.*, p. 296-297.

détails de la Création et du caractère féminin, le *Dechado* semble contraint par l'urgence de la situation et donne, en 42 strophes d'*arte menor*, des conseils politiques ciblés permettant de régler les problèmes que l'auteur estime les plus urgents. Il nous semble donc important de souligner la diversité des points de vue développés et des méthodes employées par ceux qui décidèrent d'écrire pour la formation politique de celle qui deviendra Isabelle la Catholique.

Bien entendu, il existe néanmoins des points communs entre ces deux textes, notamment en ce qui concerne le progamme politique fixé à la reine, puisque tous deux s'accordent pour l'encourager à rompre avec les habitudes en vigueur à la cour de son frère, notamment en matière de morale sexuelle ou d'usage de l'argent. Tous deux voient également en Isabelle une reine combattante, mais chacun lui désigne un ennemi différent : alors que Martín de Córdoba insiste à plusieurs reprises sur l'importance de terminer la reconquête de l'Espagne sur les Musulmans, Íñigo de Mendoza est bien plus préoccupé par les *bandos* et les intrigues fomentées par les favoris et mauvais conseillers en tous genres[142]. Qu'Isabelle soit destinée à être une reine réformatrice – voire, rédemptrice – et combattante, voilà donc ce qui semble acquis dans l'esprit de nos deux éducateurs. Mais quant aux objectifs de l'action militaire et aux méthodes à employer pour exercer le pouvoir, leurs textes démontrent d'importantes divergences. Ainsi, ils dessinent tous deux une reine bien différente, et à la vertueuse *doncella* du *Jardín* répond une reine capable de tenir le sceptre et d'exercer les prérrogatives qui y sont liées avec une rigueur toute masculine dans le *Dechado*. Pour autant, Isabelle n'a pas trahi les attentes de Martín de Córdoba, mais semble au contraire les avoir pleinement satisfaites. Ne considérait-il pas, en effet que « *la señora, aunque es henbra por naturaleza, trabaje por ser varón en virtud* »[143] ? Or, c'est bien à cette femme, ou, pour mieux dire, à cette virago, que s'adresse Íñigo de Mendoza, en considérant Isabelle, non pas comme une reine, mais comme un souverain, dont la fonction importe plus que la féminité, sans pour autant que celle-ci soit totalement effacée par la

[142] On peut, bien entendu, faire remarquer que la reconquête des territoires musulmans était l'un des grands objectifs du règne d'Isabelle et qu'Íñigo de Mendoza n'en contestait sans doute pas l'importance. L' instabilité de la situation au moment de l'écriture de son texte réclamait simplement que cet objectif lointain soit occulté par des préoccupations beaucoup plus immédiates. Au contraire, Martín de Córdoba se situe dans un temps où l'avènement d'Isabelle est encore à venir et il élabore donc une sorte de programme idéal destiné à donner les grandes orientations de son règne.

[143] M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 282.

charge.

Nous l'avons vu, en effet, la féminité de la reine resurgit avec force lorsque le *Dechado* évoque la vertu de Tempérance, celle-ci étant essentiellement conçue comme la capacité à maîtriser ses propres désirs et leurs manifestations, mais aussi les élans amoureux des dames de la cour et la débauche qu'ils entraînent. Or, cette préoccupation pour les mœurs des dames n'est pas propre à Íñigo de Mendoza, et d'autres auteurs ont cherché à réguler leur comportement. Ce mouvement, d'ailleurs, est antérieur à l'avènement d'Isabelle la Catholique, et ne dépend donc pas directement de l'influence qu'elle a pu exercer, même si la confection par Hernando de Talavera d'un manuel destiné à l'une des femmes de son entourage, María de Pacheco, comtesse de Benavente, laisse à penser que la reine a encouragé la pratique de la vertu – ou, au moins, l'affichage de celle-ci – chez les dames qui l'entouraient.

B. Éduquer les dames

De même que dans le cas des miroirs de princesse, les miroirs de dames prennent des formes littéraires diverses, en prose ou en vers. Que ces textes soient le fait d'auteurs ecclésiastiques ou de plumes séculières, il s'agit souvent de personnages renommés, connus pour leur action politique et leur production littéraire, ce qui atteste que l'écriture d'un miroir de dames n'était nullement considérée comme indigne des plus importants penseurs du temps. Le nombre de titres reste, certes, relativement limité, mais l'implication dans l'éducation des dames de personnages comme Fernán Pérez de Guzmán ou Hernando de Talavera montre que la noblesse et le clergé partageaient cette préoccupation et cherchaient à contrôler autant que possible les comportements féminins.

1. La *Relaçión de la doctrina que dieron a Sarra* : une première ébauche de miroir

On ignore la date exacte de la rédaction de la *Relaçión a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra, muger de Tobias el moço, su padre e su madre, quando la enbiaron con su marido*, bien qu'il faille la situer, bien évidemment, avant la mort de l'auteur – Fernán Pérez de Guzmán – en 1460[144]. Par conséquent, ce texte a été écrit avant que la question de l'arrivée d'une femme sur le trône (que ce soit Isabelle ou même Jeanne, qui n'était pas encore née) se pose, et, au sein de notre corpus, ce poème se signale par la précocité de sa composition. Cela démontre donc, une nouvelle fois, que le développement de la littérature didactique destinée aux femmes, s'il est encouragé par Isabelle la Catholique une fois celle-ci montée sur le trône, est néanmoins antérieur à son avènement et répond à des préoccupations profondes des élites castillanes à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle.

a. Fernán Pérez de Guzmán : entre prose historique et vers didactiques

Il serait, bien entendu, erroné de dire que la *Relaçión* occupe une place centrale dans l'oeuvre de celui qui est avant tout connu pour ses ouvrages historiographiques – la *Mar de historias* et les *Generaciones y semblanzas* (1450-1455). Néanmoins, il n'a pas négligé ce qui, à partir de la seconde moitié du XV^e^ siècle, semble devenir un exercice intéressant pour les grandes plumes du moment – l'écriture d'un texte didactique destiné aux femmes – en l'incluant dans sa production poétique, qui est, selon Marcelino Menéndez y Pelayo « *una forma inferior de su doctrina moral y de su experiencia de la vida* »[145].

Fernán Pérez de Guzmán est né, probablement, entre 1377 et 1379, c'est à dire à la fin du règne d'Henri II ou au début de celui de Jean I, de Pedro

[144] Mercedes Vaquero, en se fondant sur le manuscrit 2189 du monastère de Santo Domingo el Real (Tolède), affirme que Fernán Pérez de Guzmán est mort, précisément, le 2 octobre 1460 (Mercedes VAQUERO, « Cultura nobiliaria y biblioteca de Fernán Pérez de Guzmán », *Revista Lemir* 7, 2003, [En ligne]. Url : http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista7/Vaquero/MercedesVaquero.htm#_ftnref1. Consulté le 03/06/2013).

[145] Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Antología de poetas líricos castellanos,* t. 2 (*La poesía en la Edad Media*), *in : Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, vol. 18, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944, ch. 10, p. 51.

Suárez de Guzmán et Elvira de Ayala, qui n'est autre que la sœur du chancellier Pero López de Ayala. C'est d'ailleurs avec cet oncle que Pérez de Guzmán se rendit, alors qu'il était enfant, en Avignon, à la cour de Benoît XIII[146]. Or, selon Mercedes Vaquero, la cour avignonnaise était alors profondément cosmopolite et constituait le creuset des nouvelles tendances intellectuelles du moment, au premier rang desquelles l'humanisme italien. Elle ajoute : « *durante la estancia del papa Luna en ella, la urbe constituyó un lugar clave para el alumbramiento de la conciencia prehumanista de los españoles* »[147]. Néanmoins, c'est sous le règne de Jean II, marqué, on l'a vu, par la prégnance de la figure d'Álvaro de Luna et par l'intense activité littéraire de la cour de Castille autour de la question féminine que s'est déroulée la plus grande partie de son activité politique et littéraire. D'un point de vue politique, sa trajectoire, qui avait pourtant pris une direction très favorable, va être contrariée par son inimitié avec le Connétable, qui lui ôta la faveur de Jean II et lui valut même la prison. Selon Menéndez y Pelayo, c'est donc à la fois le dégoût face au traitement que lui réservait la cour et une tendance profonde à la méditation intellectuelle et philosophique qui le poussèrent à se retirer, à 56 ans, dans ses terres de Batres, pour se consacrer à la production littéraire.

Celle-ci est à la fois influencée par l'héritage scolastique du Moyen Âge et par les nouvelles tendances humanistes[148]. L'auteur appartient par ailleurs à une époque où les nobles et les rois s'intéressent peu à peu aux activités intellectuelles jusque-là réservées au clergé, ce qui conduit à la formation d'une élite intellectuelle séculière, dont son oncle et son neveu sont également d'éminents représentants. Les membres de cette élite commencent notamment à rassembler des bibliothèques aux dimensions significatives, et, sous le règne de Jean II, on note un véritable développement de ces collections et de la vie intellectuelle des nobles en général. La bibliothèque de Fernán Pérez de Guzmán, selon Mercedes Vaquero, couvrait un domaine de connaissances relativement étendu, bien que pleinement en phase avec les intérêts des aristocrates du temps. Elle remarque ainsi l'importance des oeuvres

[146] La famille de notre auteur compte cependant bien d'autres lettrés parmi ses membres, notamment le marquis de Santillane, son neveu, et Garcilaso de la Vega, son arrière-petit fils.

[147] M. VAQUERO, art. cit., 1er paragraphe des « Noticias biográficas ».

[148] Selon Menéndez y Pelayo, Pérez de Guzmán a ainsi traduit en Castillan une partie des lettres de Sénèque, non pas du latin, mais du toscan, et a parrainé un certain nombre de traductions, comme celle des *Histoires* de Saluste qu'il a confiée à Vasco de Guzmán (M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, p. 55).

classiques[149], mais aussi des textes historiographiques, de la prose dotrinale et scientifique et des ouvrages traitant de religion et de théologie, thématiques que l'auteur abordera également dans sa propre production[150]. Outre son oeuvre historiographique, il a en effet produit de nombreuses compositions poétiques d'ordre moral et didactique, dans lesquelles, selon Menéndez Pelayo, la préoccupation morale prend le pas sur la recherche de l'élégance ou de la beauté, ce qui les rend assez austères[151]. Au contraire, le célèbre historien de la littérature souligne le talent de prosateur, et, plus particulièrement, d'historien de Pérez de Guzmán, qui le mène à sonder la psychologie des personnages dont il analyse les hauts faits dans sa *Mar de historias* et ses *Generaciones y semblanzas*[152]. La *Relación* témoigne bien, selon nous, de ces deux aspects de son œuvre : d'une part, la primauté donnée à la forme poétique dans la production de textes édifiants, et, d'autre part, la capacité à sonder les ressorts psychologiques de ses contemporains.

Ce poème didactique s'insère dans une production versifiée dont l'auteur a très tôt posé les premières pierres, puisque ses premières compositions datent du règne d'Henri III, et se trouvent dans le *Cancionero de Baena*. À l'époque, cependant, il s'inscrivait dans la continuité des poètes galiciens, en écrivant notamment des poèmes galants à destination de Leonor de los Paños[153]. Cependant, il compose également, dès cette époque, des pièces plus graves, notamment à l'occasion de la mort du père du marquis de

[149] Celles-ci ont dû servir à l'auteur pour élaborer la collection de sentences qu'on lui attribue, intitulée *Floresta de los Philósophos*, dans laquelle il acumule des apophtegmes issus des ouvrages de Sénèque, mais aussi de Saluste, Quinte Curce, Boèce, etc, s'adonnant à un genre qui fit florès à la fin du Moyen Âge et auquel empruntent parfois certains de nos textes.

[150] M. VAQUERO, art. cit., § 6.

[151] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, p. 52.

[152] La première, en se fondant sur des ouvrages antérieurs, expose à la fois l'histoire des empereurs et rois païens et chrétiens, mais également celle des saints et de ceux qui brillèrent par leur sagesse et leur production littéraire. La seconde, qui constitue d'ailleurs la partie finale de la *Mar*, se compose des biographies des grands personnages de la cour d'Henri III et de celle de Jean II. Ces œuvres historiographiques ne sont cependant pas dépourvues de portée morale, notamment à travers les commentaires que fait l'auteur sur l'état déplorable de la Castille au moment où il compose son œuvre ou sur les revers de Fortune que chacun ne manque pas de connaître au cours de son existence.

[153] Selon Mercedes Vaquero (art. cit., § 3), certains ont voulu voir dans cette dame la première épouse de Fernán Pérez de Guzmán. Or, en se fondant sur le manuscrit recensant les biens de l'auteur à sa mort, elle affirme qu'il ne se maria jamais avec Leonor de los Paños, bien qu'il eût effectivement deux épouses (la Marquesa de Avellaneda et Catalina Álvarez de Galdames), avec lesquelles il eut, au total, 9 enfants (7 du premier mariage, et 2 du second). On peut donc remarquer que celui qui dédie la *Relación* aux dames qui souhaitent se marier a une certaine expérience de la vie conjugale, même s'il nous paraît vain d'en chercher la trace dans son œuvre.

Santillane, Diego Hurtado de Mendoza. Ce type de composition annonce, selon Menéndez Pelayo, ce que sera ensuite la production de l'auteur puisque « *Con una sola excepción, todas las poesías de Fernán Pérez posteriores al* Cancionero de Baena *son de materia moral o religiosa* »[154]. On peut citer, notamment, les *Proverbios* – une compilation de sentences –, la *Coronación de las Quatro Virtudes*, le *Tratado de vicios y virtudes*, ou des œuvres d'inspiration plus proprement religieuse, comme la *Confesión rimada* ou les *Himnos a loor de Nuestra Señora*. Alors que Marcelino Menéndez Pelayo porte un jugement relativement peu favorable sur l'ensemble de cette production poétique, une œuvre fait exception à ses yeux : les *Loores de los claros varones de España*. Il s'agit, de nouveau, d'une œuvre historiographique, dans laquelle, à la différence de la relative impartialité dont il faisait preuve, selon certains auteurs, dans les *Generaciones y semblanzas*[155], Pérez de Guzmán n'hésite pas à démontrer son enthousiasme pour l'action de ceux qu'il considère comme les gloires de l'Espagne, au nombre desquels figurent notamment les empereurs romains ou les auteurs antiques nés dans la péninsule Ibérique, mais aussi des héros de la Reconquête, comme Pélage ou Jacques le Conquérant[156]. De nouveau, Menéndez y Pelayo s'attarde longuement sur ce poème pour en souligner la qualité par rapport aux vers doctrinaux et moralisateurs de Fernán Pérez de Guzmán. Rien n'est dit, en revanche, de la *Relación*. Ce texte a, d'ailleurs, été peu étudié par la critique[157], du moins en tant que tel, car plusieurs auteurs ont souligné son importance dans la

---

154 M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, p. 65-66.

155 Nicolás del Castillo Mathieu estime ainsi que l'auteur y fait preuve d'un « *severo espíritu catoniano, lleno de rigurosa imparcialidad* », et que s'y « *sacan a luz, con entera libertad y gran carácter, las virtudes y los vicios de los personajes más encumbrados de la España del siglo XV, cuyos descendientes ocupaban, al momento de escribirse el libro, posiciones de gran influencia y poder* » (Nicolás DEL CASTILLO MATHIEU, « Breve análisis de las « Generaciones y semblanzas » de Fernán Pérez de Guzmán », *Thesaurus*, XXXIII, 3, 1978, p. 422-445, plus précisément p. 424). L'auteur oppose d'ailleurs cette façon de faire à celle de Hernando del Pulgar, dans les *Claros varones de Castilla*, dont il estime néanmoins qu'il peut parfois émettre des critiques qui témoignent d'une certaine indépendance de caractère.

156 Cette œuvre n'est pas dépourvue de portée morale, et on peut notamment déceler dans certains passages des allusions au laisser-aller qui caractérisait la cour de Castille. Ainsi, quand il évoque les prouesses de Sancho Abarca (roi de Pampelune célèbre pour ses exploits militaires contre les Maures) : « *Los príncipes delicados / Blandos e deliciosos / E de ungüentos olorosos / Ungidos e rociados / E de rosas coronados / E de púrpura vestidos / Non de virtudes guarnidos / Nin de bondades honrados / Miren al rey montañés/* […] » (M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, p. 73).

157 Il n'a, en effet, fait l'objet que de quelques articles, parmi lesquels celui de Juan CANO BALLESTA, « La veta folklórica en la « Doctrina que dieron a Sarra » de Fernán Pérez de Guzmán », *Hispanic Review*, 2, 1990, p. 159-177. En revanche, il a fait l'objet de plusieurs éditions, le plus souvent en tant que pièce d'un chansonnier, mais également de façon isolée (« La dotrina que dieron a Sarra, poema de Fernán Pérez de Guzmán », *Revue Hispanique*, 21, 1910, p. 648-686).

série des textes didactiques destinés aux femmes en le comparant par exemple avec d'autres pièces de ce corpus. C'est donc sur cet élément relativement discret au sein de l'ample production didactique et doctrinale de Fernán Pérez de Guzmán que nous souhaiterions à présent nous pencher.

b. La *Relación de la dotrina que dieron a Sarra* : un miroir à destination des dames mariées

Le titre complet du poème est le suivant : *Relación a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra, muger de Tobias el moço, su padre e su madre, quando la enbiaron con su marido ; la qual dotrina conviene a toda muger, así a las altas dueñas e nobles, como a las otras damas de cualquier estado*[158]. Cette rubrique donne donc plusieurs indications intéressantes, sur le public visé, et sur la méthode employée. Concernant le public, on peut tout d'abord constater son élargissement entre le début et la fin de la rubrique, puisque des « *señoras e grandes dueñas* », on passe à « *las damas de cualquier estado* ». Fernán Pérez de Guzmán prétend donc s'adresser à toutes les catégories sociales en traitant une thématique qu'il estime transversale : celle du mariage. Par ailleurs, l'idée selon laquelle ce qui vaut pour les dames de plus haut rang vaut également pour les strates sociales inférieures n'a rien d'original, et Christine de Pizan se fait volontiers l'écho de cette conception[159], même si elle s'intéresse beaucoup plus que ne le fait Pérez de Guzmán aux spécificités de chaque classe : les grandes dames, forcément plus visibles que les petites gens, doivent en effet servir

[158] Ce texte apparaît dans plusieurs manuscrits et éditions imprimées qui recueillent la production poétique du XV^e^ siècle. Nous utiliserons l'édition proposée par Foulché Delbosc, dans son *Cancionero castellano del siglo XV*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles (coll.) Madrid : Casa editorial Bailly-Baillière, 1912, p. 656-663. Il faut par ailleurs préciser que l'on ne connaît pas la date exacte de sa composition. Ainsi, Juan Cano Ballesta émet l'hypothèse qu'elle date de la fin de la première moitié du XV^e^ siècle (« *Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas* : un texto del siglo XV sobre educación femenina », *in :* Antonio VILANOVA (éd.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelone, 21-26 août 1989*, , Barcelone : PPU, 1992, p. 139-150, plus précisément p. 140), tandis que Sara Ortega-Sierra en fixe la date aux alentours de 1450 (« Discursos pre-sociológicos : sobre algunas clasificaciones femeninas en la Edad Media », *Lemir*, 16, 2012, p. 301-328, plus particulièrement p. 308).

[159] Dès le début de son ouvrage, elle en justifie la disposition logique en disant : « A tout le colliege femenin et a leur devote religion soit notifié le sermon et la lecçon de Sapience. Et tout premierement pour ce que estat de majesté royale et de seigneurie est eslevé sur tous estaz mondains, et que il est de neccessité que ceulx et celles, tant femmes comme hommes que Dieux a estabiiz es haulz sieges de poissance et dominacion soient mieulz moriginéz que aultre gent afin que la reputacion d'eulx en soit plus venerable et que ilz puissent estre a leurs subgiéz et a ceulz qui les frequentent et hantent si comme mirouer et exemple de toutes bonnes meurs, s'adrecera nostre leçon premierement à ycelles, c'est assavoir aux roynes, princepces et haultes dames » (C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 9).

d'exemple. Quant à la méthode employée, elle s'inspire de l'exégèse biblique, dans la mesure où l'auteur se fonde sur un passage du livre de Tobie pour en tirer des leçons valables pour les femmes de son temps. On remarquera cependant qu'il ne semble pas s'impliquer dans la production d'une doctrine qu'il ne fait que rapporter et qui, selon le titre, est tout entière contenue dans les propos tenus à Sarah par ses parents au moment où celle-ci quitte la maison familiale pour aller rejoindre son futur mari. Ainsi, pour mieux mesurer l'utilisation que fait l'auteur de l'épisode biblique qu'il évoque, il ne nous semble pas inutile de revenir rapidement sur les détails de celui-ci.

Le *Livre de Tobie* appartient à l'Ancien Testament[160], mais ne fait pas partie du canon de la Bible hébraïque ; en revanche, il figure bien au nombre des livres deutérocanoniques[161]. Son personnage central, Tobie, doit entreprendre un voyage pour recouvrer une créance qui permettra à son père, juif pieux déporté à Ninive et devenu aveugle, de retrouver la vue. C'est au cours de ce voyage que Tobie fait la connaissance de sa future femme, Sarah, qui doit également faire face à l'infortune, dans la mesure où tous ses fiancés meurent les uns après les autres aussitôt qu'ils se déclarent. Le premier verset qui nous la présente nous introduit d'ailleurs *in medias res* dans une scène domestique au cours de laquelle Sarah doit essuyer les insultes d'une servante qui l'accuse notamment d'avoir déjà fait mourir 7 maris[162]. Le mariage est cependant pour elle une contrainte sociale plus qu'un désir personnel puisque, dans les versets 16 à 18, elle se décrit comme une jeune femme vertueuse qui ne cherche à se marier que pour obéir aux desseins divins[163]. À sa vertu

---

[160] Bien que sans doute moins cité que ceux d'Esther ou de Ruth, ce livre n'était nullement inconnu des dames de la fin du XV^e^ siècle. En témoigne le fait qu'Isabelle la Catholique possédait une tapisserie représentant la discussion entre Tobie et l'archange (F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *op. cit.*, p. 101).

[161] Pérez de Guzmán se fait d'ailleurs lui-même l'écho de cette différence de canon : « *si de los ebreos no es açeptado / es de los conçilios santos resçebido* » (*op. cit.*, p. 657). Ce livre, par aillleurs, se prête particulièrement à une utilisation dans le cadre de la littérature morale, dans la mesure où, à l'image de Job (qui est d'ailleurs cité dans ce livre), Tobie est un exemple de foi et de patience. En outre, dans le chapitre 4, Tobie (père) donne un certain nombre de conseils à Tobie (fils), parmi lesquels on trouve notamment la nécessité d'honorer ses parents (4 : 3-5), celle de respecter les commandements de Dieu (4 : 6), de faire l'aumône (4 : 7-12), de rétribuer le travail fourni et les services rendus (4 : 15), et de prendre conseil auprès d'un homme sage (4 : 19). Peut-être sont-ce là les « *otros dezires claros et notables / en él contenidos* » qu'évoque l'auteur dans la 5^e^ copla de la *Relación* (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, copla 5, p. 657). Toujours est-il que ce livre contient, à lui seul, un véritable miroir, qui s'adresse d'ailleurs autant aux hommes qu'aux femmes, même si l'auteur ne choisit d'en exploiter que le versant féminin.

[162] Livre de Tobie, 3, 7-10.

[163] C'est, du moins, la version proposée par la *Vulgate*, proche, sans doute, du texte que Pérez de Guzmán connaissait : « Tu scis, Domine, quia numquam concupivi virum, et

correspond celle de Tobie, qui la demande en mariage sur les conseils de l'ange Gabriel, lequel contribue également à rassurer le fiancé en lui indiquant la marche à suivre pour échapper à la mort. Ce mariage commence ainsi sous le signe du respect de Dieu et de la chasteté, puisqu'il débute par trois jours de continence et de prière. Ensuite, seulement, les fiancés pourront consommer le mariage, mais dans une perspective bien précise :

> Tu autem cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres dies continens esto ab ea, et nihil aliud nisi orationibus vacabis cum ea. […] Transacta autem tertia nocte, accipies virginem cum timore Domini, amore filiorum magis quam libidine ductus, ut in semine Abrahæ benedictionem in filiis consequaris[164].

Il nous semble inutile d'insister davantage : on voit bien tous les liens qui peuvent exister entre ce livre et la façon dont on concevait l'institution matrimoniale au XV^e^ siècle, et le choix de Fernán Pérez de Guzmán d'axer sur cet ouvrage un traité didactique destiné à des femmes mariées paraît parfaitement justifié, compte tenu de l'importance donnée à l'institution conjugale dans ce récit. Cependant, ce n'est pas le cœur du récit qui va constituer la base de son enseignement moral, mais quelques mots (10, 12-13), qui sont prononcés alors que, une fois la noce conclue, les jeunes mariés s'en retournent vers la patrie natale de Tobie. Ce verset contient les préceptes que l'auteur met en exergue de son propre enseignement :

> Et apprehendentes parentes filiam suam, osculati sunt eam: et dimiserunt ire, monentes eam honorare soceros, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum, et seipsam irreprehensibilem exhibere[165].

---

mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia. Numquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui. Virum autem cum timore tuo, non cum libidine mea, consensi suscipere », c'est à dire : « Tu sais, Seigneur, que je n'ai jamais désiré un mari, et que j'ai conservé mon âme pure de toute concupiscence. Jamais je n'ai fréquenté les jeux folâtres et n'ai eu de commerce avec les hommes de conduite légère. C'est dans ta crainte, et non pour suivre ma passion, que j'ai consenti à prendre un mari ».

[164] Livre de Tobie, 6, 18-21 : « Mais toi, lorsque tu l'auras épousée, étant entré dans la chambre, vis avec elle en continence pendant trois jours, et ne songe à autre chose qu'à prier Dieu avec elle. […]. La troisième nuit passée, tu prendras la jeune fille dans la crainte du Seigneur, guidé bien plus par le désir d'avoir des enfants que par la passion, afin que tu obtiennes dans tes enfants la bénédiction promise à la race d'Abraham ».

[165] *Ibid.*, 10, 12-13 : « Et le père et la mère, prenant leur fille, l'embrassèrent et la laissèrent aller, après lui avoir recommandé d'honorer ses beaux-parents, d'aimer son mari, de bien conduire sa famille, de gouverner sa maison et de se conserver elle-même sans reproche », selon la *Vulgate.* Mis en vers par Pérez de Guzmán, cela donne : « *Honrra a tus suegros/ama a tu marido / ordena tu casa / rrige tu familia / bive sin reprehensión* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, p. 656). Ils sont ensuite insérés dans la métrique du poème, dans la 6^e^ copla : « *A tus viejos*

Plus que d'un travail d'exégèse, il s'agit donc pour l'auteur de développer ces conseils plutôt vagues dans un poème de 69 *coplas de arte mayor* de rime ABAB-BCCB ou ABBA-ACCA[166].

Le poème commence par ce que nous pourrions appeler un avant-propos, puisque les cinq premières *coplas* (auxquelles n'appartiennent pas les 5 vers liminaires, par ailleurs irréguliers et d'*arte menor*, qui ne font que reprendre les préceptes énoncés dans le livre de Tobie) précèdent une « *introdução* ». Ces 5 strophes permettent notamment à l'auteur de s'adresser directement à son public, qu'il englobe sous l'épithète de « *muy nobles señoras* », comme le font, d'ailleurs, plusieurs des textes de notre corpus. Il se livre à la traditionnelle démonstration de modestie, en invoquant d'abord la faiblesse de son style (« *no es decorado / de clara facundia e dulçe eloquençia; / aya por su graçia tal sufiçiençia / que pueda sin flores buen fruto aver dado* »[167]) , puis en arguant qu'il ne prétend pas donner de conseils à celles dont la vertu est déjà démontrée (« *No piense, señoras, vuestra discrição / que en tanto grado es mi liviandad / que yo presumiese dar avisação / ni rregla o forma a vuestra onestad* »[168]). Au contraire, son œuvre viserait à rendre hommage à la vertu de celles auxquelles il s'adresse, dans la mesure où il n'est point d'humilité, si grande soit-elle, qui ne croisse encore sous les louanges[169]. Ce type de flatterie n'a pas pour seul but, cependant, d'attirer la bienveillance du public, mais peut aussi être considéré comme une stratégie didactique : « *An author may use flattery as a tactic to discipline his female reader and encourage her to conform to standard gender ideology, as in much conduct littérature* »[170]. Cette tentative de *captatio benevolentiae* le conduit également à qualifier son texte de « *tan escuro y tan turbio*

---

suegros, mi fija, onrrarás / e los tratarás con gran rreverençia / a tu buen marido como a ti amarás / ordena tu casa con gran deligençia / rrige tu familia con toda prudençia / e rruega al padre de las claras lunbres / que así te provea de onestas costunbres / que sin reprehensión sea tu conçiençia ». On remarque que, dans cette nouvelle version, l'aide de Dieu est envisagée comme un préalable à une vie vertueuse et donc à une bonne réputation.

166 Le fait que ce texte ait une forme versifiée le situe dans la tradition des textes didactiques des siècles antérieurs. Ainsi, dans *Women and Gender in medieval Europe. An encyclopoedia*, on peut lire : « *Thirteenth and early fourteenth-century didactic works were often in verse; prose was the preferred form for later medieval treatises* » (M. SCHAUS (dir.), *Women and Gender in Medieval Europe*…, p. 160). De meme, le fait que ce texte soit écrit en *arte mayor* confirme qu'il a été écrit avant les années 1460, dans la mesure où, après cette date, *l'arte mayor* n'est plus guère utilisé.

167 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *Relação*… », *copla* 1, p. 656.

168 *Ibid.*, *copla* 2, p. 656.

169 Bien que l'artificialité rhétorique du procédé soit manifeste, on peut néanmoins être sensible à l'écart qui existe entre cette démarche et celle qu'adoptera Hernando de Talavera dans l'*Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco*, qui visera précisément à rabattre l'orgueil de sa destinataire dans tous les domaines où il pouvait se développer.

170 M. SCHAUS (dir.), *Women and Gender in Medieval Europe*…, p. 51.

espejo »[171], et donc à se situer dans la lignée des miroirs de princes et de nobles en élaborant, cette fois, un miroir de dames.

Celui-ci va être construit en suivant l'ordre des conseils formulés par les parents de Sarah[172]. Autrement dit, le premier conseil développé est celui d'honorer ses beaux parents, primauté originale, dans une certaine mesure, puisque les miroirs privilégient en général les obligations de l'épouse envers Dieu[173]. Alors que, dans le récit biblique, cette première place peut être due à la logique de la narration (le respect dû aux beaux-parents correspondant à l'importance de ceux-ci dans le récit) Pérez de Guzmán considère qu'il s'agit d'une preuve de l'importance du précepte. Selon lui, la haine des jeunes filles envers leur belle-mère – la focalisation sur cette dernière est immédiate[174] – est en effet très répandue[175]. Or, cette animadversion est qualifiée de « *indiscreta* », « *voluntaria* » et « *de poca utilidad* » : il convient donc de la combattre, en en démontrant le caractère inique, voire hérétique. En effet, l'auteur, en se fondant sur le récit de la Création puis sur les Évangiles dans lesquels est repris le « *dezir* » selon lequel « *aquellos que ovo el Señor juntados / ni pueden ni deven ser separados* »[176], en déduit que, puisque les époux ne forment qu'une seule chair, leurs beaux-parents respectifs deviennent leurs parents. Or, le respect que l'on doit à ceux-ci ne souffre aucune contestation, puisqu'il fait partie du décalogue[177]. L'auteur se demande donc pourquoi les épouses n'apprécient pas

---

171 *Ibid.*, *copla* 3, p. 657.

172 « *Siguiendo la orden desta actoridad* », *ibid.*, *copla* 8, p. 657.

173 C'est le cas, par exemple, des *Castigos e dotrinas que un sabio daba a sus hijas*, dont le premier commandement porte sur l'amour que les femmes doivent à Dieu (*Castigos*…, p. 91), ou encore du *Livre des Trois Vertus*, où Christine de Pizan invite les grandes dames et princesses, avant toute chose, à aimer et craindre Dieu.

174 Fernán Pérez de Guzmán consacre au respect dû aux beaux-parents les strophes 8 à 16 de son poème. Néanmoins, alors que le texte biblique emploie un masculin générique, l'auteur pense que cette recommandation concerne particulièrement la relation entre les jeunes épouses et leur belle-mère, puisqu'il estime qu'elle a été faite « *en rreprehensión, creo, del común error / de mugeres moças, que, por voluntad / movidas, sin causa e con liviandad / desaman sus suegras por rregla ordinaria* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, p. 657, *copla* 8).

175 Beaucoup de textes vont d'ailleurs s'inquiéter de cette mésentente proverbiale et tenter d'y porter remède. C'est le cas, notamment du 13e chapitre de la 2nde partie de l'*Instruction de la muger cristiana.* Sont cités les auteurs romains qui faisaient déjà le constat de l'hostilité entre belle-mère et belle-fille et, si l'on en croit le commentaire de l'auteur, les choses n'ont guère évolué depuis. De même que Pérez de Guzmán, l'*Instruction* examine les ressorts psychologiques d'une telle mésentente, avant d'employer le même argument : « *La nuera, ya que sabe quál es la madre de su marido, pues él y ella son una misma cosa, ¿por qué también ella no tendrá por madre a su suegra?* » (*Instrucción*…, p. 423-427, plus particulièrement p. 426). Il est enfin significatif que l'auteur consacre quasiment la totalité de son chapitre « De cómo se han de haber con sus parientes y con los de su marido » à la relation entre l'épouse et sa belle-mère.

176 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 9, p. 657.

177 « *Pues son una carne muger e varón / que los vuestros suegros, vuestros padres son / e El que los*

leur belle-mère, et trouve deux raisons plausibles : soit elles n'aiment pas assez leur mari, soit elles ne se comportent pas correctement et ont peur que leur belle-mère remarque leurs méfaits et les signalent à leur époux. Bien entendu, ces deux hypothèses ne sont pas dépourvues de préjugés peu flatteurs quant au caractère féminin[178] ; néanmoins, on peut y voir l'une des manifestations d'une tendance que certains auteurs croyaient observer dans les *Generaciones y semblanzas* : la capacité de l'auteur à se pencher sur la psychologie des personnages qu'il décrit, et à analyser les ressorts de leur action. À ces épouses répréhensibles s'opposent les épouses vertueuses, qui aiment leur mari et savent qu'il est normal que la belle-mère surveille leurs faits et gestes car la moindre de leurs incartades ternira l'honneur de son fils. Elles ont comme parangon Ruth[179], qui, bien que son mari fût mort, préféra suivre sa belle-mère (Naomi) et abandonner sa terre, et dont la descendance compte notamment le roi David et le Christ lui-même, comme le rappelle l'auteur, avant de passer au commandement suivant.

Conformément à l'ordre qu'il s'est fixé, il passe en effet au second précepte enseigné à Sarah : « *a tu marido ama, fija mía* », qu'il glose en « *manda al marido diligir y amar* »[180] ; autrement dit, il ajoute au commandement de l'amour celui du service[181]. D'ailleurs, l'amour pour le mari est assimilé à une règle monastique – comparaison qui porte déjà en germe les notions d'obéissance et de service –, puisque l'auteur nous dit, en parlant de la relation conjugale : « *Esta santa orden no fue establecida / ni por san Benito ni sant Agustino / ni por san*

padres nos manda onrrar / los suegros nos manda honoreficar » (*ibid.*, p. 657, *copla* 10).

178 Sans doute est-ce ce qui fait dire à l'auteur, soucieux de ne pas être accusé de manquer de courtoisie : « *estos argumentos, si no son polidos / fallar los a çiertos quien bien los mirare* » (*copla* 13, p. 658).

179 L'épisode de l'abandon par Ruth de la mère patrie (et de sa religion) pour suivre Noémi est raconté, plus précisément, aux versets 15-18 du premier chapitre du *Livre de Ruth* : « Noémi dit alors : « Vois, ta belle-sœur s'en est retournée vers son peuple et vers son dieu ; retourne, toi aussi, et suis-la ». Ruth répondit : « Ne me presse pas de t'abandonner et de m'éloigner de toi, car où tu iras, j'irai, où tu demeureras, je demeurerai ; ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu. Là où tu mourras, je mourrai, et là serai ensevelie, etc. » » (traduction de la Bible de Jérusalem). On peut remarquer que l'auteur se place une nouvelle fois dans la position d'un lecteur qui interprète un texte : « *yo no leo d'esta muger tan famosa / ni puedo fallar en toda su estoria / que fiziese otra obra virtuosa* » (*ibid.*, *copla* 16, p. 658). Cette position est doublement précautionneuse : d'une part, il ne prétend pas diffuser une doctrine qui vienne directement de lui, mais bien celle d'une autorité supérieure, la Bible ; d'autre part, il ne prétend pas non plus refléter exactement ce que dit le texte, mais simplement faire part de son interpétation, de sa réflexion à partir de la source qu'il cite.

180 *Ibid.*, *copla* 17 p. 658.

181 L'auteur consacre à ce second commandement les strophes 17 à 34, soit 18 strophes au total.

Françisco, mas del Rey divino »[182]. Ainsi, par synecdoque, c'est le mariage dans son ensemble qui est considéré comme un ordre – dont l'amour pour le mari serait, finalement, la règle. Revenant au passage de la Genèse qui évoque l'institution du mariage au Paradis, Pérez de Guzmán en aborde une autre étape, à savoir la consigne : « *por esta se olvida / el padre y la madre* »[183]. Ainsi, l'épouse est considérée comme la bénéficiaire d'un don qu'elle doit faire fructifier en aimant son mari. Avant d'en venir réellement aux deux éléments constitutifs de l'amour conjugal (chasteté et obéissance), l'auteur commence par en énumérer les expressions inadéquates. Si, dans la *copla* 19[184], l'insistance sur l'inutilité des fards est assez topique (bien que les précautions oratoires dont l'auteur se prévaut laissent sous-entendre qu'il allait à l'encontre d'une habitude bien établie), le rejet de toute stratégie de séduction (les parures, les compliments et les démonstrations de respect) est, en revanche, plus inattendu. En effet, c'est, à travers ces recommandations, le comportement d'Esther[185] qu'il remet en cause, dont on a vu, pourtant, qu'il pouvait, selon certains auteurs, servir de modèle aux femmes mariées. Cependant, ce que réprouve avant tout l'auteur, c'est l'hypocrisie de tels comportements, comme en témoigne le terme d'« *arte* » : « *Ni aun satisfaze en ser muy çelosa / que ya algunas vimos usar de tal arte* »[186]. Autrement dit, il semble déclarer aux femmes que leurs artifices antérieurs, qu'ils concernent leur ornement ou leur attitude, n'ont plus cours. Au contraire : seule vaut désormais la parfaite chasteté, qui s'exprime autant dans la conscience que dans les œuvres[187]. On peut, par ailleurs, remarquer le glissement opéré par l'auteur : après avoir établi une équivalence implicite entre l'amour du mari et l'institution matrimoniale, suggérant que le sentiment qui unit la femme à son époux est l'essence même du mariage, il établit de nouveau

---

[182] *Ibid.*, *copla* 18, p. 658.

[183] *Loc. cit.*

[184] « *No creo se entiende al marido amar / por le agradar andar bien garnida, / nin le falagar con lengua polyda, / ni con rreverencia a él se ynclinar; / plegaos, señoras, de me perdonar, / ca el justo zelo me faze atrevido, / mas no satisfaze amor de marido / los muchos afeytes ni el perfumar* », p. 658.

[185] En effet, dans le *Livre d'Esther*, le comportement de la reine devant son mari est ainsi décrit : « Le troisième jour, lorsqu'elle eut cessé de prier, elle quitta ses vêtements de suppliante et se revêtit de toute sa splendeur. […] À l'apogée de sa beauté, elle rougissait et son visage joyeux était comme épanoui d'amour. Mais la crainte faisait gémir son cœur. Franchissant toutes les portes, elle se trouva devant le roi. […] « Seigneur, lui dit-elle, je t'ai vu pareil à un ange de Dieu. Mon cœur s'est alors troublé et j'ai eu peur de ta splendeur. Car tu es admirable, Seigneur, et ton visage est plein de charmes » (*Livre d'Esther*, 5, 1-19, selon la traduction de la *Bible de Jérusalem*).

[186] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 20 p. 658.

[187] *Ibid.*, *copla* 21 : « *Yo llamo perfeta a la castidad / que no se contenta con guardar la obra* ».

le même type d'équivalence entre mariage et chasteté. Ainsi, l'amour que l'on doit au mari doit s'exprimer en deux vertus : la chasteté, donc, mais aussi l'obéissance, qui occupe l'auteur de la 35e à la 50e strophe. À travers la description de ces deux vertus (chasteté et obéissance), ce sont quelques 34 *coplas* (soit la moitié du poème) que l'auteur consacre à l'amour que l'épouse doit à son mari. Cette importance numérique révèle que c'est là, pour lui, l'élément le plus essentiel des conseils donnés à Sarah par ses parents.

Ce qui fait la perfection de la chasteté, ce n'est pas la pureté de la conscience, mais le fait de ne donner, par son comportement, aucune prise à la médisance, dans la mesure où une réputation parfaite peut être détruite en quelques mots. Ainsi est clairement établie la différence entre la netteté de l'âme, qui vaut pour Dieu, et la nécessité de préserver sa réputation, qui vaut pour les hommes[188] ; la dimension à la fois morale et sociale de la chasteté est donc manifeste. La conséquence de tout cela est qu'une femme doit contrôler son comportement en maîtrisant notamment sa parole, ses regards et ses rires, maîtrise d'autant plus nécessaire qu'un trop grand laisser-aller en la matière peut rejaillir sur la conscience et en troubler la pureté : « *No aya de sí tanta confiança / ninguna muger, que ose dezir: / yo puedo fablar, mirar e reyr / con alegre gesto e suelta semblança / mas mi coraçón no fará mudança* »[189]. C'est donc la peur – celle de l'opinion d'autrui et celle de ses propres élans – qui régit l'attitude de la femme vertueuse. Par-dessus tout, elle doit craindre la désapprobation de son mari, d'autant plus que celle-ci peut n'être provoquée que par des ouï-dires, sans que le soupçon soit forcément justifié. Faut-il, d'ailleurs, voir une allusion à l'adultère ou, du moins, à une relation galante extra-conjugale dans ces vers de

---

188 *Ibid.*, *copla* 22, p. 659 : « *No es castidad ygual ni derecha / la que da lugar a los mal fablantes* / […] / *y para ynfamar basta la sospecha / y por rrigurosa, guardada y estrecha / que la castidad esté en la entención / pues la gran soltura causa sospición / sy para Dios vale, a lo ál no aprovecha* ». Nombreux sont les auteurs qui partagent l'opinion de Pérez de Guzmán sur ce point. On trouve ainsi, dans les *Castigos e doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, une formulation similaire à celle qu'il propose : « *Lo quinto que avéys de guadar es que seáys onestas, ca no basta a la mujer que sea casta, mas que sea onesta; ni le basta que sea buena, mas que usen tal manera que las gentes la tengan por buena* » (*Castigos e doctrinas…,* p. 97). Par ailleurs, l'*Instructión de la muger cristiana* déclare : « *No haga la muger cosa fingida por hacérsenos buena* […] *que a la corta o a la larga, todo se sabe. Y aun digo más, que quanto es tenida en más la virtud, tanto paresce después más feo el vicio que estaba cubierto y paliado debaxo de ella* » (*Instructión*, p. 100). Hors de question, donc, de privilégier l'aspect extérieur par rapport à la pureté intérieure : les mœurs doivent refléter la conscience, et tout décalage entre les deux, dans un sens ou dans l'autre, peut avoir des conséquences néfastes.

189 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 23, p. 659. Il admet, cependant, qu'il peut y avoir des exceptions à la règle, des femmes qui, en s'approchant du feu ne se brûlent pas, grâce à l'aide de Dieu. Mais ce n'est pas là la règle générale, et les femmes ne doivent pas surestimer leur capacité à résister aux tentations.

Pérez de Guzmán : « *De tal calidad son ciertos ofiçios / que raro se pueden por vista provar, / en estos atales an muy grand lugar / las congeturas, señales e judiçios* »[190] ? Toujours est-il que, dans ce poème, le mari devient un censeur, et se construit donc en creux une figure peu avenante de l'époux – qui sera comparé, plus tard, à un fauve. L'auteur énumère ensuite une série de mesures destinées à garantir la chasteté (terme auquel il accorde, on l'aura compris, un sens très élargi, puisqu'il ne s'agit pas uniquement de la continence ou de la fidélité, mais également de l'honneur dans sa double acception) : n'être accompagnée que de dames âgées et honorables, surveiller ses servantes et corriger leurs vices – ce qui n'est possible, du reste, que pour une maîtresse qui se sait elle-même irréprochable – et, même, éviter les prêches et les pélerinages. On le sait, ces événements pieux étaient traditionnellement perçus comme des occasions de péché pour les femmes[191] ; néanmoins, par les bornes qu'il impose à la pratique religieuse féminine sous prétexte de limiter les risques auxquels toute réputation est exposée, Pérez de Guzmán fait preuve d'un certain rigorisme[192]. Celui-ci est également dicté par la critique de l'hypocrisie religieuse et son association avec la figure de l'entremetteuse : « *que algunos días / muy bien es los tenplos santos vesitar / mas rroer altares e calles trotar / dexaldo a las viejas vanas y baldías* »[193]. Comment ne pas voir se dessiner ici la figure de Trotaconventos ?

Pérez de Guzmán donne une autre preuve de son intransigeance dans les mesures qu'il conseille à celle qui sait que sa réputation est en jeu à cause des nombreuses conversations qu'elle entretient avec tel ou tel homme[194]. Quel

---

[190] *Ibid.*, *copla* 26.

[191] « *Por mas desviar las causas e vías / de que se podrían dezires causar / yo digo, señoras, que son de escusar / las predicaçiones e las rromerías* » (*ibid.*, *copla* 29).

[192] Ainsi, Christine de Pizan développe une opinion tout à fait contraire : selon elle, en effet, la dame aura intérêt à fréquenter les religieux, dans la mesure où ceux-ci pourront diffuser sa bonne réputation dans leurs prêches, voire la défendre auprès de son mari si celui-ci vient à avoir une mauvaise opinion d'elle (C. DE PIZAN,*Le Livre*…, p. 66 : « Si vouldra estre bien des susdiz nomméz [les prélats et docteurs] pour deux principaulx causes : l'une si est afin que les bons et devoz prient Dieu pour elle ; et l'autre pour ce que elle soit louee d'eulx en leurs sermons et collacions, si que leurs voix et leurs paroles lui puissent estre, se mestier est, escu et deffense contre les murmures et rapors de ses envieux mesdisans, et les puissent estraindre, par quoy elle en ait mieulx l'amour de son seigneur et aussi du commun peuple qui bien de leur dame ourra dire et que elle fust soustenue des plus poissans, se besoing lui en venoit »).

[193] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 29, p. 659.

[194] Pour Christine de Pizan, au contraire, ce sera alors le moment pour la dame de faire jouer ses alliés : elle encourage en effet la dame à bien s'entendre avec les gens de lettres, dans la mesure où, si une médisance vient à poindre, ceux-ci en empêcheront le développement et apaiseront son époux s'il a été mal informé (*Le Livre*…, p. 67-68). Cela ne l'empêche pas, par ailleurs, de conseiller la plus grande prudence dans les relations avec le sexe opposé, surtout si ces relations entraînent des contacts répétés ou continus.

que soit le lien de parenté qui les unit (et, s'il ne le cite pas, l'auteur a certainement en tête l'exemple d'Amnon, le fils de David, qui désira sa sœur Tamar et la viola), elle doit en effet renoncer à le voir : « *aunque con él sea en debdo juntada / assi que pariente muy çercano sea / nunca de los ojos le mire ni vea* »[195]. Cette admonestation n'est pas sans rappeler la consigne qu'Hernando de Talavera donne aux religieuses d'Ávila dans l'optique de la préservation de leur chasteté : « *nunca ver varón, por pariente que sea, ni querer ser vista d'él, ni le hablar sin necessidad* »[196]. La comparaison des deux énoncés montre que la recherche de la perfection morale ne dépend pas de l'appartenance ou non à l'état ecclésiastique. Au contraire, l'auto-discipline la plus stricte peut être conseillée aussi bien aux laïques qu'aux religieuses, en fonction des auteurs. La conclusion de Pérez de Guzmán sur la question de la chasteté est, par ailleurs, on ne peut plus topique : « *aunque la princesa o dueña notable / sea de virtudes guarnida e ornada, / si d'esta corona no es coronada, / no avrá poeta que bien d'ella fable* »[197]. Cette affirmation semble être une réponse directe à Christine de Pizan, qui conseille à ses lectrices de bien s'entendre avec les gens de lettres afin que ceux-ci se fassent les hérauts de leur renommée. Elle renvoie également peut-être aux pratiques de l'amour courtois, dont l'auteur dénoncerait du même coup la vanité.

La chasteté de l'épouse est donc l'une des facettes de l'amour qu'elle porte à son mari, mais celui-ci s'exprime également dans l'obéissance dont elle fait preuve à son égard, qui découle immédiatement de la chasteté : « *Porque la gloria e grand preheminençia / de la castidad podría engendrar / orgullo e sobervia, dévese tenplar / con yugo suave de grand obidençia* ». Une seconde justification est apportée par la Parole divine, dans la mesure où, selon Pérez de Guzmán :

> *Aquel Dios que dixo: tu serás amada*
> *del tu varón tanto, que serán dexados*
> *por ti los sus padres e desanparados*
> *esse mismo dio luego sofifrenada*
> *diziendo: al marido serás sojuzgada*
> *porque el orgullo de la dileçión*

195 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 31 p. 660.

196 H. DE TALAVERA, *Suma*…, p. 38.

197 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 34, p. 660. Entre autres déclinaisons de ce *topos*, on peut citer, l'*Instructión de la muger cristiana*, : « *aunque le quites la hermosura, y no sea de linage, falten las riquezas, no tenga ayre ninguno ni graçia, dado caso que no sepa bien hablar, sea torpe, sin agudeza de ingenio, y que no sepa hacer cosa, solo que tenga castidad, todo lo tiene; por el contrario, dale todas aquellas cosas, que ninguna le falte, y dile que es corrupta, con esta palabra le has quitado todo, y la has dexado desnuda, perdida y desamparada* » (*Instrucción*…, p. 56).

fuese abaxado con la subjeçión,
e la vana gloria con premia omillada[198].

Le poème est donc structuré par plusieurs hypotextes qui interagissent dans la composition de la *Relaçión* : le Livre de Tobie et les passages de la *Genèse* qui traitent du mariage, auxquels l'auteur revient de façon régulière, mais également, nous le verrons plus tard, les Proverbes de Salomon et certaines épîtres apostoliques. Il fonde donc l'autorité de son propos sur ces piliers inébranlables, mais également sur la comparaison filée entre le mariage et l'entrée dans un ordre monastique :

Esta sujebçión, segund mi creencia,
consiste en tres votos de la rreligión;
d'estos pertenesçen los dos al varón,
que son castidad e obidiençia
porque la pobreza mas es penitençia
que no sujebçión, que con pobre vida
ni puede la casa ser bien proveyda
ni usar la dueña de su diligençia[199].

L'état monastique reste donc la référence, et le mariage n'en est finalement qu'un dérivé imparfait puisqu'il ne permet pas le respect des trois vœux. On peut d'ailleurs s'étonner que l'auteur établisse la différence entre les deux en éliminant le vœu de pauvreté (écarté, semble-t-il, par réalisme économique[200]), et pas le vœu de chasteté. En fait, il joue sur les mots, dans la mesure où le terme de *chasteté* a ici deux sens différents : en tant que vœu monastique, il ne s'agit que de la continence sexuelle, mais, dans le cadre du mariage, il acquiert, comme nous l'avons vu, un sens beaucoup plus large. En somme, le vœu de

198 *Ibid.*, *copla* 36, p. 660. L'auteur manipule ici le texte biblique, dans la mesure où, tout d'abord, le passage qui mentionne l'attachement d'Adam à Ève prend la forme d'une loi générale, et pas d'une parole que Dieu adresse spécifiquement à Ève (« C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair », Gn, 2, 24). Par conséquent, il ne s'agit pas d'une faveur faite à la femme, qu'il faudrait compenser par un sacrifice. Ainsi, les deux éléments ne sont pas liés dans le récit biblique, dans la mesure où la soumission d'Ève à Adam n'est mentionnée qu'après le Péché Originel (« À la femme, Il dit : « je multiplierai tes souffrances, et spécialement celles de ta grossesse ; tu enfanteras des fils dans la douleur ; ton désir se portera vers ton mari, et il dominera sur toi », Gn 3, 16). L'obéissance due au mari est donc bien une conséquence de l'orgueil, mais de celui qui a poussé Ève à manger du fruit de l'arbre de la connaissance, et non de celui qui serait né de la considération dont jouit celle qui reste chaste, pas plus qu'elle n'est une compensation pour l'amour que son mari lui porte.

199 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 37, p. 660.

200 Conscient, peut-être, des questions que peut susciter son raisonnement, l'auteur tente de le justifier, essentiellement en se fondant sur l'autorité d'un proverbe : « *la dueña en visa e ardida / muy poco aprovecha en casa barrida* » (*ibid.*, copla 38). Qu'il soit populaire ou pas, c'est bien le bon sens qui guide ici l'auteur, et, plutôt que de prôner un dépouillement ascétique à la maîtresse de maison, il fait le constat que celui-ci est incompatible avec la gestion d'un foyer.

chasteté de l'épouse l'engage davantage que le vœu de chasteté monastique, puisqu'il devient l'élément moteur de tous ses comportements. La confusion entre les deux états, sensible, par ailleurs, dans d'autres textes de la même époque[201], sera néanmoins remise en cause au XVI^e^ siècle[202].

L'obéissance doit être absolue, et ne souffrir aucune exception, mis à part ce qui touche aux pratiques religieuses. Néanmoins, et de façon pour le moins paradoxale avec les propos tenus dans la 20^e^ strophe, la soumission de la femme est ici conçue comme un éventuel moyen de domination : « *ca si lo querés, señoras, mirar / del obedescer rresulta el mandar / que con arte e maña se doma el león* »[203]. Le mari est donc, de nouveau, perçu négativement – bien que le lion symbolise autant la domination que la férocité – mais, surtout, les femmes sont encouragées à la ruse, alors même que l'auteur semblait désapprouver, plus haut, l'obséquiosité feinte. Il ouvre là une voie à l'autorité féminine, mais une voie ambiguë, dans la mesure où, en la suivant, l'épouse adopte les stratégies que l'on reproche traditionnellement à la nation féminine. En outre, cette marge de manœuvre semble bien étroite, dans la mesure où les deux *coplas* suivantes mettent en scène, d'une part, une épouse qui obéit à son mari malgré le fait qu'elle soit d'un avis contraire au sien, et une autre qui se conforme également sans rechigner aux désirs d'un mari en colère[204] – ou, du moins, feint de le faire. Car après que le lion a rugi, il s'agit pour Pérez de Guzmán de donner des astuces de domptage, c'est-à-dire de conseiller l'épouse sur le comportement qu'elle doit adopter, une fois la colère de son mari appaisée[205].

---

[201] On peut penser, notamment, à l'*Avisación* de Hernando de Talavera, dans laquelle il conseille à la comtesse de Benavente un emploi du temps rythmé par les heures canoniales, qui scandent également la journée monastique.

[202] Rappelons, en effet, que l'auteur anonyme du *Carro de las donas* justifie la suppression du livre consacré aux religieuses en ces termes : « *porque en doctrinas de casados no anduviesse la de los religiosos* » (Carmen CLAUSELL NÁCHER, *Carro de las donas (Valladolid, 1542)*…, t. 2, p. 10. Le mariage est donc désormais défini comme un statut bien particulier, et les épouses ne doivent pas remplir les mêmes charges que les religieuses, comme l'explique d'ailleurs fray Luis de León (*La perfecta casada*, *in Obras completas castellanas*,…, p. 237).

[203] On retrouve cette idée au XVI^e^ siècle, chez Pedro de Luján, dans la bouche de Doroctea : « *Yo te mostraré cómo lo amanses, y traigas tan doméstico a tus haldas que hagas dél lo que quisieres* » (P. DE LUJÁN, *Coloquios matrimoniales*,…, p. 55). Les termes de « *amansar* » et « *doméstico* » suggèrent que, là encore, le mari est comparé à une bête sauvage.

[204] Derrière ces deux figures, on peut voir se dessiner deux des personnages féminins proposés par le *Conde Lucanor* : doña Vascuñana, qui oublie sa propre opinion pour adopter celle de son mari malgré le témoignage de ses sens, et la jeune femme irrascible qui finit par être domptée par la fureur de son mari (respectivement dans les *exempla* n° 27 et 35).

[205] Ces conseils sont également développés par d'autres auteurs, notamment Christine de Pizan, qui demande aux femmes de se montrer humbles et obéissantes envers leurs maris en toutes circonstances, d'avoir le souci de leurs âmes autant que de leur honneur et de leur pouvoir temporel (C. DE PIZAN, *Le Livre*…, p. 52-57). On retrouve ces trois aspects dans les

Se mêlent alors humilité, sagesse et souci de l'honneur marital, dans une entreprise au succès garanti :

> *Las nobles señoras, sabias e discretas*
> *guardada esta forma, pueden alargar*
> *quanto les pluguiere en este logar*
> *tendiendo su arco, lançando saetas*
> *no cale oradores buscar, ni poetas;*
> *que si así querrán usar de la maña*
> *como a vezes saben surtir con la saña,*
> *sabrán lo que saben dezir los profetas*[206].

Or, cette hyperbole acquiert d'autant plus de poids qu'elle fait de l'art d'amadouer leur mari par la parole l'éloquence des femmes, laquelle serait supérieure à celle des poètes et des orateurs, mais serait également comparable à celle des prédicateurs[207]. Deux façons de manipuler la parole sont donc mises en regard, mais c'est pour mieux décourager toute tentative féminine de s'approprier des arts éminemment masculins comme la rhétorique ou la prédication.

Les cinq strophes suivantes sont d'ailleurs destinées à confirmer les bénéfices d'un tel comportement, en opposition au triste sort de celle qui s'obstine et se montre irascible. Ainsi, la conclusion est sans appel : « *que si no es estrema la perversidad / del su marido e indiscreción, / muger mal casada, soy de opinión / que es por su culpa e su liviandad* »[208]. Celle qui subit donc le mauvais caractère de son mari y a forcément une part de responsabilité, selon une interprétation qui ne sera pas démentie au XVI[e] siècle, puisque nous la retrouverons par exemple dans l'*Instruction de la muger cristiana*[209]. Cependant, même si l'auteur affirme ne

---

paroles de l'épouse que Pérez de Guzmán met en scène (*op. cit.*, *coplas* 43-44) : « *mucho deturpa vuestra actoridad* », « *só a vuestra fama e onor adeudada / e a vuestra vida, que allí va mesclada* ».

[206] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 45, p. 661. Remarquons que l'association des femmes et de l'arc, capable de lancer des flèches (vertueuses ou maléfiques), est également présente chez fray Martín de Córdoba (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 155).

[207] La promesse de Pérez de Guzmán est d'autant plus significative que, depuis les épîtres de saint Paul (notamment 1 Cor, 7), les femmes se voient privées de la prédication.

[208] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 50, p. 661.

[209] Comme nous l'avons déjà vu, pour ce texte, si une femme est battue par son mari, elle en est en partie responsable, dans la mesure où elle doit considérer qu'il s'agit d'un châtiment divin pour ses péchés, et doit même se réjouir de gagner le pardon à si bas prix (*Instrucción*…, p. 266 : « *Y si por su locura o mal vicio pusiere mano en ti, piensa que es castigo que Dios te da por su mano, y que es por algunos pecados tuyos, y que haces por aquella vía la penitencia. Tente por dichosa si con un poco de pena que pasas en esta vida redimes los muchos y grandes tormentos que habrías de pasar en la otra* »). Plus globalement, l'*Instruction* fait reposer l'essentiel de la concorde du couple sur le comportement de l'épouse, chargée de plaire en tout à son mari en se conformant pleinement à ses désirs.

pas parler pour le « *loco digno de cadena* », l'« *ombre diabolical* »[210] ou ceux qui sont d'une « *estrema perversidad* », on doit reconnaître que l'image du mari que transmet son texte n'a rien d'avenant. Certes, il existe le modèle du « *fuerte, discreto e sabio varón* »[211] qui se laissera séduire par l'obéissance et la chasteté de sa femme. Mais, pour un mari comme celui-ci, combien n'en trouve-t-on pas qui font à leur femme « *sin mitra e anillo traer cardenales* »[212] ? Les violences conjugales sont en effet régulièrement évoquées dans les textes didactiques destinés aux femmes, et ne sont jamais réellement cautionnées, même si nombreux sont les auteurs qui estiment que la femme qui en est victime les a en partie méritées. De même, le mari apparaît en général comme une figure à la fois respectée et redoutée, rarement comme un être bienveillant. Cette conception transparaît ici dans les termes qui qualifient la figure maritale : « *que con castidad e con obediençia / se doma elefante, león e vallena* »[213]. L'époux semble donc être le représentant de la force brute, et son assimilation à des bêtes sauvages sous-entend que, si l'on exigeait la plus parfaite maîtrise de soi de la part de la femme, le mari se laissait, lui, souvent aller aux emportements de son caractère. Le long passage consacré à l'amour que la femme doit porter à son mari se conclut donc sur une perspective en demi-teinte : certes, l'épouse pourra tout obtenir par la chasteté, l'obéissance et la douceur, mais ces vertus sont d'autant plus nécessaires qu'il semble difficile de trouver un mari civilisé.

Le pouvoir qu'acquiert l'épouse sur ce dernier est donc pour le moins douteux, mais celui qu'elle exerce sur la maison qu'elle gère semble plus réel. C'est ce sujet que l'auteur va traiter en abordant le troisième précepte du *Livre de Tobie* : « *como la muger deve administrar / la casa, con qual cura e deligençia* »[214]. De nouveau, se conformant à la méthodologie qu'il a suivie jusque-là, il revient au texte de la *Genèse* : « *Quando el Señor ovo al onbre formado / vio que no bastava a se proveer / dixo: nesçesario es darle muger / de que proveydo sea e ayudado* »[215], qu'il appuie

---

[210] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 49, p. 661.

[211] *Ibid.*, *copla* 48.

[212] *Ibid.*, *copla* 47. On peut remarquer le trait d'esprit de l'auteur.

[213] *Ibid.*, *copla* 49.

[214] *Ibid.*, *copla* 51, p. 662. Pérez de Guzmán consacre à ce sujet les strophes 51 à 61, soit seulement 11 strophes.

[215] *Ibid.*, *copla* 52. De nouveau, Pérez de Guzmán manipule le texte de la *Vulgate*, dans la mesure où celui-ci dit simplement : « non est bonum esse hominem solum faciamus ei adiutorium similem sui », c'est à dire « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui » (Gn, 2 : 18). L'auteur par le verbe « *proveer* » particularise l'aide apportée à Adam par Ève, puisqu'il s'agit alors d'une aide plus spécifiquement logistique, dans la mesure où le *Diccionario de Autoridades* définit ainsi le verbe *proveer* : « *prevenir, juntar y tener prontos los*

cette fois d'une citation de Salomon. De même, reproduisant une démarche qu'il a déjà adoptée précédemment, l'auteur définit d'abord les modalités de l'aide que la femme peut apporter à son compagnon par la négative. Cette aide ne peut, en effet, impliquer l'usage des armes, dans la mesure où le courage féminin est trop faible pour de grandes entreprises, et ne peut impliquer non plus de contact avec la science : « *Ni es convenible a ella ciençia / por el grand trabajo del estudiar / ni sería onesto a ella la presençia / de los escolares, ni su conversar* »[216]. Or, rares sont ceux qui soutiennent un point de vue aussi radical sur la question de l'instruction des femmes[217], même si l'on peut arguer que ce que l'auteur refuse ici à la gent féminine ce sont les études spécialisées, de type universitaire, et non pas l'éducation telle que l'on cherchait à la leur dispenser dans les manuels didactiques, ou même la lecture. Il est d'ailleurs significatif qu'il ne soit rien dit, ici, de la lecture proprement dite.

Une fois, donc, ces deux types d'aide éliminés[218], que reste-il ? Selon l'auteur : « *solo les deve rrestar / que lo que el varón traxere en la nave / ella lo conserve so secreta llave* »[219], et cette seule et unique fonction, qui ne dépend donc nullement du statut social ou professionnel du ménage, s'oppose à toutes les professions disponibles pour le mari (« *ganar / por arte, o çiençia, o cavallería / por agricultura, o mercadería / fuera de la casa, por tierra o por mar* »[220]). Cette répartition des rôles est due autant à un certain bon-sens (« *e siendo [ellas] presentes pueden más mirar / que no los maridos, demás los señores* »[221]) qu'aux convenances sociales : « *sería vergüença ser tan diligente / él como ella* ».

---

mantenimientos u otras cosas necessarias para algún fin ».

216 F. PÉREZ DE GUZMÁN, *copla* 54 p. 662.

217 Cette opinion s'oppose non seulement à celle de fray Martín de Córdoba, dont nous avons vu plus haut qu'il accordait une place essentielle à l'amour du savoir (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 241), mais également, entre autres, à celle de Juan Luis Vives pour qui, nous le verrons, l'ignorance est l'amie du vice. Par ailleurs, nous avons vu plus haut que Christine de Pizan, à l'inverse de ce que prône Pérez de Guzmán, conseillait aux grandes dames de fréquenter les gens de lettres.

218 Même si l'auteur les écarte d'un revers de la main, le fait qu'il les mentionne est, en soi, significatif : en effet, il semble vouloir ici faire un sort à deux questions qui agitent les esprits de l'époque (les femmes sont-elles capables de manier les armes, d'une part, et d'avoir accès au savoir, d'autre part). En effet, plusieurs ouvrages les traitent, adoptant à chaque fois un point de vue différent : Pérez de Guzmán nie tout accès des femmes aux armes comme au savoir, tandis que Martín de Córdoba pense qu'il est bon qu'une reine cultive ces deux aptitudes ; enfin Teresa de Cartagena constate que, puisque certaines femmes (mythiques) ont été capables de manier l'épée, elle peut bien être capable de manier la plume.

219 PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 54, p. 662.

220 *Ibid.*, *copla* 55, p. 662. Cette énumération rappelle, par ailleurs, le public visé par l'auteur : il ne s'adresse pas seulement aux dames, mais également à « *las otras damas de cualquier estado* » (p. 656).

221 *Ibid.*, *copla* 59, p. 662.

Ce point est surtout l'occasion pour l'auteur de s'intéresser d'un peu plus près à la vie quotidienne de ses lectrices, dont les journées doivent commencer sous le signe des devoirs religieux : « *Oyda su misa e dados loores / divinos, la dueña se deve ocupar / en lino e en lana, fazer sus labores / segund Salomon le quiso ditar* »[222]. On peut néanmoins s'interroger sur le crédit véritablement accordé à l'autorité salomonique, qui semble d'ailleurs être davantage un passage obligé qu'une réelle source d'inspiration. En effet, Pérez de Guzmán commence par interpréter le sens du texte biblique (« *por lino e lana pueden entender / todas las lavores que son menester / para bien la casa guarnecer e ornar* »), avant de déclarer, tout simplement, qu'il ne vaut pas pour les dames : « *No deve la dueña por si mesma obrar / sino ordenar, mandar e regir; / a las siervas es muy propio el servir / e a las señoras mirar e mandar* », puis d'ajouter, pragmatique, « *quien mucho filare / no podrá en las siervas las faltas mirar* »[223]. Bien sûr, la surveillance des servantes fait partie des obligations de la maîtresse de maison, cela ne fait aucun doute pour les auteurs qui s'intéressent à l'éducation des dames mariées[224] ; mais le fait que Pérez de Guzmán songe, pour cela, à les exempter des travaux d'aiguille est exceptionnel. Au contraire, les dames qui, malgré l'élévation de leur état, ne négligent pas cet art, sont ordinairement l'objet de louanges[225]. Ainsi, le pragmatisme semble l'emporter sur l'intransigeance de la doctrine.

D'autre part, en matière de logistique domestique, les hommes sont contraints de reconnaître la supériorité féminine, puisque « *lo que en manos de onbre dura un año / durara sesenta enteros sin daño / si es por mugeres discretas tratado* ».

---

[222] *Ibid.*, *copla* 57, p. 662.

[223] *Ibid.*, *copla* 58, p. 662.

[224] Hernando de Talavera ne manque d'ailleurs pas de le rappeler dans l'emploi du temps qu'il met en place pour María Pacheco : « *devéis, noble señora, dar una vista a todo vuestro quarto, mirando con diligencia lo que cada una haze, y cómo están occupadads, y si está todo limpio, compuesto y ordenado; qué hazen vuestras amas, qué vuestros higicos* » (H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 24rº). De même, il conseille à la comtesse de Benavente de consacrer un moment à son majordome afin d'examiner les comptes de la maison (« *y después praticar un rato con vuestro mayordomo de lo que conviene al buen regimiento y provisión de vuestra familia y hacienda, y qué tenéys, y qué devé*ys », fol. 25vº), ce que Pérez de Guzmán exprimait ainsi : « *Reçebir las cuentas de los sus factores / de los mayordomos e los despenseros / ver faltas que fazen collagos quinteros / en las heredades, viñas e labores* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 59, p. 662).

[225] Hernando de Talavera, après avoir détaillé tous les ouvrages qu'une dame pouvait réaliser, affirme en effet : « *Ya yo leí, oí y vi grandes señoras hilar por sus manos el paño para vestir a los pobres* » (*ibid.*, fol. 25rº). L'*Instruction de la muger cristiana* s'étend plus longement sur le sujet, en évoquant notamment le cas d'une impératrice romaine qui chassa de la cour une dame qui ne voulait pas filer, et en citant en exemple, comme nous l'avons vu, Isabelle la Catholique : « *La Reyna Doña Isabel* […] *quiso que todas sus quatro hijas* […] *supiesen hilar, coser y labrar.* » (*Instruction*…, p. 12).

La maîtresse de maison doit donc faire preuve de bon sens (comme l'indique l'adjectif « *discretas* »), mais aussi de diligence et de sagesse (« *por muger rreglada / por la diligente, digo, e avisada* »[226]). Plus curieusement, la gestion de l'espace domestique semble justifier certains défauts féminins, comme la curiosité (« *su propio oficio es ver e fablar* », « *a ellas plaze mucho preguntar* »), l'incontinence verbale (comme le suggèrent les verbes « *fablar* » et « *preguntar* »), ou encore l'avarice : « *e si ella fuere avara o teniente / todo onbre a virtud gelo notará / con buena paciençia el varón consiente / la grand avariçia que de ella verá* »[227]. Ainsi, l'espace domestique (« *de la puerta adentro* ») s'oppose à l'espace extérieur (« *fuera de casa* »[228]) par les activités qui y sont pratiquées, mais surtout par un rééquilibrage du rapport d'autorité dans la mesure où le mari y est contraint de reconnaître les compétences de sa femme et de tolérer ses défauts.

Le quatrième point mentionné par les parents de Sarah dans le *Livre de Tobie* est intimement lié à la gestion de la maison, et sans doute est-ce la raison pour laquelle l'auteur y consacre, somme toute, peu d'espace[229]. Néanmoins, alors que Salomon était invoqué dans la partie précédente, ici, l'autorité dominante est celle des apôtres saint Paul et saint Jean : la *Relaçión*, malgré sa relative brièveté, concentre donc l'essentiel des autorités bibliques le plus souvent utilisées pour éduquer les femmes (Genèse, Salomon et saint Paul). Cependant, ce ne sont pas les passages où saint Paul fait allusion aux femmes qui sont utilisés, mais un verset relatif à la famille : « *peor es que ynfiel y deterior / quien de su familia no ha buen cuydado* »[230]. Quant à saint Jean, il s'agit d'un des versets les plus célèbres de sa première épître : « *Segund la Escritura, Dios es caridad / e quien está en Dios, Dios está en aquél* »[231]. La présence de cet extrait, relativement inattendu dans un texte destiné à définir le comportement des femmes mariées, est due à l'interprétation que l'auteur fait de la parole paulinienne : « *yo cuydo que él aya tan mal nombre dado / al que a su familia no ha*

---

[226] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 60, p. 662.

[227] *Ibid.*, *copla* 56 p. 662.

[228] *Ibid.*, *copla* 55, p. 662.

[229] En effet, il ne consacre à cette question que les strophes 62 à 67, soit 6 *coplas*.

[230] *Ibid.*, *copla* 62, p. 662. L'auteur fait ici allusion à un passage de la 1ère épître à Timothée : « si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet fidem negavit et est infideli deterior », soit « que si quelqu'un n'a pas soin des siens, surtout de ceux de sa famille, il a renié sa foi et il est pire qu'un incroyant » (5, 8).

[231] *Ibid.*, *copla* 64, p. 662. Le passage exact est : « Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo » soit « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (I Jn, 4, 16).

humanidad / por que es una parte de la caridad / de la qual Dios es yntitulado »[232]. Puis le verset de saint Jean est, à son tour, interprété : puisque celui qui ne fait pas preuve de *caritas* n'est pas en Dieu et que Dieu n'est pas en lui, celui-là est un infidèle ; or, c'est le qualificatif attribué par saint Paul à ceux qui ne prennent pas soin de leur famille ; donc, ceux-ci sont dépourvus de *caritas*[233]. Or, charité bien ordonnée commence par soi-même, et c'est cet axiome que Pérez de Guzmán va appliquer au soin de la famille, terme entendu ici au sens large[234]. Ainsi, il encourage les maîtresses de maison à rémunérer convenablement leurs serviteurs (« *pues los servidores son de proveer / antes que otra limosna sea dada* »[235]), selon un principe éthique bien établi qui veut que le remboursement des dettes prime sur toute autre dépense. En quelques lignes, l'auteur définit les fonctions de la dame par rapport à sa domesticité : elle doit faire en sorte qu'elle soit « *bien proveyda / vestida e curada* »[236]. Nourriture, vêtement, mais aussi soins du corps et de l'esprit, voilà ce que les domestiques sont en droit d'attendre. Par ailleurs, aux qualités féminines exigées par la gestion de la maison s'ajoutent la compassion (« *A las dueñas esto muy propio conviene / porque piadosas son naturalmente* »[237], affirmation que ne renierait pas Martín de Córdoba) et la capacité de médiation, dans la mesure où la dame doit se faire l'avocate de ses serviteurs auprès de son mari. Mais ce modèle est-il destiné à s'illustrer dans la réalité ? L'auteur lui-même en doute, et conclut son texte[238] sur une note de

---

[232] *Ibid.*, *copla* 63, p. 662.

[233] L'auteur, conformément à l'attitude qu'il a adoptée tout au long de son texte, semble conscient qu'il marche sur un terrain glissant et qu'il traite d'un domaine pour lequel ses compétences ne sont pas forcément reconnues : « *este argumento fago yo opinando; / si van los doctores ál determinando, / yo les obedesco con toda humildad* » (*ibid.*, *copla* 64).

[234] Pérez de Guzmán interprète en effet le terme de famille dans un sens bien particulier : alors que rien, dans le texte du Livre de Tobie ou dans celui de saint Paul, ne laisse supposer que ce terme fasse allusion à d'autres personnes que celles qui sont liées par le sang ou les alliances matrimoniales, la *Relación* ne prend en considération le terme que comme synonyme de domesticité, au point, d'ailleurs, que les enfants sont singulièrement absents du poème. Que ce soit dans le passage sur la famille ou dans celui qui traite de la chasteté (où il n'est jamais question de l'acte sexuel en tant que tel, non plus que de son utilité dans la procréation), il n'est question que des serviteurs. Ainsi, ce discours reflète une conception particulière du mariage, dont le premier but n'est pas la procréation, mais la constitution d'un couple dont les deux éléments sont complémentaires, conception que nous retrouverons, notamment, chez Juan Luis Vives.

[235] *Ibid.*, *copla* 65, p. 663.

[236] *Ibid.*, *copla* 66, p. 663. On retrouve les mêmes idées dans l'*Avisación* de Hernando de Talavera : « *si están algunas* enfermas*, [mirando] cómo son* proveídas » (H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 24rº), et, plus loin, la dame doit faire attention à ce qui est nécessaire « *al buen regimiento y* provisión *de vuestra* familia » (fol. 25 vº). Nous soulignons.

[237] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 67, p. 663.

[238] Le 5e conseil donné à Sarah n'est en effet pas véritablement traité, dans la mesure où l'auteur considère qu'il découle naturellement de l'application des quatre préceptes antérieurs :

scepticisme, puisque la perfection n'est pas de ce monde :

> *Tanta perfecçión muy grave sería*
> *aun digo ynposible, fallarse entre nós,*
> *salvo de los onbres el fijo de Dïos*
> *e de las mugeres la Virgen María;*
> *toda otra carne corronpió su vía*
> *mas de las virtudes el que más toviere*
> *e quien de los viçios los menos oviere*
> *sin reprehensión dezir se podría*[239].

Cette conclusion reflète bien, selon nous, l'esprit d'un texte qui semble toujours hésiter entre la perfection éthique et morale vers laquelle il tend d'autant plus qu'elle lui est suggérée par les hypotextes sur lesquels il se fonde et un certain pragmatisme, voire un certain réalisme vis à vis de la société qui l'entoure et des comportements de chacun.

La *Relaçión* est en effet construite sur un cerain nombre d'autorités, qui donnent toute sa légitimité au discours de l'auteur. Pour autant, celui-ci évolue dans une société différente de celle qu'évoquent les textes qu'il utilise, lesquels reflètent soit une autre réalité historique, soit un idéal spirituel hors de portée de son ambition éducative. Il est donc nécessaire, d'un point de vue pédagogique, d'effectuer quelques adaptations, et l'auteur en est bien conscient. Il tente donc de maintenir l'équilibre entre le respect du texte qu'il cite, dont il ne peut remettre en cause la légitimité, et les adaptations nécessaires au public qu'il doit éduquer, et fait, en ce sens, preuve d'un pragmatisme tout à fait singulier. Cette adaptation est facilitée par le fait que, malgré ses prétentions à l'universalité, la *Relaçión* s'adresse en réalité à un type de femmes bien spécifique, à savoir la dame qui, sans enfants bien qu'étant mariée, gère un domaine et une domesticité assez nombreuse. L'auteur se concentre donc sur un public particulier, qu'il connaît bien, et construit une image du couple dont l'organisation est éminemment hiérarchique et définie de façon rigide, chacun ayant son domaine de compétences. Le mari, nous l'avons vu, apparaît davantage comme un tyran que comme un allié, et l'épouse cherche, dans ce contexte, des espaces et des stratégies pour développer son autorité. Ces espaces (réels et symboliques) sont strictement limités : au-delà du domaine du foyer et des compétences qui y sont liées, la femme n'a pas droit de cité (nous

« *aun resta la quinta amonestación / que no sea tocada de reprehensión / en esta las quatro pudieran entrar* » (*ibid.*, *copla* 68, p. 663).

[239] *Ibid.*, *copla* 69 p. 663.

avons vu comment les armes et la science lui étaient interdites). Ainsi, c'est sur la maison et les personnes qui sont attachées à son service que l'épouse exerce son autorité, mais déploie aussi d'autres aspects de sa personnalité (aptitude à la gestion économique, à l'organisation du travail, etc.) et développe même certains savoirs (en lien, notamment, avec l'économie domestique ou les remèdes nécessaires à la santé de la domesticité). Il ne faut pas, pour autant, oublier le rigorisme de l'auteur, notamment en ce qui concerne l'accès des femmes aux lettres et aux sciences.

La conclusion de la *Relación* illustre cette tension entre idéal et pragmatisme, dans la mesure où l'auteur s'abandonne à une sorte de constat d'impuissance : malgré tous ses conseils, le modèle visé ne peut s'incarner dans ce monde. Faut-il dès lors considérer que l'entreprise pédagogique de Pérez de Guzmán a échoué et affirmer, comme Menéndez Pelayo, que « *puede contarse entre la más trivial y fastidiosa poesía de los tiempos medios, tan fértiles en este insulso género didáctico que nunca, según creemos, han enseñado ni moralizado a nadie* »[240] ? Si tel est le cas, cependant, ce n'est pas faute d'avoir mis en place les moyens nécessaires, et le texte de Pérez de Guzmán démontre un réel souci de faire en sorte que son enseignement soit transmis et assimilé le plus facilement possible.

c. La *Relación* : un exemple de poésie didactique

Les reproches du célèbre historien de la littérature nous semblent, cependant, quelque peu injustes, dans la mesure où, s'il est vrai que le texte de Fernán Pérez de Guzmán peut paraître fastidieux et de peu d'intérêt dans l'histoire de la poésie médiévale et de la littérature en général, on ne peut pour autant nier ses vertus pédagogiques. L'expertise de l'auteur en la matière est en effet manifeste, et il déploie tout un ensemble de stratagèmes destinés à faciliter la transmission et la compréhension de la doctrine qu'il expose.

Le premier de ses stratagèmes est la mise en place d'une structure rigoureuse, dont les étapes sont définies dès l'introduction, et qui, à chaque point traité, fonctionne selon des mécanismes identiques. La répétition du procédé confère donc une certaine clarté au texte, dont les différentes étapes ont un plan parallèle. Ainsi, dans le cas du premier conseil, la *copla* nº 8 rappelle les termes des parents de Sarah : « *manda a los suegros fazer gran onor* ». Elle est

[240] M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, p. 68.

immédiatement suivie d'une seconde *copla* qui fait allusion au texte de la Genèse : « *Quando la orden matrimonial / costituyó nuestro Señor Dios, etc* », qui donne lieu à une interprétation de l'auteur dans la strophe nº 10 (« *De aquí me parece a mí resultar, etc* »). Suivent ensuite plusieurs strophes consacrées au développement et à l'illustration du précepte évoqué, puis une transition, qui permet d'articuler le propos : « *Pasando, señoras, del primero miembro / de aquesta dotrina, conviene tratar / tan bien del segundo* »[241]. Le second commandement fonctionne selon le même modèle que le premier, mais ce schéma est également reproduit à l'échelon inférieur, puisque, comme nous l'avons vu, ce commandement se scinde en deux blocs : la chasteté et l'obéissance. Nous avons donc une strophe d'introduction générale (la *copla* nº 17), suivie de l'allusion à la *Genèse* (strophe nº 18), et de deux strophes interprétatives dans lesquelles l'auteur définit personnellement l'amour conjugal (« *No creo se entiende al marido amar…* », str. 19) avant d'arriver plus spécifiquement au développement sur la chasteté. Celui-ci se clôt sur une strophe de conclusion, qui s'annonce comme telle : « *Así concluyendo…* » (str. 34), avant de laisser la place à l'éloge de l'obéissance par une strophe de transition (« *Esto sea dicho con gran rreverençia / quanto al artículo de la castidad / al verso segundo con toda humildad / vó procediendo con vuestra liçençia* », (str. 35). On le voit, l'auteur a sans cesse le souci de guider une lectrice qui, compte tenu de la formulation conclusive de la *copla* précédente, pourrait croire qu'on passe au précepte suivant. S'il n'en est rien, l'auteur reproduit néanmoins son mécanisme introductif, dans la mesure où il fait une nouvelle allusion à la *Genèse* (str. 36), qu'il interprète (« *Esta sujebçión, según mi creencia…* », str. 37), avant de définir ce que doit être l'obéissance de l'épouse. La péroraison qui structure les strophes 48 à 50 ne se limite pas, cependant, à cet aspect, mais concerne tout le second précepte : « *La castidad e la obediençia / son llaves que abren el coraçón* » (str. 48), « *La obediençia e la castidad / estas dos virtudes han tanta excelençia* » (str. 50). Après cette longue conclusion, l'auteur en vient donc à la transition qui, cette fois, prend la forme particulière d'une protestation de modestie : « *De la castidad e de la obediençia / no he así librado como devía / mas como la poca discriçión mía / desnuda de buen saber e de çiençia / me prestó vigor, favor e potençia / del terçero miembro entiendo tratar* » (str. 51). Suivant son habitude, il cite un passage du 2e chapitre de la Genèse (« *Quando el*

[241] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, *copla* 17, p. 657.

Señor ovo al onbre formado », str. 52[242]), avant d'en livrer son interprétation : « *A qué es neçesaria esta compañía / […] yo esto diría* ». Après avoir illustré ce troisième précepte d'un certain nombre d'exemples et de recommandations, il conclut sur ce qu'il considère comme sa 4e partie : c'est là le premier point sur lequel la structure de la *Relación* entre explicitement en décalage avec le texte biblique (« *Esta quarta parte aquí concluyendo…* », str. 61). Par une transition (« *El quarto precebto que a Sarra fue dado…* »), il passe ensuite à ce qui est, donc, sa 5e partie, qui diffère des précédentes par les autorités invoquées. Aucune allusion, en effet, à un passage de la Genèse : saint Paul (désigné par les épithètes de « *santo apóstol* » et « *vaso santo de elecçión* »[243]) avec sa 1ère Épître à Timothée occupe la place jusqu'ici dévolue au récit de la Création. Nous avons vu l'interprétation que l'auteur fait des propos de l'Apôtre à partir de la 1ère Épître de Jean (strophes nº 63 et 64), avant de donner quelques consignes aux femmes pour la gestion de leur famille. En somme, donc, chaque unité est construite sur le schéma suivant : rappel du précepte issu du Livre de Tobie, citation d'une autre autorité à l'appui, interprétation de celle-ci par l'auteur, développement, conclusion, transition avec l'élément suivant[244]. Cette structure se répète 5 fois, et l'ensemble formé par ces 5 parties est précédé d'une introduction (dont nous avons vu les éléments essentiels) et suivi d'une conclusion générale, en deux parties. La première (qui correspond à la str. 68) résume le propos et fait du 5e précepte (non traité comme tel) la conséquence logique de l'application des quatre précédents[245]. La seconde partie, comme nous l'avons vu, clôt le texte sur une note quelque peu désabusée. Le texte est donc organisé de manière relativement rigoureuse ce qui, non seulement, met en avant sa logique et en facilite la compréhension, mais permet également la réitération d'un certain nombre d'éléments.

La pédagogie est à base de répétitions : voilà un principe dont Pérez de

---

[242] On peut remarquer que l'ordre des préceptes du Livre de Tobie prime sur tout autre, et notamment sur celui du récit de la Création, dans lequel Pérez de Guzmán fait des allers-retours. Par ailleurs, il est intéressant de constater qu'il n'utilise pas le premier chapitre, mais bien le second, traditionnellement considéré comme le moins favorable à la femme.

[243] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, p. 662, respectivement *coplas* 62 et 63.

[244] Ces deux derniers éléments manquent cependant dans le cas du 4e précepte, c'est-à-dire de la 5e partie.

[245] « *La dueña ynformada como debe onrrar / los suegros, e como amar al marido, / cómo y en qué forma le avrá obedescido / e cómo la casa sabrá gobernar / cómo la familia rregir e ordenar / aun rresta la quinta amonestación / que no sea tocada de rreprehensión / en esta las quatro pudieran entrar* » (*ibid.*, strophe nº 68), p. 663.

Guzmán semble intimement convaincu, et chaque précepte est ainsi réfracté un certain nombre de fois dans le poème. Ils apparaissent tous, en effet, une première fois en exergue, selon leur formulation biblique, puis une seconde fois dans l'introduction, mis en vers par le poète (str. 6), et sont également tous rappelés en conclusion. Chacun est par ailleurs mentionné dans une introduction particulière (str. 8 pour le premier, nº 17 pour le second, qui y est d'ailleurs répété deux fois, nº51 pour le troisième, nº 62 pour le quatrième et nº 68 pour le cinquième). Chaque précepte est donc répété au moins trois fois (chiffre éminemment symbolique puisqu'il se rattache à la perfection de la Trinité[246]), mais chaque fois selon une formulation différente, dans une démarche pédagogique savamment orchestrée. Les procédés de répétition sont, cependant, déclinés de multiples façons dans le texte, notamment dans les strophes 48 à 51, qui concluent le second précepte. L'importance que l'auteur accorde à celui-ci est en effet manifeste dans la réitération lexicale du couple chasteté et obéissance, selon une structure qui mèle anaphore et chiasme : « *La castidad e la obedencia* », str. 48, « *con castidad e con obediencia* », str. 49, « *La obedencia e la castidad* », str. 50, « *De la castidad e de la obediençia* », str. 51[247]. De même, l'axiome selon lequel « *del obedesçer rresulta el mandar* » (str. 40) est décliné sous plusieurs formes (« *que la obediente será obedescida* », str. 46, « *de obedesçer rresulta el mandar* », str. 48), tout comme « *con castidad e con obediençia / se doma elefante, león e vallena* » (str. 49), qui renvoie à la str. 40 : « *con arte e maña se doma el león* ». Par ailleurs, les phénomènes de dérivation ne sont pas rares (dans les strophes 46 à 51, on trouve par exemple, « *obidiente* », « *obedescida* », « *obedençia* », et « *obedesçer* » ; dans la str. 33 « *fazerme* », « *fechora* », « *fecho* » et « *faziendo* »), comme les parallélismes (« *tanto vigor, valor e potençia* », str. 50, renvoie à « *me prestó vigor, favor e potençia* », str. 51). Ce ne sont là que quelques exemples des multiples répétitions qui parcourent le texte et qui le transforment en une chambre d'échos renvoyant sans cesse aux oreilles de sa lectrice les mêmes enseignements.

[246] Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que c'est précisément comme Trinité qu'est définie la personne divine dans l'introduction du poème, où elle est également étroitement associée à l'idée d'ordre : « *aquel trino e uno que este mundo rrige / plega que sea así ordenado* », strophe n°1, p. 656.

[247] On trouve le même mécanisme à l'oeuvre au début de la partie consacrée à l'obéissance : « *que son castidad e obidiençia* », strophe nº 37, « *castidad vera e obidiencia presta* », strophe nº 39. La réitération de ces deux termes ne laisse pas de doute quant à ce que l'auteur souhaite que l'on retienne de son texte.

Structuré et répété, le propos doit également son efficacité pédagogique à la façon dont il est illustré. Pour cela, Pérez de Guzmán a recours à des matériaux très divers : les autorités bibliques, nous l'avons vu, les exemples, les images, mais également le dialogue et les sentences populaires. L'usage qu'il fait des adages et autres proverbes est, d'ailleurs, particulièrement intéressant, dans la mesure, tout d'abord, où il les utilise de façon récurrente : nombreux sont les proverbes qui parsèment son texte, et on peut notamment citer « *la suegra, ni de açucar buena* » (str. 11), « *ca quien de Beltrán fuere amador / siempre a su can avrá buen amor* » (str. 12), « *no faze verano una golondrina* » (str. 24), « *tantas vezes puede yr la vejezuela / a los maytines con su toronjuela / que fallará un nido con nada* » (str. 30), « *desvanesçe el fumo quando es muerto el fuego* » (str. 32), « *la dueña en visa e ardida / muy poco aprovecha en casa barrida* » (str. 38), ou encore « *por mucha agua que traya el aguda / en alverca rrota no puede durar* » (str. 55). Or, si certains sont cités pour appuyer le propos de l'auteur et ne font l'objet d'aucune attention particulière, d'autres sont au contraire analysés, mis à distance au sein même du poème, comme dans la onzième strophe :

> *Aquel bulgo, rrudo e material*
> *que de luengo tiempo en Castilla suena*
> *dize que la suegra ni de açucar buena*
> *palabra yndiscreta, sin gracia y sin sal*
> *no es de poeta ni filosofal*
> *mas de omne nescio o de muger vana*[248].

ou dans la strophe 38 : « *Una actoridad es no muy polida / e bulgar de España rrudo e grosero / pero todavía auténtico e vero, que dize: la dueña en visa e ardida / muy poco aprovecha en casa barrida* »[249]. Dans les deux cas, la provenance populaire est plusieurs fois soulignée par des adjectifs qui ne sont guère laudatifs (« *bulgo* », « *vulgar* », « *rrudo* » qui apparaît deux fois, « *material* », « *no muy polida* », « *grosero* », « *yndiscreta* », « *sin gracia y sin sal* », « *nescio* », « *vana* »), et, pourtant, les deux strophes arrivent à une conclusion opposée. En effet, alors que la première disqualifie totalement l'adage populaire en arguant que « *no es de poeta ni filosofal* », la deuxième lui reconnaît tout de même une certaine légitimité, puisqu'il est qualifié de « *todavía auténtico e vero* », et, surtout, d'« *actoridad* ». Ce mot a d'autant plus de poids qu'il est également utilisé, au début du texte, pour

[248] *Ibid.*, p. 657.
[249] *Ibid.*, p. 660.

qualifier le texte du Livre de Tobie dont les préceptes sont suivis à la lettre (str. 8). Pour autant, quelle réelle autorité l'auteur accorde-il aux *autoridades* qu'il cite ? Nous avons eu l'occasion de montrer comment les textes étaient interprétés et manipulés par l'auteur pour servir la doctrine qu'il veut enseigner, et comment il en venait même à contredire Salomon (str. 57-58). Par conséquent, si Pérez de Guzmán porte un regard critique sur la sagesse populaire, il le porte également sur les textes les plus canoniques.

Ceux-ci restent néanmoins une source essentielle, dans la mesure où c'est encore de la Bible que l'auteur extrait les exemples dont il se sert pour illustrer son propos. Le premier d'entre eux est celui de Ruth (*coplas* nº 14, 15 et 16), dont l'auteur fait la louange pour l'amitié qui l'unissait à sa belle-mère et la fidélité qu'elle lui voua. Renonçant à toute allusion à la conversion du personnage, il estime que ce n'est qu'en vertu de ses sentiments bienveillants à l'égard de Naomi que Dieu l'a comblée de bienfaits, en lui accordant notamment d'être à l'origine de la lignée du roi David et du Christ. Le second exemple est anonyme : « *y alguna quisso ser tan poderosa / que su marido guardando onestad / remaneciesse ella en su libertad / seyendo galana, gallarda y briosa* » (str. 20)[250]. Peut-être cette allusion était-elle claire pour une lectrice de l'époque et évoque-elle un personnage connu – ce qui, bien entendu, augmenterait l'exemplarité du propos et son pouvoir éducatif par la complicité établie entre auteur et lecteur –, mais elle reste, à nos yeux, assez indéchiffrable. L'exemple suivant, en revanche, est dépourvu d'ambigüité, puisqu'il s'agit de la sainte Vierge, désignée par la périphrase suivante : « *La que fue eçelençia de virginidad / oriçón e primiçia e forma de aquella / antes del parto e después donzella* ». Le contexte dans lequel cet exemple est utilisé est cependant relativement inattendu, dans la mesure où il sert à décourager la pratique religieuse féminine à l'extérieur du foyer : la Vierge était en effet retirée chez elle quand l'ange l'a visitée. Enfin, l'exemple suivant ne prend pas la forme d'un récit, mais celui d'un dialogue, ou plutôt d'un monologue, puisqu'on n'entend que la voix de la dame, à laquelle Pérez de Guzmán fait tenir le discours qu'il estime approprié dans les scènes qu'il construit. Face à un mari en colère mais singulièrement muet[251], voici

[250] *Ibid.*, p. 657.

[251] La focalisation porte donc exclusivement sur le personnage féminin dans une scène où le mari en fureur et dépourvu de parole ressemble effectivement au lion auquel il est plusieurs fois comparé.

donc ce que la femme avisée devra dire, une fois, bien entendu, que le courroux de son conjoint sera appaisé :

> *La muger discreta, savia e avisada*
> *dígale: « Señor, por Dios, bien mirad*
> *quanto ayer en plaga vos desordenastes*
> *e con la gran yra tal fecho mandastes*
> *que mucho deturpa vuestra actoridad*
> *Çierto es, señor mío, que soy obligada*
> *a seguir en todo vuesta voluntad*
> *pero en estremo, sin otra egualdad*
> *so a vuestra fama e onor adebdada*
> *e a vuestra vida, que allí va mesclada;*
> *por lo qual vos pido con gran rreverençia*
> *que la discreción, tenplança e sufrençia*
> *no sea pospuesta por vós ni olvidada*[252].

Par le changement de pronoms, l'auteur invite donc sa lectrice à revêtir les oripeaux de cette épouse exemplaire qui, en même temps qu'elle apaise son mari, fait une véritable profession de foi (« *cierto es…mesclada* »), reprenant à son compte les conseils donnés tout au long du texte. On peut donc remarquer que, à la différence de ce que fera Íñigo de Mendoza pour la reine, tous les exemples que donne Pérez de Guzmán sont féminins. Cela est dû, bien entendu, au public particulier visé respectivement par les deux textes : on peut donner à une reine des exemples masculins, mais les autres dames doivent être maintenues dans les limites qui conviennent à leur sexe. Par ailleurs, les femmes que cite Pérez de Guzmán sont soit bibliques, soit fictives (celle du dialogue, qui est, malgré tout, bien ancrée dans la réalité, et, peut-être, celle qui « *quisso ser tan poderosa* »), soit historiquement proches de l'écriture du texte (si l'on suppose que la dame anonyme évoquée plus haut est une personne réelle et connue du public visé, ce qui expliquerait qu'elle ne soit pas nommée et qu'on y fasse allusion seulement par périphrase). Le texte est enfin illustré par des images, dans lesquelles, nous l'avons vu, le bestiaire joue un rôle important, mais également d'autres éléments naturels, comme les astres : « *el buen hombre va resplandesciendo / si como el sol, e la dueña buena / es como la luna luçida e serena* » (str. 61).

La *Relaçión a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra* fait donc bien plus que transmettre aux lectrices de Pérez de Guzmán le contenu du texte biblique qui lui sert de base. Non seulement il en développe et en

[252] *Ibid.*, *coplas* 43-44, p. 661.

transforme le message afin de l'adapter aux mœurs de son temps, mais il bâtit avec ce matériau de base un texte qui, par la somme de stratégies didactiques qu'il déploie, peut être considéré comme un modèle du genre. L'intégration de cet extrait du Livre de Tobie dans un poème permet, par ailleurs, d'en faciliter la mémorisation, chaque vers pouvant être retenu comme un axiome. Leur forme rimée et leur musicalité est en effet similaire à celle des proverbes que l'auteur cite en nombre, et sans doute aspire-il à ce qu'ils soient aussi bien assimilés et aussi familiers aux oreilles de son lectorat que des sentences populaires. Enfin, comme nous l'avons observé en comparant le *Jardín de nobles doncellas* et le *Dechado* d'Íñigo de Mendoza, la poésie permet, plus que la prose, une certaine concision du propos. Nous retrouvons cette différence entre la *Relación* et le texte auquel nous allons nous intéresser à présent : l'*Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco*, de Hernando de Talavera. Impossible de dire combien d'années exactement se sont écoulées entre l'écriture des deux textes, mais ils ont été produits dans des contextes bien différents puisque, quand Talavera écrit, une reine vient de monter sur le trône de Castille, reine dont il est le confesseur et qui s'entoure d'une compagnie de dames dont l'une est la destinataire du *miroir de dames* qu'il rédige.

2. L'*Avisación* de Hernando de Talavera : un miroir pour la cour féminine d'Isabelle

Alors que rien n'indique que le texte de Pérez de Guzmán ait été composé pour répondre à une autre impulsion que le désir de l'auteur d'écrire sur le sujet, l'*Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco* est définie, d'emblée, comme une commande : dès la rubrique, elle est dite « *hecha a su instancia y petición* »[253], et le premier chapitre ne fait que confirmer le rôle moteur de la destinatiare (« *Queréis saber, muy noble señora, en qué manera devés e podrés cada día expender el tiempo, en qué manera vos devéis ordenar y occupar para que vuestro tiempo sea bien ordenado y expendido* »[254]). Le traité est donc rédigé pour une dame bien

[253] La destinataire est-elle une nouvelle Ève ou une nouvelle reine de Saba ? C'est ce que va tenter de déterminer l'auteur, notamment dans les 4e et 5e chapitres de sa première partie. Le désir de savoir féminin est, en effet, riche de connotations, et c'est un arrière-fond que l'auteur doit prendre en compte. Néanmoins, l'insistance sur le *primo movens* insufflé par la destinataire tend à donner à celle-ci un rôle fondamental dans sa propre éducation.

[254] J'ai réalisé une édition de ce texte dans mon mémoire de Master II (Cécile CODET,

précise, que l'auteur connaît personnellement, comme en témoigne l'hypochoristique « *higicos* » pour désigner les enfants de cette dernière, ou encore la mention de ce qui semble être un problème de santé récurrent : « *y especialmente creo que aproveche [la obra de las manos] para impedir y minuir la reuma de vuestra garganta* »[255]. Cependant, au-delà de cette première destinataire, un public plus ample se dessine, puisqu'outre la circulation qu'a pu connaître le manuscrit au sein du cercle de María Pacheco et de la cour, le texte a connu une diffusion bien plus étendue par son inclusion en 1496 au sein d'un ensemble de textes de Hernando de Talavera regroupés sous le titre de *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo christiano con otros tractados muy provechosos, conpuestos por el Arçobispo de Granada*. Il a donc suivi le destin que Pérez de Guzmán traçait pour son propre opuscule : d'un miroir pour dame, il est devenu un miroir pour les femmes de tous états.

a. Hernando de Talavera et la réforme des moeurs à l'époque d'Isabelle la Catholique

Hernando de Talavera[256] fait partie de ces prélats qui, du fait de leur proximité avec la souveraine, ont eu une influence – plus ou moins prononcée – sur la politique menée par celle-ci. Il est en effet, de *ca.* 1475 à 1492, le confesseur de la reine, fonction qu'il n'abandonnera qu'à la suite de sa nomination comme premier archevêque de Grenade, en janvier 1493. Au cours de cette période, il occupa plusieurs charges ecclésiastiques, notamment, de

*Édition critique de l'*Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco, condessa de Benavente, de cómo se debe cada día ordenar y occupar para que expienda bien su tiempo*, de Hernando de Talavera*, mémoire de master II soutenu en juin 2010 à l'École Normale Supérieure de Lyon). Cependant, compte tenu du caractère peu accessible de cette édition, je citerai ce texte en faisant référence à la foliation du manuscrit b-IV-26 de la Bibliothèque du monastère de san Lorenzo del Escorial. Par ailleurs, il existe d'autres éditions de ce texte, notamment celle de 1496 (*Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo christiano con otros tractados muy provechosos conpuestos por el Arçobispo de Granada*, Grenade : M. Ungut et J. Pegnitzer, 1496), à partir de laquelle a été faite celle de 1911 (Hernando DE TALAVERA, *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*, *in :* Miguel MIR (éd.), *Escritores místicos españoles*, t. 1, , Madrid : Bailly-Ballière, coll. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. 16, 1911). J'envisage également de publier prochainement l'édition réalisée en 2010.

[255] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 18 v°.

[256] On ignore la date exacte de sa naissance, bien qu'il faille sans doute la situer à la fin du premier tiers du XV^e^ siècle. Hernando de Talavera était par ailleurs probablement d'origine judéo-converse, dans la mesure où sa mère aurait appartenu à la famille des Contreras, tandis que son père biologique – peut-être l'un des comtes d'Oropesa – aurait lui-même, également, une lointaine ascendance juive. Ces origines familiales seront malheureusement rappelées à Talavera par l'inquisiteur Lucero lors du procès qu'il lui intenta entre 1505 et 1507, année de la mort de notre auteur.

1470 à 1485, celle de prieur du monastère hiéronymite de Santa María de Prado[257], puis celle d'évêque d'Ávila, de 1486 à 1493[258]. Comme ecclésiastique et comme conseiller politique, il fut avant tout un réformateur[259], désireux de contraindre les mœurs de la société dans son ensemble dans les limites de la morale et de l'orthodoxie. Ce désir apparaît dans nombre de ses écrits, notamment, pour ce qui est du domaine religieux, dans la *Católica Impugnación* (1478), publiée en réaction au libelle d'un clerc judaïsant de Séville. Déjà, dans ce texte, il incitait les nouveaux convertis à changer leurs habitudes afin de se fondre plus facilement dans la masse des chrétiens, démarche qu'il réitéra auprès des morisques et des convers de Grenade.

Persuadé que les ecclésiastiques ont toute légitimité pour corriger le comportement de leurs concitoyens, il n'hésite pas, dans le domaine, cette fois, des mœurs nobiliaires, à prendre la plume en 1477 pour réprimander celles et ceux qui critiquaient un décret d'excommunication publié à l'encontre de ceux qui s'obstinaient à porter certains vêtements jugés indécents. Dans le *Tractado provechoso que demuestra cómo en el vestir y calçar comúnmente se cometen muchos peccados, y aún tanbién en el comer y bever* (1477), il affirme ainsi l'autorité de l'Église en matière morale en même temps que son souhait d'un retour à davantage de mesure. Ainsi, l'*Avisación* se situe dans une période où Talavera commence à acquérir une certaine autorité sur la cour et sur le pays dans son ensemble et n'hésite pas à en faire usage[260]. Par ailleurs, elle doit être analysée comme une

---

[257] Il est d'ailleurs désigné comme tel dans la rubrique du manuscrit b-IV-26 de l'Escurial : « *licenciado fray Hernando de Talavera, indigno prior del monasterio de sancta María de Prado, su confessor* ». L'*Avisación* a donc été composée entre 1470 et 1485.

[258] Pour des informations plus complètes sur la biographie de notre auteur, on pourra consulter : Giovanni María BERTINI, « Hernando de Talavera, escritor espiritual (siglo XV) », *in* : Eugenio DE BUSTOS TOVAR (éd.), *Actas del IV congreso de la Asociación internacional de hispanistas, Salamanque, août 1981*, , Salamanque : Université de Salamanque, 1982 ; María Julieta GARCÍA FERRER, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Grenade : Université de Grenade, 2007 ; Isabella IANNUZZI, *El poder de la palabra en el siglo XV : fray Hernando de Talavera*, León : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009 ; Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA, « Estudio preliminar e iconografía inédita », *in :* Alonso FERNÁNDEZ DE MADRID, *Vida de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, F. G. OLMEDO (éd.), Grenade : Université de Grenade, 1992 ; Luis RESINES LLORENTE, *Hernando de Talavera, prior del monasterio de Prado*, León : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y turismo, 1993.

[259] Hernando de Talavera a en effet participé à la réforme du clergé souhaitée par les Rois Catholiques, à travers ses actions, notamment comme prieur de Notre Dame du Prado ou comme évêque d'Ávila, mais également à travers ses écrits, parmi lesquels le plus important en la matière est sans doute la *Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* (1486-1492). Il fut également, à la demande du pape et de la reine, l'un des prélats chargés de réformer l'ordre de Cîteaux, et, plus largement, contribua sans doute à inspirer les grandes lignes de la politique cléricale des Rois Catholiques.

[260] Un témoignage de cette autorité semble nous être fourni par le texte lui-même, puisque

étape dans son entreprise de réforme des mœurs de la cour et de la reine elle-même, qu'il incitait à modérer les fêtes et les plaisirs.

Ce texte s'adresse cependant, du moins dans un premier temps, à une femme bien précise : María Pacheco, comtesse de Benavente. Fille de Juan Pacheco et de María de Portocarrero[261], elle se marie en 1466[262] avec Rodrigo Alfonso Pimentel, comte de Benavente. Entre la date de son mariage et celle de l'écriture du traité, elle vit donc avec lui les différentes étapes qui vont mener à l'avènement d'Isabelle, à laquelle son mari finit par apporter son soutien après la mort d'Henri IV. Ainsi, il défendit son comté contre l'invasion portugaise, ce qui lui valut d'être considéré comme un héros, et l'on trouve la trace de cette réputation favorable dans l'*Avisación* qui le qualifie de « *magnífico señor conde* » (fol. 20 vº). L'alliance de la famille Benavente et des souverains se maintint dans les années suivantes, le comte leur apportant un soutien militaire qu'Isabelle et Ferdinand récompensaient par des honneurs. María Pacheco n'était pas en reste, et leur a également démontré son appui. Elle fit partie des femmes de confiance de la reine, et accompagna par exemple cette dernière lors d'un voyage en Estrémadure en 1477[263]. Par ailleurs, le fait qu'elles partagent le même confesseur témoigne de la familiarité et de la communauté

---

l'auteur dit : « *Porque es assí la verdad que biven en communidad y en una egualdad el rico y el pobre, el villano y el noble, el señor y el siervo, el flaco y el rezio, el sabio y el nescio, el clérigo y el lego, el judío y el griego, y visten de un paño, y comen de una vianda, y duermen en semejante cama, y obedecen a un pobre y simple prelado en todo lo que les es mandado* (fol. 7rº-7vº) ». Ce prélat, présenté de façon modeste, est peut-être Hernando de Talavera lui-même, exerçant son autorité sur la communauté monastique de santa María de Prado, même si l'on ne peut nier l'importance de l'intertexte biblique (Is. 11, 6-7) qui identifierait le « *simple prelado* » au Christ. En outre, décrire ainsi une communauté hétéroclite se soumettant à l'autorité d'un seul et unique directeur spirituel contribue à asseoir l'ascendant de l'auteur sur sa destinataire.

[261] Son père, favori d'Henri IV avant d'adopter le parti Alphonsin puis, dans un dernier revirement, de se retourner contre Isabelle après son mariage avec Ferdinand d'Aragon, meurt en 1474. Il n'est jamais mentionné dans le texte, à la différence de la mère de María qui, si elle n'est pas nommée, est qualifiée de « *madre que tovo mayor estado y manera. Creen los que la conosçieron que a Dios y al mundo dio d'ello buena cuenta* » (fol. 21 vº).

[262] Ainsi, lorsqu'Hernando de Talavera écrit l'*Avisación*, ce n'est pas à une jeune mariée qu'il s'adresse, dans la mesure où María Pacheco est déjà comtesse de Benavente depuis une dizaine d'années. Le texte de Talavera ne peut donc être considéré comme un présent de mariage, au contraire des *Castigos e doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, par exemple.

[263] Andrés Ignacio PLAZA RODRÍGUEZ, dans « Primer viaje de doña Isabel, Reina de España, a Extremadura », *in : XXXIII Coloquios Históricos de Extremadura : homenaje a la memoria de Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte*, La Rioja : C. I. T. Trujillo, 2005, p. 475-484, plus particulièrement p. 476, affirme que se rendirent en Extrémadure « *la reina y su camarera, la joven María Pacheco – hermana de don Diego [Pacheco Portocarrero] – ambas discípulas del confesor de la reina, fray Hernando de Talavera* ». L'auteur est cependant, à notre connaissance, le seul à attribuer à María Pacheco le titre de « *camarera* ». Par ailleurs, le terme de « *joven* » ne doit pas porter à confusion : si elle s'est mariée en 1466 et qu'elle était, en 1475, suffisamment mature pour assumer les choix politiques de son mari, elle devait avoir à peu près le même âge qu'Isabelle (soit, au moment des faits, environ 25 ans).

de vue qui unissaient les deux femmes, sensible également dans le contenu même de l'*Avisación*.

C'est en effet la comtesse qui demande à Hernando de Talavera de lui écrire un traité susceptible de lui indiquer la manière la plus profitable d'occuper son temps, ce qui peut constituer un témoignage supplémentaire d'adhésion à l'idéal isabellin. Noble, familière de la reine, la comtesse de Benavente entretenait sans doute, en outre, une certaine familiarité avec la culture écrite du fait de l'importante bibliothèque possédée par son mari et réunie par le père de celui-ci[264]. En somme, donc, l'*Avisación* est le produit de la conjonction d'au moins trois éléments : d'une part, la relation entre María Pacheco, la reine, et un prélat doté d'aspirations réformatrices ; d'autre part leur intérêt commun à former et diffuser un modèle de femme vertueuse dont la comtesse de Benavente serait l'incarnation ; et, enfin, le goût personnel de cette dernière pour ce qui était en rapport avec la vie intellectuelle.

b. L'*Avisación* : un emploi du temps, mais pas seulement

Le titre *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*[265], qui est parfois donné à notre texte, privilégie la description du contenu au détriment de toutes les indications données par la rubrique à propos de l'auteur et de la destinataire. Il a néanmoins le mérite d'attirer l'attention sur l'élément central du traité : le temps. L'*Avisación* n'est pas, en réalité, un simple emploi du temps, mais mène une véritable réflexion sur cette question d'un point de vue essentiellement spirituel. Pourtant, Talavera ne déplore pas la fugacité des heures et la brièveté de l'existence : le temps, donnée incontournable qui conditionne toute action, doit être occupé, et, en quelque sorte, rentabilisé dans la perspective du salut.

Le premier chapitre de la première partie est, de ce point de vue, fondamental pour définir la perspective du texte. Rien ne peut se faire en dehors du temps : sans lui, point d'honneur, de descendance, de patrimoine, de

[264] Le contenu de cette bibliothèque a été étudié, notamment, par Isabel Beceiro Pita, dans « La biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época », *En la España medieval*, n°2, 1982, p. 135-146.

[265] Cette appellation est en fait un abrégé du titre complet de l'opuscule, que voici : « *Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco, condessa de Benavente, de cómo se debe cada día ordenar y occupar para que expienda bien su tiempo* ». L'abréviation proposée plus haut présente le désavantage, selon nous, de rayer du titre l'identité féminine de la destinataire, et de passer également sous silence la part active qu'elle doit prendre dans la gestion de son temps.

beauté ; en somme, point d'existence. Le temps est donc le principe de l'action sans lequel rien n'est possible, et Hernando de Talavera va jusqu'à le personnifier : « *El tiempo halló y halla las artes mechánicas y liberales; vence lo que la razón ni la fuerça no puede, y da oportunidad a la experiencia, sin la qual no hay sciencia ni perfecta prudencia* »[266]. Cependant, si l'on peut recouvrer avec le temps tout ce que l'on aura perdu, lui-même ne peut être rattrapé : il convient donc d'en faire bon usage, c'est-à-dire de le mettre à profit pour « *mereçer* »[267], pour préparer son salut. Ainsi, face à la perspective du Jugement, il importe, comme le dit saint Paul dont Talavera cite l'Épître aux Éphésiens, de racheter le temps. L'idée dominante de ce chapitre est donc, selon une perspective que l'on pourrait presque qualifier de bourgeoise, qu'il faut rentabiliser le temps, non pas dans une optique marchande en accumulant les biens de ce monde, mais dans une optique spirituelle.

Le premier chapitre de la première partie se concentre donc sur le temps lui-même, tandis que les quatre suivants vont s'attacher à la personnalité de la commanditaire de l'*Avisación*. Deux données définissent ainsi María Pacheco : son statut social et son état civil. L'auteur croise donc deux taxinomies pour définir un public précis, celui des nobles dames mariées, auxquelles s'adressait également Fernán Pérez de Guzmán. Ainsi, il étend parfois sa doctrine à « *las personas de vuestro estado* »[268], un état considéré comme problématique pour l'adoption d'une vie vertueuse puisque certains de ses membres vont jusqu'à inverser l'ordre naturel du temps : « *es cierto que muchos de vuestro estado hazen del día noche y de la noche día* »[269]. L'impact de ce trait de satire sociale[270] est accentué par l'affirmation de l'auteur selon laquelle vertu et noblesse sont, désormais, dissociées. Derrière ce discours, ce n'est donc pas une simple critique des mœurs nobiliaires qui se dessine, mais une remise en cause de la légitimité même de la noblesse qui n'est plus qu'une classe de désordres. On pourrait penser que María Pacheco représente l'espoir d'un

[266] *Ibid.*, fol. 5v°.
[267] *Ibid.*, fol 4r°.
[268] *Ibid.*, fol 14v°.
[269] *Ibid.*, fol. 8r°.
[270] Il décrit notamment des scènes dignes de la *Célestine* : « *¡O, quántas luxurias, quántas palabras y obras dissolutas (salvo los rapazes que a la puerta guardan las mulas, que están rezando psalmos y lectiones de muy dañosas burlas)! ¡O, quántas murmuraciones, juyzios y maldictiones de los que están aguardando, quántas querellas y afflictiones de los que andan librando, quántas fatigas y enojos de los huéspedes que están esperando!* », fol. 8v°. La nuit, transformée en jour par la lumière des torches et des brandons, devient le temps de tous les péchés.

changement, d'un retour de la noblesse à la vertu, mais l'auteur en doute, puisque « *No puede faltar la Sancta Escriptura que dize y affirma que es tal cada uno qual tiene la compañía* »[271]. À ce premier handicap s'ajoute le statut de femme mariée, puisque le mariage, selon l'auteur, est un état de dépendance absolue, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer :

> *el día que nuestro Señor vos ayuntó al marido en el estado matrimonial, esse día perdistes vuestra libertad, porque no solamente tomó el marido el señorío de vuestro cuerpo, commo vós tomastes del suyo, mas soes subjecta a él, y obligada a vos conformar con su voluntad, en todo lo que no es o fuere peccado mortal o venial, por manera que ni rezar ni ayunar, ni aun hazer limosna en grand quantidad, no podéis contra su querer y voluntad*[272].

Cette soumission est doublement justifiée, puisque, d'un point de vue spirituel, elle est la conséquence de la faute d'Ève[273] (désignée, donc, comme responsable du Péché Originel) et, d'un point de vue naturel, elle provient de l'infériorité de la femme par rapport à l'homme, selon un point de vue aritotélicien :

> *Y aunque peccado no oviera, era cosa natural y mucho razonable que la muger, que comúnmente, commo tiene flaco el cuerpo, y mucho menor el esfuerço, assý no tiene tan complida discreción, sigua y obedezca el seso y querer del varón, que en todo es más perfecto*[274].

En reprenant à son compte la vulgate aristotélicienne et en rejetant sur Ève la responsabilité du Péché Originel, Hernando de Talavera adopte une position que l'on pourrait être tenté d'apparenter à celle des détracteurs des femmes. Néanmoins, c'est là le point de vue d'un clerc, et pas d'un participant au débat de la « Querelle des femmes ».

Cela est d'ailleurs visible dans la réflexion que mène l'auteur sur le désir de savoir qui guide sa pénitente. On pourrait en effet s'attendre à ce qu'il évoque Ève pour le condamner ou la reine de Saba pour le magnifier, deux

---

[271] *Ibid.*, fol. 9rº. Cette réflexion de l'auteur semble faire écho aux propos de Fernán Pérez de Guzmán dans sa dernière strophe : certes, il s'agit d'une posture et les auteurs, en l'adoptant, espèrent sans doute encourager leur lectorat à les faire mentir, mais ils semblent tous deux conscients de la difficulté de réformer les mœurs de la noblesse et de l'impossibilité de contraindre celles-ci dans les limites de la morale.

[272] *Ibid.*, fol. 9rº-9vº. Il s'agit là d'une parfaite définition de l'obéissance qu'une femme devait à son mari selon la plupart des penseurs de l'époque. On la retrouve, d'ailleurs, chez Pérez de Guzmán : « *Que ál es ser sujebta al varón / sino obedescer e serle mandada / en todas las cosas, salvo una eçebtada / que es de la fe la conversaçión / conformar con él toda su entinçión* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, strophe n° 40, p. 660).

[273] Talavera, du fait de sa formation et de son éloignement de la vie courtoise avant ses 50 ans, ne participe pas, en effet, à ce débat. S'il écrit un manuel d'éducation destiné à une femme, c'est donc selon d'autres perspectives que celles de la « Querelle ».

[274] *Ibid.*, fol. 9vº-10rº.

exemples utilisés de façon récurrente par les auteurs de textes pro ou anti-féminins. Or, c'est sur un passage de l'Évangile de Luc qu'il se fonde, passage qui condamne le serviteur qui, connaissant le souhait de son maître, n'aura rien fait pour s'y conformer. C'est donc la relation entre savoir et péché qui est questionnée, dans la mesure où le péché fait dans l'ignorance est plus facilement pardonné que le péché fait en toute connaissance de cause[275]. Par conséquent, savoir est plus dangereux que profitable si on ne met pas en œuvre ce que l'on a appris. En somme, donc, dans ce chapitre comme dans le suivant, María Pacheco est considérée comme un chrétien parmi d'autres, et pas spécifiquement comme une femme, à la différence de ce qui se produisait dans le chapitre sur le mariage. Par conséquent, le 5e chapitre légitime l'accès à la connaissance, non pas en vertu de l'identité de celui qui souhaite s'instruire, mais en fonction du contenu de l'instruction : il y a des choses qu'il est bon de connaître, et savoir comment on doit occuper son temps en fait partie[276].

Ce préambule étant posé, l'auteur va pouvoir passer à ce qui constitue le cœur de son ouvrage, à savoir la façon dont on doit partager son temps, question qu'il envisage d'abord d'un point de vue théorique avant de passer aux mesures pratiques. En vertu du commandement évangélique d'aimer Dieu et son prochain comme soi-même, l'auteur établit que sa pénitente doit répartir son temps entre ces trois entités : Dieu, elle-même et son prochain. Le second chapitre de cette partie est donc consacré au premier terme de cette triade : Dieu. Mais la place accordée à Dieu ne va pas de soi : il convient de la justifier, et Talavera a pour cela recours à plusieurs passages de la Bible, dont il fait l'exégèse. Il développe notamment longuement l'équivalence entre les lois données au peuple d'Israël dans l'*Exode*, les *Nombres* et le *Lévitique* et la façon dont ses contemporains doivent, en quelque sorte, sacrifier une partie de leur temps au Seigneur[277]. La conclusion de cette longue argumentation est qu'il faut prier au début, au milieu et à la fin du jour[278]. Dès ce chapitre se dessine donc ce qui va être confirmé par les mesures énoncées plus loin : la pratique

[275] *Ibid.*, fol. 11rº.
[276] *Ibid.*, fol. 12rº.
[277] *Ibid.*, fol. 15vº-17rº.
[278] L'auteur profite également de l'occasion pour esquisser une méthode de prière : « *Y aun es cosa razonable y quasi necessaria que la oración no se haga toda juncta, porque la attentión y devoción que son mucho provechosas y necesarias en la oración, piérdense cuando es mucho prolongada* » (fol. 17vº). Il est donc préférable de faire des prières courtes et intenses plutôt que de passer son temps en psalmodies, ce qui renvoie aux critiques d'autres auteurs envers les excès de piété considérés comme des démonstrations hypocrites.

religieuse est essentielle dans la vie d'une noble mariée. Or, de tous les auteurs que nous avons étudiés jusqu'à présent, et bien que certains donnent aux devoirs religieux une importance non négligeable, Hernando de Talavera est le seul à leur donner autant de place, et à détailler autant les pratiques de dévotion auxquelles doit s'adonner la comtesse[279]. Qu'il s'agisse d'un signe des temps attestant le changement de mentalité qui s'est opéré au début du règne d'Isabelle, de la manifestation des préoccupations personnelles de l'auteur ou du souhait d'imprimer de nouvelles habitudes en faisant un effort de pédagogie, toujours est-il que Dieu occupe, dans l'*Avisación*, plus de place que toute figure humaine.

Cette présence est d'autant plus prégnante qu'elle envahit également les autres temps de la vie de la comtesse. Ainsi, celui qu'elle consacre à sa propre personne comprend, outre les repas et le sommeil, un temps pour l'« *avisación* ». Or, le contenu de cet enseignement est précisément défini : « *Para vuestra avisación, devéis expender algo en leer o oýr lectión, y en communicar algunas vezes con personas doctas y spirituales que vos puedan avisar e informar de cómmo vos avéis de salvar* »[280]. La lecture est donc autorisée et même conseillée, ainsi que le contact avec des personnes doctes, pourvu que tout cela mène au salut. De même, les loisirs de la comtesse doivent être occupés par une activité manuelle, qui acquiert également un sens spirituel. Certes, cela n'a rien d'original, puisque Talavera fait ici essentiellement allusion aux travaux d'aiguille ; mais le texte va plus loin en critiquant ceux qui ne gagnent pas leur vie par le travail de leurs mains : « *Y si tanta pudiesse ser la obra de las manos que d'ella vos pudiéssedes mantener, seríades, como dize el psalmo, bienaventurada […] Ca no hay cosa tan mísera como ser hombre sostenido de sudor y trabajo ageno* »[281]. La critique anti-seigneuriale est donc à peine voilée, même si l'auteur a ensuite à coeur d'atténuer la violence de son propos en légitimant le travail spécifique des intellectuels, des religieux ou des dirigeants[282], qui vaut plus que le travail manuel.

---

[279] Du moins dans un ouvrage qui ne se consacre pas uniquement à la spiritualité, mais prétend proposer un plan de vie plus général. Ainsi, dans le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, les pratiques religieuses de Leonor Pimentel sont soigneusement détaillées, mais il s'agit d'un ouvrage de spiritualité qui fait porter l'essentiel de son effort éducatif sur l'enseignement de la biographie de la sainte Vierge et les pratiques dévotes appropriées aux fêtes qui lui sont liées.

[280] *Ibid.*, fol. 18rº.

[281] *Ibid.*, fol. 18vº-19rº.

[282] *Ibid.*, fol. 19vº-20rº. L'auteur revient néanmoins sur son idée maîtresse, à savoir que « *tiene vida muy mísera el que en burlas y en cosas sin provecho gasta y pierde el tiempo, y quiere bevir del afán*

Le 4e chapitre de la seconde partie permet enfin de situer la comtesse dans l'ensemble des hiérarchies familiales et sociales, qui sont régies par deux principes : l'organisation féodale et la pyramide des âges. Les ecclésiastiques semblent néanmoins être une catégorie à part, puisqu'ils ne sont évoqués que dans la liste des individus supérieurs à la comtesse, selon la classification habituelle des *oratores*, *bellatores* et *laboratores*. Parmi, donc, les supérieurs de la comtesse se trouvent essentiellement les prélats, les personnes plus âgées qu'elle et son mari. Ceux qui lui sont égaux ne sont évoqués que brièvement, tandis que ceux qui lui sont inférieurs sont ses enfants, ses parents plus jeunes, ses domestiques et ses vassaux, auxquels elle doit « *remuneración de los serviçios; a los vasallos en especial, complimiento de justiçia cevil y criminal* »[283], alors qu'à ses supérieurs, elle devait « *reverentia y obedientia y aún servicio con la persona y con la hazienda* ». Ainsi, la comtesse est donc un membre à part entière de la société seigneuriale, et, comme telle, est intégrée dans des réseaux qui dépassent le cadre du foyer.

Une fois terminée cette partie théorique, l'auteur passe enfin aux mesures pratiques, qu'il détaille avec une précision tout à fait exceptionnelle. C'est en effet un véritable emploi du temps qu'il donne à sa lectrice, en fonction de trois périodes (du lever au déjeuner, du déjeuner au dîner et du dîner au coucher), ce qui donne à l'*Avisación* un aspect beaucoup plus pratique. Cet emploi du temps est régi par une répartition horaire assez pointue, ce qui peut étonner à une époque où les horloges n'étaient guère nombreuses et précises[284]. Du point de vue de l'espace textuel – si ce n'est du volume horaire – les devoirs religieux occupent une grande partie de la matinée de la comtesse,

---

y sudor ageno » (fol. 20rº). Néanmoins, à ces considérations sociales, il ajoute des préoccupations sanitaires puisque, outre que l'activité physique contribuerait à soigner la gorge de la comtesse, « *algund grano de sal de occupación y exercicio corporal, a todo ombre puede aprovechar, o a nadie puede dañar* ». Or, cette justification médicale, qui redonne au corps une place dans ce qui semblait avoir avant tout une portée spirituelle, n'apparaît dans aucun des textes que nous avons étudiés jusqu'à présent.

[283] *Ibid.*, fol. 21rº.

[284] Cette préoccupation pour un découpage rationnel du temps est cependant, de nouveau, caractéristique de l'époque à laquelle l'auteur écrit son texte. On sait, en effet, toute l'importance que tient l'horloge dans la *Célestine* de Fernando de Rojas (« *¡O, espacioso relox* […]*! Que si tú esperasses lo que yo, quando des doze, jamás estarías arrendado a la voluntad del maestro que de compuso* », F. DE ROJAS, *op. cit.*, p. 527) et la préoccupation constante des personnages de ne pas perdre de temps. Par ailleurs, l'*Avisación* reflète une organisation de la journée différente des habitudes espagnoles actuelles, puisque le repas de la comtesse a bien lieu « *quasi al mediodía* » (fol. 24rº-24vº).

laquelle doit notamment entendre la messe dans le plus parfait recueillement[285]. De même, ses autres activités (l'audience qu'elle donne aux pauvres et l'attention qu'elle porte à ses enfants ou au travail de ses domestiques) sont considérées comme utiles à son salut, conformément à la perspective d'ensemble de l'ouvrage[286]. Après le repas (qui doit également être sanctifié) et la sieste intervient un autre temps fort de la prière :

> *Despertada del sueño a las dos después de mediodía, devéis luego rezar biésperas y completas de Nuestra Señora, y las horas de defunctos, si bastare la devoción, todo esto en un retrete, el más quito de ruido que pudierdes aver, en el cual esté vuestro oratorio tant limpio y tant compuesto que cada que en él entrardes, vos dé consolación y vos combide a devoción*[287].

On remarque donc, une nouvelle fois, la précision du découpage horaire proposé par Talavera, ainsi que les indications qu'il donne sur les dispositions matérielles de la prière : le cabinet de prière et l'oratoire vont en effet devenir petit à petit des objets indispensables à la vie spirituelle des femmes laïques[288]. Celle-ci passe, notamment, par une dévotion à la sainte Vierge dont la comtesse récite les Heures. Bien qu'elle suive pour cela un rythme différent de celui de la vie monastique, on ne peut qu'être sensible au parallèle qui existe entre les occupations d'une religieuse et celles de María Pacheco, d'autant plus que celle-ci doit ensuite se consacrer au travail, en l'occurrence, celui du textile. On l'a vu, à la différence de Pérez de Guzmán, Talavera ne songe nullement à exempter la comtesse de cet exercice en vertu de son statut social. Une autre

---

[285] Il est, pour cela, nécessaire de se retirer du monde : « *Esta oýd con mucha attentión, dexado todo cuidado y toda otra ocupación. Ni llegue secretario, ni paje, ni doncella, ni pariente, ni dueña a vos hablar una palabra, si no fuere muy necessaria* […] *que no haya hablas ni ruydo entanto que se ofrece aquel muy sancto sacrificio* » (fol. 23v°). On peut voir se dessiner, derrière cette description, l'idéal de la sainte Vierge, mais pas seulement : comme nous le verrons, il s'agit d'une expression de la vie spirituelle que plusieurs auteurs vont encourager à l'époque qui nous intéresse.

[286] Cependant, à cette utilité spirituelle s'ajoutent des perspectives plus pragmatiques : « *Éste es piadoso y provechoso exercicio para el ánima y para el cuerpo y para la honrra y para la hazienda* » (fol. 24r°). De nouveau, donc, on voit resurgir cette préoccupation pour le corps qui, à l'inverse de ce que l'on pourrait attendre, n'est pas considéré uniquement comme un instrument de péché. Ainsi, la comtesse doit prendre soin de la santé de ses domestiques (fol. 24r°) comme de la sienne (fol. 18v°), mais également manger suffisamment (les repas rythment la journée, et il n'est jamais question de jeûne), et dormir (de nouveau, rien n'est dit quant à une vertueuse privation de sommeil, et Hernando de Talavera a même a cœur, à l'heure de la sieste comme à celle du coucher, de proposer à sa lectrice des activités susceptibles de favoriser l'endormissement). Même si cette attention bienveillante envers le corps peut sembler exceptionnelle sous la plume d'un prélat, il ne faut pas oublier, néanmoins, que le corps humain est également considéré par l'Église comme l'œuvre la plus achevée de la Création, et, que, partant, il doit être protégé.

[287] *Ibid.*, fol. 25r°.

[288] Voir, notamment, P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Lecturas y bibliotecas de mujeres*…, p. 187.

différence notable entre les deux textes porte sur la place accordée au mari : alors qu'il était très présent chez Pérez de Guzmán, il n'est qu'évoqué dans l'*Avisación* et, surtout, aucun moment de la journée de la comtesse ne lui est consacré. Ainsi, alors que la *Relación* portait avant tout sur la relation de couple et ignorait l'existence d'éventuels enfants, l'*Avisación*, au contraire, efface le mari de l'emploi du temps de sa lectrice et fait place aux enfants à deux reprises. Pour autant, Talavera ne fait nulle part l'éloge de la maternité, et il considère avant tout sa destinataire comme un individu dont il faut assurer le salut, ses rôles d'épouse et de mère passant au second plan. La fonction éducative de la comtesse n'est cependant pas oubliée, puisqu'avant le dîner elle doit « *ver vuestros higicos, y aver con ellos consolación, y darles alguna doctrina buena, que la mamen en la leche y se críen y crescan con ella* »[289]. L'emploi du temps se termine enfin par un repas suivi d'un moment de loisir tandis que les instants qui précèdent le coucher sont consacrés à la prière et à la pénitence[290].

En somme donc, par rapport à ce que proposait Fernán Pérez de Guzmán, le temps, son écoulement et sa mesure ont pris une importance considérable dans ce traité de Hernando de Talavera. Alors que la *Relación* se situait dans l'éternité des textes sacrés et des vérités générales, Talavera (qui fait pourtant un ample usage de l'Écriture sainte, nous allons le voir) se situe dans l'ici et maintenant. Pourtant, le poème de Pérez de Guzmán adoptait une perspective moins eschatologique que le texte de Talavera (selon lequel chaque activité, et donc chaque minute doit servir au salut), dans la mesure où, si les mesures proposées bénéficiaient de la caution des Écritures, elles étaient néanmoins avant tout destinées à garantir une vie de couple harmonieuse. Rien de tout cela dans l'*Avisación*, puisque le mari en est quasiment absent, et exerce une domination qui, pour être réelle, ne semble pas véritablement effective. La figure essentielle pour la comtesse de Benavente n'est donc plus son mari – à la différence de ce qui se passait pour les destinataires de la *Relación* – mais Dieu, ce qui légitime non seulement le contact avec quelques sages personnes et les lectures spirituelles que Pérez de Guzmán semblait désapprouver, mais

[289] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 25vº.

[290]Cet emploi du temps est, par ailleurs, adaptable, notamment les dimanches et jours fériés, mais également en fonction des saisons, l'ensemble des horaires devant être avancés de deux heures en été, tandis qu'un plus long temps est alors accordé à la sieste de la mi-journée. Ces dernières précisions ne font que confirmer le souhait de Talavera de proposer un manuel qui soit véritablement utile et dont les mesures soient réellement applicables.

également des pratiques de dévotion qui conduisent la dame à l'extérieur de son foyer[291]. Ainsi, Hernando de Talavera donne à la dame mariée davantage d'indépendance que Pérez de Guzmán, mais pour la soumettre à une autorité supérieure qui, pour être moins palpable, n'en est pas pour autant moins contraignante.

c. L'*Avisación* : prêcher et convaincre

Les deux auteurs diffèrent également quant aux procédés qu'ils emploient pour obtenir du lecteur qu'il applique les mesures qu'ils proposent. Alors que Pérez de Guzmán cherchait avant tout à faire en sorte que son public mémorise son texte et semblait sûr de son autorité, Talavera doit faire en sorte d'établir celle-ci sur un lectorat qui, du fait de sa noblesse, risque d'être particulièrement rétif aux instructions morales. C'est donc en faisant la preuve de l'étendue de son savoir qu'il va fonder sa légitimité, et ainsi garantir l'adhésion de ses lectrices à ses principes et la mise en œuvre de ceux-ci. Mais s'il démontre son érudition, c'est avant tout dans un domaine bien précis : celui des saintes Écritures[292]. Ainsi, en fondant chacun de ses enseignements sur un passage de la Bible, il fonde sa doctrine sur le roc inébranlable de la Parole divine, dont il se fait l'interprète. Par ailleurs, l'abondance de citations bibliques – d'autant plus significative si l'on considère que la *Suma y breve compilación*, pourtant destinée à un groupe de religieuses, en contient nettement moins – suggère également que María Pacheco avait une bonne connaissance des textes sacrés et était susceptible de reconnaître les passages cités par l'auteur. Par cette connaissance et sa piété personnelle développée, cette laïque serait ainsi représentative des nouvelles tendances spirituelles qui s'illustrent à l'époque en Castille.

---

[291] Lors des dimanches et des jours fériés, la comtesse est ainsi invitée à « *oýr missa mayor y sermón en algund devoto monasterio* […] *y aún sería sancta cosa que fuéssedes a biésperas* » (fol. 26v°).

[292] Talavera possédait néanmoins des connaissances dans bien d'autres domaines, comme il en fait la démonstration à sa destinataire. Ses connaissances en philosophie, acquises à l'Université de Salamanque et développées lorsqu'il y occupait la chair de philosophie morale, se manifestent par quelques citations de Sénèque (fol. 4r°) et d'Aristote (fol. 19v°, 22r° et 22v°), dont la philosophie imprègne par ailleurs tout le texte (comme l'indiquent l'affirmation de l'infériorité naturelle de la femme par rapport à l'homme, ou la présence des termes de forme et de matière selon leur sens aristotélicien). L'auteur avait également des connaissances en droit (comme en témoigne cette remarque à propos du mariage : « *por manera que ni rezar ni ayunar, ni aun hazer limosna en grand quantidad, no podéis contra su querer y voluntad, salvo si fuéssedes muy hazendosa, o toviéssedes algund parafrenal* » fol. 9v°) ou encore en matière de mesure du temps, puisqu'il connaît les notions de « *día natural* » et « *día artificial* » (fol. 5v° et fol. 14v°).

Sur un total d'au moins quatre-vingt citations ou allusions à des passages de la Bible, une cinquantaine renvoient à l'Ancien Testament, qui est donc nettement dominant en termes quantitatifs. Quinze des trente-neuf livres qui le composent sont cités, et, si le Livre de Tobie apparaît une fois (et encore n'est-ce que pour une brève allusion au « *sancto viejo Thobías* », fol. 24v°), Ruth, Esther et Judith sont totalement oubliées. L'auteur, en effet, ne tire pas ses exemples féminins de l'Ancien Testament, mais des Évangiles (canoniques et apocryphes) et de la légende dorée[293] : la Vierge est ainsi un exemple récurrent, tandis que Marthe (fol. 19v° et 24v°) et Marie (fol. 19v°), sainte Anne (fol. 14r°), Thabita et Drusiana (fol. 24v°) sont simplement nommées, ce qui laisse entendre que la comtesse de Benavente connaissait suffisamment le texte biblique pour comprendre ces allusions. Ces exemples, en effet, ne sont jamais développés sur plus d'une ligne, et, souvent, le nom seul suffit à évoquer dans la mémoire de la lectrice une histoire susceptible d'illustrer le propos de l'auteur. Celui-ci semble d'ailleurs plutôt construire son texte en piochant ses références dans sa propre mémoire qu'en consultant régulièrement la *Vulgate*, dans la mesure où les citations véritablement littérales sont rares. Par ailleurs, il ne se contente pas toujours de leur sens premier, et se livre parfois à un exercice d'exégèse. C'est d'ailleurs le cas dès le premier chapitre, quand il écrit, à propos de Job : « *quedándole salva la vida, que era su tiempo, todo lo cobró* » (fol. 3v°), établissant ainsi une équivalence entre temps et vie, le temps n'étant dès lors pas autre chose que l'existence même. Il adopte la même démarche exégétique, mais à plus grande échelle, dans le deuxième chapitre de la deuxième partie, en déduisant des sacrifices et des fêtes prescrits aux Hébreux dans l'Ancien Testament les heures de la journée que María Pacheco doit consacrer à Dieu. Chaque paragraphe débute donc par une allusion aux sacrifices demandés : « *Quiere otrosí las primerías, segund que parece en la lei que dio al pueblo de Israel quando lo sacó de Egipto* » (fol. 15v°), puis « *También quiere lo postrimero, ca mandava que le offreciessen y deputassen para Él la cola del carnero* » (fol. 16r°), et enfin « *Aún quiso nuestro Señor parte de lo de en medio, queriendo para Sí*

[293] L'auteur semble en effet établir une distinction entre l'Ancien Testament, lieu de la perfection spirituelle au masculin, et le Nouveau Testament, qui laisse la place à la sainteté féminine. En effet, énumérant ceux et celles qui, dans la Bible, ont ouvert leur table aux pauvres, il écrit : « *commo el sancto Job hazía, y primero el sancto patriarcha y padre de nuestra fe Abraham, y después el sancto viejo Thobias, y en el Testamento nuevo las sanctas dueñas Martha, Tabita y Drusiana* » (fol. 24v°).

el redaño del animal y la espalda y el pecho » (fol. 17rº), le tout étant corroboré par d'autres passages de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Le parallèle est ainsi établi de façon systématique, alors que rien dans le texte biblique ne faisait allusion à un emploi du temps. Sa tendance à l'interprétation va même jusqu'à lui faire commettre des erreurs, comme par exemple dans le deuxième chapitre de la deuxième partie : « *aquellas cabañas o choças en que el pueblo avía de estar aquellos siete días representavan cómmo estovieron luengo tiempo en choças en el desierto quando salieron de Egipto, también representavan la amenidad y verdura del Paraíso terrenal* » (fol. 15vº-16rº). Or, la « Fête des Tentes » à laquelle il fait allusion ne commémore nullement la création du monde, mais uniquement la sortie d'Égypte.

La division tripartite de ce chapitre est, par ailleurs, représentative de celle qui structure tout le traité, d'un point de vue macrostructural (il est divisé en trois parties), mais également à des niveaux inférieurs, puisque les chapitres deux, trois et quatre de la 2nde partie forment un tryptique, de même que les chapitres deux, trois et quatre de la 3e partie. Par ailleurs, la division du discours correspond à une division de la matière, puisque trois sont les entités auxquelles on doit consacrer du temps (Dieu, soi-même et le prochain), et trois également les moments de la journée en fonction desquels il faut organiser ses occupations. À l'efficacité didactique de cette répartition, qui favorise la clarté du propos, s'ajoute l'effort argumentatif déployé par Hernando de Talavera. Celui-ci cherche en effet à convaincre sa destinataire de mettre en place les mesures qu'il énumère, et, pour cela, il va sans cesse s'adresser à elle de manière laudative, afin de gagner son adhésion : « *muy noble señora* », « *virtuosa señora* » ou « *magnífica señora* » sont, en effet, quelques-unes des formules qu'il utilise[294], et qui s'opposent à l'humilité dont il fait lui-même preuve (du titre, où il est qualifié de « *indigno prior de Prado* », fol. 1rº, aux derniers mots du texte : « *siervo suyo sin provecho, y continuo capellán vuestro, indigno prior de Prado* », fol. 27vº). Ces formules par lesquelles il s'adresse à sa destinataire sont complétées par l'usage récurrent du pronom « *vós* », qui vise à maintenir sans cesse le lien entre le texte et celle à qui il s'adresse, dont il faut en permanence solliciter l'attention. Celle-ci est également éveillée par les nombreuses questions

[294] Celles-ci ne témoigent pas, cependant, d'une flagornerie excessive, mais sont au contraire assez habituelles dans ce type de textes. Ainsi, F. Pérez de Guzmán commençait sa *Relación* en ces termes : « *Muy nobles señoras…* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, p. 656).

rhétoriques et exclamations qui peuplent le texte et sont parfois groupées en séries, témoignant ainsi de la verve du prêcheur. C'est notamment le cas quand il dénonce les excès de la noblesse, dans ce passage que nous avons déjà eu l'occasion de commenter :

> *¡O, quántas luxurias, quántas palabras y obras dissolutas (salvo los rapazes que a la puerta guardan las mulas, que están rezando psalmos y lectiones de muy dañosas burlas)! ¡O, quántas murmurationes, juyzios y maldictiones de los que están aguardando, quántas querellas y afflictiones de los que andan librando, quántas fatigas y enojos de los huéspedes que están esperando! ¡O, gastos demasiados de velas, blandones y entorchas, de leña en invierno, y de otras muchas cosas!*[295].

Les questions rhétoriques peuvent, par ailleurs, être l'occasion de créer un dialogue avec le lecteur, dont Hernando de Talavera anticipe la réponse. L'incipit du premier chapitre de la troisième partie crée ainsi un échange fictif entre ce que l'auteur suppose que la comtesse va penser et la réponse qu'il peut lui apporter :

> *Agora, muy noble señora, todo vos parecerá bien dicho, mas no vos contentará, ni lo avréis por doctrina complida si no escrivo por menudo cómo vos avéys de aver en cada hora del día. Bien veo yo que tenéis razón de lo así querer y pedir*[296].

Le texte cherche donc sans cesse à susciter l'attention du lectorat et témoigne de la verve du prêcheur qui illustre également son propos, nous l'avons dit, de multiples exemples bibliques, et d'images issues du règne animal (« *¿Cómmo bivirá el cordero entre los lobos, la colmena entre los ossos, la garça entre los halcones, la perdiz entre los açores, la liebre entre los galgos, el mur entre los gatos?* », fol. 7rº), ou de la vie quotidienne (« *y darles alguna doctrina buena, que la mamen en la leche y se críen y crescan con ella* », fol. 25vº[297]).

Hernando de Talavera et Pérez de Guzmán emploient donc des stratégies rhétoriques assez différentes, qui témoignent, d'une part, de la variété de leurs objectifs et, d'autre part, de la diversité de leurs expériences d'enseignement. Tous deux souhaitent que les mesures qu'ils proposent soient appliquées, mais Pérez de Guzmán espère y arriver en faisant en sorte que son lectorat mémorise son texte, tandis que Talavera cherche à le convaincre, à

---

[295] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 8vº-9rº.

[296] *Ibid.*, fol. 21vº-22rº.

[297] Cette assimilation de l'éducation dispensée au lait nourricier n'est cependant pas, à proprement parler, originale, dans la mesure où elle correspond à l'idée, amplement répandue, qu'avec le lait un certain nombre de valeurs passaient de la mère à l'enfant. D'où la nécessité, par exemple, de bien choisir la nourrice.

produire en lui le mouvement intérieur que peut susciter un sermon[298]. Ces deux stratégies correspondent par ailleurs aux parcours de nos deux auteurs, Pérez de Guzmán étant passé maître dans l'art de la poésie didactique, tandis que Talavera était réputé pour la qualité de ses sermons et pour leur impact émotionnel. Les miroirs que les deux auteurs tendent à un public, somme toute, relativement similaire (les nobles dames mariées) sont donc bien différents, et, partant, renvoient également des reflets variés, comme en témoigne, par exemple, la place que nos deux textes accordent respectivement au mari. Point de modèle féminin univoque donc, pour les dames du XV^e^ siècle, même si on peut noter certaines constantes. Celles-ci réapparaissent également dans un texte didactique qui, dans l'ensemble de notre corpus, fait cependant figure d'exception, puisqu'il est le seul à mettre en place une situation d'énonciation dans laquelle un personnage masculin s'adresse à ses *filles* : les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*.

C. Les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* : un miroir des dames à marier

Ce texte présente, en effet, plusieurs différences par rapport à ceux que nous venons d'étudier. D'une part, il est anonyme, ce qui est relativement exceptionnel dans notre corpus. D'autre part, il ne prétend pas d'emblée s'adresser à de nobles dames. Ainsi, alors que le statut social des destinataires apparaît dès le titre de la *Relación* et de l'*Avisación*, les *Castigos* s'adressent à des « *hijas* », terme qui peut tout aussi bien faire allusion à un lien familial qu'à une parenté spirituelle, qu'elle soit réelle ou fictive[299]. Dans ce dernier traité, c'est

[298] Par rapport à tous ceux qui peuplent le texte de Pérez de Guzmán, les procédés mnémotechniques, rythmiques ou phoniques sont en effet extrêmement rares dans le texte de Talavera. Tout juste peut-on noter, par exemple, quelques cas de dérivation : « *precioso precio* », (fol. 16r°) ou encore « *el que mandó estrechamente guardar sus mandamientos* » (fol. 27v°).

[299] Ce terme peut en effet faire allusion, par exemple, à une filiation spirituelle, et Hernando de Talavera interpelle plusieurs fois les religieuses cisterciennes d'Ávila en les qualifiant de « *muy amadas hijas* », et ce dès le prologue (H. DE TALAVERA, *Suma y breve compilación*…, p. 25). Néanmoins, l'emploi du terme *castigos* sugérerait davantage un réel lien de parenté, dans la mesure où c'est, par exemple, le terme utilisé pour qualifier le discours que le *caballero Zifar* tient à ses fils (*Libro del caballero Zifar*, éd. cit., p. 250 *sq.*). Par ailleurs, le statut social des destinataires n'est certes pas mentionné dans le titre, mais plusieurs éléments du texte permettent de le deviner. Ainsi, après avoir raconté l'histoire de Griselidis, l'auteur fait le commentaire suivant : « *Así que, hijas mías, pues ésta que era hija de un pobre cibdadano mostró tanta virtud y dio de sí tanto enxenplo de obediençia, quánto más deven trabajar las que son de buen linaje por dar de sí buena fama seyendo*

avant tout l'état civil des destinataires qui compte, comme l'indique la première phrase du prologue : « *Porque comúnmente todas las mugeres se desean casar y creo que así lo fazedes vosotras, muy amadas hijas mías*… »[300]. Elles appartiennent donc à la catégorie des vierges, ou des *doncellas*, et s'apprêtent, à plus ou moins court terme, à entrer dans celle des épouses. Cela permet d'établir une autre différence avec les deux textes précédents, qui s'adressaient à des femmes mariées, et donc, vraisemblablement, un peu plus âgées, même s'il serait vain de se risquer à quelque pronostic précis en la matière. Enfin, pas plus que dans les cas des deux précédents, on ne connaît la date de composition de ce texte qui, du fait de l'anonymat de l'auteur, est encore plus difficile à déterminer. Plusieurs critiques s'accordent cependant à dire qu'il fut sans doute composé au milieu ou à la fin du XV^e^ siècle[301]. D'un point de vue temporel, il n'est donc sans doute guère éloigné des deux textes que nous venons d'étudier, même s'il est impossible d'en déterminer le contexte exact d'écriture.

1. Quelques points énigmatiques

Le titre même de l'opuscule ne dit rien de l'objet de l'enseignement qu'il va dispenser. En effet, il met en avant un contenu, mais seulement du point de vue formel : les « *castigos* » pouvant être considérés comme des conseils, des avertissements, tandis que les « *doctrinas* » sont, plus simplement, des enseignements. Pas de doute : il s'agit bien là d'un opuscule didactique, que son titre invite à ranger dans la catégorie de la *literatura de castigos*[302], dont nous avons étudié plus haut quelques représentants. Cependant, dès les premières lignes du texte, c'est, nous l'avons vu, sur la question du mariage que portent

muy obedientes y mandadas a sus maridos » (*Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas*, Hernán Sánchez Martínez de Pinillos [éd.], Madrid : Fundación universitaria española, coll. Tesis cum laude, 2000, p. 95). Cette remarque suggère donc que l'auteur s'adresse, précisément, à celles qui sont « *de buen linaje* ».

[300] *Ibid*, p. 91.

[301] Il s'agit de l'opinion d'Adolf Ebert, (« Die Handschriften der Escorial Bibliothek aus dem Gebiete der romanischen Literaturen, sowie der englischen », *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur*, Band 4, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862, p. 61), reprise par Juan Cano Ballesta (« *Castigos y doctrinas*… », p. 140), ainsi que par Alejandro Caamaño Tomás (« *Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas* : un ejemplo bajomedieval de literatura de matrimonio en España », *Medievalia*, 39, 2007, p. 118-129, plus particulièrement p. 118), et enfin par Hernán Sánchez Martínez de Pinillos lui-même (éd. cit., préface).

[302] Selon J. Cano Ballesta, ce titre a d'ailleurs souvent été confondu avec celui des *Castigos e documentos del rey don Sancho* (art. cit., p. 139-140). Par ailleurs, notre traité partage avec la littérature de *castigos* quelques traits, notamment le cadre doctrinal père-enfant ou maître-disciple.

les enseignements. Par conséquent, certains auteurs classent cet opuscule dans la *literatura de matrimonio*. Plus largement, il convient de s'interroger sur la place à donner à ce texte dans l'ensemble de notre corpus, dans la mesure où, s'il appartient bien à la littérature didactique destinée aux femmes, il suscite la perplexité chez la plupart des critiques.

a. Miroir pour dames, *literatura de matrimonio*, littérature épistolaire ou traité ?

Voilà quelques-unes des appellations sous lesquelles divers auteurs ont envisagé de classer les *Castigos*. La diversité même des points de vue suggère que, au-delà du caractère didactique que tous lui reconnaissent, cet opuscule est difficile à classer. La littérature de mariage est, si l'on peut dire, un sous-genre (ou, plutôt, un sous-discours) pour reprendre l'expression de Tobias Brandenberger[303] de la littérature didactique, qui regroupe, comme nous l'avons vu, un ensemble de textes dont le sujet principal n'est pas tant la femme que le mariage lui-même, en tant qu'institution religieuse et sociale, mais aussi le couple, et le rôle de chacun des époux[304]. Ce type de littérature, en outre, se distinguerait des miroirs à porprement parler en ce qu'il ne s'adresse pas explicitement aux membres des classes les plus élevées de la société et en ce qu'il ne cherche pas tant à éduquer un individu (en l'occurrence, une femme) qu'un couple[305], afin de produire une union conjugale harmonieuse. L'insertion d'un texte dans le corpus de la littérature de mariage est donc toujours problématique, comme nous l'avons vu, dans la mesure où elle dépend de la place relative accordée à l'éducation de l'individu par rapport à celle donnée à

[303] Il prend ainsi appui sur les théories de Michel Foucault et de ses commentateurs pour définir cette littérature, non comme un genre, mais comme un discours, c'est à dire une tradition communicationnelle institutionnalisée à propos d'un sujet particulier (T. BRANDENBERGER, *Literatura de matrimonio …,* p. 28).

[304] Alejandro Caamaño Tomás (art. cit., p. 118, note) la définit ainsi : « *A la llamada « literatura de matrimonio » pertenecen un conjunto de textos que, desde el siglo XIV al XVI aparecen en la cultura occidental y cuyo eje temático es un discurso sobre el matrimonio y los papeles de los sexos, con una amplia variedad de subtemas* […] *Pero también una característica definitoria de esta literatura es su variedad de formas : tratados, piezas breves, narrativas, poemas didácticos, diálogos o misceláneas* ». Il adopte donc la même définition que Tobias Brandenberger, qu'il cite par ailleurs à deux reprises. D'autre part, l'appartenance de notre opuscule à cette littérature lui semble tellement aller de soi qu'il ne prend pas la peine de la justifier : « *Si bien es cierto que* Castigos y doctrinas *representa un magnífico ejemplo de literatura de matrimonio…* », (*ibid.*, p. 127)

[305] Concernant les *Castigos*, cette définition pose problème, dans la mesure où ce sont bien les femmes, et elles seules, qui sont éduquées, même si elles le sont bien en vue de pouvoir fonder un couple harmonieux.

la relation conjugale. Par ailleurs, l'éclosion de ce corpus serait le produit de la conjonction de plusieurs facteurs : le développement de l'éducation des nobles, la revalorisation de la vie spirituelle des laïcs, et, partant, l'affirmation de la possibilité d'atteindre le salut au sein du mariage, et, plus globalement, la revalorisation du mariage au sein de l'Église qui aboutira aux déclarations du Concile de Trente. Pour Correia Fernandes, donc, les *Castigos* (qu'elle ne mentionne pas dans son ouvrage), ne font donc pas partie de la *literatura de matrimonio* mais prennent place – du moins peut-on le déduire par la périodisation qu'elle adopte – au sein du mouvement d'éducation des femmes antérieur au développement de cette littérature bien spécifique. Pour notre part, nous considérons en effet que, à l'inverse de la perpective adoptée par les ouvrages des années 1527-1531, le regard de l'auteur dans les *Castigos* ne se concentre pas sur l'institution matrimoniale en tant que telle, mais bien sur l'éducation des femmes, et, plus précisément, des *doncellas*, représentées ici par les « *hijas* »[306]. La remarque par laquelle l'auteur entame son texte est logique au sein de la société dans laquelle il évolue, dans la mesure où une jeune femme avait essentiellement le choix entre le mariage et la vie monastique. Évoquer d'emblée le mariage comme destinée de son lectorat, c'est signifier qu'il ne s'adresse qu'à des jeunes filles laïques, à qui il dispense un enseignement en même temps qu'il dicte une conduite, car affirmer, comme une vérité générale, que toutes les jeunes femmes souhaitent se marier, c'est censurer tout autre choix ou, du moins, suggérer qu'il serait, en quelque sorte, contre-nature.

Cela étant dit quant à la thématique du texte, il reste à s'interroger sur la forme qu'il adopte. Ainsi, Martínez de Pinillos, dans son édition du texte, le définit comme une lettre familière, en se fondant essentiellement sur des considérations liées au ton du texte, qui serait davantage celui d'une lettre que d'un sermon[307]. Le texte se rattacherait donc à une certaine tradition religieuse et monastique, puisque les apôtres et des religieux tels que saint Cyprien, saint Athanase, ou, bien sûr, saint Jérôme, ont écrit des lettres pour éduquer leurs correspondantes. L'éditeur définit donc le texte, dans sa conclusion, à la fois comme une lettre familière et comme une lettre d'admonition au style

[306] Ainsi, si l'on considère tout texte destiné à l'éducation d'une femme mariée (ou sur le point de l'être, comme dans les *Castigos*) comme appartenant à la *literatura de matrimonio*, celle-ci recoupe en grande partie la *littérature didactique destinée aux femmes*, dans la mesure où tous les textes didactiques destinés à des laïques s'adressent, en totalité ou en partie, à des épouses.

[307] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 58.

parénétique[308]. Néanmoins, ces arguments nous semblent peu convaincants, entre autres parce que l'auteur ne qualifie jamais son texte d'*epístola*, mais lui attribue au contraire une autre désignation générique : celle de « *tratado* »[309]. Ce terme correspond-il à une définition précise ? Selon Covarrubias, il s'agit d'un « *libro en que se tratan algunas materias* », tandis que, selon le *Diccionario de Autoridades*, ce terme qualifie « *el escrito o discurso que comprehende o explica las especies tocantes a alguna materia particular* ». Il s'agit donc d'un discours écrit, destiné à expliquer ou, du moins, exposer un certain nombre de points. Par ailleurs, le terme de traité appartient à la tradition du commentaire scolastique, et est utilisé en priorité pour des textes dont on souhaite souligner le caractère didactique et moralisant. Cependant, même si l'auteur définit lui-même son texte comme un traité, il ne faut pas voir là une définition générique précise, mais plutôt une affirmation de la fonction didactique et du sérieux de l'œuvre.

b. L'auteur et son public

Le traité est, nous l'avons vu, anonyme, mais l'auteur se qualifie lui-même de « *sabio* » et, dans la mesure où il prétend adresser son enseignement à ses filles, il se définit également implicitement comme un père – quoique ce substantif n'apparaisse jamais dans le traité. Selon Martínez de Pinillos, le terme de sage peut ici être compris comme un synonyme d'intellectuel, dans la mesure où il désignerait un individu qui ne travaille pas de ses mains, ne vit pas de ses rentes, mais de l'activité de son esprit et des ouvrages qu'il produit. L'auteur précise néanmoins qu'il ne faut pas entendre ce qualificatif au sens où nous l'entendons actuellement[310]. Ainsi, « *sabio* » suggère donc à la fois une certaine érudition (sensible, par exemple, dans l'accumulation d'*auctoritates* que l'auteur utilise pour appuyer son propos), et également une autorité morale, dans la mesure où, de même qu'une « *mujer sabia* » n'est pas tant, comme nous l'avons vu, une femme savante qu'une femme au comportement irréprochable, de même le terme de « *sabio* » a une portée morale. Enfin, ce terme a une forte connotation religieuse puisque, on le sait, il est régulièrement utilisé pour désigner Salomon. Par ailleurs, si l'auteur ne s'auto-désigne jamais comme le père de ses destinataires, il qualifie bien celle-ci de filles, ce qui implique, sinon

[308] *Ibid.*, p. 253.
[309] Il dit en effet à ses destinataires : « *propuse de vos escreuir este breue tratado* » (*ibid.*, p. 91).
[310] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 18.

une filiation réelle, du moins la mise en place d'une autorité qui se veut paternelle. Ainsi, au prestige intellectuel et moral du terme « *sabio* » s'ajoute la familiarité de la figure paternelle. Du point de vue rhétorique, la construction d'une relation père-filles a donc toute raison d'être, dans la mesure où elle implique que le locuteur puisse se prévaloir de l'autorité du père, de l'expérience du mari et de la proximité liée à cette relation[311]. Ces avantages ne disparaissent pas quand il s'adresse à l'ensemble de son lectorat sur lequel il exerce, par son ouvrage, une autorité similaire à celle qu'il établit sur ses filles dans l'axe intradiégétique. Ainsi, la mise en place d'une paternité fictive avec son lectorat présente plusieurs avantages du point de vue rhétorique, et correspond, qui plus est, à un usage établi dans la littérature didactique : « *The figure of a parent offering advice to a child or children remained popular as a frame for conduct books throughout the Middle Ages, and it was often, probably a fictionnal device* »[312].

Les destinataires reçoivent l'enseignement dispensé en silence et n'interviennent pas dans le traité. Ce silence correspond, selon Martínez de Pinillos, à la faible projection sociale dont jouissaient les femmes, y compris celles de la noblesse, au Moyen Âge[313]. Cette affirmation nous paraît très discutable, et nous avons montré, dans le cas de María Pacheco, comment certaines femmes pouvaient avoir, précisément, une certaine projection sociale. En outre, ce silence des destinataires correspond tout simplement au modèle imposé par saint Paul à l'enseignement destiné aux femmes. Par ailleurs, si l'on considère, comme le fait l'éditeur, que le traité prend la forme d'une lettre, le silence des destinataires n'a rien d'étonnant. L'auteur dispense en effet à celles-ci un véritable enseignement magistral, qu'elles doivent lire et relire :

> *propuse de vos escreuir este breue tratado, no poniendo en él muchas autoridades y enxenplos que pudiera, por no alargar y porque lo leades mucho a menudo y tengays*

311 Comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, les *Castigos* sont pourtant le seul texte de notre corpus à utiliser cette relation filiale pour transmettre un enseignement. On pourrait donc être tentés de rapprocher ce texte du *Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, dont il s'éloigne pourtant, selon Juan Cano Ballesta, sur plusieurs points, la longueur du livre du chevalier s'opposant notamment à la brièveté affichée par les *Castigos*, ceux-ci se limitant aux enseignements qui touchent au mariage alors que le Chevalier souhaite éduquer ses filles tout au long de leur vie (J. CANO BALLESTA, art. cit., p. 141). Nous pourrions ajouter que les doutes quant à la réalité de la paternité du chevalier sont nettement moins grands que ceux qui existent quant à la paternité du « *sabio* ».

312 *Women and Gender in Medieval Europe. An encyclopoedia*,…, p. 160.

313 H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 112.

en vuestras memorias y ayades aquesto por dotrina[314].

Cette allusion à une lecture réitérée est le premier indice qui nous permet de définir plus précisément le public visé par l'auteur : il appartient sans doute aux classes les plus aisées de la société. Par ailleurs, le prologue comprend également une brève réflexion sur la nature de la noblesse :

> *Y entre los filósofos y sabios antiguos ouo grant questión quál sería llamada nobleza, porque unos dixeron que la rriqueza, otros que la hermosura, otros que la fortaleza, otros que el linaje, otros que las virtudes, y en esto fueron los más concordes […]*[315].

On peut s'étonner que, pour justifier ce qui est, somme toute, un lieu commun de la littérature didactique – même si ce qui est présenté comme un fait est en réalité un vœu pieux – à savoir la préférence des hommes pour les femmes vertueuses, soit justifié à travers un résumé du débat sur la nature de la noblesse qui agitait notament les milieux intellectuels et curiaux au début des années 1440. La conclusion sur laquelle débouche le texte, cependant, porte en germe une critique anti-seigneuriale, dans la mesure où elle implique que la noblesse se mérite et ne s'hérite pas. Pourtant, nous l'avons vu, à la suite de l'histoire de Griselidis, le texte semble suggérer que les filles dont il est question sont « *de buen linage* », c'est à dire d'ascendance noble. De même, le septième commandement invite les jeunes femmes à prendre grand soin « *de administrar y guardar vuestras haziendas y siempre procurés que no se gaste salvo lo neçesario. Y esto porque, haziendo lo contrario, forçado es que vuestros maridos se vean en alguna mengua* »[316]. L'allusion à la gestion d'un domaine implique, de nouveau, un public noble, mais qui semble bien moins à l'abri des aléas économiques et de la faillite que celui de la *Relaçión* ou celui de l'*Avisación*. Quant au 10e conseil donné, il porte sur le bon traitement à réserver aux domestiques, domaine dans lequel, comme nous l'avons vu, les nobles étaient régulièrement accusés de pécher. Tout semble donc indiquer, que les « *hijas* » considérées appartiennent à la noblesse.

Cela ne signifie pas, cependant, que l'auteur écrive exclusivement pour un public noble. En effet, rien n'empêche un texte faisant allusion à l'emploi de domestique ou à la gestion d'un domaine d'être diffusé auprès d'un public socialement hétéroclite, comme le prouve le cas de l'*Avisación* de Hernando de

[314] *Ibid.*, p. 91.
[315] *Loc. cit.*
[316] *Ibid.*, p. 104.

Talavera qui fut, nous l'avons vu, imprimée à Grenade avec un certain nombre de traités de l'archevêque et diffusée, notamment, auprès de la population de la ville. De plus, faire des nobles des exemples dont doivent s'inspirer les représentants d'autres classes sociales est, nous l'avons vu, une démarche typique des miroirs. Ainsi, ce que nous prenons pour des allusions à la vie nobiliaire peut résulter davantage de la volonté de respecter les codes d'un genre que de la description des habitudes du lectorat visé. Les *Castigos* peuvent en effet être considérés comme une synthèse des enseignements dispensés aux jeunes filles à marier de l'époque. En effet, ces conseils sont, en général, assez communs, et permettent donc de construire un modèle d'épouse acceptable par l'ensemble de la société.

2. Des épouses vertueuses pour des hommes avisés

Le modèle auquel doivent se conformer les lectrices des *Castigos* est cependant construit pour un public bien précis, qui est d'ailleurs mentionné dès le prologue : il s'agit des « *onbres discretos que comúnmente desean antes las buenas y virtuosas mugeres más que las rricas ni fermosas* ». Par ailleurs, le but à atteindre est d'être « *en el amor de Nuestro Señor Dios e de vuestros maridos y en loor de todas las gentes* »[317]. C'est donc pour remplir ce triple objectif que l'auteur va constuire un décalogue destiné à régenter toute l'existence de son public.

a. Obéissance, chasteté et honnêteté : les clés d'un mariage réussi

« *Castidad e obediençia* », disait Pérez de Guzmán[318]. L'auteur des *Castigos* ajoute à ces deux termes une troisième qualité essentielle à ses yeux pour la bonne épouse : l'« *honestidad* », c'est-à-dire la capacité à afficher un

317 *Ibid.*, p. 91.

318 Plusieurs auteurs soulignent les points communs qui existent entre ces deux textes, notamment Juan Cano Ballesta, qui argue notamment du fait qu'ils poursuivent un objectif assez semblable, et qu'ils prennent tous deux un texte biblique comme trame pour développer leurs conseils. En effet, Pérez de Guzmán se fonde sur les conseils dispensés à Sarah par ses parents, tandis que les *Castigos* établissent un décalogue qui, pour les futures épouses, doit avoir l'autorité du Décalogue biblique. Notons enfin que l'auteur des *Castigos* n'est pas le seul à vouloir assimiler ses enseignements aux règles dictées par l'autorité divine, dans la mesure où Hernando de Talavera conclut son texte en disant : « *Salve a vós y a nós por Su grand misericordia y por vuestros merecimientos El que mandó estrechamente guardar Sus mandamientos, amen* » (fol. 27vº). Rappelant ainsi sa lectrice à la soumission qu'elle doit à Dieu, il lui suggère implicitement d'en faire autant avec les commandements du serviteur de Celui-ci.

comportement identifié comme vertueux par la société dans laquelle évoluaient ses destinataires. Cette dimension n'était, évidemment, nullement absente du texte de la *Relación*, mais ce n'était qu'une des facettes de la chasteté. Les *Castigos* donnent à ce dernier terme un sens plus réduit, et consacrent donc tout un commandement à l'honnêteté.

Avant, cependant, d'en arriver à ces commandements qui concernent directement la relation matrimoniale, l'auteur en place deux autres en tête de son opuscule : « *Lo primero que avedes de guardar es que amedes a Nuestro Señor Dios sobre todas cosas de todo y puro coraçón* », et « *Lo segundo que avedes de guardar, hijas mías, es que siempre querades para vuestro próximo y xristiano lo que para vosotras querríades* »[319]. Dès le début du texte, donc, se superposent au texte du Décalogue d'autres textes bibliques. En effet, le premier commandement ne rappelle pas tant la formulation d'Ex. 20, 3 (« Tu n'auras pas d'autre dieu devant Ma face ») que celle de Mt. 22, 37 (« Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée »), évangile dont l'auteur s'inspire également pour son second commandement (Mt, 22, 39 : « Et voici le second, qui lui est semblable : tu aimeras ton prochain comme toi-même », et Mt. 7, 12 : « Donc, tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux »)[320]. A priori, donc, ces deux premiers commandements ne concernent pas particulièrement le mariage et valent pour tout être humain. Néanmoins, l'auteur souligne combien le premier, notamment, est particulièrement important pour une femme mariée :

> *ca segunt los grandes peligros en que todos los onbres biven, y espeçialmente las mugeres casadas que son en poder de sus maridos, si no fuese por la grant misericordia y virtut de Nuestro Señor Dios, no se podrían guardar de los peligros deste mundo*[321].

Dans une conception du mariage assez semblable à celle développée par Hernando de Talavera, il considère l'épouse comme étant soumise à de grands

---

[319] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 91

[320] À la fin de son second commandement, il fait encore remarquer que « *destos mandamientos penden todos los otros mandamientos de los santos profetas* », ce qui correspond également au texte évangélique (Mt. 22, 40). On pourrait par ailleurs être tentés de rapprocher ce préambule de celui d'Hernando de Talavera dans la seconde partie de son traité, mais, outre que celui-ci l'utilise, non pour le texte en lui-même, mais pour une fin particulière (construire l'emploi du temps de la comtesse), il en fait l'interprétation suivante : « *que amemos a Él primeramente, y después a nuestros próximos por su amor, assí como a nós mesmos, en lo qual se da a entender que avemos de amar a nós primero que a ellos, pues que el amor y caridad que a nós avemos ha de se regla que nos enseñe como avemos de amar a ellos* » (*Avisación*…, fol. 13v°).

[321] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 92.

dangers, dont le premier, et non le moindre, est celui de voir sa réputation corrompue, et, comme le Prieur de Notre Dame de Prado, l'auteur des *Castigos* encourage d'ailleurs ses lectrices à dire leurs prières tous les jours, sans plus de précision, toutefois.

Ce n'est qu'après ces deux commandements évangéliques, sans doute considérés comme un préambule nécessaire, que l'auteur en vient réellement à ce qui est spécifique à la vie conjugale, avec le troisième commandement : « *Lo tercero que avedes de guardar es que amedes y guardes a vuestros maridos, después de Nuestro Señor Dios, sobre todas las cosas del mundo* »[322]. Ce premier commandement conjugal bénéficie, bien entendu, de la caution apportée par les deux conseils antérieurs dont il partage la formulation, mais l'amour dont il est question est très vite particularisé : « *le seades mandadas y obedientes, salvo en aquellas cosas que fuesen contra Nuestro Señor Dios, ca la cosa porque más se ynclina el marido a amar y onrrar a su muger es por le ser mandada y obediente* »[323]. Ce discours rappelle évidemment étrangement celui de Pérez de Guzmán, non seulement à cause de la redondance des formules, mais surtout à cause du contenu : l'amour d'une femme pour son mari se résume à l'obéissance, dont elle peut, en outre, attendre des bénéfices personnels. Suivent ensuite, pour illustrer cette assertion, une série d'exemples : celui de la sainte Vierge, à propos de laquelle l'auteur rappelle les paroles du Magnificat (« *por lo cual se canta en el salmo que Nuestro Señor acató la humilldat de su sierva* »), celui d'Abraham, dont l'obéissance est illustrée par l'épisode du sacrifice d'Isaac et, surtout, celui de Griselidis, qui n'occupe pas moins de trois folios recto-verso dans le manuscrit[324]. Nous reviendrons plus loin sur cet exemple dont l'auteur tire la conclusion suivante : puisqu'une fille de paysan fit preuve d'une obéissance si exemplaire, « *quánto más deuen trabajar las que son de buen linaje, por dar de sí buena fama, seyendo muy obedientes y mandadas a sus maridos* »[325]. Cette remarque, par ailleurs typique de la démarche d'un miroir, insiste sur l'exemplarité dont doit faire preuve un public qui serait sans doute peu enclin à la soumission, mais en revanche soucieux de préserver sa réputation. Cette obéissance ne souffre aucune exception, que le

322 *Loc. cit.*

323 *Loc. cit.*

324 Selon la pagination adoptée par le manuscrit a-IV-5, fol. 85rº-103vº, édité par Rafael Herrera Guillén (*Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, Murcie : Bibliothèque Saavedra Fajardo, 2005).

325 H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 95.

mari soit d'un statut inférieur à celui de sa femme, ou qu'il ait mauvais caractère. Dans ce cas, de même que pour Pérez de Guzmán, l'épouse a un rôle essentiel dans la construction de l'harmonie conjugale et porte sur ses épaules l'essentiel de la responsabilité de la paix du ménage :

> *Y aunque él sea malo y perverso, si la muger le quiere tratar bien, y no dar mal por mal, de nesçessario le fará ser bueno y quererla bien, aunque no quiera […] pues en vuestras manos es, hijas mías, después de Dios, de ser bien casadas o no*[326].

Le quatrième commandement est l'application de tout ce qui précède : « *ca la muger casta guarda el mandamiento de Nuestro Señor Dios y muestra que quiere bien a su marido […] Y desto hay muchos enxenplos y abtoridades* »[327] : l'auteur évite donc de se livrer à de grands développements théoriques pour pouvoir mieux les illustrer par une série d'exempla et autorités (saint Augustin, mais aussi Valère Maxime, entre autres), qu'il clôt par une prétérition : *« Otros muchos enxemplos os podría contar, hijas mías* »[328]. Par ailleurs, il se range aux côtés de Pérez de Guzmán en affirmant que *« en las mugeres no se podría conparar ningún otro bien a este de la castidad* »[329], mais ajoute néanmoins un argument supplémentaire :

> *Y aunque no se guardase por otra cosa salvo por las grandes penas que los derechos ponen a las que no guardan castidad a sus maridos, devría harto abastar, porque nuestras leyes quieren que la muger que hiziere malefiçio a su marido muera a sus manos; y por la gran ofensa que d'ella resçibe, todos sus bienes son suyos*[330].

Dans les siècles centraux du Moyen Âge, la législation en la matière n'était en effet guère indulgente envers les femmes coupables d'adultère, puisque le *Fuero de Úbeda* mentionne que le mari qui trouve sa femme dans les bras d'un autre a le droit de la tuer[331]. Dans le *Fuero real*, l'adultère est puni moins sévèrement, mais le mari qui tue sa femme bénéficie tout de même de l'indulgence des

---

[326] *Ibid.*, p. 95.
[327] *Ibid.*, p. 96.
[328] *Ibid.*, p. 97.
[329] *Loc. cit.*
[330] *Loc. cit.* Alors que l'auteur semble ici approuver la dureté des peines requises contre les femmes adultères, Eiximenis, à la fin du XIVe siècle, adopte une opinion tout à fait différente. En effet, dans les chapitres 50 et 51 de son *Libre de les dones*, il fustige les princes qui autorisent les hommes à tuer leur femme pour adultère, dans la mesure où il s'agit là d'une position tyranique. L'adultère n'est en effet pas le crime le plus grave (l'hérésie lui est supérieure) et ne doit donc pas être puni par la peine la plus grave, infligée, de plus, non par un officier de justice, mais par un mari exerçant une vengeance personnelle. Le prince qui couvre donc une telle iniquité commet de grands péchés (F. EIXIMENIS, *op. cit.*, p 82-83).
[331] Voir Magdalena RODRÍGUEZ GIL, « Las posibilidades de actuación jurídico-privada de la mujer soltera medieval », *in :* Y. R. FONQUERNE (éd), *La condición de la mujer en la Edad Media*, p. 107-121 plus particulièrment p. 114.

autorités[332]. Cependant, à la fin du Moyen Âge, les lois tendent à s'adoucir, et le meurtre de la femme adultère n'est plus de mise : dans la mesure où elle ne reflète pas la réalité, cette allusion semble donc avoir davantage pour but de faire peur à l'auditoire en agitant le spectre d'une punition antonomastique[333]. Cependant, celle qui échappe à la mort des mains de son mari n'échappera pas à une punition dans l'Au-delà : « *Y así todo va de mal en peor, fasta que el enemigo la trae a que reçiba pena de su maldat* »[334].

La chasteté conjugale a donc ici un sens beaucoup plus restreint que chez Pérez de Guzmán, puisqu'elle désigne uniquement la continence sexuelle et même, plus particulièrement, la fidélité. Or, il ne faut pas démontrer ses qualités d'épouse seulement dans la relation conjugale par son obéissance et sa fidélité, mais également aux yeux d'autrui : l'« *honestidat* » implique donc des contraintes de plusieurs ordres. La première porte sur les vêtements et les atours qui doivent être conformes aux capacités financières du mari. La sobriété dans les vêtements vient donc de considérations économiques, mais également sentimentales : il n'est pas souhaitable, en effet, qu'une femme fasse étalage de ses atours quand son mari est absent[335]. Cette recommandation implique une remarque qui en dit long sur la valeur que l'auteur accorde au mariage : « *ca la religión de las mugeres casadas es muy peligrosa y áspera, y así no ay otra ninguna que tanto mérito merezca como la buena muger casada* »[336]. Comme Pérez de Guzmán, donc, l'auteur considère le mariage comme une forme de vie religieuse, puisqu'il le qualifie de « *religión* », dont la règle est supérieure à toute autre. La possibilité de gagner son salut à travers la juste application des règles de la vie conjugale ne fait donc, pour lui, aucun doute. En ce qui concerne, toujours, l'apparence physique de l'épouse, l'honnêteté implique également de renoncer aux fards et aux atours, selon un argument que nous avons trouvé

---

[332] Voir Cristina SEGURA GRAÍÑO, « Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el Medievo hispano (Andalucía) », *in :* Y. R. FONQUERNE (éd), *La condición*…, p. 121-135, plus particulièrement p. 125.

[333] On retrouvera un procédé pédagogique assez semblable chez Juan Luis Vives quand celui-ci décrira l'horrible situation de celle qui a perdu sa chasteté (*Institutione foeminae christianae*, éd. cit., p. 95-96).

[334] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 97.

[335] On peut d'ailleurs observer que l'absence du mari, circonstance particulière qui doit orienter le comportement de l'épouse vers davantage encore de retenue et d'isolement, est très souvent évoquée dans l'opuscule, ce qui semble indiquer, de nouveau, que l'auteur s'adresse avant tout à des représentantes de la noblesse dont les maris pouvaient s'absenter pour des missions d'ordre diplomatique ou militaire.

[336] *Loc. cit.*

chez Tertullien mais que l'auteur affirme extraire de saint Jean Chrysostome : il ne faut pas modifier l'image du Créateur. Pour autant, il ne s'agit pas de faire preuve de négligence : « *No por eso, hijas, loo las que con nigligençia o pereza dexan de curar de sí, en manera que más parezca floxedat que no virtud* »[337]. Certains « *afeytes* » sont donc tolérés : en l'occurrence, l'eau claire pour se laver le visage.

Les conseils suivants portent sur la vie sociale des lectrices : bien entendu, elles doivent avoir de bonnes fréquentations (car « *si te aconpañares con los malos, la tu conplisión hurtará de la suya sin que lo sepas* »[338]), et ne sortir que rarement. Il faut ainsi éviter les « *juegos, o justas, o toros o cosas semejantes* »[339], divertissements qui, semble-t-il, étaient fort appréciés des classes les plus riches de la société de l'époque. Il faut enfin se garder des « *palabras suzias ni de puterías* »[340], termes forts qui désignent en fait les mots des entremetteurs que l'auteur condamne, ce qui l'amène à évoquer les relations que l'épouse doit (ou, plutôt, ne doit pas) entretenir avec d'autres hommes que son mari. De même que chez Pérez de Guzmán, elle doit ainsi se tenir éloignée de tout individu de sexe masculin, fût-il un membre de sa famille. Les *Castigos* se montrent cependant plus indulgents : « *No por eso dexar de hablar con hermanos y parientes, pero nunca apartado con ellos* »[341], car l'intimité mène au pire et, alors que Pérez de Guzmán s'en était abstenu, l'auteur des *Castigos* ne manque pas de citer l'exemple de Thamar, qui avait commis l'erreur de s'isoler avec son frère Amnon[342]. Méfiantes envers leur famille, les dames doivent aussi prendre garde à ne pas être trop familières avec leurs domestiques. Elles vivent donc entourées d'un personnel masculin qu'elles doivent se garder de trop fréquenter et d'un personnel féminin dont elles doivent surveiller attentivement les mœurs, chacun pouvant à tout moment mettre sa réputation en cause. L'auteur ne cesse d'ailleurs de le souligner par différentes formules : « *todos los*

337 *Ibid.*, p. 98.

338 *Ibid.*, p. 99. Cette remarque semble faire écho aux craintes exprimées par Hernando de Talavera quant à la possibilité pour María Pacheco d'être vertueuse compte tenu de son appartenance à une noblesse jugée dissolue. Néanmoins, il s'agit là d'un *topos* qui apparaissait déjà dans les Proverbes de Salomon, livre dont l'auteur des *Castigos* fera un ample usage à la fin de son opuscule : « qui cum sapientibus graditur sapiens erit amicus stultorum efficietur similis », c'est-à-dire : « Celui qui marche avec les sages deviendra sage, l'ami des insensés leur ressemblera ».

339 *Loc. cit.*

340 *Loc. cit.*

341 *Ibid.*, p. 100.

342 L'histoire est racontée dans le *Second Livre de Samuel* (13, 1-20). En réalité, l'isolement de Thamar avec Amnon vient d'une ruse de celui-ci, qui, malade d'amour, avait demandé à ce que sa demi-sœur lui serve de garde-malade pour se retrouver seul avec elle.

ombres son inclinados a pensar antes el mal que el bien y luego sospechan y lo dizen unos a otros y de aquí se levanta la disfamaçión »[343], « *Y esto porque muy de ligero se causan las difamaçiones en las mugeres* »[344], etc. La femme mariée vit donc dans une situation de perpétuel danger : « *las mugeres casadas biven en grant peligro y por esto han de guardar mucho que ninguno no pueda sospechar dellas ningund mal* »[345]. Ainsi, alors que, pour Pérez de Guzmán, l'épouse était maîtresse chez elle et pouvait exercer son autorité librement au sein de son foyer, cette autorité est ici conditionnée, formatée, et, finalement, limitée. En effet, l'épouse n'est pas la seule à avoir autorité sur la domesticité, dans la mesure où elle la partage avec son mari : « *no deveys mucho procurar por los onbres de vuestra casa, ca este cuidado ha de ser de vuestro marido y, haziéndolo, por el contrario, days a entender que tienen en vosotras mayor parte que en vuestros maridos* »[346]. L'auteur des *Castigos* a donc tendance à enfermer les femmes dans une sorte de gynécée auquel n'ont accès que deux hommes : le mari, et le médecin[347]. Par ailleurs, l'intimité de l'épouse est toujours relative : étant sans cesse l'objet de regards soupçonneux, elle ne doit pourtant en aucun cas s'isoler car la présence d'autres personnes, et, notamment, d'autres femmes, est une garantie pour sa réputation. Par exemple, l'auteur déconseille à ses lectrices de laisser des hommes dormir près de leur chambre afin que ceux-ci ne surprennent pas de secrets ou ne voient pas leur maîtresse dans une tenue débraillée – mesure qui permet, donc, de préserver leur intimité – mais elles ne sont pas seules dans leur chambre : leur mari ou des camérières les accompagnent sans cesse.

---

343 *Ibid.*, p. 100

344 *Ibid.*, p. 101.

345 *Loc. cit.*

346 *Loc. cit.*

347 Ainsi, quand leur mari est absent, ses destinataires sont invitées à « *hazer dormir en vuestras cámaras vuestras hijas y mujeres y moças* », afin qu'aucune d'elles ne puisse voir sa réputation mise à mal, et qu'aucune ne songe à se livrer à des actions répréhensibles (*ibid.*, p. 101). Le fait que cet isolement de la dame par rapport à la gent masculine ne soit brisé que lors de l'éventuelle venue du médecin est intéressant à plus d'un titre. D'une part, cela nous donne une indication supplémentaire sur le statut social de nos destinataires, dans la mesure où les médecins étaient rares à l'époque et donc fort chers, et les femmes avaient le plus souvent recours à leurs propres remèdes ou à ceux d'autres guérisseuses. D'autre part, c'est précisément la même exception qu'introduira Hernando de Talavera à la clôture des religieuses d'Ávila : « *Y si la graveza de la enfermedad lo demandare, llamen físico que las visite y cure. Pero éste, ni otro official alguno que por necessidad oviere de entrar en el monasterio, no entre ni ande passo por la casa sin que anden con él dos religiosas de las más approbadas y más ancianas* » (H. DE TALAVERA, *Suma y breve compilación*…, p. 43). De même, quand le médecin viendra voir les dames auxquelles sont destinés les *Castigos*, elles doivent être « *muy cubiertas y lo más honesto que pudierdes. Y esto delante algunas mujeres, porque vuestros maridos y todos los otros no ayan de sospechar ningund mal* ».

b. Vers une morale du juste milieu

Les cinq premiers commandements occupent bien plus que la moitié de l'opuscule, puisqu'ils couvrent les folios 85rº à 98vº, alors que les *Castigos* s'étendent du 85rº au 103vº. On voit donc toute l'importance qu'ils ont, aux yeux de l'auteur, par rapport aux cinq derniers commandements : faire preuve de mesure en matière de nourriture et de boisson, prendre soin de la gestion du patrimoine, éviter à son mari des inimitiés, éviter la jalousie et, enfin, traiter convenablement ses domestiques. Ces conseils portent donc moins sur des valeurs à mettre en œuvre que sur des aspects de la vie courante, et sont relativement attendus. Le premier apparaissait déjà, nous l'avons vu, comme un élément essentiel de l'éducation des princes et des princesses dans les *Partidas* d'Alphonse X. Rien d'étonnant, non plus, à ce que l'auteur estime le vin particulièrement dangereux pour les femmes, mais il ajoute un nouvel argument : « *Y aunque por otra cosa no lo dexasen de bever las onestas dueñas, salvo por no oler a ello a sus maridos, lo devían hazer* »[348]. En outre, l'épouse devra s'abstenir de trop manger ou de manger des plats trop raffinés, surtout quand son mari est absent, afin de ne pas laisser entendre qu'elle s'en réjouit[349]. L'absence éventuelle du mari est donc évoquée à chaque fois qu'un conseil est formulé, alors que, de façon assez paradoxale, c'est, de tous les textes que nous avons étudiés jusqu'à présent, dans les *Castigos* que cette figure est la plus présente et prend le plus d'importance. Mari et domestiques : voilà les deux entités en fonction desquelles la dame doit agir, et envers lequelles elle est soumise à des obligations. Gérer son patrimoine permettra ainsi de garantir la richesse et

[348] *Ibid.*, p. 102. L'auteur tente sans doute ici de toucher l'orgueil de ses lectrices : en effet, l'étude des réceptaires médiévaux montre que l'halitose était l'une des préoccupations les plus constantes des femmes de l'époque, et cet argument se veut sans doute particulièrement efficace. Par sa formulation, il se rapproche en effet de l'allusion à la punition exemplaire qu'est censée recevoir la femme coupable d'adultère (« *Y aunque no se guardase por otra cosa salvo por* » faisant écho à « *Y aunque por otra cosa no lo dexasen* »). Le vin, par ailleurs, ne doit être absorbé qu'en cas de nécessité et, bien que l'auteur ne le mentionne pas, ces nécessités sont en général de deux types : médicales (le vin servant dans de nombreuses préparations pharmaceutiques et étant considéré lui-même comme un fortifiant) et sociales (les banquets obligeant l'épouse à participer, quoiqu'avec retenue, aux libations).

[349] Les recommandations quant aux excès gastronomiques sont légion dans les traités de l'époque. Dans son *Tratado provechoso que demuestra como en el vestir y calçar comúnmente se cometen muchos pecados, y aún también en el comer y beber*, Hernando de Talavera définit ainsi cinq péchés en matière de nourriture : manger plus que nécessaire, choisir des mets et des vins coûteux, élaborer des préparations raffinées, manger et boire hors des temps prescrits et absorber sa nourriture avec délectation (H. DE TALAVERA, *Tratado sobre la demasía del vestir, calçar y comer,* 2nde partie, chapitres 12 à 17*, in :* Teresa DE CASTRO, « El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera », *Espacio, Tiempo y Forma, serie III, Historia medieval*, t. 14, 2001, p. 11-92,).

l'honneur de son époux, mais également le paiement des membres de sa maisonnée[350]. De même que chez Pérez de Guzmán, cette fonction rend admissible certains défauts féminins : « *Y deveys por vosotras requerir y ver cómo se gasta y en qué cosas, ca en esto está bien a la muger de ser sospechosa* ». Soupçonneuse, la femme peut également l'être envers son mari, et le patrimoine devient alors un moyen de pression :

> *Pero si supierdes que ellos andan con alguna muger, devés gelo dezir aparte y darles a entender que si de aquello no se quitan, que dexarés de administrar su hazienda, ca esta es la cosa más justa con que por esto la muger puede amenazar a su marido*[351].

Or, notre auteur est le seul à mettre en scène un tel rapport de force entre une épouse et son mari qu'elle soupçonne d'adultère[352], affirmant par ailleurs implicitement que la gestion du patrimoine est bien du domaine exclusif des femmes et que celles-ci jouent en cela un rôle essentiel. Néanmoins, c'est discrètement et comme à regret que l'auteur des *Castigos* concède aux femmes une telle importance.

Toute leur vie est en effet tournée vers leur mari. Or, alors qu'il était pratiquement absent de l'opuscule de Hernando de Talavera et que, dans la *Relación* de Pérez de Guzmán, il était souvent caractérisé par l'hybris, ici, rien ne remet en cause son autorité : ni son absence, pourtant souvent évoquée mais synonyme d'un surcroît de contraintes pour la femme esseulée, ni son éventuel caractère bestial. Les *Castigos* ne comparent ainsi jamais le mari à un lion, pas plus qu'ils n'évoquent ses colères, même s'ils conçoivent qu'il puisse avoir mauvais caractère. Cependant, si c'est le cas, c'est à cause de l'épouse, qui n'a pas adopté le comportement approprié. Celle-ci se trouve donc chargée de multiples responsabilités, et sa vertu est d'autant plus essentielle que le moindre

---

[350] On peut se souvenir ici de ces mots de Pérez de Guzmán : « *los servidores son de proveer antes que otra limosna sea dada* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, p. 662, strophe nº 65). De même, l'importance de la domesticité dans la vie des destinataires des *Castigos* est soulignée par le fait que c'est aux relations entre la maîtresse et ses domestiques qu'est consacré le dernier commandement. Les premières sont ainsi conviées à traiter convenablement leur domesticité pour ne pas mettre la réputation de leur maison en péril, mais également, et pour la même raison, à ne pas tolérer d'éventuels écarts. L'ensemble débouche sur une morale du juste milieu : « *Así que, en esto y en todo lo otro, es de tomar los medios y usar en tal manera que la virtud y discriçión sea la guiadora de vuestras obras* » (*ibid.*, p. 105).

[351] *Ibid.*, p. 104.

[352] Ce moyen n'est cependant que le premier à employer et son efficacité n'est pas garantie dans la mesure où l'auteur énumère ensuite un certain nombre de mesures à prendre en cas d'échec de cette première stratégie. Celles-ci sont des plus classiques : faire part de ses soupçons aux parents du mari afin qu'ils l'admonestent, puis s'en remettre à Dieu et à Ses serviteurs.

faux-pas conduit à un enchaînement de conséquences néfastes. Chargée non seulement de garantir la vertu de son mari (en adoptant les comportements adéquats) mais aussi celle des domestiques (en les éduquant, les corrigeant et en adoptant à leur endroit une attitude soigneusement définie en fonction de leur sexe), elle est un rouage essentiel de la morale domestique. Une série de responsabilités, cependant, n'est nullement évoquée : celles qui concernent les enfants. L'épouse, certes, a bien une fonction éducative, mais elle ne s'exerce qu'envers les domestiques, et ne comprend qu'une direction morale. Rien n'est dit, donc, des éventuelles capacités intellectuelles [353] ou des loisirs des destinataires des *Castigos*, mais, surtout, de même que dans la *Relación*, c'est bien un couple qui est mis en scène, et non une famille. Sans enfant, la femme se consacre donc totalement à son mari, qui constitue le centre de toutes ses actions. S'oubliant elle-même et devant, en même temps, sans cesse veiller à ce que ses actions soient conformes à ce que l'on attend d'elle, elle est constamment soumise à la censure de l'opinion. C'est d'ailleurs sur la nécessité de préserver sa réputation que se conclut l'opuscule : « *Plega a Dios, hijas mías, que así reçibáys mis castigos y así uséys d'ellos; que Nuestro Señor sea d'ello servido y las gentes vos alaben y tengan por buenas, y yo aya gozo y plazer en lo oýr* »[354].

3. Exemples et autorités : les fondements d'une doctrine

Avant d'en arriver à cette conclusion, cependant, l'auteur insère une citation fidèle des versets 10 à 31 du dernier chapitre des Proverbes, c'est-à-dire ceux qui définissent « *la muger buena* ». En faisant de ce texte biblique l'aboutissement de toute sa réflexion[355], il assure l'orthodoxie de son propos, et consolide sa propre autorité, ainsi que celle de son texte, en démontrant sa bonne connaissance du texte biblique. Par ailleurs, l'usage qu'il fait de ce

[353] Tout juste une citation de saint Augustin nous apprend-elle qu'« *así como a los onbres la sabiduría guarda las buenas costumbres, así la castidad guarda todas las obras de las mugeres y las cría y las acreşçienta* », ce qui laisse entendre que les femmes n'avaient guère besoin de science (*ibid.*, p. 97)

[354] *Ibid.*, p. 105.

[355] Il est également, en quelque sorte, à l'origine de celle-ci, puisqu'à la fin du prologue, l'auteur écrit : « *ca commo escribe el rey Salamon en sus proverbios, la buena muger es corona de su marido y la mala como carcoma de sus huesos, y a mí haredes mucho plazer como buenas e obedientes hijas* » (*ibid.*, p. 91). Néanmoins, la figure salomonique disparaît ensuite pour laisser place au décalogue, au contraire de ce qui se passe dans *La perfecta casada*, qui suit de beaucoup plus près le texte des Proverbes.

passage s'oppose en quelque sorte à celui qu'il fait du Décalogue, dont il ne reprend que la forme. Ici, c'est avant tout le contenu qui compte, même si, d'un point de vue formel, la situation énonciative des Proverbes est semblable à celle des *Castigos*. L'utilisation d'une autorité aussi éminente que Salomon comme caution pour l'ensemble du texte reproduit, au niveau macrostructual, la démarche adoptée par l'auteur au niveau microstructural. Comme nous avons eu l'occasion de le dire plus haut, chaque précepte est, en effet, rapidement énoncé de manière théorique, avant d'être illustré par une série d'exempla et d'autorités. Ainsi, et malgré ce que l'auteur annonçait dans le prologue (« *no poniendo en él muchas abtoridades y enxemplos que pudiera, por no alargar y porque lo leades mucho amenudo* »[356]), les *Castigos* font un ample usage de ces procédés.

a. Les exemples : quand la narration fait irruption dans la doctrine

On le sait, les *exempla*[357] sont un outil pédagogique de premier ordre dans la mesure où ils permettent à la fois d'illustrer le propos et, en même temps, d'y introduire de la variété. L'auteur est en effet soucieux d'écrire un ouvrage didactique qui procure également du plaisir, afin qu'il soit plus souvent lu et que sa doctrine soit plus facilement retenue : « *Y porque mayor gana ayáys de leer estos mis castigos que vos yo do, contaros he algunos enxenplos* »[358]. Le premier est d'origine biblique : il s'agit du sacrifice d'Isaac, exemple d'obéissance par excellence en vertu duquel l'épouse doit imiter la conduite du patriarche, ce qui signifie que son mari tient pour elle le rôle de Dieu. Celui-ci apprécie d'ailleurs Abraham, de même que la sainte Vierge, pour leur « *humilldat* » autant que pour leur obéissance, deux qualités que les « *hijas* » doivent également s'employer à mettre en œuvre. L'auteur va d'ailleurs longuement les illustrer par l'exemple de Griselidis, tiré d'un « *libro de las cosas viejas* », c'est-à-dire de la version

[356] *Ibid.*, p. 91.

[357] Il s'agit d'un type de récit proche, par sa construction et son but, de la fable ou de l'apologue. Il vise ainsi à représenter une conduite exemplaire ou non et les conséquences positives ou négatives qui en découlent pour le héros, afin de conduire le lecteur à tirer les leçons qui s'imposent pour sa propre existence. Dans les *Castigos*, ils sont rarement narrés de façon extensive : la trame narrative est toujours résumée, même si certains récits occupent plusieurs folios, comme celui des mésaventures de Griselidis.

[358] *Ibid.*, p. 91

pétrarquienne du conte[359]. Celui-ci lui permet de faire ressortir des qualités sur lesquelles il n'insiste pas forcément dans le développement théorique de son ouvrage, notamment la *vergüenza*. Par ailleurs, le comportement du marquis ne fait l'objet d'aucune critique, à l'inverse de ce qui se passait dans le récit de Boccace. Penser que l'auteur considère qu'il s'agit là d'un comportement normal serait peut-être exagéré, mais critiquer les actions du mari serait ouvrir une porte à ses lectrices et affaiblirait l'efficacité de son enseignement. Le conte de Griselidis est ainsi représentatif d'un premier type d'*exempla* utilisé par l'auteur : ceux qui proviennent de la fiction. Un autre exemple du même type sert à illustrer le 5e commandement, de façon, toutefois, beaucoup plus succincte – « *ya se lee en París de una muger que mucho se afeytava* » – qui mêle l'exotisme géographique et l'autorité de l'écrit, bien que la provenance exacte de l'*exemplum* ne soit pas précisée[360].

Les *exempla* peuvent également avoir un fondement historique, comme ceux qui, dans le 4e commandement, sont tirés de Valère Maxime. L'auteur raconte notamment l'histoire d'Espela, femme grecque qui préféra se jeter à la mer plutôt que de voir sa chasteté souillée par les marins du bord, mais aussi celle des femmes qui, par peur du déshonneur, se suicidèrent en voyant leurs maris morts, et, enfin, celui d'un père qui préféra tuer sa fille pour préserver sa virginité, ne pouvant la soustraire au désir d'un prince plus puissant que lui[361]. De même, dans le 5e commandement, l'auteur introduit ainsi un autre exemple : « *Ya se lee en las corónicas griegas que una dueña casada* »[362]. Les Grecs et les Romains[363] fournissent donc le gros des exemples historiques, et Valère Maxime est de nouveau cité dans le 9e commandement : « *como escrive Valerio en*

---

[359] *Ibid.*, p. 93. Celui-ci apparaît en effet dans le livre XVII du *Rerum senilium libri* I-XVIII, publié entre 1372 et 1373.

[360] *Ibid.*, p. 98. Un autre type d'exemple illustre le premier conseil du 5e commandement : « *Y oy en día guardan los ginoveses que no traen sus mugeres ningunas vestiduras salvo muy onestas ni les consienten ningunt descobrimiento en los pechos ni en los braços* », p. 97. Contrairement aux précédents, il n'est appuyé d'aucune autorité livresque, et ne fait pas allusion au passé, mais au présent. C'est le seul exemple de ce type dans l'opuscule.

[361] *Ibid.*, p. 96. Ce dernier exemple est également présent chez Álvaro de Luna : il s'agit de Virginia, fille de Virginius, que son père tue publiquement pour lui éviter le déshonneur (A. DE LUNA, *op. cit.*, p. 299-300). L'auteur des *Castigos* tire cependant cet exemple du *De virginibus* de saint Ambroise.

[362] *Ibid.*, p. 100.

[363] Ces derniers sont également cités pour l'exemplarité de leurs coutumes dans le 1er conseil du 5e commandement : « *Ca los rromanos mucho fueron alabados porque hazían traer a sus mugeres las ropas muy honestas y a cada una segunt su hedad y estado* » (*ibid.*, p. 97).

el tiempo de los gentiles, cuando en Roma acaesçia la semejante cosa a alguna dueña »[364]. Comme dans l'*exemplum* de Griselidis, les lectrices sont invitées à régler leur conduite sur celles qui, a priori, étaient moins bien disposées qu'elles à la vertu et ont pourtant réussi à s'y adonner : « *Pues si aquéllas que no tenían ley ni fe lo fazían, quanto más lo deven fazer las que biven en la ley de Dios* »[365].

Enfin, une troisième série d'exemples provient de sources chrétiennes : de la Bible, des vies de saints ou des écrits des Pères, comme celui d'une vierge d'Antioche qui fut envoyée dans un bordel par un prince qui l'aimait et auquel elle se refusait pour préserver sa chasteté. Elle est sauvée du déshonneur par un soldat chrétien qui prend sa place et ses vêtements, et avec lequel elle finit cependant par mourir en martyre[366]. De même, l'exemple d'Amnon et Thamar, qui illustre le 6e conseil du 5e commandement est tiré, comme nous l'avons dit plus haut, du *Livre de Samuel*. Ainsi, les sources religieuses fournissent relativement peu d'exemples par rapport à l'ensemble des *exempla*, ce qui contraste avec leur importance dans la structure du texte et dans l'éventail des autorités citées.

b. Les autorités : l'Écriture sainte, mais pas uniquement

Selon Hernán Sánchez Martínez de Pinillos, les autorités citées par l'auteur des *Castigos* pour illustrer son propos permettent de définir assez précisément sa culture, et donc d'émettre quelques hypothèses sur son identité. Il remarque ainsi que les auteurs cités appartiennent à quatre ensembles : l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, les Pères de l'Église et les auteurs antiques. Or ce sont là les bases, selon lui, de la culture monastique de la fin du Moyen Âge, dont on devinerait également la trace dans des expressions comme « *ca escrito es* », qui démontreraient tout le respect porté à la chose écrite[367]. Martínez de Pinillos estime donc que le *sabio* était en réalité un ecclésiastique, qui exerçait donc une paternité toute spirituelle sur celles qu'il tente de préparer au mariage.

Quatre livres de l'Ancien Testament fournissent à l'auteur des appuis

[364] *Ibid.*, p. 105.
[365] *Ibid.*, p. 100.
[366] Cet épisode est également repris par Martín de Córdoba dans le *Jardín de nobles doncellas*, dans la série des femmes exemplaires pour avoir su préserver coûte que coûte leur chasteté (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 258).
[367] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 27.

pour ses enseignements : le second Livre de Samuel, comme nous l'avons vu, les Psaumes, qui ne sont, cependant, cités qu'une fois[368], le Siracide[369] et les Proverbes. Ces deux derniers textes fournissent également un modèle de textes éducatifs impliquant la relation entre un parent et son enfant. On l'a vu, cependant, ce sont bien les Proverbes qui constituent le fondement de la doctrine transmise, dans la mesure où ils apparaissent au début, à la fin, et au milieu du texte, puisque ce livre est cité dans le 5e commandement : « *Pues, hijas, como dize el sabio en sus* Proverbios*, no vos engañés por la hermosura de vuestra mançebía ni por la salut de vuestro cuerpo, ca la fin de la salut es enfermedat y la fin de la enfermedat es la muerte* »[370].

Le Nouveau Testament est, quant à lui, représenté par les Évangiles qui, bien qu'ils ne soient pas cités, fournissent la matière des deux premiers commandements, et également l'allusion au Magnificat[371] dans le troisième d'entre eux. Les textes explicitement mentionnés sont en revanche tirés des épîtres apostoliques, parmi lesquelles l'auteur cite la Première Épître de saint Pierre[372] et la Première Épître aux Corinthiens[373]de saint Paul. Cependant, il ne fait pas du mariage, à la suite de saint Paul, un remède à la concupiscence, mais il est au contraire, selon le prologue « *señal de cosa santa, ca sinifica el ayuntamiento de Ihesu Xristo con la Yglesia* »[374]. L'auteur considère donc bien le mariage comme un sacrement, et, à la suite de saint Augustin, considère qu'il s'agit là de l'un des biens qu'il procure. Ce dernier fait d'ailleurs partie des Pères cités, avec saint Jean Chrysostome[375], saint Ambroise et saint Jérôme[376]. Enfin, saint Bernard[377]

---

368 « *Y por tanto dixo el rey Davit, en el salmo, que si el Señor no guardase la çibdat, en vano vela el que la guarda* », *ibid.*, p. 91. Ainsi, les épouses doivent sans cesse avoir recours à l'aide de Dieu pour surmonter les multiples dangers de la vie conjugale.

369 « *Ca el sabio en el* Ecclesiástico *dize de la castidad: castidad bien es a la muger, es muy grande onrra y grant hermosura de virtud y olor de muy buena fama* » (*ibid.*, p. 96).

370 *Ibid.*, p. 99.

371 Le passage cité par le texte fait plus précisément allusion à Lc. 1, 46-48 : « Mon âme glorifie le Seigneur, et mon esprit tressaille de joie en Dieu mon sauveur, parce qu'Il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante ».

372 « *Sant Pedro dize en una su epístola: "No tengo por buena señal de las mugeres que no se visten onestamente y quieren mostrar sus cabellos y sus ornamentos"* » (*ibid.*, p. 97).

373 I Cor. 11, 5 « *Eso mismo dize sant Pablo :"No tengo por mugeres onestas a las que entran las cabeças descubiertas en la iglesia y se visten deshonestamente. Antes deven mostrar de fuera por do no ofendan los ojos de Dios* » (*ibid.*, p. 97) et I Cor. 15, 33 « *Y el apóstol lo dize en una su epístola: "las malas palabras corronpen las buenas costumbres"* » (*ibid.*, p. 99).

374 *Ibid.*, p. 91. Ajoutons néanmoins que la comparaison entre le mariage et l'union du Christ et de l'Église est bien présente chez saint Paul, mais uniquement pour affirmer la position subalterne de l'épouse : « Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont Il est le Sauveur » (Eph. 5, 22).

375 « *Ca segund dize Grisóstomo, grand peligro es enmendar ni añadir cosa a la ymagen de Dios, ca*

est également cité pour appuyer un des conseils qui permettent de développer le 5e commandement, qui est d'ailleurs celui qui réunit le plus d'autorités.

À ces citations d'origine biblique ou patristique s'ajoutent enfin celles qui sont issues d'auteurs de l'Antiquité gréco-latine. On l'a vu, les *Factorum et dictorum memorabilium* de Valère Maxime, et, plus particulièrement, le 6e livre intitulé *De pudicitia* fournissent plusieurs exemples de femmes chastes à l'auteur des *Castigos*. Néanmoins, il cite également Sénèque[378] et Horace[379]. Si ces trois auteurs sont expressément nommés, plusieurs maximes sont mises dans la bouche d'un « *filósofo* » ou d'un « *sabio* », termes qui suffisent à fonder l'autorité des maximes énoncées, mais qui peuvent renvoyer à de multiples auteurs. En effet, bien que le qualificatif de « *filósofo* » renvoie traditionnellement à Aristote et celui de « *sabio* » à Salomon, dans les *Castigos*, selon Hernán Sánchez Martínez de Pinillos, ces deux termes renvoient plus globalement aux recueils de sentences qui circulaient à la fin du Moyen Âge[380]. Par ailleurs, on peut faire remarquer que, dans la mesure où l'auteur se qualifie lui-même de *sabio*, il situe implicitement sa doctrine au même niveau que celle diffusée par ces recueils, et, partant, lui donne un certain ascendant. En outre, les citations d'auteurs antiques, tout comme l'allusion aux *Rerum senilium libri* de Pétrarque suggèrent que l'auteur a davantage une culture universitaire plutôt qu'une culture exclusivement cléricale. En ce sens, le terme « *sabio* » pourrait désigner un

---

desfeanla y ofenden a su Hazedor. Ca bien como un maestro pintor tomaría grant pesar quando viese la su obra borrada y desfecha, quanto más quien desaze la imagen de Dios » (*ibid.*, p. 98). On l'a vu, cette idée apparaît également chez Tertullien.

376 « *Y con esto se enloqueçen diez tanto que primero, por esto dize bien sant Gerónimo: "estas tales conposturas de fuera, señales son de los coraçones luxuriosos e malos* » (*ibid.*, p. 99).

377 « *Ca, commo dize sant Bernaldo, estonçes son las mugeres umilldes, quando no se conponen ni afeytan a vana gloria, mas por pareçer bien a sus maridos y los tirar de mal, y estonçe son tenpladas quando toman vestiduras convenibles, y estonçe son sinples quando no han cuidado de sus conponimientos ni los ponen a vana gloria* » (*ibid.*, p. 98).

378 « *Séneca dize que así como el vezino rrico mueve a su vezino a cobdiçia, así la mala compañía apega sus malas costumbres a su conpañero* » (*ibid.*, p. 99). La pensée du philosophe, dont on sait combien elle était proche de la religion catholique aux yeux des lettrés médiévaux, est utilisée pour corroborer une parole paulinienne. Cette maxime, qu'aux dires de l'éditeur on ne retrouve pas exactement dans les œuvres de Sénèque (p. 40), est néanmoins proche d'un passage de la 7e *Lettre à Lucilius*.

379 « *Y demás desto, como dize Oraçio, el vino haze descubrir las poridades y rrevelar los secretos y haze consentir cosas desonestas y haze mucho hablar y perder la vergüença* » (*ibid.*, p. 102). Cette allusion est en réalité tirée de la 21e ode du troisième livre des *Carmina* d'Horace : « Ad Amphoram ». Il s'agit d'un texte poétique, qui n'a pas de but moralisateur – bien au contraire – mais que l'auteur détourne de sa fin première pour illustrer son propos.

380 H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 36. Ainsi, l'auteur des *Castigos* écrit « *Ca la muger, segunt dize el sabio, ha de ser commo la presa del molino, sin la qual poco aprovecharían traher el agua para moler, pues es çierto que todo se vertería* », ce qui rappelle la formulation proverbiale employée par Pérez de Guzmán : « *por mucha agua que traya el aguda / en alverca rrota no puede durar* » (F. PÉREZ DE GUZMÁN, *op. cit.*, p. 662, strophe nº 55).

letrado, et non pas un membre du clergé.

Nous venons donc de montrer qu'exemples et autorités sont les deux principaux procédés que l'auteur utilise pour illustrer et légitimer son propos, tout en divertissant ses lectrices. L'efficacité pédagogique des *Castigos* est enfin assurée par un certain nombre de stratégies discursives, l'auteur cherchant notamment à faire en sorte que son texte puisse être facilement mémorisé.

c. Organisation et stratégies discursives

Le procédé didactique le plus manifeste, qui contribue par ailleurs également à fonder l'autorité du texte, est son ordonnancement en 10 points. La parenté est donc clairement établie avec le Décalogue[381], mais elle reste implicite : l'auteur ne mentionne en effet jamais ce texte, ni pour le citer expressément (nous l'avons vu, il préfère s'en remettre aux Évangiles), ni pour comparer l'organisation de son propre opuscule avec le texte biblique. En revanche, il donne, dans son prologue, d'autres indications quant à sa pédagogie :

> *[…] propuse de vos escrevir este breve tratado, no poniendo en él muchas abtoridades y enxenplos que pudiera, por no alargar y po rque lo leades mucho amenudo y tengays en vuestras memorias y ayades aquesto por dotrina […] ca commo escrive el rrey Salamon en sus Proberbios, la buena muger es corona de su marido, y a mi haredes mucho plazer como buenas y obedientes hijas*[382].

L'auteur se propose donc, avant tout, de respecter l'impératif de la *brevitas*, dont on voit notamment les effets dans la façon dont les exemples sont narrés : le plus souvent, ceux-ci se résument en effet à quelques phrases. Seul l'exemple de Griselidis déroge quelque peu à cette règle, mais il présente un autre avantage : celui de rompre la monotonie de la doctrine par un récit plaisant. Ainsi, la volonté de remplir cet objectif de brièveté conduit l'auteur à ne pas déployer dans son opuscule autant de savoir qu'il aurait pu le faire : « *Otros muchos enxemplos os podría contar, hijas mías, por dó paresçe quanto es maravillosa y noble virtud ésta de la castidad* »[383]. Cette formulation, qui fait écho au prologue, indique que l'auteur tente d'être fidèle à son principe de départ dont le but est avant

[381] Les Dix commandements sont énumérés à deux reprises dans la Bible, selon des formulations quasiment identiques : une première fois en Ex. 20, 2-17, et une seconde en Dt., 5, 6-17.

[382] H. S. MARTÍNEZ DE PINILLOS, éd. cit., p. 91.

[383] *Ibid.*, p. 97.

tout de faciliter l'apprentissage de la doctrine qu'il propose et sa mémorisation. La disposition en dix points trouve ainsi toute sa justification, de même que la division du 5e commandement en douze conseils : le propos est clarifié, et l'auteur met en avant les principaux axiomes à retenir. Par ailleurs, des éléments se répètent d'un point à un autre, comme l'allusion à l'absence du mari, cas particulier qui implique souvent des modifications dans la doctrine commune. À ces répétitions du discours correspondent des parallélismes syntaxiques. C'est le cas, nous l'avons vu, entre le 4e et le 6e commandement : « *Y aunque no se guardase por otra cosa salvo por las grandes penas que los derechos ponen* » faisant écho à « *Y aunque por otra cosa no lo dexasen de bever las onestas dueñas, salvo por no oler a ello a sus maridos* »[384]. On retrouve également le même procédé entre le 3e et le 7e commandement : « *Y aunque él sea malo y perverso, si la muger le quiere tratar bien, […] de neçessario le hará ser bueno […]. Y, por el contrario, si la muger jamás muestra alegría con lo que haze, aunque sea el más bueno del mundo, le tornará al revés* », formule que l'on retrouve dans « *Y aunque la muger vea y conozca que su marido es escaso […] si ella procura bien y guarda su hazienda, de necesario es que, mirando él quánto lo ella guarda, usará más de franqueza y gastará más. Y así, por el contrario, etc.* »[385]. L'épouse a donc, selon l'auteur, son destin en main.

Celui-ci fonde enfin l'efficacité de son enseignement sur son autorité de père et sur l'affection et l'obéissance que ses filles lui doivent, qualités qui les enjoindront à faire plaisir à leur éducateur en appliquant ses préceptes. On retrouve en effet cette notion à la fin du prologue comme dans la conclusion du texte : « *Plega a Dios, hijas mías, que así rrecibays estos mis castigos y así useys d'ellos; que Nuestro Señor sea d'ello servido y las gentes vos alaben y tengan por buenas y yo aya gozo y plazer en lo oyr* »[386]. Ainsi, le lien familial supposé entre l'auteur et ses lectrices participe pleinement de l'efficacité pédagogique du texte, dans la mesure où c'est en vertu de l'obéissance filiale que les lectrices doivent en appliquer les principes (« *buenas y obedientes hijas* »), et où l'orgueil paternel du pédagogue fait partie des heureuses conséquences de l'application des conseils. L'autorité paternelle ne saurait être diminuée, et on ne trouve pas, dans les *Castigos*, de démonstration d'humilité auctoriale. Le fait que l'auteur se présente comme un père a, enfin, des conséquences sur la façon dont il s'exprime, dans

384 *Ibid.*, respectivement p. 97 et 102.
385 *Ibid.*, respectivement p. 95 et 104.
386 *Ibid.*, p. 105.

la mesure où, alors que les mesures proposées sont parfois radicales, le ton est, le plus souvent, modéré, et dépourvu des emportements que l'on trouvait notamment chez Hernando de Talavera. Alors que celui-ci faisait, par exemple, un usage répété des exclamations, on n'en trouve que deux dans les *Castigos*, et, qui plus est, dans des citations : « *¡O, Señor, el tu tenplo está puesto en peligro!* », exclamation de la vierge d'Antioche, et « *¡O, quant esforçado es, dize un filósofo, el que es libre de culpa, y quant medroso el que yaze en ella!* »[387]. L'auteur ne cherche donc pas à susciter la culpabilité et la repentance de ses lectrices, ni leur admiration pour l'œuvre de Dieu, mais au contraire à adopter un ton amène susceptible de transmettre sa doctrine le plus naturellement et le plus efficacement possible à un public qu'il estime d'emblée intéressé.

Par rapport aux deux autres *miroirs de dames* que nous avons étudiés (la *Relación* de Pérez de Guzmán et l'*Avisación* de Hernando de Talavera), les *Castigos* présentent donc plusieurs différences : ils ne s'adressent pas tout à fait au même public, en termes d'âge et de situation matrimoniale, notamment, et ils mettent en place des stratégies didactiques légèrement différentes, même si, par leur contenu, ils se rapprochent souvent, comme nous l'avons vu, du texte de Pérez de Guzmán. Le texte que nous allons étudier à présent, au contraire, se différencie nettement de ces trois opuscules par plusieurs aspects. D'une part, il s'adresse à une destinataire bien particulière : l'infante Isabelle de Castille, fille d'Isabelle la Catholique, ce qui en fait davantage un miroir de princesse qu'un miroir de dame. D'autre part, il ne porte pas sur tous les aspects de l'éducation de la princesse, mais sur un point bien précis : les règles du savoir-vivre.

[387] *Ibid.*, p. 97.

D. La *Crianza y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei : un traité de savoir-vivre à la fin du XV^e^ siècle en Espagne

De même que Pérez de Guzmán, c'est le vers, et non la prose que Pedro de Gracia Dei a choisi d'utiliser pour sa *Crianza y virtuosa doctrina*, texte dont on ne conserve qu'un seul exemplaire imprimé in-quarto[388]. Il s'agit d'un long poème de 158 *octavas*, soit plus de 1260 vers, écrit pour l'infante Isabelle de Castille alors qu'elle est déjà fiancée à l'infant Alphonse de Portugal, qu'elle épouse en 1490. Semée d'allégories, cette oeuvre mêle, qui plus est, à l'apologie de sa destinataire des conseils beaucoup plus pratiques concernant l'art de la table et la conduite à tenir lors des fêtes et des cérémonies. Elle n'est ni la première, ni la plus importante des productions d'un auteur dont on sait peu de choses, bien qu'il soit connu, notamment, pour ses ouvrages d'héraldique.

1. L'auteur et sa destinataire dans l'entourage des Rois Catholiques

Une chose semble en effet certaine en ce qui concerne Pedro de Gracia Dei : autour de 1490, il était, selon Víctor Infantes, au service des Rois Catholiques[389]. Bien que ses fonctions exactes ne soient pas connues, il semble néanmons qu'il ne faisait pas partie des personnes spécifiquement attachées à l'aînée des infantes, mais qu'il gravitait dans l'entourage des souverains et de leur famille.

---

[388] Cet imprimé est conservé à la Bibliothèque Nationale d'Espagne, sous la cote INC 1272. Cet incunable a par ailleurs été numérisé et est disponible sur le site de la BNE (javascript:open_win'http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/webclient/DeliveryManager?pid=1604101&custom_att_2=simple_viewer'). Le texte de la *Criança* a également fait l'objet d'une édition au XIX^e^ siècle : A. PAZ Y MÉLIA, *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892. Enfin, dans un article de 1995, Víctor Infantes indiquait son intention de le publier, ainsi qu'une étude, dans la collection « Textos recuperados » (dirigée par P. M. Cátedra et publiée par l'Université de Salamanque), mais ce projet n'a, semble-t-il, pas pu être mené à son terme (Víctor INFANTES, « La cortesía en verso de Pedro de Gracia Dei y su tratado *La criança y virtuosa doctrina* (1488) », *in Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen Âge à nos jours*, Rose Duroux [éd.], Clermont-Ferrand : Association des publications des lettres et sciences humaines de Clermont Ferrand, 1995, p. 43-54, plus particulièrement p. 44, note n° 1).

[389] V. INFANTES, art. cit., p. 45.

a. Pedro de Gracia Dei : un auteur énigmatique

Son identité semble en effet bien difficile à déterminer, puisque son nom même est peut-être forgé de toute pièce. Dans la rubrique de la *Crianza y virtuosa doctrina*, il se présente en effet comme « *un gallego hijo del dicho studio [l'Université de Salamanque], renombre Gracia Dei* »[390], nom ou plutôt surnom « *que suena de inmediato a (o)culta intención de borrar un apellido que tal vez no conviniera exhibir ni airear en extremo por la Castilla de fines del cuatrocientos* », selon Infantes[391], qui s'interroge sur la raison de cette dissimulation d'identité, en arguant que ce surnom semble indiquer une conversion, mais sans décider s'il s'agit d'un brusque retour à une plus grande religiosité ou d'un réel changement de croyance. L'origine galicienne de l'auteur, en revanche, semble incontestable. Quant à l'expression « *hijo del dicho studio* », qu'il emploie pour qualifier ses relations avec l'Université de Salamanque, elle est également énigmatique. Cependant, alors que la rubrique de la *Crianza* reste vague quant au grade qu'il a pu obtenir dans cette université, d'autres sources nous apprennent qu'il était *bachiller*. Autre énigme : sa date d'entrée à la cour et la charge qu'il y exerce, puisque plusieurs qualificatifs lui sont en effet attribués dans divers documents. Ainsi, il peut être qualifié de chroniqueur (notamment dans les manuscrits portant la *Relación del Rey don Pedro y su descendencia*), de roi d'armes, ou bien à la fois de roi d'armes et *criado* des Rois Catholiques[392]. La charge de roi d'armes, importée en Espagne à la fin du XIV^e^ siècle depuis l'Europe du Nord, est une charge importante qui comprend un certain nombre de prérrogatives. Ainsi, selon Michel Pastoureau :

> À l'origine, le héraut d'armes est un fonctionnaire au service d'un prince ou d'un grand seigneur. Il a pour mission de porter les messages, de déclarer les guerres et d'annoncer et d'organiser les tournois. Peu à peu, il se spécialise dans ce dernier domaine et, à la manière de nos reporters modernes, il décrit pour les spectateurs les principaux faits d'arme des participants. Cela le conduit à approfondir ses connaissances en matière d'armoiries […] Progressivement, les hérauts deviennent donc les véritables spécialistes des armoiries ; ils en codifient les règles et la représentation ; ils fixent la langue qui sert à les décrire ; ils parcourent

390 Pedro DE GRACIA DEI, *La criança y virtuosa dotrina dedicada a la illustre y muy esclarescida señora doña Isabel, primera infante de Castilla*, Salamanque : Nebrissensis, ca. 1488, fol. 1r°.

391 V. INFANTES, art. cit., p. 45.

392 María Estela GONZÁLEZ DE FAUVE, Isabel DE LAS HERAS et Patricia DE FORTEZA, « Apología y censura : posibles autores de las crónicas favorables a Pedro I de Castilla », *Anuario de Estudios Medievales*, 36/1, 1^er^ semestre 2006, p. 111-144, plus particulièrement p. 130-131.

> l'Europe afin de les recenser et de compiler des recueils où ils peignent ou dessinent les armoiries qu'ils rencontrent[393].

Cependant, les documents officiels de l'époque, notamment les comptes de Gonzalo de Baeza, trésorier d'Isabelle la Catholique, ne le mentionnent pas comme roi d'armes, mais seulement comme « *bachiller y contino de la reina* », c'est-à-dire qu'il faisait partie du personnel attaché aux souverains et que ceux-ci employaient à différentes tâches en fonction de leurs besoins[394]. Pour autant, ses connaissances en héraldique, attestées par les différents traités qu'il a publiés à ce sujet, sont incontestables. Plutôt qu'un véritable roi d'armes, il aurait en fait simplement été un membre du personnel attaché au service des Rois Catholiques et spécialiste d'héraldique. Il a ainsi écrit plusieurs œuvres en la matière, notamment le *Libro del Blasón de Caballería*, le traité d'héraldique des *Ciudades y villas* et les *Escudos de reyes y príncipes del mundo*, le *Blasón general y Nobleza del universo*, les *Blasones de las armas e insignias de los principales linages de Castilla*, les *Genealogías y blasón de los reyes de Castilla*, un *Vergel de Nobles* et les *Tratados especiales de los linages de Leyba y de la Cueva*. V. Infantes lui attribue encore d'autres œuvres dans le domaine historiographique, notamment une *Crónica de España*, une *Summa de todos los reyes que han sido en España desde el tiempo de los godos*, une *Historia y defensa del rey don Pedro* et la *Relación del rey Don Pedro y de su descendencia*[395]. Parmi ces oeuvres, un certain nombre sont en vers, bien que ceux-ci, selon la plupart des critiques, soient de piètre qualité. Pedro de Gracia Dei aurait ainsi composé plusieurs panégyriques à la gloire d'Isabelle la Catholique (notamment *Las XV preguntas del papa Julio a Gracia Dei sobre las excelencias de la Reina Doña Isabel* ou les *Excelencias de la reina doña Isabel*), et la *Crianza y virtuosa doctrina*, dédiée à sa fille aîné, Isabelle. Celle-ci aurait d'ailleurs possédé un exemplaire de l'œuvre, qui peut être considérée comme « *el primer*

---

393 Michel PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris : Seuil, 2004, p. 263. Pedro de Gracia Dei ne manque pas, ainsi, de les compter au nombre des invités au banquet royal qu'il met en scène : « *Con la .capa vaya la maça primero / los reys d'armas en logar segundo* » (strophe nº 70, fol. 9vº).

394 M. E. GONZÁLEZ DE FAUVE et al., art. cit., p. 136. Les autrices émettent donc de sérieux doutes quant au fait que Gracia Dei ait réellement occupé la fonction de roi d'armes, d'autant que la plupart des manuscrits qui lui attribuent cette fonction sont assez tardifs : ils datent en effet de la fin du XVIe siècle, voire du XVIIe.

395 V. INFANTES, art. cit., p. 46. L'attribution de la dernière œuvre pose néanmoins problème : M.E. González de Fauve, I. Las Heras et P. de Forteza estiment ainsi que « *tanto la difusión de la existencia de una crónica previa de Juan de Castro así como la autoría de la Relación por parte de Gracia Dei son, a nuestro entender, probablemente creación de los Castilla de fines del siglo XVI y comienzos del XVII como parte de la propaganda emprendida con el objeto de afirmar la legitimidad de esta rama del linaje como descendientes directos de Pedro I de Castilla* » (art. cit., p. 144).

tratado donde se recoge ordenada y sistemáticamente el código de la Cortesía de la Castilla medieval »[396].

b. Isabelle, infante de Castille

La *Crianza y virtuosa doctrina* a, selon son auteur, été composée « *Desque quarenta sobre sietecientos / y quatro pares de cursos al solo / niño nascido hizo Apolo* »[397], c'est à dire en 1488, année de la signature de l'accord de fiançailles entre l'infante Isabelle et le prince Alphonse de Portugal, en accomplissement des accords d'Alcáçovas. Cet opuscule ne correspond donc pas à la phase initiale de formation de la princesse, mais s'inscrit dans la continuité d'une éducation commencée dès ses plus jeunes années, quoique celles-ci se soient déroulées dans un contexte difficile : née en octobre 1470, c'est-à-dire avant que sa mère ne monte sur le trône, l'infante Isabelle vit ses premières années au moment où la Castille est en proie à la guerre civile et sous la menace d'une invasion portugaise. Isabelle la Catholique eut cependant à cœur de donner à tous ses enfants, aussi bien au prince Jean qu'aux infantes, une éducation propre à en faire des individus à la fois vertueux et érudits. Ses filles purent ainsi bénéficier de l'enseignement d'éminents professeurs[398], et obtinrent une formation dont la qualité fut souvent soulignée par les témoins de l'époque. L'érudition d'Isabelle et son goût pour les lettres sont ainsi, plus particulièrement, l'objet d'éloges. Lors de son mariage, par exemple, elle est accueillie à Évora par Cataldo Parísio Sículo qui insiste, dans son discours, sur les qualités intellectuelles de l'infante, qu'accompagnent toutes les vertus que l'on peut désirer chez une princesse :

---

396 V. INFANTES, art. cit., p. 49.

397 P. DE GRACIA DEI, *op. cit.*, fol. 1vº, strophe nº4.

398 Selon María Dolores Gómez Molleda, l'éducation des infantes fut globalement confiée à deux humanistes italiens, les frères Gherardini (« La cultura femenina en la época de Isabel la Católica. Cortejo y estela de una reina », *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. LXI, 1, 1955, p. 137-195, plus particulièrement p. 166). Par ailleurs, selon ce même chercheur, Pedro de Gracia Dei aurait admiré l'éducation mise en place par Isabelle la Catholique à la cour de Castille, notamment dans cette strophe de la *Crianza* où M. D. Gómez Molleda voit une allusion à l'école instituée par Pedro Mártir de Anglería pour les jeunes gens de la cour : « Entré en una sala do vi enseñar / Todos los pajes, a un gran maestro / Porque fuese cada uno diestro / *De ser enseñado e saber enseñar / En leer, escribir, tañer y cantar, / Danzar y nadar, luchar, esgrimir / Arco y ballesta, latinar y decir, / Xedrez y pelota saber bien jugar* » (p. 174). Elisa Ruiz García (*op. cit.*, p. 109) estime, quant à elle, que l'éducation de l'aînée des infantes a été plus particulièrement assurée par Pedro de Ampudia jusqu'en 1497, date de son second mariage, tandis que les Gherardini ne se seraient occupés que de l'éducation de Marie et de Catherine, et ce à partir de 1493.

> Tu moribus unica es in terris phoenix, tu in litteris Polymnia, tu Urania, tu Euterpe, tu es diva illa, quam solam poete posthac invocabunt, de qua ipsimet invocando scribent, de qua oratores enarrabunt, de qua historici volumina conficient. Sapientia Palladem, pulchritudine ac pudicitia Dianam excellis[399].

L'auteur du *Carro de las donas* vante également les qualités intellectuelles de l'infante Isabelle, dont il dit qu'elle était dotée d'un « *excelentíssimo ingenio y grande saber* »[400], avant d'admirer la vertu dont elle a su faire preuve au moment du deuil qui fait suite à la mort de son mari Alphonse de Portugal, peu de temps après leur mariage. Plusieurs auteurs partagent son admiration quant à la profondeur de son chagrin et l'ascétisme vers lequel celui-ci l'entraîne. Elle est néanmoins obligée de se remarier avec Manuel I[er], mais meurt en couche en 1498 après avoir donné naissance au prince Miguel, qui ne lui survivra que deux ans.

La vie de la fille aînée des Rois Catholique est donc marquée par une suite de deuils, qui ont suscité la rédaction d'une série de textes, dont, notamment, la *Suma de paciencia* d'Andrés de Li, que nous étudierons plus loin. La *Crianza y virtuosa doctrina*, premier texte de ceux qui ont été dédiés à l'infante, fut écrit alors que tous les espoirs étaient encore permis, dans la mesure où y sont relatées : « *la dança y justa que se hizo en pronosticación de los fados y buena fortuna de su alteza* »[401]. De même que les *Castigos y doctrinas*, il est rédigé juste avant le mariage de sa destinataire, mais, alors que le premier opuscule vise à former une épouse vertueuse, le texte de Gracia Dei semble porteur d'intentions plus hétéroclites, puisqu'on y trouvera :

> *muchas fábulas con sus aplicationes, conparaciones e diversas invenciones […] en especial se hallarán los peligros del camino de nuestro bevir, y la casa de Júpiter, con las costumbres que a la política juventud convienen con aparato de la mesa y orden que se deve tener en los manjares*[402].

Mêlant *peregrinatio vitae* et art de la table, l'auteur va tenter de faire montre de son savoir et de sa culture religieuse autant que d'instruire une jeune fiancée sur

---

[399] *Oratio habita a Cataldo in adventu Elisabetha Principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eborae*, M. Margarida BRANDÃO et G. DA SILVA (éd.), Coimbra : Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1974, p. 62, cité par Jacobo SANZ HERMIDA, « "A vos, Diana, primera leona" : literatura para la princesa y reina de Portugal, la infanta Isabel de Castilla », *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 1, 2004, p. 379-394, plus particulièrement p. 381.

[400] *Carro de las donas*, éd. cit., p. 373.

[401] P. DE GRACIA DEI, op. cit., fol. 1r°.

[402] *Loc. cit.*

les manières de cour.

2. La *Crianza y virtuosa doctrina* : un manuel des pratiques courtoises derrière le rideau de l'allégorie ?

Notre texte est-il le reflet de pratiques réelles, ou bien représente-il un monde idéalisé sous l'effet, notamment, de multiples allégories ? C'est là l'une des principales interrogations de Victor Infantes, dont l'un des objectifs est de :

> *verificar si los textos que se citan y manejan corresponden con una realidad que la literatura envuelve con su discurrir creativo o, por el contrario, la poesía (y la prosa) logran idealizar unos comportamientos que a fuerza de alegorías nos parecen posibles*[403].

Le texte de Gracia Dei est en effet particulièrement ambigu sur ce point, dans la mesure où il enrobe un traité sur les règles du service de passages allégoriques longuement développés[404]. Le premier d'entre eux consiste en une sorte de songe qui, à travers des aventures dantesques, conduit finalement l'auteur dans un univers architechtonique merveilleux, dans lequel il assiste à une fête. C'est alors pour lui l'occasion de définir les règles du service à la cour, ses codes de conduites et ses manières de table, dans un discours didactique qui semble parfois ne plus s'adresser exactement à la princesse. Enfin, le poème se termine[405] par un autre passage allégorique à portée morale qui, tout en

---

[403] V. INFANTES, art. cit., p. 43.

[404] Signalons tout de même que, du moins à partir de la 44e strophe, le narrateur se prétend le témoin et même le chroniqueur des faits qu'il rapporte. Ainsi, un de ses interlocuteurs lui dit : « *Tienes la pluma de* buen coronista / *Abrá plazer de te ascuchar.* / *Lo otro, que quando lo fueres contar* / *te harán merced por tan* buen testigo » (P. DE GRACIA DEI, op. cit., fol. 6vº. Nous soulignons). Le narrateur se pose donc en témoin qui rapporte des faits véridiques, tout comme, d'ailleurs, quand il narre ses propres aventures à un autre personnage du texte qui met en doute son honnêteté : « *Dixome otro : " Es verdad aquesso ? "* / *Yo, que lo veo mirar contra mí* / *Luego le dixe : " ¡Verdad, señor, sí ! "* ». Ainsi, le narrateur, et, derrière lui, l'auteur, cherche à plusieurs reprises à assurer son lecteur de la véracité de ce qu'il raconte. On peut, par ailleurs, faire remarquer que la description des cérémonies de la cour était l'une des attributions du héraut d'armes : ainsi, Gracia Dei proposerait une description, certes, allégorisée, d'une véritable cérémonie, en l'occurrence, celle des fiançailles de l'infante – quoique le texte ne mentionne nullement un quelconque acte se rapportant à cette circonstance précise – ou d'une cérémonie type, dont le fonctionnement serait reproductible.

[405] Du moins, la partie qui nous est parvenue. Selon Victor Infantes (*op. cit.*, p. 48), en effet, il n'est pas impossible que toute une partie du texte ait été perdue, celui-ci devant contenir, au départ, 250 strophes (et non 158). Il fonde cette hypothèse sur la dernière strophe : « *ansí mi mano sin que se engorre* / *ni poner fin se passa delante* / *por ver el fado muy triunfante* / *de su Alteza fasta la cuenta* / *de los cien pares con los cincuenta* » (P. DE GRACIA DEI, strophe nº 158, fol. 20vº). On peut, nous semble-t-il, donner un autre argument pour soutenir cette hypothèse : alors que tout le poème se présente comme un songe, les dernières strophes ne mentionnent pas le réveil du

décrivant une fête de cour, rappelle la lectrice aux fondements de la religion catholique. Chacun de ces mouvements comporte donc une dimension didactique, bien que la doctrine soit, au final, assez hétéroclite.

a. Une *peregrinatio vitae* pour une démonstration d'érudition

Dès l'introduction en prose, l'œuvre affiche deux objectifs, dans la mesure où elle est construite « *a salud de las ánimas, con enxemplo de nuestras vidas y gran descanso de los que quisieren saber cosas nuevas y gastar su tiempo en ejercicio virtuoso* »[406]. Érudition et vertu : voilà donc ce que le texte propose à l'infante, mais aussi à tous ses lecteurs potentiels. Le prologue en vers s'adresse bien, cependant, à Isabelle, apostrophée de la manière suivante : « *A vós Diana primera leona / a quien Celio promete Océano / para que con Mars se ponga Vulcano / debaxo del cetro de vuestra corona* »[407]. C'est donc la beauté et la chasteté de l'infante qui sont mises en avant dans la figure de Diane, mais aussi la concorde qu'elle apportera par son mariage avec Océan – l'infant portugais – comme en témoigne, dans la même strophe, le qualificatif de « *vínculo, paz de reynos y reys* ». Ce sont ensuite les qualités morales de la destinataire (« *a vós de vicios tan ballestera / y de virtudes tam infalible* »[408]), puis son ascendance glorieuse (« *A vós la hija del invicto rey / y de la única grande reyna* »[409]) qui sont évoquées, avant que l'auteur en vienne à son propre travail. Dans la 5e strophe, il se place sous la protection des Muses, dont il fait l'énumération : ce n'est que la première occurrence d'un procédé cher à l'auteur dans la mesure où il lui permet de faire montre de son savoir, dans des matières aussi différentes que la mythologie ou la cuisine, comme nous le verrons. Ainsi, il se sent prêt à affronter tous ses contradicteurs potentiels qu'il voue à la foudre de Jupiter, et va même jusqu'à encourager la création par ces mots : « *oyd y amad y sed inventivos / con obras que sean dotrina de vivos* »[410]. Ici se termine, donc, ce que nous pourrions qualifier de prologue[411]. L'auteur, cependant, multiplie les préliminaires, puisqu'au court discours en prose

narrateur, conclusion pourtant attendue pour un récit de ce type.

406 P. DE GRACIA DEI, fol. 1ro.

407 *Ibid.*, 1ère strophe.

408 *Ibid.*, 2e strophe.

409 *Ibid.*, fol. 1vo, 3e strophe.

410 *Ibid.*, fol. 2ro, 8e strophe.

411 Victor Infantes considère que le prologue se termine au 24e vers, c'est à dire à la fin de la dédicace à Isabelle. Selon nous, cette délimitation n'est pas idoine, dans la mesure où, jusqu'à la 9e strophe (vers no 65), l'auteur parle de son œuvre, alors qu'à partir de la 9e strophe, le « je » devient narrateur.

destiné à présenter son œuvre succède donc ce prologue en vers, lui-même suivi d'une introduction qui constitue le véritable départ du récit qui va structurer tout le poème.

À partir de la 9e strophe, en effet, commence le songe allégorique qui formera le cadre de l'oeuvre : « *como de noche, quieto, dormía / y una boz apriessa dezía / ea, sus, dende, levántate y anda* »[412]. Ce procédé, dont les antécédents sont nombreux aussi bien dans le domaine littéraire que religieux, est doublé d'une allusion au *topos* de l'*homo viator*, introduit par une formule qui, de plus, est d'origine biblique[413]. Après avoir hésité sur la résolution à prendre, le poète se décide donc et se met en route, afin d'accroître son honneur : « *mido mi vida como se vea / en mayor honrra y mejor estado* », donnant ainsi, par sa démarche, un exemple de comportement chevaleresque[414]. L'univers onirique qu'il met en place mêle allégories mythologiques (« *Hago principio en mi carrera / con mejor guía que la de Sísifo* »[415]), et détails beaucoup plus terre à terre (« *y en los mesones veréis que posadas / ni hai que comer ni en que reposar / mas a la cuenta veréis el pagar / y aun palabras bien escusadas* »[416], donnant à son texte un aspect presque burlesque avant la lettre, par le décalage entre le sublime et le trivial. Poursuivant son errance à travers plages, montagnes et vallées sans rencontrer âme qui vive, il finit par tomber sur une horde de bêtes sauvages qui l'obligent à se réfugier en haut d'un chêne, où il est assailli par une série de visions effrayantes[417]. Atteint

412 P. DE GRACIA DEI, fol. 2rº, 9e strophe.

413 Le procédé du songe allégorique est également employé par Christine de Pizan dans la *Cité des dames* comme dans le *Livre des Trois Vertus* pour justifier l'écriture de ces deux oeuvres. Cependant, dans la Crianza, ce ne sont pas des vertus qui réveillent le poète, mais un personnage mythologique, en l'occurrence Égisthe (personnage de la Guerre de Troie, amant de Clytemnestre et meurtrier d'Agamemnon).

414 P. DE GRACIA DEI, *op. cit.*, fol. 2vº, strophe nº11. L'univers chevaleresque est un des arrière-fonds du poème qui joue également sur des références religieuses ou mythologiques. Le narrateur se présente en effet, dans une certaine mesure, comme un chevalier errant, qui va finalement découvrir un château de cristal, après avoir échappé – quoique maladroitement et sans combattre – à des bêtes féroces. Par ailleurs, une des étapes de la fête à laquelle il assiste dans la dernière partie du récit est une joute mise en scène dans le cadre d'une « invención » longuement décrite : tout indique donc que l'auteur connaissait l'univers chevaleresque et qu'il le fait vivre dans son récit de même qu'on le faisait vivre à la cour.

415 *Ibid.*, 12e strophe.

416 *Ibid.*, fol. 3rº, strophe nº 15.

417 *Ibid.*, strophe nº 17-18 : « *Assí perseguido con este bevir / mas que Misseno en su triste hado / era grand tiempo no viera poblado* / […] *y quando no miro me ví perseguir / de lobos, serpientes, onças, leones* / […] / *sobíme en un roble do quise morir / Eolo temblando el roble esgrimía / Júpiter truenos y rayos envía* / […] *¿Qué os parece que tal estaría?* ». Le narrateur force donc le trait, en décrivant un univers dantesque jusqu'à la caricature. Face aux éléments, cependant, il n'adopte pas la posture du chevalier errant, mais celui de l'homme soumis à son destin qui, malgré ses tentatives, ne peut rien faire pour y échapper. C'est donc la soumission de l'homme aux hasards de la Fortune que l'auteur veut ici souligner, et l'apostrophe au lecteur, même si elle peut sembler naïve et

par une flèche mortelle[418], il tombe dans une rivière dont les eaux froides le glacent et l'empêchent de bouger, jusqu'à parvenir : « *donde suelen pelear / las ondas del río con las de la mar / do perdí toda la mi esperança* »[419]. L'influence des vers de Jorge Manrique est ici manifeste[420], et Gracia Dei réutilise la métaphore du fleuve qui descend vers la mer pour signifier l'agonie de son narrateur. Après un moment d'incertitude, il est finalement transporté sur l'autre rive par des dauphins, et trouve un château de cristal tout de suite identifié comme « *el terrenal / Parayso dó Dios nos quiso formar* »[421]. L'entrée dans ce palais est cependant soumise à condition : « *quien quiere entrar en tan valeroso / templo, se mire ha de ser esposo / de la señora de gran celsitud / pregunto : " ¿quién es? " / Respuso : " Virtud "* »[422]. Le message éducatif à destination de la princesse est donc on ne peut plus clair : la vie est courte et pleine de douleurs, et il faut dès maintenant faire preuve de vertu si l'on escompte faire son entrée au Paradis, faute de quoi on court le risque d'être, comme le narrateur, repoussé par le portier. Le malheureux s'en remet alors à Dieu : « *Tú que quisiste formar el primero padre en aquella huerta / dame tal graçia qu'el templo y puerta / no se me cierre* »[423], et finit par être autorisé à entrer. Il ne peut, cependant, y rester longtemps, dans la mesure où une voix lui demande de ressortir : tel Orphée, il ne fait qu'un bref passage dans l'Au-delà, et, sous l'impulsion de la Vertu, repart vers le monde. Sortant, donc, du château, mais pas de l'univers onirique, il rencontre un groupe d'hommes auxquels, après un moment d'hésitation, il tient le discours suivant :

Ya vuestra merced sabe, señor
como mi padre […]
ha seído muerto en su servicio […]
y yo con aqueste zelo y amor
pensé: dó el padre quiso morir,
es muy grand el hijo servir
Sabrá señor, vuestra Señoría
que vuestro padre, que sancta gloria
aya, siendo señor en Soria
por maldizientes y melenconía

---

familière, invite celu-ci à faire le constat de la cruauté du monde et de l'instabilité du sort.

[418] « *Cuando no miro el huerco me mira / yo que lo veo con arco y garrucha* », strophe nº 19. Or, le mot « *huerco* » désigne, selon le *Diccionario de Autoridades*, l'« *infierno de los condenados* », « *la muerte de los hombres* », voire « *el Diablo* ».

[419] P. DE GRACIA DEI, *op. cit.*, fol. 3vº, strophe nº 20.

[420] Il faut en effet rappeler ce célèbre passage des « Coplas por la muerte de su padre », de Jorge Manrique : « *Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar / que es el morir* » (vers 25-27).

[421] P. DE GRACIA DEI, *op. cit.*, fol. 4vº, strophe nº 27.

[422] *Ibid.*, fol. 5rº, strophe nº 31.

[423] *Ibid.*, strophe nº 32.

me mandó tomar quanto tenía
y agora dizen vuestra grandeza
descarga sacando muchos de pobreza[424].

Comment comprendre ce discours ? Le narrrateur demande en effet au descendant de celui qui l'a injustement banni de ses terres de réparer ses fautes envers lui en l'aidant. Faut-il y voir une allusion autobiographique ? Il s'agit, en tout cas, d'un excursus, dans la mesure où ce passage se clôt brusquement par une strophe précédée de l'intertitre « *vuelve al propósito* ». Les strophes 35 à 38 semblent donc être une interpolation, d'autant que les strophes 34 et 39 pourraient parfaitement s'enchaîner, puisque la 34e strophe met en scène le narrateur s'interrogeant sur le discours à tenir devant une assemblée de gens inconnus, tandis que les strophes 39 à 42 contiennent, précisément, le dialogue entre ces inconnus et le narrateur. Que dire ou ne pas dire ? C'est là une question à laquelle il faut savoir trouver rapidement une réponse dans la conversation de cour, et l'auteur propose cette règle de conduite : « *la discreción que siente el sentir / y grande vergüença del gesto que pide* »[425]. Bon sens et *vergüenza* sont, sans doute, deux vertus dont Isabelle avait appris à faire usage dès sa plus tendre enfance.

L'un de ses interlocuteurs, au fil de la conversation, révèle au narrateur la raison de leur présence : ils sont là pour le « *gran triumpho […] de una infante del ocidental* »[426], fête dont ils chargent l'auteur de faire la description afin de la porter à la connaissance du public, dans la mesure où « *tienes pluma de buen coronista / abrán plazer de te ascuchar* »[427]. L'auteur, qui, jusqu'à maintenant, n'a pas vraiment cherché à faire preuve de modestie, se laisse donc convaincre de prendre l'événement en note. Celui-ci se déroule dans la maison de Jupiter, et réunit tous les dieux et déesses de l'Antiquité, tous les héros et divinités secondaires, dans une fête semblable à celles que pouvaient organiser les souverains du XVe siècle :

Allý resonavan los atambores […]
chistos, palillos, dos mill personages
trompetas, clarones de dulces sabores
estoque, maça, reys d'armas, señores
damas, donzellas, dulces canciones

[424] *Ibid.*, fol. 5vº, strophe nº35-36.
[425] *Ibid.*, fol. 6rº, strophe nº 42.
[426] *Ibid.*, fol. 6vº, strophe nº 43.
[427] *Ibid.*, strophe nº 44.

cien entremeses, mill invenciones
y muy más viandas que los comedores[428].

La Renommée fait ensuite entrer l'infante, et demande à la cantonnade si quelqu'un veut venir à la rencontre de celle-ci. L'auteur, qui se présente comme « *gallego vasallo del rey castellano* »[429], est le seul à oser aller baiser sa main, confirmant ainsi son allégeance et son désir de la servir. Il s'attarde enfin sur la description de l'espace architectonique dans lequel se tient la fête, espace porteur, de nouveau, de nombreuses significations allégoriques, avant d'en venir à la « *doctrina del servicio* » par deux strophes de transition, l'une décrivant deux valets chargés respectivement des mets et des boissons, et l'autre comportant une longue énumération d'ustensiles (« *jarrillas, cubillas, cuchares, servillas / jarros, picheles, barriles, overos / tinajas, potes, diversos calderos / cántaros, ollas, enbudos, botijas* »[430]) qui laisse à penser que l'auteur a voulu faire la preuve de ses connaissances en matière de cuisine.

Ce premier mouvement (soit 464 vers répartis dans 58 strophes sur les 158 que compte le poème) est donc composé, d'une part, d'une *peregrinatio vitae* qui manie à la fois l'héritage chrétien et l'héritage antique, notamment dans la description qui est faite de la mort du narrateur (la mer dans laquelle il manque de se noyer s'apparentant au Styx que traversaient les Grecs et le château du Paradis terrestre n'étant guère éloigné, d'un point de vue spatial, de la « *casa de Júpiter* » dans le texte). D'autre part, il nous présente une certaine vision de l'existence nobiliaire, avec ses revers de fortune (dans le cas du dialogue interpolé), ses conversations codifiées et ses grands événements. Les enseignements dispensés sont donc pluriels, même s'il est parfois difficile de les extraire des vers de Gracia Dei.

b. La *dotrina del servicio*

Le narrateur, qui, fidèle à sa condition d'*homo viator*, n'en finit pas d'aller d'un endroit à un autre, pénètre, alors que la fête s'apprête à commencer, dans une salle où il assiste à l'éducation des pages. Il énumère alors les compétences courtoises que ceux-ci doivent acquérir (« *que fuese cada uno diestro / de ser*

[428] *Ibid.*, fol. 7rº, strophe nº 49.
[429] *Ibid.*, fol. 7vº, strophe nº 52.
[430] *Ibid.*, fol. 8rº, strophe nº 58.

enseñado y saber enseñar / en leer, ecrivir, tañer, cantar / dançar y nadar, luchar, esgrimir, arco y ballesta, llatinar y dezir, xedrez y pelota saber bien jugar »[431]). À la strophe suivante, cependant, on change de focalisation : les verbes énumérés ne dépendent plus de la proposition introduite par « *por que* », qui définissait les objectifs de l'enseignement du « *grand maestro* », mais d'un « *dévese* » impersonnel : « *Dévese bien hazer una cama / pensar una mula, mejor los cavallos /* […] *y no escupir jamás a ventana* »[432]). Un nouveau changement intervient à la strophe suivante, où le narrateur s'adresse à son lecteur en le tutoyant : « *y de la mesa un codo estarás / y siempre juntas las manos ambas /* […] *ni en la mesa el codo pornás / y de señal servir saberás* »[433]. Tout semble indiquer, donc, que l'auteur a du mal à trouver le ton qui convient à cette « *dotrina* », et peut-être faut-il voir là la trace des efforts nécessaires pour insérer dans un panégyique à la gloire de l'infante Isabelle un petit traité sur l'art de la table et de la réception[434]. Ainsi, malgré le tutoiement, l'auteur ne s'adresse pas à sa dédicataire, mais bien aux jeunes nobles fraîchement arrivés à la cour, prenant la place du « *grand maestro* » de la strophe 59. Un nouveau changement de pronom intervient encore à la strophe 62 (l'auteur adoptant alors la seconde personne du pluriel) : il semble donc expérimenter toutes sortes de modalités discursives, comme l'indique encore ce passage « *narizes, oreias no sean tocadas / las uñas cortas, las manos lavadas / servir sin bonete, mas no sin peynar* […] *guárdese mucho de no escupir* »[435]. C'est ensuite à l'écuyer tranchant qu'il s'adresse, mettant en vers l'art de la découpe de la viande : « *y con ademán comience el pavón / muy bien por las piernas la cola sacando / y muy menudillo el pecho cortando / no menos el pato y el anadón* »[436]. Ces strophes sont l'occasion de faire défiler devant les yeux du lecteur un véritable éventail de la gastronomie de l'époque : pâtés, volailles, blanc-manger, perdrix, ragoût, etc. La consommation de vin est, en revanche, limitée : « *No dé vino salvo al que*

---

431 *Ibid.*, fol. 8vº, strophe nº 59.

432 *Ibid.*, strophe nº 60.

433 *Ibid.*, strophe nº 61.

434 Isabel Beceiro Pita affirme en effet que : « *la exigencia social del refinamiento en la mesa* […] *se va imponiendo en las cortes occidentales a partir del siglo XIII* », comme en témoigne la composition d'un ouvrage écrit pour la maison du prince Jean, qui décrivait les divers offices liés au service de la table : le *Libro de la Cámara Real del príncipe D. Juan e officios de su casa e servicio ordinario* (Isabel BECEIRO PITA, « La relación de las mujeres castellanas con la cultura escrita (siglo XIII -inicios del XVI) », *in :* Antonio CASTILLO GÓMEZ, *Libro y lectura en la Península ibérica y América, siglos XIII a XVIII*, Valladolid : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2003, p. 15-51, plus précisément p 51).

435 *Ibid.*, fol. 9rº, strophe nº 63.

436 *Ibid.*, strophe nº 65.

lo pidiere »[437]. Mais cet art de la table permet également de définir un art de vivre, et les élans épicuriens reçoivent un cadre moral : « *La fortaleza ponga la mesa / el agua [l]e dé pudicicia / prudençia sal, cuchillos, justiçia / templança el pan* »[438], tandis que l'espérance doit présenter tous les autres mets, et la charité doit se charger du vin. Cette strophe permet également de marquer un changement thématique, dans la mesure où, après l'art de servir, ce sont les manières de table qui sont abordées : « *ni soplar lo que se ha de comer / ni en bebiendo, « glo-glo » hazer / en el paladar, y saber pedir,/y cosas d'ascuo nunca dezir / paso mascar, y sin son beber* »[439]. La question des crachats est une nouvelle fois abordée, ce qui laisse entendre que cette coutume regrettable était sans doute bien ancrée : « *soplar, escupir ni tussir deves* »[440]. Quant au public auquel s'adresse le discours, il est décidément défini comme masculin et noble, quoique de petite, voire de moyenne noblesse : « *o si no fueres tan grande señor / que puedas hazer merçed sin rechaça / en ascondido y menos en plaça / mira refrenes siempre tu lengua* »[441]. De telles apostrophes suggèrent que ce petit traité sur l'art de servir et les manières de table, visiblement destiné à d'autres oreilles que celles de l'infante Isabelle, a peut-être été composé à un autre moment, et que l'auteur a vu dans les fiançailles de la princesse l'occasion de faire connaître cette œuvre tout en l'amplifiant considérablement.

Les règles qui suivent concernent en effet manifestement des individus qui, le plus souvent, ont affaire à des supérieurs. Or, si l'on se souvient de ce que disait Hernando de Talavera dans l'*Avisación*, la supériorité d'un individu sur un autre dépend, entre autres, de l'âge ou de l'extraction sociale ; par conséquent, les strophes concernant l'art de la table, le service et, plus globalement, les manières de cour semblent s'adresser à des individus dont la jeunesse ou la noblesse les placent dans une position subalterne. En effet, Gracia Dei leur indique les règles de la courtoisie face à un supérieur : « *Sabe a quien te as de levantar / quitar bonete o hazer calle / o inclinarte* »[442]. Tout laisse à penser, donc, qu'il s'adresse de nouveau aux pages, qui devaient être relativement indisciplinés malgré les efforts éducatifs déployés par Isabelle la

[437] *Ibid.*, fol. 9v°, strophe n° 68.
[438] *Ibid.*, strophe n° 69.
[439] *Ibid.*, fol. 10r°, strophe n° 71.
[440] *Ibid.*, strophe n° 72.
[441] *Ibid.*, strophe n° 73.
[442] *Ibid.*, fol. 10v°, strophe n° 75.

Catholique, puisque l'auteur est obligé de les réprimander : « *quando alguno vieres pasar / no silves, ni digas quál va Baeça / ni mofes, ni guiñes, ni des de cabeça* »[443]. Les strophes 83 à 91 mêlent quant à elles des conseils pratiques (« *Si alguno viene quien encontrar / no querrías, habla en agluna puerta / o baxa la vista o haz cara tuerta / como que miras en otro lugar* »[444]), à des conseils plus généraux, mais également plus habituels (« *con los tristes no hagas canto / ni con alegres hables en planto* » , « *siempre da fin en lo que deseas* » , « *si firmares, primero lo leas* »[445], etc). Globalement, le texte donne l'impression d'accumuler les conseils en tous genres, sans s'attacher à d'autre critère que leur utilité potentielle : en témoignent la multiplicité des interlocuteurs et des situations concernées, qui se succèdent le plus souvent sans transition, la redondance de certains conseils, et l'incohérence de certains enchaînements comme dans le cas suivant, où l'allusion à l'allure du cheval ne semble être due qu'à la recherche d'une rime adéquate : « *no trayas nuevas ni facile creas / y cavalgando andarás paso / sey liberal y nunca escaso* »[446].

c. Fête de cour et morale religieuse

Après, donc, ces quelques trente-deux strophes riches de conseils en tous genres, le narrateur revient à la tâche pour laquelle il a été mandaté sur l'axe intra-diégétique, à savoir la description de la fête tenue en l'honneur de l'infante. Commençant par le décor, il évoque un salon richement orné de bas reliefs et une estrade garnie de tapisseries sans doute semblables à celles que pouvait utiliser Isabelle la Catholique. Les personnages principaux (à savoir le roi, la reine et l'infante) font leur entrée, avant que les souverains prononcent un discours. Mais tout cela se prête également à une autre lecture, dans la mesure où la 98e strophe se propose de donner à ce qui vient d'être dit un sens religieux : « *Es el principio que bendigamos / y demos graçias al soberano / que, como nos da pan quotidiano / nos dé saber con qué merescamos / aquella gloria, la qual esperamos / y nos aparte de las falacias / del inimigo* »[447]. Le lien entre cette strophe et ce qui précède est ténu, mais l'auteur va désormais avoir à cœur de placer tout son

[443] *Ibid.*, fol. 11rº, strophe nº 82.
[444] *Ibid.*, fol. 12vº, strophe nº 91.
[445] *Ibid.*, respectivement fol. 11vº, strophe nº84 et fol. 12rº, strophe nº 87.
[446] *Ibid.*, fol. 12rº, strophe nº 87.
[447] *Ibid.*, fol. 13rº, strophe nº 98.

propos sous le signe de la religion. Le texte adopte donc une modalité qui n'apparraissait pas dans le récit de la première partie, comme en témoigne cette intervention de l'auteur :

> *Mas antes que diga, quiero pedir*
> *por merced a vuestra magnificencia*
> *que se conforme con la sentencia*
> *si en algo no fuere tal mi dezir*
> *porque será mi pobre escrivir*
> *como la ropa que topa la copa*
> *pero la boca que toca la sopa*
> *sabe n'el gusto mejor discernir*[448].

Le changement de ton est particulièrement manifeste dans la soudaine modestie dont l'auteur fait preuve, et qui n'était nullement de mise auparavant, comme nous avons eu l'occasion de le montrer. De même, il ressent le besoin de renouer le lien avec son interlocutrice, que le mouvement précédent avait pu rompre.

Malgré cette tonalité morale plus accentuée, l'auteur ne renonce pas, pour autant, à l'allégorie mythologique, ce qui conduit à un curieux dialogue entre personnages païens et dogmes chrétiens. Ainsi, une strophe où Saturne tient lieu de maître d'hôtel trouve son application dans une autre strophe portant sur la Cène : « *¡O, poderoso Dios de Israël! / Como te plugo ser maestresala / Tú, sálvanos, nos vele y nos vala / por que cantemos, ¡o, Hemanuel!* »[449]. De même, l'eau apportée par Diane dans l'aiguière est comparée à l'eau du baptême : « *el río Jordán nos lave undoso / del Rey de los reys nascido d'aquella / virgen, esposa, madre, donzella / syerva, señora del hijo y esposo* »[450], et ainsi de suite. Défilent donc, en même temps qu'un certain nombre de serviteurs chargés d'une tâche spécifique, une série de réflexions religieuses, tandis que l'on voit passer différents plats (« *Con fruta, pasteles traía Maya* »[451]), et que l'on entend les instruments de musique qui animent le dîner (« *allí las harpas con dulcemeles /suenan* »[452]). Plaisirs de la table, musique et foi finissent même par se mêler dans les mêmes *octavas*, comme en témoigne la 118e strophe :

> *Mirrauste con el cozido en son*

---

448 *Ibid.*, fol 13vº, strophe nº 100.
449 *Ibid.*, fol. 14rº, strophe nº 106.
450 *Ibid.*, fol. 14vº, strophe nº 108.
451 *Ibid.*, fol. 15rº, strophe nº 113.
452 *Ibid.*, strophe nº 114.

de pieças de vaca, conejos, gallinas
carnero, capones, diversas cecinas
con su mostaça, vi traer Adon
y los órganos en su fabordón
porque loemos al rey adorado
muerto, sepulto, n'el monte mirrado
que resurgió como fuerte león[453].

Le repas poursuit ainsi sa marche, et, du plat principal, ou passe au dessert : « *luego tras esto traen rosquillas / tortas reales […] y mazapanes muy singulares / dexo hatillas y quesadillas / por nuégados y empanadillas / con piñonates, turrones, etc* »[454]. L'auteur semble éprouver une véritable jouissance dans l'énumération de cette kyrielle de gourmandises qui donne par ailleurs au chercheur un riche aperçu de la gastronomie de l'époque. L'emportement épicurien est cependant coupé net par deux strophes qui prennent les allures d'une danse de la mort, entraînant les représentants de toutes les conditions sociales vers le Jugement dernier :

Lavaos, reis y emperadores
duques, marqueses, condes y ombres
que aquí bevis con dones, renombres
perlados, letrados y regidores
pueblos, civiles y vós, labradores
grandes, menores, mirad bien la fecha
do será grave la cuenta estrecha
de los crueles recaudadores[455].

Quelle meilleure illustration de la vanité des plaisirs du monde que ce contraste cinglant entre le faste culinaire d'un banquet royal et la perspective du Jugement ? La fête continue pourtant, après qu'on a invoqué la clémence divine, et commencent les jeux courtois – « *dizen juglares cien myll donaires / boltean, saltan por aquellos aires / […] / allí comiençan de se motejar* »[456] – suivis de danses, puis, plus tard dans l'après-midi, de joutes. Il n'oublie pas, cependant, de trouver à celles-ci une application religieuse, en se transformant, ainsi que son lecteur, en Miles Christi : « *Justemos todos con la cimera / d'El que nos abre justos caminos* »[457]. Pour autant, ce sont toujours des divinités antiques qui, lors du bal qui suit, arborent des devises variées : « *Mars turquesa trayía, quebrada, en que dezía*

[453] *Ibid.*, fol. 15v°, strophe n° 118.
[454] *Ibid.*, fol. 16r°, strophe n° 125.
[455] *Ibid.*, fol. 17r°, strophe n° 127.
[456] *Ibid.*, fol. 17v°, strophe n° 133.
[457] *Ibid.*, fol. 8v°, strophe n° 142.

/ lo qu'esta hizo por nós, haze mi vida por vós / Y Venus le respondía, con un robí que luzía : / si el color le quitáys, verés lo que deseáys »[458]. Par ailleurs, ne renonçant à aucun détail, l'auteur décrit même précisément les pas de danse effectués par les convives :

> *Trás la reverencia dos continencias*
> *y dos senzillos, con cinco dobles*
> *con dos senzillos, otros los nobles*
> *y tres represas, dos continencias*
> *y dos senzillos, sin hazer falencias*
> *con un doble, mirándose ilesas*
> *con dos senzillos y tres represas*
> *buelven después de dos continencias*[459].

Sur ce, la fête prend fin « *¿y a qué ora? / Pienso de cierto sería la una* »[460], et les dernières strophes du poème sont l'occasion pour l'auteur de faire un long éloge de sa destinataire, supérieure à tous en vertu.

Difficile, donc, de résumer d'un trait le contenu d'un texte qui se caractérise précisément par une hétérogénéité présente dès le titre, qui associe les deux éléments essentiels du poème, du moins d'un point de vue didactique : la « *crianza* », destinée à enseigner aux pages le comportement à adopter compte tenu de leur condition, et la « *virtuosa doctrina* », enseignement moral et religieux plus particulièrement destiné à la princesse. La conjonction de coordination permet, à l'image de ce qui se passe dans le texte, de rapprocher les deux dimensions, sans pour autant parvenir à créer une véritable unité. De même, l'auteur tente maladroitement d'établir l'équilibre et l'alliance entre mythologie antique et foi chrétienne, et entre la morale impliquée par cette dernière et les plaisirs de la vie de cour. En cela, ce texte est profondément représentatif de l'époque où il a été créé et du contexte politique et culturel dans lequel il a vu le jour. D'un point de vue didactique, il vise donc à la fois à persuader sa destinataire de la vanité des gloires et plaisirs mondains, mais aussi, et de façon beaucoup plus originale, à lui proposer un véritable descriptif d'une fête officielle, toute fictive qu'elle soit. Par ailleurs, et bien que cet enseignement ne s'adresse pas directement à la princesse, les strophes centrales du poème proposent un code de bonne conduite à l'usage des pages et de tous ceux qui, ne tenant pas une place éminente à la cour, sont plus que tous autres tenus d'en

[458] *Ibid.*, fol. 19rº, strophe nº 144.
[459] *Ibid.*, fol. 19vº, strophe nº 147.
[460] *Ibid.*, fol. 20vº, strophe nº 156.

respecter les convenances. L'infante pourra donc en faire usage dans sa propre cour, afin d'éduquer les jeunes gens qui y seront présents : en ce sens, la *Crianza y virtuosa doctrina* permettrait d'exporter le modèle d'éducation mis en place par Isabelle la Catholique à la cour pour les jeunes gens nobles.

3. Les miroirs au féminin : une éducation univoque ?

Alors que se termine ce chapitre consacré aux miroirs, le lecteur pourrait être tenté de considérer que l'éclectisme du texte de Pedro de Gracia Dei reflète l'hétérogénéité des textes auxquels nous nous sommes intéressées dans ce chapitre. Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre le *Jardín de nobles doncellas*, le *Dechado* d'Íñigo de Mendoza, la *Relación* de Fernán Pérez de Guzmán, l'*Avisación* de Hernando de Talavera, les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* et la *Crianza y virtuosa doctrina* ? Cet éventail démontre la même variété thématique et formelle que celle que D. Nogales Rincón décelait dans les miroirs destinés aux souverains :

> *Los espejos o tratados de educación de príncipes son obras de carácter político-moral* […] *No obstante, éstos frecuentemente incluyen referencias a aspectos diversos, entre los que cabría destacar el mundo de la Corte y la administración real. [Son] obras con una relativa homogeneidad desde el punto de vista de su finalidad y objetivos, no así desde la perspectiva de su contenido y características formales*[461].

Nous avons vu, en effet, combien nos textes adoptent des formes variées, en fonction, notamment, des habitudes scripturaires, du style et de la personnalité de l'auteur qui les produit. Par ailleurs, ils s'adressent bien à une élite féminine : ils sont tous, y compris les *Castigos y doctrinas*, écrits pour les femmes de l'aristocratie, quand ils ne s'adressent pas à la reine ou à l'infante. Néanmoins, on peut déceler une nette différence entre les textes destinés à la reine, qui font explicitement allusion à son rôle politique, et les textes destinés aux autres femmes de l'élite qui, malgré leur position sociale, sont essentiellement considérées comme des épouses et des maîtresses de maison "comme les autres", ce qui justifie, notamment, leur rôle pédagogique. Une autre partition peut être faite, enfin, entre les textes destinés à des épouses, et ceux (*Jardín de nobles donzellas*, *Castigos y doctrinas* et *Crianza*), qui s'adressent à des jeunes

[461] D. NOGALES RINCÓN, art. cit., p. 9-11.

femmes qui ne sont pas encore mariées, mais sur le point de l'être. Pour autant, cela n'implique pas forcément une différence en termes de contenu : les *Castigos* proposent ainsi une doctrine souvent assez proche de celle véhiculée par la *Relación*.

Cherchant à dessiner un modèle de comportement dont leurs lectrices seraient le reflet, celles-ci devenant, à leur tour, un miroir auquel chercheraient à ressembler toutes les femmes de condition sociale inférieure, ces textes proposent des conseils de tous types, quoique la majorité vise à inspirer un comportement en tous points conforme à la morale chrétienne. Néanmoins, on doit être sensible aux différences existant entre les discours tenus par ces textes. La vertu chrétienne sera ainsi incarnée différemment par la reine, qui devra l'appliquer dans le gouvernement de son royaume et par les nobles dames, qui devront essentiellement être de bonnes épouses et de bonnes maîtresses de maison. Celles-ci doivent, certes, être soumises à leur mari, mais cette soumission peut être plus ou moins lourde à porter en fonction de la situation de chaque femme et du discours de chaque auteur. D'autres questions suscitent des réponses très variées, comme par exemple celle de l'accès des femmes à la lecture : alors que la *Relación* interdit à son public tout contact avec le savoir et ses détenteurs, le *Jardín* envisage l'érudition et la sagesse comme des qualités essentielles au souverain ; l'*Avisación* voit dans la *lección* une saine occupation, tandis que les *Castigos y doctrinas* sont destinés à être lus et relus dans la perspective de leur mémorisation. Enfin, à la variété des positions adoptées par les auteurs sur des thématiques dont on a peut-être trop tendance à penser qu'elles font consensus, s'ajoute la variété des domaines auxquels s'appliquent leurs conseils. Dans son article déjà cité, David Nogales Rincón regrettait cependant que les miroirs de princes aient une utilité pratique relativement limitée : « *Sin duda, uno de los principales problemas que presentan estos espejos, desde el punto de vista práctico, es la escasa operatividad de las recomendaciones consignadas en ellos* »[462]. Nous pensons, cependant, que cette remarque ne s'applique qu'imparfaitement aux textes de notre corpus dans la mesure où, alors que certains proposent en effet des directives morales sans entrer dans les détails de leur application pratique, d'autres, comme l'*Avisación* de Hernando de Talavera ou la *Crianza y virtuosa doctrina* donnent au contraire des conseils très

[462] *Ibid.*, p. 18.

précis.

Un élément est, cependant, singulièrement peu évoqué dans tous les recueils que nous avons étudiés : l'éducation des enfants. Ainsi, mise à part une présence discrète dans l'*Avisación*, les enfants sont, en général, absents des miroirs, absence que l'on peut interpréter de différentes façons : elle peut refléter la réalité d'une séparation entre la mère et ses enfants dans le milieu aristocratique, ou bien être due au fait que la question des enfants était considérée comme relevant d'un autre type de littérature. Toujours est-il que nous en arrivons à une situation relativement paradoxale, dans la mesure où, alors que la procréation est l'une des raisons d'être du mariage – quoique les auteurs divergent encore sur ce point –, les miroirs destinés aux épouses de l'aristocratie préfèrent insister sur le lien économique et éducatif qui unit les maîtres à leurs domestiques plutôt que sur les liens existant entre parents et enfants, comme si ces derniers étaient encore des signes trop visibles du péché. Tenir les enfants à l'écart des miroirs de dames, c'est ainsi en évacuer la sexualité, ou, du moins, les preuves incontestables de son existence. Aucun des auteurs que nous avons étudiés jusqu'à présent ne fait d'ailleurs allusion au devoir conjugal autrement qu'en évoquant le droit de propriété que chaque époux détient sur le corps de l'autre. Enfin, cela contribue également à promouvoir l'image d'un mariage chaste, voire abstinent. Les enfants ou les jeunes gens vont, au contraire, apparaître avec plus d'insistance dans le groupe de textes que nous allons à présent étudier[463]. Alors que les miroirs s'adressaient à une frange de la population relativement réduite en termes d'âge et de position sociale, le *Libro de las donas*, le *Livre des Trois Vertus* et, plus tard, l'*Instruction de la muger cristiana* vont, au contraire, chercher à élargir leur propos en s'attaquant à une tâche d'une plus grande envergure : éduquer toutes les femmes, en fonction de leur âge et de leur statut social.

[463] La remarque de l'auteur du *Carro de las donas* analysant le contenu du *Libre de les dones* est, à cet égard, très significative : Francesc Eiximenis « *enderesçó [su libro] a las mugeres christianas porque criassen bien a sus hijos, porque los hombres son impedidos en negocios (assí por mar como por tierra) y no pueden criar ni doctrinar assí a los niños como a las mugeres que están en casa. Y en doctrinar bien los niños va mucho para quando sean hombres sean buenos* » (C. CLAUSELL NÁCHER, éd. cit., t. 2, p. 8. Nous soulignons.). Selon l'auteur du *Carro*, l'éducation des enfants, non traitée par les miroirs que nous avons étudiés jusqu'à présent, est donc au cœur et à l'origine même du Libre de les dones.

Chapitre II :
Écrire pour éduquer chaque femme : des sommes consacrées à l'éducation féminine

Alors que les miroirs partaient du principe qu'il suffisait d'éduquer les élites pour que celles-ci, en donnant l'exemple, incitent l'ensemble des femmes à les imiter, les trois ouvrages que nous avons cités, bien qu'ils n'abandonnent pas totalement – loin s'en faut – cette optique, vont tenter d'adresser un message éducatif à chaque femme, quel que soit son âge ou sa condition sociale. Par ailleurs, ils ont tous comme point commun d'avoir été connus des lectrices castillanes par le biais de traductions : aucune de ces sommes, bien qu'elles aient été, du moins dans le cas du *Libro de las donas* et de l'*Instrucción*, amplement diffusées en Castille, n'ont été originellement écrites en castillan. Le *Libro de las donas*, en effet, est une traduction du *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis (*ca.* 1396), rédigé initialement en catalan. De même, le *Livre des trois vertus* de Christine de Pizan (*ca.* 1405)[1] a connu deux traductions portugaises : le

[1] La présence de cet ouvrage dans les bibliothèques d'Isabelle la Catholique est attestée par plusieurs auteurs. Sánchez Cantón le cite sous le titre *De las tres virtudes para enseñamiento de las mujeres*, sans préciser s'il s'agit effectivement de la dénomination mentionnée par les inventaires (F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *op. cit.*, p. 30). De même, Gómez Molleda (art. cit., p. 175) affirme également qu'un livre intitulé *De las tres virtudes para enseñamiento de las mujeres* se trouvait dans les collections de la reine. Ce titre est-il la traduction du titre français (*Livre des trois vertus à l'enseignement des dames*) ou de celui de la traduction portugaise du milieu du XV^e^ siècle (*O livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*) ? Il est en effet difficile de connaître la langue de l'exemplaire présent dans les bibliothèques de la reine, et María-Milagros Rivera Garretas (« La diferencia sexual en la historia de la querella de las mujeres », *in :* Wolfram AICHINGER [éd], *The Querelle des femmes in the Romania. Studies in honour of Friederike Hassauer*, Vienne : Turia et Kant, 2003, p. 25-39, plus particulièrement p. 28), affirme qu'il s'agissait d'un exemplaire de la version française, sans toutefois citer aucune source à l'appui de cette assertion. Quant à Cristina Segura Graíño, elle se contente de cette remarque prudente : « *En la biblioteca de la Reina Isabel, había por lo menos un libro de Pizan,* El libro de las tres virtudes. *No se sabe si Isabel fue, o no, lectora de esta autora; sólo que tenía interés cultural por las nuevas ideas* » (« Las mujeres en la época de Isabel I de Castilla », *Anales de Historia Medieval de la Europa Atlántica*, 1, 2006, p. 161-187, plus particulièrement p. 177). Nous ne saurions donc affirmer quoi que ce soit quant à la langue de l'exemplaire présent dans les bibliothèques de la reine. Néanmoins, alors que nous n'avons aucune certitude sur la circulation d'un manscrit français de l'œuvre en Espagne, nous savons, au contraire, que le seul manuscrit portugais dont nous ayons connaissance a, lui, circulé en territoire espagnol, puisque le manuscrit 11515 de la Bibliothèque Nationale d'Espagne porte la mention « *Este libro halló frai Luis de Borja en sant Antonio de la Cabrera, año de [mil quinientos] treinta i quatro y enbiólo a la señora marquesa de Lonbou, doña Leonor de Castro, el qual fue paje del emperador don Carlos y después fraile de san Francisco* » (*O livro das três vertudes a Insinança das Damas*, Madrid : Bibliothèque Nationale d'Espagne, ms 11515, fol. 98r^o^).

Livro das três vertudes et l'*Espelho de Cristina*. Enfin, l'*Instrución de la muger christiana* est la traduction de l'ouvrage composé pour Catherine d'Aragon, alors reine d'Angleterre, par le Valencien Juan Luis Vives alors qu'il se trouvait à Bruges (1524). Chacun de ces ouvrages va proposer une taxinomie féminine, organisée soit en fonction de l'état civil des femmes concernées, soit en fonction de la catégorie sociale à laquelle elles appartiennent. Chaque femme peut donc, en théorie, y trouver son compte, mais ces ouvrages intéressent aussi (et surtout ?) les hommes.

A. Le *Libro de las donas* : une encyclopédie de la nature féminine

Selon ce que nous dit le prologue, exacte réplique de celui du *Libre de les dones*, la composition de ce livre est due, à l'origine, à la demande insistante d'une dévote dame :

> *ha plazido a la vuestra devoción de me mover por muchas vezes que vos quisiese tractar un devoto tractado para salud de vuestra ánima y para endereçamiento de vuestra vida ; por lo qual, señora muy alta, queriendo satisfazer a vuestro buen propósito, ofrezco vos el presente*[2].

Alors que ce discours ne diffère guère de celui tenu par Hernando de Talavera (par ailleurs grand lecteur et grand promoteur des œuvres d'Eiximenis) au début de l'*Avisación*, le *Libro* va adopter une forme beaucoup plus ample, celle d'un livre qui « *es todo de mugeres e tracta de sus bondades e vicios e remedios d'ellos segund la Sancta Escritura* ». Autrement dit, il s'agit bien d'une encyclopédie sur les femmes autant que d'une encyclopédie pour les femmes et le contenu du *Libro* est d'ailleurs structuré en fonction de ce double objectif :

> *La primera parte tracta generalmente de lo que pertenece a las mugeres, la segunda tracta d'ellas en espeçial segund çinco maneras, ca algunas son niñas, […], otras hay*

[2] *Libro de las donas* (traduction castillane du *Libre de les dones* de Francesc Eiximenis), Madrid : Bibliothèque Historique de l'Université Complutense, ms. 153, fol. 1rº. Toutes les citations extraites du *Libro de las donas* le seront à partir de ce témoignage, dans la mesure où cette traduction du texte d'Eiximenis n'a pas bénéficié d'une édition moderne, à la différence de la version originale, éditée par F. Naccarato, et de la réélaboration baptisée *Carro de las donas*, éditée par C. Clausell Nácher.

donzelas, otras hay casadas, otras viudas y otras religiosas[3].

Ainsi, la gent féminine est divisée en fonction de trois critères qui s'entrecroisent : l'âge (qui fonde la division entre les petites filles et les demoiselles), l'état civil (comme en témoigne la répartition entre demoiselles, épouses et veuves) et la fonction sociale (les religieuses se distinguant des laïques). Dans le *Libre de les dones*, Francesc Eiximenis n'a donc pas tant cherché à éduquer une destinataire spécifique qu'à donner une place et un rôle particulier à toutes les femmes de son temps, suivant une démarche encyclopédique qui lui est chère. Ce fut sans doute l'une des raisons de la diffusion et de la pérennité de son œuvre.

1. L'original, la traduction et la réélaboration

Nous avons déjà étudié plus haut la façon dont le *Libre de les dones* s'inscrivait dans l'ensemble de l'œuvre de son auteur, et également dans un contexte d'écriture particulier : celui de la Valence de la fin du XIV^e^ siècle. Nous n'allons donc pas revenir sur ces aspects, mais souhaiterions nous intéresser plus particulièrement, à présent, à la diffusion qu'a connue ce livre d'une importance majeure dans le corpus de la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes. Dans sa langue originelle, tout d'abord, il a circulé sous forme manuscrite pendant un siècle[4], avant d'être imprimé, en 1495, sur les presses de l'allemand Rosenbach à la demande du notaire de l'évêque de la ville de Valence, ce qui confirme la popularité des œuvres et de la pensée de fray Francesc à la fin du XV^e^ siècle[5]. Si l'œuvre d'Eiximenis suscitait donc l'intérêt du lecteur catalan, elle n'a pas tardé à intéresser également le public castillan, comme en témoigne l'abondance de copies, intégrales ou partielles, du *Libro de las donas*[6].

---

[3] *Libro de las donas*, fol. 1r°.

[4] Selon Curt Wittlin, le *Libre de les dones* aurait connu une cinquantaine de copies manuscrites (Francesc EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, Frank Naccarato [éd.], Barcelone : Curial Edicions Catalanes, 1981, introduction).

[5] En 1496, en effet, Hernando de Talavera faisait imprimer sa *Vita Christi* à Grenade dont il était devenu l'archevêque. Le fait que l'œuvre d'Eiximenis ait été appréciée et diffusée par l'un des grands réformateurs du règne des Rois Catholiques témoigne des liens existant entre la pensée du franciscain et les nouvelles tendances morales et spirituelles que l'on tentait d'imposer en Castille à la fin du XV^e^ siècle.

[6] Onze de ces témoignages sont parvenus jusqu'à nous. Selon le moteur de recherche Philobiblon, ils ont été copiés entre la seconde moitié du XV^e^ siècle et la fin du XVI^e^ siècle. De

Tout au long de la seconde moitié du XV^e^ siècle, en effet, plusieurs traductions apparurent sous ce titre, et connurent une large diffusion, à en croire le commentaire de Carmen Clausell Nácher dans son édition du *Carro de las donas* :

> *A pesar del considerable número de ejemplares del Libro de las donas que podemos imaginar circulando por la Castilla pre-reformista del siglo XV, la difusión castellana del* Libre de les dones *no quedaría circunscrita únicamente a las copias manuscritas del texto eximeniano completo: el carácter marcadamente doctrinal de la quinta parte o "tractat de dones religioses" posibilitaba la fragmentación del texto y, por tanto, la pronta aparición de copias parciales que, con el tiempo, vendrían a conformar una rica y compleja tradición textual independiente del* Libre de les dones[7].

Selon l'éditrice, donc, le texte du *Libro* aurait été reproduit, sous forme manuscrite, en de multiples exemplaires, dont sept ont été conservés jusqu'à ce jour. Ces sept versions proviennent d'un même archétype, dans la mesure où elles déforment toutes le nom de la destinataire dans le prologue : alors que la version catalane est dédiée à Sancha Jiménez de Arenós, comtesse de Prades, les versions castillanes portent la mention : « *doña Sancha Ramírez de Arenós, condesa de Prados* » (pour le manuscrit que nous utilisons, sachant que des variantes peuvent apparaître). Néanmoins, chacune de ces copies présente des particularités dialectales qui suggèrent une progressive diffusion de l'œuvre originelle, depuis la frontière aragonaise jusqu'à l'ouest de la péninsule[8]. Dans l'ensemble, cependant, ces traductions du XV^e^ siècle sont fidèles au texte originel et n'entreprennent pas une réélaboration semblable à celle qu'effectuera, au XVI^e^ siècle, l'auteur du *Carro de las donas*, comme nous l'avons montré plus haut. Le *Libro*, par ailleurs, se trouvait dans les collections d'Isabelle la Catholique, qui en fit faire une traduction particulière, laquelle rejoignit les autres œuvres d'Eiximenis qu'elle appréciait particulièrement[9].

---

même, selon ce même moteur de recherche, au moins cinq d'entre eux sont incomplets.

[7] C. CLAUSELL NÁCHER, éd. cit., t. 1, p. 14.

[8] *Ibid.*, t. 1, p. 7-13. Carmen Clausell Nácher souligne par ailleurs la spécificité de la copie partielle détenue par Alfonso Martínez de Toledo : « *Entre ellos destaca, por su manifiesta singularidad ideológica, la copia parcial del* Libro de las Donas *que poseyó Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera* » (p. 8).

[9] Elisa Ruiz García note ainsi qu'elle possédait le *Libre de les dones* dans sa traduction castillane, de même que le *Llibre dels àngels*, ainsi que la *Scala Dei* et la *Vita Christi* du même auteur (*op. cit.*, p. 639). Carmen Clausell Nácher estime par ailleurs que le *Libro de las donas* a bien été utilisé comme support didactique, puisqu'elle pense que Beatriz Galindo put s'en servir pour éduquer les infantes (Carmen CLAUSELL NÁCHER, « Francesc Eiximenis en Castilla. Del *Llibre de les dones* al *Carro de las donas* », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLV, 1995-1996, p. 439-464, plus particulièrement p. 443)

Alonso Martínez de Toledo[10], l'auteur du *Corbacho* dont on a vu plus haut la portée misogyne, en possédait également une copie partielle. Ainsi, de même que certaines parties du *Libre de les dones* ont circulé de manière indépendante, et ont été réutilisées par l'auteur dans d'autres de ses œuvres[11], la traduction castillane du XV^e^ a également parfois été diffusée de façon fragmentaire[12]. L'œuvre de Francesc Eiximenis a donc connu une large diffusion et, partant, a peut-être contribué à influencer la façon dont les Catalans et les Castillans de la fin du XV^e^ siècle percevaient la gent féminine et sa pratique de la spiritualité.

La popularité de l'œuvre, qui plus est, ne s'est pas démentie puisque, à en croire l'auteur anonyme du *Carro de las donas*, la doctrine qu'elle véhicule reste toujours d'actualité au début du XVI^e^ siècle. Celui-ci, d'après le prologue de son œuvre, s'est intéressé au livre d'Eiximenis dans le sillage du pape Adrien VI, à qui un collaborateur présenta sans doute un exemplaire catalan puisque l'auteur du *Carro* dit « *como yo viesse que le alavava varón tan docto y tan sancto, afficionéme a ponelle en lengua castellana* »[13]. Comment croire, néanmoins, que l'auteur ignorait qu'il existât déjà des traductions castillanes de l'œuvre ? De fait, il les connaissait, et, selon Clausell Nácher, en a même probablement utilisé certaines pour construire sa propre version[14] qui n'est pas, comme nous l'avons dit, une traduction, mais une réélaboration. L'auteur, d'ailleurs, ne s'en cache pas, et estime même que ces modifications justifient un changement de titre : le *Libro de las donas* devient donc le *Carro de las donas*, « *porque* carro *quiere dezir ensalçamiento o assentamiento, porque el christiano que guardare la ley christiana y la doctrina d'este libro, ensalçallo ha Dios en la Gloria, y assentallo ha para siempre en ella* »[15]. Malgré tout, le *Carro* assure la pérennité d'une partie de l'enseignement d'Eiximenis plus de 150 ans après sa mort et contribue encore à sa diffusion spatiale, dans la mesure où, alors qu'il est rédigé en castillan, il est dédié à la reine du Portugal Catherine d'Autriche (1507-1578), épouse de Jean III (1502-

[10] *Ibid.*, t. 1, p. 8.

[11] C. CLAUSELL (art. cit., p. 446-447) note ainsi qu'Eiximenis réutilisa certains chapitres du *Llibre de les dones* dans la *Scala Dei*.

[12] Se fondant sur l'une des entrées de l'inventaire de Hernando de Briviescas (1576), Carmen Clausell émet ainsi l'hypothèse d'une circulation indépendante d'un « Tractado de la vida contemplativa para la señora doña Sancha, condessa de Paredes, por fray Francisco Ximénez », extrait du *Libro de las donas* (art. cit., p. 448).

[13] C. CLAUSELL, éd. cit., t. 2, p. 9.

[14] C. CLAUSELL, art. cit., p. 450.

[15] C. CLAUSELL, éd. cit., t. 2, p. 16.

1557)[16]. Étudier le *Libro de las donas*, c'est donc à la fois étudier la façon dont un auteur catalan du XIV[e] siècle concevait les femmes et leur éducation, mais aussi, dans la mesure où il s'agit d'une traduction, étudier la façon dont les Castillans ont, au cours de notre période d'étude, perpétué et utilisé cette doctrine.

2. Le *Libro de las donas* : les femmes dans tous leurs états

Nous l'avons vu : ce texte, reprenant le prologue du *Libre de les dones*, s'adresse d'abord à une femme qui souhaitait qu'on écrivît pour elle un livre susceptible de la guider sur le chemin du salut. Or, le *Libre* et son pendant castillan, le *Libro de las donas* répondent, certes, à cet objectif, mais vont également bien au-delà. En effet, dès le départ, ils adoptent un point de vue généraliste et commencent, dans une première partie, par analyser la nature féminine[17], tandis que la seconde, divisée en 5 livres, s'intéresse plus particulièrement, comme nous l'avons vu, à chaque catégorie de femmes : l'identité individuelle de la destinataire est donc noyée dans un panorama de la condition féminine. Ainsi, l'espace dédié aux religieuses est largement plus important que celui consacré aux autres catégories, et ce alors même qu'à la date d'écriture du traité, Sancha Jiménez de Arenós appartenait à la catégorie des femmes mariées, puisqu'elle était l'épouse de Juan de Prades[18]. Le *Libre* et le *Libro*, comme d'autres textes que nous avons étudiés jusqu'à présent, tendent donc à associer le discours éducatif adressé aux laïques et celui adressé aux religieuses, dont la primauté est soulignée par l'espace qui leur est accordé dans

[16] Les reines portugaises ont joué un rôle important dans la production de certaines œuvres de littérature didactique et dans leur diffusion en Castille. Ainsi, c'est, nous le verrons, sous le patronage de deux reines portugaises que le *Livre des Trois Vertus* a été traduit ; par ailleurs, comme nous l'avons vu, c'est pour Isabelle, infante de Castille et épouse de l'infant Alphonse et du roi Manuel I qu'ont été composées, entre autres, la *Crianza y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei et la *Suma de paciencia* d'Andrés de Li ; enfin, c'est donc à une reine du Portugal qu'est dédié le *Carro de las donas*, ouvrage en castillan issu d'un original catalan. Les échanges entre les différents territoires de la péninsule Ibérique dans le domaine de l'éducation des femmes sont donc constants et, bien que nous ayons choisi de centrer notre étude sur les textes composés ou traduits en castillan, il nous faut garder à l'esprit que ceux-ci s'insèrent dans une aire culturelle plus vaste.

[17] Nous l'avons vu, le *Jardín de nobles donzellas* adopte également cette démarche : il définit d'abord une nature féminine avant de s'intéresser aux vertus et aux vices des femmes puis de proposer des remèdes à y apporter, tout en traitant le cas particulier de la reine.

[18] Le comte de Prades meurt en effet en 1414, c'est à dire une petite vingtaine d'années après l'écriture du traité. Il appartenait à une grande famille aragonaise, puisqu'il était le petit fils de Jacques II d'Aragon et put, de ce fait, prétendre un temps au trône.

le texte[19]. Par ailleurs, alors que le texte et sa traduction sont écrits pour une femme, ils s'adressent de façon récurrente à un interlocuteur masculin, ce qui n'est pas passé inaperçu aux yeux du lecteur attentif qu'était l'auteur du *Carro* : « *este doctor intituló este libro a las mugeres, aunque la mayor parte del libro habla con los hombres* »[20].

a. De l'impossibilité de parler des femmes sans parler aux hommes et sans parler des hommes

Parmi les nombreux ouvrages composés par Francesc Eiximenis, il en est un dont le titre rappelle, par sa formulation, celui de l'ouvrage qui nous intéresse : le *Libre dels ángels*. De même, le *Libre de les dones* est un livre sur les femmes, et non pas le livre des femmes, au sens où il leur serait exclusivement destiné. Celles-ci sont donc une thématique autant qu'un public. Dès lors, l'auteur peut parler aux hommes et aux femmes, mais aussi parler aux hommes des femmes et parler aux femmes des hommes. Les deux sexes sont donc sans cesse mis en relation, comparés, associés, jusqu'à la fin des temps : à la fin de la première partie est soulevée la question de savoir si, après le Jugement dernier, les femmes garderont leurs corps féminin ou prendront une apparence masculine, dans la mesure où, dans la Gloire, chaque individu est censé adopter la meilleure forme qui puisse être. Or, la meilleure forme de la nature humaine est la forme masculine. Cependant, si la différence physique entre hommes et femmes est inaliénable, Dieu peut la pallier « *por graçia e por grado de gloria* ». Ainsi « *más vale hoy a la madre de Dios por la grand gracia e virtud que ella tiene en Paraíso e por consiguiente más que de quantos onbres ay* »[21]. Les femmes ont donc autant accès que les hommes à la perfection morale et à la sainteté, comme l'affirme le premier chapitre du *Libro* :

> *Jesuchristo […] no solamente ha fecho sobir a algunos onbres a la perfeción angelical [sino que también] ha querido ensalçar a algunas niñas e donzellas delicadas e generosas e fieles e paganas, mostrando primeramente a los avenideros que de aquí adelante ninguno ni ninguna se pueda escusar de bevir justa y perfectamente*[22].

[19] Compte tenu de l'orientation que nous avons souhaité donner à ce travail, qui porte avant tout sur l'éducation des femmes laïques, nous nous intéresserons cependant essentiellement à la première partie et aux quatre premiers livres de la seconde.

[20] C. CLAUSELL, éd. cit., t. 2, p. 8.

[21] *Libro de las donas*, fol. 10rº.

[22] *Ibid.*, fol. 1vº.

Il s'agit, bien évidemment, d'encourager le public à la pratique de la vertu en lui disant qu'il en est capable, et qu'il y est même obligé. Cependant, cette affirmation implique un regard relativement valorisant sur la gent féminine, dans la mesure où femmes et hommes ont tous deux la possibilité d'être vertueux. Ainsi, dans le chapitre 12 de la première partie, ceux qui disent du mal des femmes sont condamnés : « *Enpero, ya por cosa que dicha se ha non piense alguno que menospreçiar e mal fablar de mugeres en espeçial ni en general sea buena cosa ni plazentera a Dios* », puisque tout homme est né d'une femme, a été élevé par elle et est « *a la muger después de Dios obligado* »[23]. C'est donc l'interdépendance des sexes qui est soulignée, et, partant, on ne peut parler des femmes sans parler, également, des hommes.

L'un et l'autre ne peuvent, semble-t-il, exister indépendamment puisque l'institution du mariage suit immédiatement la création de l'homme et de la femme : « *nuestro Señor Dios, después que ovo criado el ombre e la muger […] por que no oviese vileza alguna ni fealdat carnal, luego proveó a cada uno de matrimonio e fízolos marido e muger* »[24]. Ainsi, la femme est faite pour l'homme et lui est soumise, mais l'homme est également poussé par une forte inclination à vivre pour sa femme, inclination qui, si elle est droite et pure, est favorisée par Dieu. En effet, la première raison de la création de la femme est la nécessité de donner à l'homme une compagne. De même, c'est de concert qu'ils commettent le Péché Originel, dont la responsabilité est partagée, non seulement par l'homme et la femme, mais également par le Diable. Faut-il dire, pour autant, que les deux sexes sont égaux ? Non, bien entendu, et les punitions infligées à Ève sont évoquées bien plus longuement que celles infligées à Adam. Du Péché Originel découlent ainsi les défauts traditionnellement reprochés aux femmes : Ève a perdu toute justice et toute force naturelle, ce qui la rend instable et incapable de garder un secret ; elle a renoncé à la crainte de Dieu pour obéir au serpent, et est donc condamnée à être peureuse ; elle s'est rebellée contre l'autorité et est donc désormais gouvernée par ses passions ; dépourvue, dorénavant, de tous biens, elle a peur d'être méprisée, et souhaite donc être appréciée, ce qui la conduit à faire usage de cosmétiques, etc[25].

Cette accumulation de défauts est, cependant, une raison

[23] *Ibid.*, fol. 8r°.
[24] *Ibid.*, fol. 1v°.
[25] *Ibid.*, fol 6r°-8r°.

supplémentaire, pour les hommes, de s'attacher aux femmes, dans la mesure où, dotées de la grâce de Dieu malgré leur fragilité, elles doivent bénéficier de l'assistance du sexe fort. C'est donc, entre autres, à ses représentants qu'est destinée la première partie de l'ouvrage :

> *avemos de poner algunos preámbulos que son generales a todas las mugeres e neçesarios de saber a ellas si quieren saber e conoçer su natural condiçión, prinçipio e fundamento de sus buenas passiones e mesquindades. E eso mesmo sirve mucho a aquellas personas que deven saber las condiçiones buenas e las malas de las mugeres e les deven dar doctrina e regimento e conversar con ellas onestamente*[26].

Autrement dit, le *Libro de las donas* remplit une double fonction : disponible pour celle qui veut avoir elle-même accès aux enseignements qu'il contient, il se présente également comme un outil pour le pédagogue, dans la mesure où il lui permettra de connaître son public. Par conséquent, donc, le texte s'adresse autant aux femmes qu'aux hommes, sachant que ceux-ci peuvent tenir différents rôles : celui de directeur de conscience, de père et, bien entendu, celui de mari. En effet, dans le premier livre de la seconde partie, qui porte sur les petites filles, la responsabilité éducative incombe autant aux pères qu'aux mères, voire davantage aux premiers qu'aux secondes. Ainsi, dans le chapitre 15, qui accumule les exemples de personnages ayant subi une punition divine pour avoir mal élevé leurs enfants, seules des figures masculines apparaissent. Par conséquent, le seizième chapitre s'intitule : « *Qué criança deve el onbre dar a sus fijos* »[27]. Or, bien que ce titre soit logique compte tenu de ce qui précède, il n'en est pas moins surprenant dans un *Libro de las donas*, et illustre l'importance des hommes comme interlocuteurs potentiels. C'est encore souvent à eux que s'adresse le livre consacré aux femmes mariées. Ainsi, il s'interroge successivement sur « *qué deve fazer aquel que tiene algund descontentamiento de su muger o del que la tiene fea empero es buena* » et sur « *qué deve fazer el ombre que tiene la muger enamoradiça* »[28], mais pas sur ce que doit faire une femme qui aurait un mari laid ou coureur de jupons. De même, traitant de la question de l'adultère, le texte s'adresse d'abord au mari trompé par sa femme, en des termes qui, toutefois, ne sont pas ceux de la misogynie :

> *Ca algunas vezes la muger cae en el semejante mal por grand pobreza o por otro mal*

[26] *Ibid.*, fol. 3rº.
[27] *Ibid.*, fol. 12rº.
[28] *Ibid.*, fol. 40vº et 41rº, respectivement.

solaz que el marido le da. E esto puedes mejor sofrir quando el mal es secreto, e aun quando fuese público, ca pues que tú has seydo causa, deves dar pasada encubriendo e callando tu dolor, ca la justiçia está contra ty. Sy syn culpa tuya la muger faze el tal mal e es secreto e ella está apparejada a se corregir, deves la corregir por ty mesmo e por tus parientes más çercanos, castigándola secretamente y apartando d'ella todas las ocasiones de mal. Ni la deves en ninguna manera matar, e esto por quanto el Salvador perdonó la muger que avía fecho adulterio[29].

Les hommes, donc, méritent aussi certaines admonestations sur une question qui pourrait porter à la plus sévère misogynie. Tous les cas d'adultères sont envisagés, y compris ceux dans lesquels le mari a sa part de responsabilité, et, à chaque fois, la peine de mort est rejetée. Néanmoins, l'adultère féminin prend nettement plus de place que l'adultère masculin dans l'ensemble du livre consacré aux épouses, dans la mesure où le premier fait l'objet de quatre chapitres, alors qu'un seul est consacré à l'attitude de l'épouse face aux tromperies de son mari. Tout semble donc indiquer que, dans le troisième livre de la seconde partie, ce sont moins les épouses que le couple que l'on cherche à éduquer, ce couple originel, lié par le sacrement du mariage dès le Paradis Terrestre et que le texte semble avoir le plus grand mal à dissocier dans son entreprise éducative. Il ne faudrait pas en déduire, cependant, que le *Libro de las donas* met en place une éducation qui associerait, dès le plus jeune âge, filles et garçons. Au contraire, avant le mariage, la jeune fille est éduquée de manière spécifique, selon ce qui correspond à son sexe. Que les jeunes filles deviennent épouses ou religieuses (ce qui se décide à la puberté), elles doivent maîtriser les apprentissages appartenant à une sorte de tronc commun, lié aux devoirs religieux et domestiques.

b. Naître femme et le devenir

Deux livres sont consacrés à celles qui n'ont pas encore atteint l'âge du mariage, qui bénéficient donc d'un traitement adapté à leur maturité. Or, cette prise en compte de l'évolution de l'enfant n'est pas systématique dans le cas des jeunes filles. En effet, alors que les garçons sont généralement répartis en classes d'âge[30], les filles le sont en fonction de l'usage qu'elles font de leur sexualité. Or, le *Libro* souligne précisément l'importance du passage des ans

[29] *Ibid.*, fol. 44v°.

[30] Les âges de l'homme étaient, en effet : infans, puer, adolescens, iuvenis, senior, senex et decrepitus (John Anthony BURROW, *The Ages of Man : A study in Medieval Writing and Thought*, New York : Clarendon Press, Oxford University Press, 1986, p 44).

pour marquer les différentes étapes de la vie d'une femme :

> *E aquí notarás que segund pone Tullio en el libro De los officios, las niñas e donzellas no son de unos años; ca la niña, comúnmente es de edat de diez o doze años e de doze fasta que la muger toma marido es llamada donzella. E dize que la edad de casar la donzella comiença desde diez y ocho años e dura fasta XXV e de ally adelante pasase el tiempo del casar*[31].

Ainsi, à chaque âge correspond un type d'enseignement, et l'enfance est évidemment l'âge auquel la petite fille doit apprendre les prières de base de la liturgie catholique ainsi que les comportements à adopter à l'église :

> *a la niña luego como sabe entender e ha algund poco de seso, la deve onbre enseñar a las cosas que acatan a Dios, asy como es que sepa santiguarse, sepa el Pater noster e el Ave Maria e el Credo, e sepa hincar las rodillas delante las ymagines de Jesucristo*[32].

Cette dernière recommandation est particulièrement importante, dans la mesure où elle permet de distinguer la petite catholique des Juifs et des Maures[33], dont elle est instamment priée de se tenir éloignée[34]. L'apprentissage des pratiques religieuses se fait néanmoins de façon progressive, et le jeûne ne doit par exemple être adopté que vers la fin de l'enfance : « *llegadas a los diez o doze años, luego les deven mostrar a ayunar las prinçipales fiestas del año e las fiestas todas de santa María* »[35]. Cet âge est également celui de l'apprentissage de certains comportements, qui resteront ceux que l'on exigera une fois atteint l'âge adulte : le silence (« *lo terçero, les deven mostrar buenas costumbres, asy como es callar : que no hablen sino muy poco e quando fueren preguntadas* »), la réserve (« *que jamás no hablen a bozes ni se rían dissolutamente, syno llano, e que tengan los ojos onestos e bien*

---

[31] *Libro de las donas*, ms cit., fol. 12r°. L'enfance dure donc jusqu'à 10 ou 12 ans, et les mariages ne sont pas envisagés avant 18 ans, ce qui laisse la place à une véritable jeunesse. Les mariages entre adolescents sont donc implicitement déconseillés : fray Antonio de Guevara, dans la *Letra a Mosén Puche* estime ainsi qu'il est regrettable qu'un jeune homme de 17 ans comme son interlocuteur soit déjà marié avec une jeune fille de 15 ans (Fray Antonio DE GUEVARA, *Epístolas familiares*…, p. 326). Par ailleurs, on peut remarquer que le temps propice au mariage pour une jeune femme est relativement court. Cette répartition, néanmoins, n'est évidemment que théorique, et l'on sait que, dans les classes populaires, l'âge au mariage pouvait être retardé par la nécessité de rassembler une dot dont le montant tendait à devenir de plus en plus élevé à la fin du Moyen Âge.

[32] *Libro de las donas, loc. cit.*

[33] Hernando de Talavera, dans la *Católica impugnación*, se montrera également soucieux de promouvoir le culte des statues et des images (H. DE TALAVERA, *Católica impugnación*, Francisco Márquez Villanueva [éd.], Barcelone : Juan Flors editor, 1961, p. 139). Il y incitera notamment les nouveaux convertis de Grenade, dans la mesure où cela permet d'établir clairement la différence entre leur ancienne foi et celle qu'ils viennent d'adopter.

[34] *Libro de las donas*, fol. 12r° : « Et que non se allegue a judíos ni a moros ni a cosa que le den ni fable con ellos ».

[35] *Libro de las donas*, ms. cit., fol. 12v°.

acostumbrados »), la méfiance face au sexe opposé (« *no fagan del ojo a ningún onbre, ni estén a la finestra ni a la puerta fablando ni mirando a los que pasan, mayormente con mançebos* »[36]) et les manières de table ainsi que la sobriété alimentaire (« *le deven mostrar que sea bien criada en comer e en beber, mayormente delante los extraños, otrosy deven ser bien criadas en bever poco, y aquello poco que sea bien aguado* »[37]). Un défaut doit, cependant, être particulièrement circonscrit dans l'enfance : celui de l'oisiveté. Les parents doivent ainsi éviter que la petite fille se montre paresseuse et, pour cela, lui donner des exercices qui correspondent à son âge et à sa future fonction dans la société :

> *Esto mesmo, deve el padre e la madre bezar a su fija ya grandezilla que no duerma mucho ni sea amiga de la cama […] Antes, tanto quanto lo puedan sofrir, las fagan trabajar en buenos exerciçios, de los quales por tiempo pudiesen con ellos bevir e ayudar a sus maridos sy la fortuna les viniese contraria*[38].

Les exercices dont il est question sont en fait les tâches liées au travail du textile (filage, broderie, tapisserie, etc.), dont le *Libro* vante les bienfaits au fil de nombreux exemples qui insistent notamment sur le caractère approprié de ces pratiques pour des femmes de haut rang[39]. Enfin, la vertu de l'enfance est l'obéissance, notamment envers les parents : « *que obedezcan todo lo que les mandaren [el padre e la madre] e que no se enojen contra ellos, e dévenles aun enseñar a les temer* »[40]. On le voit, le mode d'éducation prescrit n'a rien de tendre, et le châtiment corporel n'est pas exclu, même s'il doit être appliqué avec discernement :

> *muchas vezes les deven poner miedo que las quieren ferir e a las vezes, sy lo meresçen, que las fieran, no por la cabeça, mas por los costados detrás con palo, ca dize Salamón que la verga es melecina para la locura del moço* [41].

Les petites filles sont donc très tôt soumises à une discipline sévère, et celle-ci

---

[36] *Loc. cit.*, pour les trois citations antérieures.

[37] *Ibid.*, fol. 13rº.

[38] *Loc. cit.* On remarque, encore une fois, que le *Libro* insiste sur la nécessité d'adapter les exercices au public considéré, en fonction de son âge (« *ya grandezilla* ») et de ses capacités (« *tanto quanto lo pueden sofrir* »). Néanmoins, toute la vie de la jeune fille semble, dès le départ, orientée vers ses futurs devoirs d'épouse. Enfin, l'idée selon laquelle les travaux féminins peuvent être utiles au foyer, voire fournir un complément de salaire si besoin, correspond, certes, à la réalité économique des classes les plus pauvres, mais surtout à un idéal féminin qui prend sa source dans le livre des Proverbes. C'est ainsi que Hernando de Talavera pourra également le reprendre à son compte, bien qu'il s'adresse à une aristocrate, de même que fray Luis de León.

[39] *Ibid.*, fol. 13vº.

[40] *Ibid.*, fol. 12vº.

[41] *Loc. cit.*

ne fait que se renforcer avec l'âge.

En effet, au début du traité[42] sur les jeunes filles, on peut lire :

> […] *todo lo que dicho es del criamiento de las niñas mucho más altamente deve ser entendido de las donzellas por quanto en las donzellas es mayor la hedat, por tanto allý deve estar mayor seso e más vergüença e más temor de Dios*[43].

La discipline ne fait donc que croître avec l'âge et ce d'autant plus que la puberté est l'âge des premières amours et des premières tentatives de séduction. Ainsi l'auteur, adaptant son discours à son public, va faire porter l'essentiel des enseignements de ce second traité de la 2e partie sur la valeur de la virginité, d'une part et, d'autre part, sur la vanité des ornements et de toute autre stratégie de séduction. Ce que nous appelerions aujourd'hui l'adolescence est, par ailleurs, l'âge où se distinguent deux catégories de femmes :

> *las donzellas son en dos maneras: la primera es de aquellas que han de servir a Dios en orden […] la segunda manera es de aquellas que se quieren casar. E aquestas, aconseja sant Pablo que aunque tengan el coraçón de fazer lo que les aconsejaren el padre e la madre, enpero, en quanto en ellas es, deven mostrar que más querrían e amarían guardar virginidat a Dios*[44].

Dans les deux cas, cependant, la demoiselle ne semble pas choisir son destin, dans la mesure où la vie religieuse s'impose comme une destinée, et la vie conjugale comme une décision parentale, forcément acceptée à contre cœur, afin de signifier la supériorité de la virginité et de la vie religieuse. Quoi qu'il en soit, la *doncella* est, selon une interprétation étymologique, une *domini cella*, une demeure du Maître, et, comme telle, elle doit tout faire pour conserver sa pureté, en ayant essentiellement recours à la prière et à l'humilité. Toutes les stratégies de séduction sont donc condamnées, à commencer par le maquillage, qui défigure l'œuvre du Créateur et montre le mauvais exemple aux autres jeunes filles. Mais les agents corrupteurs, en la matière, sont partout : « *non embargante que las donzellas de oy busquen los tales afeytes a grand vergüença suya, empero ayúdanles mucho las mesquinas de sus madres, las quales lo consienten e gelo consejan e enseñan* »[45]. C'est donc non seulement l'usage des cosmétiques que l'auteur

[42] C'est en effet le terme employé pour désigner chacune des subdivisions de la seconde partie : « *E aquí se acaba el primero tratado e principal de la primera parte deste libro* […]. *Capítulo XIXº que comiença el segundo tratado de la segunda parte principal deste libro* », fol. 14vº.

[43] *Loc. cit.*

[44] *Ibid.*, fol 15rº.

[45] *Ibid.*, fol. 16rº.

condamne, mais aussi une certaine forme de sociabilité féminine.

Outre le maquillage, ce sont tous les types de parures qui sont condamnés, et les imprécations d'Eiximenis permettent ainsi au chercheur de se faire une idée de la diversité des modes en vigueur à l'époque. Sont particulièrement remis en cause l'usage de tissus excessivement précieux (« *para acreçentar su fermosura traen vestiduras del más preçioso paño que pueden* »), le gaspillage de tissu dans des robes trop amples (« *andan con faldas grandes rastrando por tierra que muchos pobres mezquinos serían vestidos con ellas* ») ou l'utilisation de postiches capilaires fabriqués avec des cheveux prélevés sur des cadavres (« *traen cabellos en la cabeça postizos tomados de mugeres muertas* »[46]). Mais ce que nous montre également le *Libro*, c'est la façon dont les femmes avaient pris leur parti des impositions ecclésiastiques et avaient fini par les utiliser à leur profit. Ainsi, à propos du voile :

> *Como, segund dize sant Ambrosio, la cabeça de la muger deve andar cubierta en señal que d'ella salió primeramente el pecado e para mostrar que es subjugada a su marido e por que no provoque a los otros a pecar; e ellas, non embargante esto, por tal guisa se ponen los velos que les sean vistos los pechos e que asy provoquen a los onbres a las cobdiçiar […] lo segundo traen los velos esticados con alfileres de plata, con cabeças doradas o con perlas e piedras preciosas, las quales avivan más su apostura*[47].

Comble d'insolence, donc : la coquetterie féminine a transformé un symbole de soumission en accessoire de beauté. Les femmes sont donc ridiculisées pour l'affectation qu'elles mettent dans leurs manières et dans leur démarche et condamnées pour l'usage qu'elles font du maquillage et des atours qui incitent les hommes à la luxure. Face à ce mauvais usage du corps abandonné à l'orgueil, le *Libro*, citant saint Ambroise, demande au contraire que l'humilité guide toutes les attitudes de la jeune fillle :

> *Dize santo Ambrosio en el libro De la virginidat que la humildat de la donzella se deve mostrar en el fablar, ene el andar, en el vestir, en el sofrir; ca sy es corregida de sus viçios por aquellos a quien perteneçe, dévelo resçebir con grand gozo e humildat e fazer de coraçón muchas graçias a la persona que la corrige, ca aquella muestra que la ama e la deve guardar de mal e de muchos otros inconvenientes*[48].

Cette remarque est d'autant plus intéressante qu'elle met en relief les liens existant entre une éducation domestique et une éducation conventuelle :

[46] *Ibid.*, fol. 18rº, pour les trois citations qui précèdent.
[47] *Loc. cit.*
[48] *Ibid.*, fol. 13vº.

l'humilité face à la correction reçue d'un supérieur et l'amour que l'on doit porter à celui-ci en vertu, précisément, de sa sévérité, sont ainsi longuement développés par Hernando de Talavera dans la *Suma y breve compilación*[49].

Malgré ces contraintes imposées au corps, qui doit également être maîtrisé par le jeûne, dont on a vu qu'il devait commencer à être pratiqué à l'adolescence, l'élégance et la beauté ne sont pas totalement condamnées, mais doivent s'inscrire dans les limites imposées par l'Église :

> *por cosa que dicha se a contra el loco apostamiento e afeytamiento de las mugeres, non entendemos contradezir a las donzellas e a las otras mugeres que non puedan andar apuestamente e onestamente apostadas syn mostrar la carne y syn apostamiento desonesto*[50].

Rien de pire, en effet, pour une femme, que de ne pas prendre soin d'elle, dans la mesure où elle inciterait alors son mari à l'adultère, et l'auteur condamne « *la muger que por su pereza se faga desataviada e suzia e mal endereçada e que por su royndat e inmundiçia provoqua a su marido a la aborreçer e buscar otra* »[51]. Difficile, sans doute, pour la femme mariée – car c'est bien d'elle qu'il s'agit, bien que nous n'en soyions encore qu'au traité sur les demoiselles – de savoir quel comportement adopter.

Enfin, puisque la puberté est l'âge de la découverte de la sexualité et de la séduction, c'est aussi celui des premières rencontres mondaines. Ainsi, la réserve demandée à la petite fille est également exigée, et à plus forte raison, des jeunes filles :

> *deve la donzella tener los ojos muy onestos asý como es dicho en el tratado de las moças ni deven oýr palabra alguna fea ni de voluntad burlar nin fablar con los onbres nin traer grandes olores asý como mosquite o algalia o cosas semejables […] ni deve ser*

---

[49] « *Enséñelas a ser humildes en el pensamiento y en la palabra y en la obra, segund fue ya dicho en el capítulo de la humildad, y que conoscan muy bien sus culpas y defectos en todo lugar, sin se excusar, y reciban con alegría y mucho gradeçimiento las reprehensiones, derribándose a los pies de quien las reprehende, y besándogelos por ello, mayormente a la prelada* », H. DE TALAVERA, *Suma*…, p. 53. Talavera, qui écrit ce texte entre 1486 et 1492, a probablement lu le livre d'Eiximenis et sans doute également celui de saint Ambroise. Cependant, s'il utilise les mêmes termes pour s'adresser aux religieuses d'Ávila que ceux que le traducteur du *Libre de les dones* utilise pour parler à des jeunes filles laïques, ce n'est pas seulement en raison de leurs sources communes : nous pensons que cela dénote une certaine imprégnation de l'éducation laïque par l'éducation religieuse, sensible non seulement dans l'apprentissage des prières, mais également dans l'instauration d'un certain état d'esprit.

[50] *Ibid.*, fol 22rº. De plus, alors qu'il est fortement déconseillé aux jeunes filles de faire usage des parures et des fards, ceux-ci peuvent être tolérés chez une femme mariée, qui peut toujours arguer qu'elle les utilise pour plaire à son mari et donc pour éviter l'adultère (fol. 16rº).

[51] *Ibid.*, fol. 22rº.

muy voluntariosa para baylar nin para burlar, mayormente a donde están ombres[52].

On l'aura compris, la jeune fille doit donc éviter les contacts avec les hommes. Cependant, on peut également être sensible à la modération dont fait preuve le texte qui ne prescrit pas un isolement drastique, mais souhaite simplement que les demoiselles ne prennent aucun plaisir au contact des hommes et ne le recherchent pas, de même qu'elles doivent se marier à contre-cœur : c'est donc aussi toute la psychologie des jeunes filles que l'on cherche à modeler. Le second traité se termine d'ailleurs, de façon très significative, par un éloge de la virginité, dans la mesure où, l'adolescence étant naturellement l'âge des premières tentations charnelles, il est également celui où la virginité devient un enjeu. Cependant, la perte de celle-ci semble déjà acquise dans ce second traité, dans la mesure où certains comportements propres aux femmes mariées y sont déjà condamnés. Virtuellement, l'épouse est donc déjà en germe dans la jeune fille, et la perte de la virginité semble inéluctable. Au traité sur les jeunes filles succède donc celui sur les épouses, ou plutôt, comme nous l'avons vu, sur le couple.

c. Éduquer l'épouse, éduquer l'époux, former le couple

Ce livre commence cependant sous des auspices peu favorables. En effet, après avoir conseillé aux jeunes filles de ne se marier qu'à contre cœur et leur avoir vanté les mérites de la virginité, le 3e livre de la seconde partie débute par trois chapitres consacrés à l'opinion de ceux qui sont contre le mariage, en reprenant, essentiellement, les arguments employés par Jérôme dans le *Contra Jovinianus*[53]. Bien qu'ils soient dès l'abord qualifiés d'hérétiques, ces arguments

[52] *Ibid.*, fol. 23r°-23v°.

[53] « *devés aquí primeramente notar que, segund que pone sant Jerónimo escriviendo contra Joveniano, algunos erejes fueron que consejavan a todos los onbres que no se casasen, y provavan su error por algunas auctoridades de la Sancta Escritura mal entendidas e ayuntavan a ellos algunas razones siguientes* », *ibid.*, fol. 24v°. L'opinion de Jovinien nous est essentiellement connue, précisément, par la réfutation de saint Jérôme : il semble que ce moine du IVe siècle niait notamment la supériorité de la virginité sur le mariage, ce qui conduisit saint Jérôme, pour rétablir la hiérarchie qu'il pensait juste, à dénigrer sévèrement ce dernier sacrement. Le détracteur du mariage est donc bien saint Jérôme lui-même, et non d'obscurs hérétiques comme le suggère la formulation du *Libro*. Cependant, ce qualificatif est sans doute dû au scandale que suscita l'*Adversus Jovinianum*, précisément pour son caractère trop franchement antimatrimonial, qui obligea d'ailleurs saint Jérôme à défendre cet écrit et à réhabiliter quelque peu le mariage. De même, le *Libro* a peut-être confondu les thèses soutenues dans l'*Adversus Jovinianum* avec celles défendues par les manichéens (citées à la fin de ce 3e livre) et réfutées par saint Augustin : à ce titre, il est significatif de constater que, pour défendre le mariage, le texte en énumère les biens, à l'exemple de l'évêque d'Hippone.

n'en sont pas moins exposés en longueur, et mêlent misogamie et misogynie. Ainsi, tout au long des chapitres inauguraux de ce troisième livre, c'est un point de vue exclusivement masculin qui s'exprime, les femmes devenant moins un sujet qu'un objet, et le plus souvent un objet de mépris. Le 4e argument invoqué est, à ce titre, particulièrement parlant : « *la quarta razón es ésta: ¿quién no avrá miedo de llegarse a la muger que quantos males ay en el mundo vienen por las mugeres?* », affirmation illustrée non seulement par l'exemple du Péché Originel, mais aussi par celui du Déluge, de la guerre de Troie, etc[54]. Cependant, les critiques des détracteurs du mariage sont d'autant plus efficaces qu'elles portent précisément sur ce qui fait traditionnellement consensus. Ainsi, une femme n'est pas indispensable à l'entretien de la maison, puisqu'un domestique peut tout aussi bien s'acquitter de ces tâches ; de même, la perspective d'avoir des enfants ne justifie pas le mariage, dans la mesure où, outre, les soucis qu'ils apportent s'ils arrivent, un mariage peut être stérile, et c'est alors en vain qu'ou aura pris femme[55]. Inutile de dire que, tout au long de ces chapitres, la sexualité, y compris dans le cadre du mariage, est dépréciée, et considérée comme une source d'affaiblissement physique et intellectuel[56]. Bien que ces opinions soient, de façon répétée, qualifiées d'hérétiques, il ne fait aucun doute qu'elles devaient encore trouver un certain écho dans les mentalités et la littérature de l'époque, raison pour laquelle le texte les évoque pour mieux les démentir.

Pour ce faire, il va adopter la démarche de saint Augustin dans le *De bono conjugali* (401), et va énumérer les biens du mariage. Cependant, au lieu de se contenter des trois biens définis par Augustin[57] (*proles, fides* et *sacramentum*), il va en énumérer sept, dans lesquels on trouve également trace des fins du

---

[54] *Ibid.*, fol. 25rº. Par la sermocination, le texte met donc en place les termes d'un débat dont l'issue est, cependant, connue d'avance. On peut néanmoins souligner l'intérêt pédagogique du procédé (qui s'inspire de la *disputatio* scholastique), et le fait que le texte répondait ainsi à la mode d'une époque friande de débats littéraires.

[55] *Ibid.*, fol. 25vº.

[56] *Ibid.* fol. 27rº. « *Allende d'esto que dicho es, dezían aún estos ereges : por ventura, dirás que la muger es muy buena para el solaz humanal* […] *e por aqueste solaz entre las otras cosas fizo Dios la muger e la aconpañó al onbre* […] *mas agora no es asy, ca el onbre puede aver mejor conpañía sy quiere que no de una muger, la qual conpañía le será plazentera sin toda carga, conviene saber de algund buen onbre que sea provado por bueno* ». On peut remarquer que la mise en scène du débat n'implique pas seulement que l'auteur s'adresse à ses opposants, mais qu'eux aussi s'adressent à lui (ou à tout autre contradicteur), à travers le « *tu dirás* ».

[57] L'influence de celui-ci est également sensible dans la critique des manichéens – groupe hérétique qui s'opposait au mariage – dans la mesure où le 87e chapitre du *Libro* est consacré à la réfutation de l'opinion de ces derniers, contre lesquels Augustin avait écrit son *De bono conjugali*.

mariage définies par saint Thomas, à savoir la procréation et l'éducation des enfants, l'aide mutuelle ou *conversatio* entre époux et le remède au péché (*remedium concupiscentiae*)[58]. Les sept biens du mariage sont donc, selon le *Libro* : les enfants, la fidélité, le fait qu'il porte remède à la fornication, le sacrement, la concorde et la paix instaurées entre les époux et leurs lignées, le plaisir de la compagnie et, enfin, l'engendrement de saints susceptibles d'occuper les sièges laissés vacants au Paradis par la chute des mauvais anges.

La question des enfants est donc centrale dans le *Libro de las donas*, comme elle l'est dans le mariage qui doit être conclu pour cette seule et unique fin : la procréation, et ce même si au bout du compte il se révèle stérile. C'est donc les deux membres du ménage qui sont engagés dans cette entreprise, et pas seulement la mère, raison pour laquelle quatre types de couples sont décrits, en fonction de leur descendance : ceux qui ont des enfants légitimes vivants, ceux dont les enfants légitimes ne survivent pas, ceux qui n'ont pas d'enfants et, enfin, ceux qui ont des enfants illégitimes. Dès l'abord, donc, le troisième livre de la 2nde partie parle d'un couple, et ne se focalise pas seulement sur l'épouse. En outre, le désir d'enfant semble être avant tout masculin, dans la mesure où sont condamnés ceux qui, pour avoir des enfants (c'est-à-dire, des héritiers), s'adjoignent la compagnie d'une maîtresse[59]. Au contraire, la stérilité féminine suscite plutôt la compassion, si l'on en croit la description que fait l'auteur des persécutions dont les femmes stériles sont victimes de la part de leur mari : « dan mala vida e tristeza a las mezquinas de sus mugeres por lo que non merecen nin tienen culpa*, antes les desplaze fasta la muerte* »[60]. De même, celles qui prennent des potions pour y remédier, bien que condamnées, sont également regardées avec une certaine indulgence, dans la mesure où elles agissent sous l'emprise de l'angoisse : « *las mugeres, eso mesmo, dize este que se fazen melezinas espantosas por aver fijos.* Deven ser muy mucho atormentadas *porque, a la fin, son omiçidas de sy mesmas e caen en grand pecado* »[61]. Dans la mesure où l'absence d'enfant ne saurait justifier une infidélité et où les bâtards sont longuement dépréciés, le premier bien du mariage porte donc déjà en germe l'éloge du second : la fidélité.

---

[58] Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, *Le mariage t. I, Supplément, questions 41-49*, L. Misserey (trad.), Paris, Tournai, Rome : Édition de la Revue des Jeunes / Desclée & Cie, 1948.

[59] *Libro*…, ms. cit., fol. 29rº-29vº.

[60] *Ibid.*, fol. 29vº-30rº. Nous soulignons.

[61] *Ibid.*, fol. 30rº. Nous soulignons.

Celle-ci, à travers une citation de saint Ambroise, fait l'objet d'une évocation dythirambique au début du 44e chapitre : « *esta fieldat, dize santo Ambrosio, es de tanta fuerça que non consiente jamás que a cualquier d'ellos se pueda desayuntar nin el uno puede al otro dar liçençia. Antes, el que esta fe quebranta, segund la ley de Dios, es digno de muerte e que sea apedreado* »[62], propos qui contrastent avec l'indulgence dont l'auteur fait preuve un peu plus loin envers la femme adultère, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer plus haut. Dès lors, il importe d'éviter tous les sujets de discorde qui peuvent intervenir entre les époux, et le premier d'entre eux est la religion : le mari ne doit pas, en effet, critiquer sa femme parce qu'elle est trop pieuse, ni l'inverse[63]. Deux autres défauts semblent cependant plus gênants chez l'épouse que chez l'époux : la laideur et la propension aux amourettes. Outre les conseils qu'il donne aux maris concernés, le texte déploie alors, pour contrôler les mœurs féminines, une diatribe contre diverses pratiques qui dessine, en négatif, un portrait de l'épouse exemplaire. C'est en effet essentiellement à travers une critique des mœurs de son temps que le *Libro* construit un idéal féminin, qui passe d'abord – et cette idée est sans cesse évoquée – par un renoncement aux raffinements vestimentaires et aux manières affectées. Ainsi, les coquettes sont caricaturées, non sans humour :

> *las mugeres de agora* […] *las quales andan con nuevos tajos de vestiduras e con gestos enamoradiços, las quales buelven los ojos de acá e de allá e van juntas braço con braço e muestran todas sus joyas aunque no sea día de mercado* […] *las quales traen las çejas a manera de puente o de arco e peladas e pintadas con catorze colores*[64].

Au contraire de cette attitude dépravée, la bonne épouse est invitée à se couvrir la poitrine et à se munir, pour tout accessoire, d'un livre de prières, à l'image des femmes françaises :

> *otrosy dezía esta santa reyna* [Constance d'Aragon] *que de la muger françesa devrían aprender las otras mugeres que non son françesas conviene saver estas cosas : traer los pechos cubiertos e yr a la iglesia con el libro en la mano*[65].

C'est donc par opposition à une dépravation des mœurs qui s'exprimerait dans les habitudes vestimentaires et en reprenant la parole d'une femme (la reine

[62] *Ibid.*, fol. 34rº.
[63] *Ibid.*, fol. 35vº-36rº.
[64] *Ibid.*, fol. 42 rº.
[65] *Ibid.*, fol. 44rº.

Constance d'Aragon, reine consort de Hongrie puis impératrice consort du Saint Empire Romain Germanique au début du XIII^e^ siècle), que l'auteur expose son point de vue sur la lecture féminine :

> *e devés aquí saber que la dicha santa reyna aconsejava e aprovaba que todas las mugeres supiesen leer, porque tienen mayor ocasión de ser devotas e de ocuparse e de enformarse en todo bien e de estar más en casa e de consolarse en sus tribulaçiones*[66].

La lecture est donc essentiellement envisagée comme un instrument en vue de la pratique de la spiritualité, comme une aide morale, et comme un recours contre l'oisiveté. Mais le fait qu'une épouse sache lire est également bénéfique pour l'intimité du couple, dans la mesure où elle pourra alors prendre connaissance des lettres de son mari sans recourir à un tiers, ce qui permettra que les secrets de celui-ci soient préservés. Ainsi, le *Libro* ne mentionne pas l'argument selon lequel l'apprentissage de la lecture permettrait au contraire aux femmes d'échanger une correspondance coupable et donc de tomber dans l'adultère. Lecture et adultère sont donc clairement dissociés, bien que ce dernier soit ensuite l'objet d'un long développement.

La question de la sexualité est également approfondie quand est abordé le 3^e^ bien du mariage, à savoir la possibilité d'éviter la fornication. À la question de savoir si la relation sexuelle peut être exempte de péché, le *Libro* répond par l'affirmative, à deux conditions : qu'elle ait lieu au sein du mariage, et dans le but d'accomplir un commandement divin[67]. Ainsi, l'acte de chair n'est vertueux que s'il tend à la procréation ou à la satisfaction du devoir conjugal, tout désir charnel étant bien entendu à proscrire. Mais le texte ne se contente pas de ces remarques générales, et donne bien d'autres détails :

> *Deves saber que los doctores ponen que algunos tanimientos que naturalmente de sy non son malos, antes fechos por buena entinçión e devidamente son señal de buena amistança, asy como es tocar la mano a su amigo e besarlo o abraçarlo quando es tiempo e lugar*[68].

Alors, donc, que les relations physiques entre époux, fussent les plus chastes, étaient totalement passées sous silence par les miroirs que nous avons étudiés plus haut, le *Libro* nous donne au contraire à voir des gestes de tendresse qui donnent corps au sentiment amoureux qui doit unir les époux chrétiens. Pour

[66] *Loc. cit.*
[67] *Ibid.*, fol. 50v°-51r°.
[68] *Ibid.*, fol. 52r°.

autant, un rien suffit à faire basculer ces gestes vertueux, pratiqués par le Christ envers ses compagnons, dans le vice, et il convient donc de les mentionner lors de la confession : « *aquellos que los fazen deven dezir las circunstançias de los tales tanimientos a personas entendidas que les sepan dar consejo, e esto por el peligro que en ello podría venir en caer en pecado mortal* »[69]. Le soupçon pèse donc malgré tout sur les manifestations de la tendresse conjugale qui se retrouve rapidement bridée. Néanmoins, on ne peut qu'être sensible à l'importance donnée à la dimension physique de la relation matrimoniale dans ce texte, en regard de ceux que nous avons étudiés jusqu'à maintenant. La bonté de la relation sexuelle au sein du mariage est d'ailleurs réaffirmée quand sont décrits le 4e bien (le fait que le mariage soit un sacrement, dans la mesure où il symbolise l'union du Christ et de l'Église) et le 5e (le fait que le mariage apporte paix et concorde entre les époux et entre leurs lignées). On peut d'ailleurs souligner le pragmatisme du texte qui, à un décret affirmant que l'Esprit saint n'est pas avec l'homme au moment de l'acte de chair, répond :

> *Que en el tiempo que el onbre entiende en aquel aucto, allí non está con el Espíritu santo para fazer obra maravillosa asy como es profetizar o fazer miraglos, la qual cosa paresçe muy razonable, ca en tiempo que el onbre duerme carnalmente con su muger, non es tiempo de profetizar ni de fazer miraglos*[70].

Enfin, la satisfaction de la chair fait également partie des plaisirs apportés par le mariage selon le 6e bien, et est à l'origine de l'engendrement d'enfants saints destinés à siéger au Paradis (perspective qui constitue le septième bien).

Si certains détails de la vie de couple sont donc abordés à travers cette défense de l'union matrimoniale, restent néanmoins en suspens un certain nombre de questions touchant à la vie conjugale qui vont être traitées en s'inspirant des conseils donnés à Sarah par ses parents dans le Livre de Tobie[71]. Les cinq préceptes sont repris conformément à l'ordre biblique (honorer ses beaux-parents[72], aimer son mari, sagement gouverner ses serviteurs, prendre en

---

[69] *Ibid.*, fol. 52vº.

[70] *Ibid.*, fol. 55vº-56rº.

[71] Faut-il croire que Pérez de Guzmán avait lu le *Libro de las donas* qui lui aurait inspiré le choix du texte biblique ? Nous ne pouvons faire aucune affirmation définitive à ce sujet ; néanmoins, compte tenu de la date de rédaction de la *Relación*, il faudrait qu'il ait eut connaissance de la version catalane ou de l'une des toutes premières copies en castillan. Par ailleurs, comme nous allons le voir, si les deux auteurs ont choisi le même texte (les conseils des parents de Sarah), ils l'exploitent de façon différente.

[72] L'auteur ne développe ici aucune idée que ne développe également Pérez de Guzmán : les époux ne formant qu'une seule chair, les beaux-parents sont comme de nouveaux parents

charge la gestion de la maison et se garder de tout reproche), mais font l'objet d'un large développement dans lequel, et cela nous paraît fondamental, les hommes sont les destinataires de nombreux conseils, notamment dans le domaine de l'amour conjugal qui, bien qu'inégal, est réciproque. La première définition qui en est donnée insiste d'ailleurs sur cette réciprocité :

> *Se entiende que la muger ame a su marido de coraçón e lo quiera ver apartado de todo mal e desearle todo bien e non le quiera desplazer en cosas devidas e onestas. Semejablemente dize éste [Víctor] que debe ser el amor del marido a la muger. E este amor, que sea con sufrimiento segund la regla de sant Pablo que dize: « sofrid los unos las cargas de los otros »*[73].

Pour autant, l'amour de la femme envers son mari ne s'exprimera pas de la même façon que l'amour du mari envers sa femme. En effet, l'épouse devra prier Dieu pour son mari, souhaiter que ses actions soient vertueuses et connaissent une fin heureuse, reconnaître sa supériorité en toutes choses et le servir aussi bien et aussi complètement que possible. La relation de couple implique également une exigence de secret et d'intimité, et l'épouse devra se garder de révéler à l'extérieur les défauts de son mari (« *e deve ser secretaria e encobrir los males de su marido, mayormente sy es viçioso en algunos viçios feos* »[74]). Par ailleurs, sera une bonne épouse celle qui se conformera aux exigences formulées de façon plus générale pour l'ensemble des femmes :

> *non sea desaliñada ni de mal recabdo en manera alguna, ni sea orgullosa ni mucho curiosa, nin jugadora nin delicada nin gastadora* […] *Dévese aun mostrar bien criada en comer e en bever, asy en la cantidat como en la calidat*[75].

Enfin, l'obéissance due par la femme à son mari ne connaît de limite que dans les actes qui vont à l'encontre de la religion.

Quant à l'amour d'un homme pour son épouse, il est nécessairement impliqué par le sacrement du mariage, mais dépend aussi d'un esprit de charité et de justice, dans la mesure où l'épouse, elle, aime son mari plus que tout[76], et celui-ci se voit donc obligé de lui rendre la pareille : d'une certaine façon, l'amour féminin est donc une condition *sine qua non* à l'existence de l'amour

---

que l'on doit se féliciter d'avoir acquis et le bon traitement qu'on leur réservera méritera une récompense divine.

[73] *Ibid.*, fol. 58v°.

[74] *Ibid.*, fol. 59v°.

[75] *Loc. cit.*

[76] *Ibid.*, fol 60v°.

masculin. Celui-ci s'exprime cependant bien différemment :

> *Este amor se deve mostrar por obra, satisfaziéndole en su traer e apostar segund su estado; e en sus neçessidades e enfermedades satisfazerla largamente segund su poder del marido, tratándola con amor e graçiosamente syn le dar señoría, ca luego que tiene señorío viene a contrariar al marido, asy como dize la santa Escritura; no le dezir en manera alguna cosas peligrosas ni vergoñosas ni pecados que aya acometido que puede ser peligro del marido si se faze menospreçiar d'ella*[77].

On le voit : la hiérarchie des sexes est respectée, et l'époux doit faire en sorte de ne pas la renverser. À l'obéissance de l'épouse répond donc la bienveillance de l'époux qui, tel un père attentionné, veille à ce qu'elle ne manque de rien et à sa santé physique et morale. Mais les maris sont encore instruits pendant plusieurs chapitres sur la nature de l'amour qu'ils doivent à leur femme. Ils sont ainsi invités à ne la choisir ni pour sa beauté ni pour son argent, à ne pas la rendre jalouse ni la tromper – de nouveau – et, enfin, à la traiter avec courtoisie et honneur. Ce dernier point conduit à l'épineuse question des violences conjugales :

> *ni eso mesmo onbre alguno de bien no deve ferir a su muger ni tenerlo en costumbre por ninguna manera sy por ventura la muger no tomase algund viçio malo e feo del qual sea incorregible o sy se ha tornado después que ha seýdo corregida simplemente o en paz o no se atreviese a vituperar a su marido o a su suegro o a su suegra, o no fuese mucho parlera o riñosa con los vezinos*[78].

Finalement, bien qu'il commence par dénoncer les châtiments corporels infligés par le mari à son épouse, le texte les légitime en énumérant un certain nombre de situations qui justifient l'usage de la violence. On peut, par ailleurs, signaler que les femmes sont, dans une certaine mesure, assimilées aux enfants puisque, comme nous l'avons vu, les châtiments corporels sont considérés comme un moyen d'éducation efficace pour ces derniers.

L'épouse aura donc à cœur de ne rien faire qui mérite pareille punition, mais également de se conformer au caractère de son mari, afin d'éviter de lui

---

[77] *Loc. cit.* La première manifestation de l'amour d'un mari pour sa femme est donc de lui permettre de porter les atours qui correspondent à son état. Cette remarque confirme l'importance fondamentale qu'ont les vêtements et les parures pour la gent féminine, du moins dans le *Libro*. Cependant, s'il ne cesse d'en critiquer l'usage excessif, il démontre également qu'on peut en faire un usage légitime. La femme est, par ailleurs, considérée comme un être faible, qui doit bénéficier d'une protection, notamment en cas de maladie, mais également comme un être dangereux, du moins si on lui donne le pouvoir. Ce dernier point ne laisse aucun doute quant à la place respective des deux époux au sein du couple, déterminée selon une organisation hiérarchique malgré la réciprocité de l'amour conjugal.

[78] *Ibid.*, fol. 65rº.

déplaire :

> *Por lo qual es buen consejo seguir sus condiçiones en lo que devido es e onesto. E para mientes que los caballeros comúnmente quieren las mugeres alegres, risueñas e aconpañadas, largas, liberales e que acojan a todos, non perdonando cosa alguna quando vienen huéspedes* […] *los çibdadanos comúnmente tienen todo el contrario, ca querrían que sus mugeres sean esquivas a todo onbre e que se ascondan de todos ni que se pongan mucho a las finiestras ni anden en bayles nin en burlas con ninguno* […] *Otrosý quiérenlas aún que sean mucho caseras, escasas e avarientas e que los ojos traygan siempre por tierra e se fagan mucho mojigatillas*[79].

Le texte n'occulte donc pas les variations induites par l'appartenance à telle ou telle classe sociale en matière de mœurs féminines. On remarque donc que, dès le XIV[e] siècle la classe bourgeoise était, semble-il, favorable à une moralité plus stricte en ce qui concerne les comportements féminins, rigidité que les traités que nous étudions contribuent à diffuser. Ainsi, ceux-ci mettent en place un jeu complexe entre le groupe nobiliaire et le groupe bourgeois (*caballeros* et *çibdadanos*[80]), dans la mesure où, si l'on tente d'imposer au premier une morale que l'on pourrait qualifier de bourgeoise, ce sont bien les dames nobles qui doivent être des miroirs pour le reste de la société et diffuser cette morale. En d'autres termes, des textes comme le *Libro* consacrent la montée en puissance de la bourgeoisie et de ses idées tout en maintenant fermement l'ordre établi en ne reconnaissant comme modèle possible que les femmes de la noblesse. La différence est, cependant, clairement établie, entre les nobles qui vivent de leur rente et les marchands, ces derniers étant valorisés :

> *el que más despiende que non gana o resçibe, fuerça es que cayga. Esta regla pueden tener los que biven de sus rentas; mas los mercadores e menestrales que non tienen çiertas rentas non pueden tener manera en la dicha regla, pero confiando en Dios, despienden a buen fuero segund su paresçer e han provado esto diversas personas que aquellos que asy viven despienden más que no resçiben e aún no les abasta e cumplégelo Dios para fazer limosna e otras cosas que non osan fazer los que tienen rentas e aquellos que solamente confían en ellas*[81].

Les marchands sont donc la classe vertueuse, dans la mesure où ils créent de l'argent et l'utilisent pour des actions louables. Dans le cas, toutefois, où une femme serait mariée à un homme dépensier, elle doit faire attention aux frais

[79] *Ibid.*, fol. 66r°-66v°.

[80] Il ne faut pas oublier, néanmoins, que la situation à Valence était, dans une certaine mesure, singulière, puisque, s'agissant d'une ville commerçante, elle était dominée par les grands marchands et leur système de valeurs. À l'inverse, le modèle nobiliaire s'imposait davantage en Castille.

[81] *Ibid.*, fol. 70v°-71r°.

engendrés par la maison, en ayant comme point de mire non seulement la bonne marche de celle-ci, mais également l'héritage de ses enfants. Les détails donnés ensuite par le texte permettent de connaître plus précisément l'organisation d'une maison cossue de la fin du Moyen Âge :

> *todo sea proveýdo de las cosas neçessarias, fasta las aves e bestias que son menester para el regimiento de casa, asy como puercos e otro ganado, guertos e viñas, árboles, frutas, lana, lino e en todas las cosas que puedan ayuntar que a la casa pertenesçen en manera que cosa alguna no se pierda*[82].

On note donc l'importance du textile, mais aussi de tout ce qui était susceptible de fournir des produits frais à la cuisine de la maison, qu'il s'agisse de fruits et légumes ou de produits carnés. C'est sur cette perspective économique que se termine le traité destiné aux épouses, dont on a vu toute la place qu'il réservait également au mari. Cette place est, cependant, différente de celle que lui réservent, par exemple, la *Relación* de Pérez de Guzmán ou les *Castigos y doctrinas* : tout en restant le centre de la vie de son épouse, il n'est pas, dans le *Libro*, cette espèce d'idole intouchable au sens où il est, lui aussi, le destinataire d'enseignements. Ainsi, même si l'épouse doit toujours s'adapter à son mari, celui-ci n'est pas exempt de défauts, et n'est donc pas épargné par les admonestations du *Libro*.

Le père est donc présent, nous l'avons vu, dans l'éducation des petites et des jeunes filles, et le mari l'est évidemment auprès de sa femme. Qu'en est-il de celles qui ont perdu leur époux, c'est-à-dire des veuves ? Le *Libro de las donas* est, des textes que nous avons étudiés jusqu'à présent, le premier à accorder une attention spécifique à celles-ci. Confronté à des femmes que l'absence de mari a rendues autonomes, d'autant plus si elles ont bénéficié d'un héritage, le texte va donc chercher à leur imprimer une auto-discipline destinée à en faire de dignes représentantes du second degré de chasteté.

d. Être veuve : un statut intermédiaire entre l'épouse et la religieuse

Le quatrième livre de la deuxième partie s'ouvre sur une affirmation paradoxale en regard des chapitres qui vantent les avantages du mariage : la mort du mari est en réalité un bienfait pour son ancienne épouse qui se trouve

[82] *Ibid.*, fol 72r°.

ainsi débarrassée de toutes les servitudes liées à l'union conjugale. Ainsi, la veuve, sevante d'un homme, devient servante de Dieu : en théorie, elle ne devient donc pas autonome, mais change simplement de maître, et cet état, qui ne résulte pourtant pas d'un choix volontaire, est considéré comme une profession religieuse (« *el estado de las mugeres viudas es grande, çerca de Dios, que es así como religión diputada a servir a solo Dios* »[83]). Dès lors, l'ordre adopté par le traité qui place le livre dédié aux veuves entre celui dédié aux épouses et celui dédié aux religieuses instaure une sorte de progression vers la sainteté et l'ascèse : du troisième degré de chasteté (le mariage) on passe au second (le veuvage) puis au premier (la vie religieuse). Ainsi, les secondes noces sont, en soi, inconcevables, dans la mesure où elles représenteraient un retour en arrière : « *mas servir a onbre o a muger es muerte de cada día e vida toda llena de infinitas mezquindades e dize que es maravilla como la muger que aya tenido marido se pueda jamás acordar de tomar otro* »[84].

Fait assez exceptionnel pour l'ensemble de notre corpus, mais qui correspond bien à l'esprit du texte tel qu'il nous est apparu jusqu'à present, le veuvage n'est pas envisagé seulement dans sa dimension féminine :

> *Muestra santo Augustín en el libro de la viudez que mucho debe provocar al onbre o a la muger a guardar el estado de la viudez primeramente la grand libertad e franqueza que la persona viuda tiene para fazer todo lo que quiere de sy mesma, mayormente sy se quiere de todo punto dar a Dios*[85].

La citation suivante ne fait d'ailleurs que corroborer cette impression : « *dize san Pablo en la primera epístola que envió a los de Corintio en el VII^o^ capítulo : "el que está syn muger tiene ocasión de aver grand diligençia de lo que a Dios pertenesçe"* »[86]. Pour autant, c'est bien aux veuves, et à elles seules que le texte recommande la piété : « *empero quál debe ser la verdadera viuda, declarándolo los santos dizen que la buena muger debe ser primeramente devota e dada a mucha oración* »[87]. Dans la mesure où la veuve est dépourvue de tutelle masculine humaine, il importe de lui en donner une

---

[83] *Ibid.*, fol. 72v°.

[84] *Ibid.*, fol. 72v°. Ce passage suggère que le *Libro* a été écrit pour un double public : les femmes, d'une part (« *e dize…tomar otro* »), mais aussi les hommes (« *servir a onbre o a muger* »). Cette alternative montre en effet qu'il s'adresse à la veuve autant qu'au veuf, tous deux libérés d'un lien matrimonial conçu comme une forme de servitude.

[85] *Ibid.*, fol. 73r°. De nouveau, l'auteur se montre soucieux de brider l'autonomie de ceux qui ont perdu leur conjoint : « *libertad e franqueza* », certes, mais uniquement pour mieux servir Dieu.

[86] *Loc. cit.*

[87] *Ibid.*, fol. 74r°.

sur le plan spirituel et, de même que la religieuse : « *pues que la viuda es desamparada del cuidado del marido, tenga cuidado de su señor e esposo Jesucristo* »[88]. N'ayant plus de mari mondain auquel plaire par ses atours, la veuve doit encore abandonner toute élégance :

> *la viuda deve groseramente ser vestida ca entonces muestra que los apostamientos que fazía quando era casada, que lo fazía por el marido e no por la vanidat del mundo […] la viuda pintada e afeytada, grand mal enxenplo e fama da de sy mesma e claramente apregona que quiere marido, la qual cosa es a ella muy fea e vergonçosa*[89].

Quant aux occupations de la veuve, elles sont, de même que leur vêtement, semblables à celles des religieuses, dans la mesure où elles doivent passer leur temps en jeûnes et en prières, tout en évitant la compagnie des hommes afin de ne pas mettre leur réputation en danger. Comme les religieuses, enfin, la veuve doit en quelque sorte avoir la vocation. En effet, celles qui restent célibataires par défaut, se croyant trop vieilles ou trop laides pour trouver un mari ne sont pas vertueuses :

> *algunas biudas ay que non toman marido non por amor de Dios mas por que se veen viejas e no fermosas o temen de perder lo que tienen sy marido tomasen. Tal abstinençia de marido como ésta non ha galardón de Dios, antes meresçe pena por su mala rayz, lo qual todo es propio amor o sobervia*[90].

Tout concourt donc à faire du veuvage un état à mi-chemin entre la vie laïque et la vie religieuse, pourvu que cet état soit autant choisi qu'il est subi, non seulement en renonçant aux secondes noces, mais également en adoptant les comportements jugés propres à renvoyer l'image d'une veuve vertueuse. L'espace réservé à ce dernier état est cependant restreint, et Christine de Pizan, veuve elle-même, aura à cœur de développer davantage ses recommandations à leur égard.

Néanmoins, le *Libro de las donas* nous livre le panorama complet d'une vie féminine laïque qui, de l'enfance à la vieillesse, se déroule sous une tutelle masculine, qu'il s'agisse de celle du père, du mari ou encore de ce mari spirituel qu'est le Christ pour la veuve. Pour autant, cette présence n'est pas celle d'une autorité dématérialisée et implacable : bien que les hommes puissent faire preuve de violence et détiennent le pouvoir au sein du couple ou de la famille,

[88] *Loc. cit.*
[89] *Ibid.*, fol. 74rº.
[90] *Ibid.*, fol. 76vº.

ils sont également des êtres de chair et de sang, susceptibles de se tromper et d'être, eux-aussi, corrigés. Enfin, il faut reconnaître que la taille de l'œuvre, qui, certes, n'encourageait peut-être pas à un maniement et à un usage quotidien, permet néanmoins à l'auteur de se pencher sur les détails de la vie de couple, de l'organisation d'une maison ou de l'éducation des enfants. En ce sens, il eut peut-être une véritable utilité pratique[91].

3. Le *Libro de las donas* : une encyclopédie méthodique

En effet, malgré l'ampleur du propos, une division rigoureuse en une multitude de chapitres relativement courts rendait possible une utilisation ponctuelle, en fonction des problèmes rencontrés par les femmes ou ceux qui étaient chargés de leur direction spirituelle et de leur formation. Outre les préceptes proprement dits, les lecteurs pouvaient également trouver dans le *Libro* une multitude d'*exempla* et d'autorités qui, en plus d'illustrer les propos tenus, constituent un véritable répertoire de lectures et participent à l'érudition des destinataires en même temps qu'à leur éducation.

a. La recherche de la clarté

Le *Libro de las donas* est une somme et ce à plus d'un titre. Il prétend, en effet, contenir toutes les connaissances relatives à la nature féminine et à l'éducation des femmes. Dès lors, devant la prétention encyclopédique de l'ouvrage (qui s'intéresse non seulement à la nature féminine, mais également à chaque femme en particulier), il est essentiel d'organiser la matière, et sa répartition en différents chapitres et paragraphes est annoncée dès le prologue :

---

[91] Pilar Moreno García, dans son introduction à l'édition digitale du manuscrit BH MSS 153 de la Bibliothèque historique de l'Université Complutense de Madrid, décrit ainsi l'exemplaire sur lequel nous travaillons : « *está escrito en papel, copiado a dos columnas en letra redonda del siglo XV, con títulos, iniciales y calderones en tinta roja* […]. *La encuadernación es de pasta, lomo con hierros dorados y tejuelo de piel en color rojo rotulado con el nombre del autor y el título.* […] *Es un manuscrito funcional, copiado para ser leído. Por encima del* ex libris *manuscrito se aprecia un texto casi borrado en una letra de finales del XV que dice así : « Señora mya de my coraçón y de my vyda y de… ». A partir de aquí el texto se interrumpe* » (Pilar MORENO GARCÍA, « El *Libro de las donas* del teólogo franciscano Francesc Eiximenis : un tratado sobre educación femenina escrito en Valencia en 1398 », *Folio Complutense. Noticias de la Biblioteca Histórica de la UCM*, Madrid : Universidad Complutense, 2010. URL : http://biblioteca.ucm.es/blogs/Foliocomplutense/1542.php. Consulté le 26/06/2013).

> *E devedes aquí saber, señora muy onrrada, por mejor entender todo el proçesso d'este libro, que todo lo he partido primeramente en dos partes prinçipales: la primera parte tracta generalmente de lo que perteneçe a las mugeres; la segunda tracta d'ellas en especial segund çinco maneras, ca algunas son niñas, las quales quiero comprehender so nombre de mugeres, otras ay donzellas, otras ay casadas, otras biudas e otras religiosas, de las quales çinco differençias fallaredes ayuso cinco tractados ordenados a gloria de Dios prinçipalmente e a provecho d'ellas, los títulos de los quales tractados e de sus capítulos son ordenados so la forma que de yuso se sigue*[92].

La première stratégie mise en place pour assurer l'efficacité de l'enseignement est donc l'élaboration d'une construction rigoureuse qui scinde le propos en deux parties de taille inégale, la seconde étant à son tout scindée en cinq livres qui occupent également un nombre très variable de folios. Le cinquième livre, c'est-à-dire celui qui porte sur les religieuses et, de façon beaucoup plus large, sur tout ce qui touche à la foi catholique, occupe en effet les trois quarts de l'ouvrage. Chacun de ces livres est lui-même subdivisé en un nombre variable de chapitres, qui, tout au long du texte, sont à chaque fois mentionnés par leur titre complet, précédé de numéros qui s'égrènent de façon continue sans tenir compte de la division en parties et en livres. En revanche, les titres des parties sont repris dans certains des titres de chapitres, afin que le lecteur puisse aisément savoir, au cours de sa lecture, où il se trouve :

> *capítulo XIIII°, en como comiença aquí la segunda parte prinçipal d'este libro, la qual fabla larga e espeçialmente de las mugeres segond çinco maneras d'ellas ya susodichas e son por çinco tratados. El primero es de las niñas*[93].

En outre, le texte regorge de listes qui peuvent contribuer à organiser le propos, comme nous l'avons vu dans le livre sur les épouses : énumérant dans un premier temps les sept biens du mariage, le texte développe ensuite chacun de ceux-ci dans un ou plusieurs chapitres. Il en va de même, comme nous l'avons vu, des conseils donnnés à Sarah par ses parents. En outre, certains chapitres sont soigneusement organisés par des marqueurs syntaxiques qui permettent de suivre la logique du discours. Prenons, par exemple, le cas du 96e chapitre, qui appartient au livre sur les veuves. Il s'ouvre sur une introduction (« *Muestra santo Agostín en el libro de la biudez que mucho deve provocar al onbre o a la*

[92] *Ibid.*, fol. 7rº.

[93] *Ibid.*, fol. 10rº-10vº. Notons également que le copiste du manuscrit sur lequel nous travaillons a cherché à clarifier encore davantage l'organisation du texte, non seulement en réservant aux titres une encre rouge afin de les faire mieux apparaître, mais également en semant dans les différents chapitres, aux endroits où la progression de la pensée de l'auteur l'exigeait, des pieds de mouche, rouges également, qui permettent au lecteur – ou à la lectrice – de repérer facilement une idée.

muger a guardar el estado de la biudez… »), qui annonce le premier membre d'une énumération (« *primeramente la grand libertad e franqueza* »). Cette première affirmation est appuyée sur une autorité (« *e por esto dize sant Pablo* »), dont les propos trouvent une application concrète (« *e por esto la muger que está syn marido tiene razón de pensar como podrá servir a Dios* »[94]). Le second membre de l'énumération est tout aussi clairement énoncé (« *lo segundo, piensa qué pena es ser el onbre subjugado a otro, agora sea onbre, agora sea muger* »), ainsi que les points suivants : « *lo terçero por que aquel que se torna a casar oye muchas vezes del marido o de la muger [anterior]* », « *Lo quarto, sy ay madrastra, verás muchas contiendas entre ella e los fijos del marido, e eso mesmo del padrastro* »[95], et ainsi de suite jusqu'au septième point, ce chiffre étant choisi à plusieurs reprises dans le texte pour son caractère symbolique. Le propos est donc soigneusement organisé et clarifié à travers l'emploi de multiples liens logiques entre des propositions qui prennent toutes l'allure de vérités générales (comme l'indiquent notamment les temps et modes verbaux). Le *Libro* est donc constitué d'une suite de petites cellules qui, malgré tout, finissent par former une unité de grande dimension. Le volume même de l'ouvrage contredit d'ailleurs la brièveté que le prologue considère pourtant comme l'un des avantages de l'œuvre par rapport à celles des auteurs antérieurs :

> *E aunque d'esta materia avían los sobredichos tractado largamente, empero tanto como he podido e sabido he comprehendido sus dichos en breve por esquivar enojo a los que aquí leyeren, ca dize el poeta que la lecçión corta es más plazentera e más provechosa ca menos agravia al lector*[96].

La brièveté est donc revendiquée, et, qui plus est, considérée comme un procédé pédagogique efficace. Or, comment ne pas penser que cette idée est contrariée, non seulement par le volume même de l'ouvrage, mais aussi par la tendance du texte à se répéter, à revenir plusieurs fois sur les mêmes points – ce qui constitue, bien entendu, une autre stratégie didactique – ? Cependant, nous pensons que la *brevitas* dont le prologue fait l'éloge n'est pas un vain mot. D'une part, cela suggère qu'on aurait pu en dire beaucoup plus que ce qui est dit et, partant, que le *Libro*, malgré son volume, constitue une synthèse, ce qu'il est effectivement. En outre, et comme c'est le cas, par exemple, du 96[e] chapitre

[94] *Ibid.*, fol. 73r°, pour les 4 extraits qui précèdent.
[95] *Ibid.*, fol. 73v°, pour ces deux dernières citations.
[96] *Ibid.*, fol. 1r°.

que nous avons étudié plus haut, les idées sont exposées dans des phrases brèves :

> *El quinto sy el onbre muerto o la muger era mejor, ved aquí cada día grandes sospiros e dolores de aquel que ha perdido; sy peor, ved cada día miedo que este non muera asy como el primero o la primera. Lo sesto quanto preçia Dios que el onbre o la muger biva castamente por amor d'Él*[97].

Les citations, elles-mêmes, sont réduites à l'essentiel :

> *E en el IIII° capítulo de la Sabiduría, dize asy: « ¡O, cómo es fermosa delante Dios e con quánta claridat está delante d'Él la casta generación! Çiertamente su memoria nunca peresçe delante Dios e delante d'Él siempre trae corona e gloria por el vençimiento que ha habido de la carne »*[98].

Quant aux *exempla*, ils répondent également aux exigences de la *narratio brevis*, par exemple en ne s'intéressant qu'à un épisode d'une histoire plus ample :

> *Leemos en el XV° capítulo de Judic que Joachim, el grand sacerdote, quando vido a Judic, bendíxola con todos los otros sus sacerdotes, diziéndole : « Tú eres gloria de Jerusalén, onrra de tu pueblo; ca, por quanto has amado la castidat e después de la muerte de tu marido no has tomado otro, por tanto te ha fecho Dios muger virtuosa e ha confortado el tu coraçón para fazer las grandes cosas que has fecho e por ende serás bendita de aquí adelante para siempre »*[99].

Une autre stratégie consiste à simplement nommer les personnages que l'on considère comme exemplaires, dont l'histoire est censée être connue du lecteur du fait de leur popularité, mais aussi parce que le texte en exploite et en cite plusieurs passages en fonction des besoins de son argumentation : « *asy como paresçe de las santas biudas pasadas, asy como de Judic e de Ana profetiza e de muchas otras* »[100]. Arguments, *auctoritates* et *exempla* sont donc condensés pour abréger le propos, mais également pour en augmenter la force didactique.

b. *Auctoritates* et *exempla* : illustrer et légitimer le propos

De même que dans les miroirs, les autorités et les exemples sont les deux procédés le plus souvent utilisés dans un ouvrage où le pédagogue fait

---

[97] *Ibid.* fol. 73v°.

[98] De fait, cette citation est davantage une glose des deux premiers versets du 4e chapitre du *Livre de la Sagesse*. L'auteur sélectionne les extraits de ces deux versets qu'il veut mettre en avant.

[99] *Loc. cit.*

[100] *Ibid.*, fol. 73r°. Judith et Anne, figures récurrentes de veuves exemplaires, sont donc simplement citées dans le chapitre 95, mais font l'objet de développements plus importants dans le chapitre suivant, où des passages essentiels de leur histoire sont racontés.

également allusion à sa propre expérience et aux mœurs de son temps. Plus de cent-vingt *auctoritates* sont en effet mentionnées dans le *Libro de las donas*, parmi lesquelles on trouve un certain nombre d'auteurs classiques (Aristote, Ovide, Horace, Virgile, Juvénal, Quintillien, Cicéron, etc.). Au total, ce sont dix-sept auteurs antiques qui apparaissent dans le *Libro de las donas*, mais ils ne représentent qu'une infime partie des citations. En effet, la plupart des autorités proviennent de la Bible, notamment des Psaumes, des Proverbes et du Siracide, mais aussi du Nouveau Testament dans son ensemble, et notamment des lettres de saint Paul. Parmi les auteurs chrétiens, c'est saint Augustin qui domine, mais l'on trouve également des allusions à saint Ambroise, saint Jérôme ou saint Bernard, entre autres. Certaines sont issues des compilations de sentences médiévales, mais d'autres sont très précisément situées dans leur livre d'origine. Cela ne signifie pas, pourtant, qu'elles soient reprises mot pour mot, et on peut remarquer des différences significatives, comme dans le cas de l'histoire de la prophétesse Anne :

> *E por quanto Ana, profetisa, avía bivido biuda después de la muerte de su marido LXIII años continuamente en el Templo de Dios en ayunos e en oraçiones e en grand castidat, por tanto le dio Dios espíritu de profeçía e le fizo graçia que conosçió e vio a Jesucristo pequeño niño e le aconpañó en el Templo el día de la Purificaçión de la su madre e le mostró e denunçió a todos, diziendo que Él era el Redemptor del mundo, segund que leemos en el capítulo II° de Sant Lucas*[101].

Le texte de la Vulgate est le suivant :

> Et erat Anna prophetissa filia Phanuel de tribu Aser haec processerat in diebus multis et vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua et haec vidua usque ad annos octoginta quattuor quae non discebat de templo ieiuniis et obsecrationibus serviens nocte ac die et haec ipsa hora superveniens confitebatur Domino et loquebatur de illo omnibus qui expectabant redemptionem Hierusalem[102].

Le *Libro* ajoute donc quelques éléments au récit biblique afin d'adapter davantage l'exemple à son intention argumentative : il insiste sur la chasteté d'Anne et sur le fait que c'est cette vertu qui lui a valu d'obtenir le don de prophétie, ce qui n'est pas mentionné dans la Bible. De même, selon sa

[101] *Ibid.*, fol. 73v°-74r°.

[102] Lc, 2 : 36-38. Ce que l'on peut traduire ainsi : « Il y avait aussi une prophétesse, Anne, fille de Phanouel, de la tribu d'Aser ; elle était fort avancée en âge, ayant vécu, depuis sa virginité, 7 ans avec son mari, et veuve jusqu'à quatre-vingt-quatre ans. Elle ne quittait pas le Temple, servant Dieu nuit et jour par des jeûnes et des prières. Survenant à cette heure, elle se mit à louer Dieu et à parler de l'enfant à tous ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem ».

version, Anne désigne expressément le Christ comme le Messie, alors que la version de la Vulgate est nettement moins explicite. La différence la plus nette entre les deux textes porte cependant sur une question de chiffres : en effet, alors que la Bible mentionne qu'Anne n'a vécu que sept ans avec son mari après le temps de sa virginité et qu'elle a quatre-vingts-quatre ans (ce qui ne donne aucune indication sur la durée de son veuvage), le *Libro* se risque à préciser qu'elle a été veuve durant soixante-trois ans. On peut, certes, imaginer comment a été obtenu ce chiffre, qui correspond aux quatre-vingts-quatre ans du personnage auxquels on aurait soustrait sept ans de vie conjugale et quatorze ans de virginité. Néanmoins, il est relativement arbitraire par rapport au texte biblique.

Dans cet extrait, donc, le texte fait allusion à une autorité (saint Luc), pour évoquer l'exemple d'une sainte femme. Les figures exemplaires, de même que les autorités, sont en effet souvent issues des textes sacrés, mais pas seulement. Ainsi, les Grecs et surtout les Romains, réputés pour les bonnes mœurs de leurs épouses, fournissent de multiples exemples. L'un de ceux que l'on retrouve de façon relativement récurrente dans nos textes est celui de cette romaine qui rechignait aux travaux d'aiguille et qui, après avoir refusé de filer avec l'impératrice, est renvoyée par ces mots :

> *Çiertamente creo que dizes verdat, e por eso tienes tan mala fama tú e todas aquellas que contigo conversan, ca muger que no fila, ya sabe el onbre para qué es buena. E por eso te guarda que de aquí adelante non vengas ante mí ni tu nin algún de tus compañeros, ca yo de aquellas só que buenamente filan e fago a mis fijas filar e a todas mis siervas e amigas*[103].

L'utilisation du style direct, mais aussi d'une allusion grivoise à travers la métalepse explicitée plus loin (« *que muger que no quisiese filar que fuese echada de la çibdat e puesta con aquellas que non filan, que están en el burdel* ») donne au propos une vivacité qui traduit la colère de l'impératrice en même temps que celle du pédagogue. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, le dialogue (du texte avec des contradicteurs, ou celui de personnages mis en scène) est un procédé didactique souvent utilisé dans le *Libro*.

Aux exemples bibliques et antiques s'ajoutent ceux qui sont issus de la tradition folklorique, comme celui narré au chapitre 42 pour dissuader les parents de marier leur fille à un bâtard : « *Dize que en el ducado de Barbante, avía un*

[103] *Ibid.*, fol. 13v°.

grand cavallero, el qual tenía un fijo borde al qual heredó muy altamente »[104]. Cet incipit se présente donc comme celui d'un conte, qui met en scène les mésaventures d'une jeune fille mariée au bâtard en question par des parents en manque d'argent. La moralité en est particulièrement amère : « *asy como d'este, he visto de otros, los quales fazían a muchos a quien se allegavan grandes escándalos e semejables. E déxalo pasar todo Dios por que los eclesiásticos paren mientes* »[105]. Un autre conte de même acabit, dont l'action se passe, cette fois, en Bourgogne, est présenté au 58e chapitre, mais avec une connotation religieuse beaucoup plus marquée, puisque Dieu (« *el Juez* ») en est l'un des acteurs essentiels. Enfin, le *Libro* peut également se servir du bestiaire afin de souligner, par exemple, le caractère contre-nature de certains comportements, comme l'infidélité conjugale :

> *Que piense la muger que esta virtud la muestra la natura, ca la leona, sy el león pardo la ha conosçido, non osa tornar al león fasta que se lava con agua por que sabe que sy esto non fiziese el león la sentiría con la suzidat del león pardo e la mataría. Ya ha seydo visto que la çigüeña se allegava a otra ave e como esto entendiese el marido suyo cigüeño, ayuntaba grand muchedumbre de çigüeñas e todas en uno venían sobre aquella que se avía allegado a otra ave e matávanla*[106].

Les exemples que nous avons brièvement étudiés ne sont, bien entendu, qu'un maigre échantillon de ceux qui apparaissent tout au long du *Libro* et qui, de la simple mention d'un personnage connu à la narration courant sur plusieurs colonnes permettent d'illustrer le propos et de faciliter la mémorisation des préceptes dictés par l'auteur et l'acquisition des valeurs qu'il défend.

Ainsi, le *Libro de las donas*, malgré son ampleur, n'a rien d'un chaos désordonné. Il est au contraire soigneusement organisé, afin que le lecteur puisse retrouver son chemin au fil d'une lecture continue ou trouver facilement un passage pour une lecture plus ponctuelle. Les procédés utilisés pour illustrer le propos sont des plus classiques : autorités et *exempla*. Néanmoins, le nombre de ceux qui sont évoqués dans l'œuvre transforme celle-ci en une riche compilation de sentences et d'exemples sur les femmes et pour les femmes. On peut donc imaginer que ce livre avait éventuellement une utilité pratique, mais servait aussi à l'instruction de ses lecteurs, voire à leur divertissement. Par ailleurs, l'aspect proprement encyclopédique du *Libro de las donas*, et le caractère pionnier de cette œuvre dans le domaine de l'éducation des femmes par l'écrit

[104] *Ibid.*, fol. 32vº.
[105] *Ibid.*, fol. 33rº.
[106] *Ibid.*, fol. 72rº.

dans la péninsule Ibérique ont contribué à la popularité du texte chez les auteurs qui ont, à sa suite, écrit pour éduquer les femmes, comme chez tous ceux qui, comme Isabelle la Catholique, par exemple, se sont intéressés à cette question. On l'a vu : le *Libro de las donas* figurait en effet dans sa bibliothèque, sous la forme d'un riche manuscrit porteur d'une traduction faite tout spécialement à son intention. Comme il a été dit plus haut, elle possédait également un exemplaire du *Livre des trois Vertus* de Christine de Pizan ou, dans sa version portugaise, le *Livro das três vertudes a insinança das damas*.

B. Le *Livre des Trois vertus* : un autre regard sur la diversité féminine

Dans l'ensemble de notre corpus, le *Livre des trois vertus* est le seul à avoir été composé par une femme. La tentation est donc grande de s'interroger sur les conséquences de la féminité de l'auteur sur l'enseignement dispensé. Or, on chercherait en vain, dans les lignes de Christine de Pizan, des idées révolutionnaires quant à l'éducation et aux valeurs à inculquer aux femmes, même si certains auteurs ont cru voir en elle une des premières féministes. En revanche, alors que l'ensemble des auteurs parle des femmes depuis l'extérieur, n'ayant parfois d'elles qu'une conception théorique, elle en parle au contraire en toute connaissance de cause, avec l'expérience acquise au cours de son existence personnelle. Partant, elle est sensible à des problématiques qui étaient le plus souvent ignorées des auteurs masculins (les difficultés économiques et judiciaires rencontrées par les veuves, pour ne citer qu'un exemple), et peut se détacher de la taxinomie traditionnelle des vierges, épouses et veuves. Au contraire, elle choisit d'éduquer ses lectrices avant tout en fonction du rang qu'elles occupent dans la société, même si l'âge et l'état civil restent des variables décisives. Dans une certaine mesure, c'est peut-être cette originalité, ainsi que la reconnaissance dont jouissait son auteur, qui a pu susciter l'intérêt dans la péninsule Ibérique, et faire en sorte que le *Livro das três vertudes* voit le jour. Nous allons à présent nous intéresser plus pécisément à la façon dont le *Livre des trois vertus* est parvenu jusque dans les bibliothèques de la péninsule Ibérique.

1. La cour portugaise : une porte d'entrée de l'œuvre de Christine de Pizan dans la péninsule Ibérique

Comme nous l'avons vu plus haut, tous les auteurs ne s'accordent pas sur la langue de l'exemplaire du *Livre des trois vertus* présent dans les collections d'Isabelle la Catholique. La diffusion de l'œuvre de Christine de Pizan en Espagne est en effet très mal connue, même si une chose semble certaine : ses principaux ouvrages n'ont pas été traduits en castillan avant le XX^e^ siècle[107]. S'il n'existe donc aucune version castillane de ses œuvres au XV^e^ siècle, d'autres moyens ont permis de les faire connaître :

> *Sabemos que en 1558 estaba en Madrid un enorme tapiz compuesto por seis paneles llamado « Çiudad de damas », que, al parecer, media un área de más de 200 metros cuadrados. Había llegado de los Países Bajos de la mano de María de Hungría, quien en 1530 lo heredó de su tía, Margarita de Austria*[108].

Or, on sait les liens qu'entretint cette dernière avec la cour des Rois Catholiques, notamment sur le plan culturel : Isabelle la Catholique lui offrit ainsi un certain nombre de livres[109], et Marguerite d'Autriche offrit à la reine une série de tapisseries. Princesse de Bourgogne par sa naissance, elle appartenait à une famille qui a joué un grand rôle dans la diffusion des œuvres de Christine de Pizan[110]. La reine portugaise Isabelle à qui est dédié le manuscrit du *Livro das três vertudes a insinança das damas* est en effet la nièce d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne, dont on peut estimer qu'elle a joué un rôle important pour la diffusion de l'ouvrage de Christine de Pizan dans le royaume qui l'avait vu naître.

---

[107] Montserrat Cabré Pairet, affirme en effet : « *En los reinos hispánicos, no conocemos que se hicieran traducciones de* La ciudad de las damas *antes del siglo XX. Sin embargo, sí es conocida una traducción portuguesa del siglo XV de otra obra de Cristina,* El tesoro de la ciudad de las damas *o* Libro de las Tres Virtudes » (« El otro centenario: *La ciudad de las damas* y la construcción de las mujeres como sujeto político », *La aljaba*, 10, 2006. Version électronique non paginée, disponible à l'URL : http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1669-57042006000100002&script=sci_arttext. Consulté le 27/06/2013).

[108] *Loc. cit.*

[109] F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *op. cit.*, p. 18.

[110] À l'origine, le *Livre des Trois Vertus* est en effet dédié à Marguerite, fille aînée du second duc de Bourgogne, Jean sans Peur, à l'occasion de son mariage avec Louis de Guyenne, dauphin de France. De plus, selon Charity Cannon Willard, « *several of them [the french manuscripts] appear to have had a connection with her relatives or their entourage at the court of Burgundy* ». La cour de Bourgogne fut ainsi, plus que Paris, un foyer de production important de manuscrits du *Livre des Trois Vertus* (Charity Cannon WILLARD, « A Portuguese Translation of Christine de Pisan's *Livre des trois vertus* », *Publications of the Modern Language Association*, 1963, p. 459-464, plus précisément p. 460). Par ailleurs, Marguerite de Bourgogne était la sœur de Philippe le Bon, qui se maria avec Isabelle de Portugal en 1430.

a. Le *Livro das três vertudes a insinança das damas* : une première traduction portugaise du *Livre des trois vertus*

Le *Livre des trois vertus* a donc été traduit une première fois en portugais entre 1447 et 1455[111], « *per mandado da muito excilente e comprida de muitas vertudes Senhora, a Rainha Dona Isabel, molher do muito alto e muito excilente Princepe e Senhor, el rei Dom Afonso o quinto de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta* »[112]. Cette reine était la nièce d'Isabelle, duchesse de Bourgogne, que nous évoquions à l'instant. Voici comment Charity Cannon Willard décrit le rôle qu'elle a pu jouer dans la diffusion des œuvres de Christine de Pizan au Portugal :

> *Although the actual transmission of a definite manuscript from Brussels, or, possibly Lille, to Lisbon cannot be proven at this time, there is sufficient circumstancial evidence to suggest such a course of events. It's known that the Duchess Isabel did send various art objects to Portugal in a special ship which was at her disposal*[113].

Cette princesse est en effet connue pour son implication dans la vie politique et diplomatique du duché, mais aussi pour son action culturelle. Outre l'envoi de présents qu'évoque Charity Cannon Willard, son rôle dans la diffusion des œuvres de Christine de Pizan à la cour portugaise est appuyé par un autre indice : en effet, bien qu'aucun des manuscrits français conservés ne soit reconnu comme étant la source de la traduction portugaise, il en existe un, en revanche, qui présente suffisament de similitudes avec celle-ci pour que l'on puisse penser qu'ils sont tous les deux issus d'un même archétype. Or, ce manuscrit a appartenu à Jean de Créquy, chevalier d'honneur de la duchesse Isabelle de Bourgogne, ce qui conduit Maria de Lourdes Crispim à estimer que les deux ont pu être élaborés à partir de l'un des manuscrits de la duchesse, aujourd'hui perdu[114]. Ainsi, même si les circonstances dans lesquelles le *Livre des Trois Vertus* est arrivé à la cour du Portugal restent encore assez imprécises, la plupart des auteurs s'accordent sur le rôle joué par la duchesse Isabelle.

La traduction a-elle été faite en Bourgogne, ou bien au Portugal ? Le prologue nous oriente vers la seconde hypothèse, qui implique que la reine du Portugal aurait reçu de sa tante un exemplaire en français qu'elle aurait fait

---

[111] C'est en effet en 1447 que, suite à la montée sur le trône d'Alphonse V, Isabelle devient reine du Portugal, avant de mourir en 1455.

[112] C. DE PIZAN, *Livro das tres vertudes a insinança das damas*, Maria de Lourdes Crispim (éd.), Lisbonne : Caminho, 2002, p. 73.

[113] C.C. WILLARD, art. cit., p. 461.

[114] C. DE PIZAN, *Livro das três vertudes*…, introduction de Maria de Lourdes Crispim, p. 30.

traduire avant de le renvoyer ensuite à la duchesse, dans la mesure où le manuscrit de Jean de Créquy, que nous évoquions plus haut, est postérieur à la traduction portugaise. De plus, la cour d'Alphonse V et d'Isabelle était friande de traductions, et certains de ses membres les plus éminents en ont d'ailleurs eux-mêmes produit, notamment le père d'Isabelle (Dom Pedro), mais aussi la plus jeune sœur de celle-ci, Philippa, dont Charity Cannon Willard nous dit qu'« *it is impossible not to wonder about her connection with the Portuguese* Trois vertus »[115]. Philippa est en effet connue pour être l'auteur de plusieurs œuvres spirituelles (par exemple, les *Estações e Meditações da Paixão*), et pour ses traductions, notamment celle d'un sermonnaire français. Cependant, Willard reconnaît que « *at the present time ther is nothing but the most circumstancial evidence to support [the hypothesis] that the translation of the* Trois vertus *have come, if not from her, at least from her entourage* »[116].

Signalons enfin que la cour portugaise de l'époque, notamment la maison d'Avis, appréciait particulièrement la littérature morale. Certains membres de cette famille ont en effet composé des œuvres de ce type, comme Dom Duarte (*O leial conselheiro*), ou la mère de la reine, Isabelle d'Urgel, qui est à l'origine de la traduction portugaise de la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe (1445), publiée ensuite sous l'égide de la reine Leonor. De même, Philippa de Lancastre, reine consort de Portugal (1387-1415) fit traduire en portugais la *Confessio Amantis* de John Gower. La reine Isabelle se place donc dans la lignée de plusieurs reines versées dans la littérature morale et la traduction, et, selon les termes de Willard : « *it is not surprising to find Queen Isabel, in keeping with the well-established family tradition, sponsoring the translation of a work so full of useful precepts* »[117].

La traduction manuscrite a dû connaître une certaine diffusion, bien qu'il ne nous en reste aujourd'hui qu'un seul manuscrit, conservé à la Bibliothèque Nationale de Madrid, sous la cote MSS/11515. Cette copie de la seconde moitié du XV^e^ siècle a été trouvée par Louis de Borgia dans la région de Barcelone, et, selon Maria de Lourdes Crispim, le fait que ce codex ait été retrouvé à cet endroit suggère qu'il appartenait peut-être à la bibliothèque du connétable don Pedro, frère de la reine Isabelle, qui fut comte de Catalogne

115 C.C WILLARD, art. cit., p. 464.
116 *Ibid.*, p. 461.
117 *Loc. cit.*

entre 1464 et 1466, et participa à la lutte contre les Infants d'Aragon en Castille[118]. Que cela soit, on non, le cas, on peut néanmoins constater que le manuscrit avait aisément franchi les frontières du Portugal, et que rien n'interdit de penser que d'autres copies aient fait de même pour rejoindre les bibliothèques castillanes. Le succès et la pérennité de l'œuvre sont, par ailleurs, attestés par le fait qu'elle a fait l'objet, au début du XVI[e] siècle, d'une impression sous l'égide d'une autre reine portugaise : Leonor.

b. L'imprimé de 1518 : un outil pour la diffusion d'un enseignement à l'autorité reconnue

Comme le *Libre de les dones*, le *Livre des trois vertus* a fait l'objet d'une impression relativement précoce dans sa langue originale[119], mais aussi dans une version traduite, ce qui atteste du succès de ces deux œuvres dans un contexte différent de celui qui les a vu naître. Dans les deux cas, en outre, le passage à l'imprimé entraîne un changement de titre : du *Libre de les dones* ou *Libro de las donas*, on passe au *Carro de las donas*, et du *Livre des trois vertus* ou *Livro das tres vertudes*, on passe à l'*Espelho de Cristina*. Néanmoins, alors que, dans le premier cas, cette modification était due à la décision d'un traducteur qui cherchait délibérément à s'éloigner de la version originale, il n'en est pas de même du second. Le contenu de l'imprimé est pourtant légèrement différent de celui de la traduction manuscrite, comme nous le verrons par la suite, mais c'est pour se rapprocher davantage de l'original français. En revanche, le changement de titre indique, d'une part, l'assimilation de l'œuvre de Christine de Pizan aux miroirs, et, d'autre part, suggère que l'œuvre était suffisamment connue pour qu'on reconnaisse derrière ce « miroir de Christine » un texte qui avait déjà circulé sous forme manuscrite avec un autre titre.

Nous conservons trois exemplaires de cette version imprimée[120], dont

[118] M. de L. CRISPIM, introduction p. 36, *in* C. DE PIZAN, *O Livro…*

[119] On a vu que le *Libre de les dones* avait été imprimé à Barcelone en 1495. Quant au *Livre des Trois Vertus*, il a également bénéficié de trois éditions françaises entre la fin du XV[e] siècle et le début du XVI[e] siècle, en 1497, 1503 et 1536 (C. DE PIZAN, O *Livro das tres vertudes*, introduction de M. de L. Crispim, p. 15).

[120] Il s'agit d'une édition faite à Lisbonne par Hermão de Campos en 1518. Les exemplaires conservés se trouvent à la Bibliothèque Nationale du Portugal (RES. 404 V), à la Bibliothèque Nationale d'Espagne (R/11727(2)) et à la Bibliothèque du palais ducal de Vilaviçosa (50). L'exemplaire de la Bibliothèque Nationale du Portugal a été numérisé, et est disponible à l'adresse suivante : http://purl.pt/15289. Enfin, ce texte a fait l'objet d'une édition en fac-simile : Christine DE PIZAN, *O espelho de Cristina*, María Manuela Cruzeiro (éd.), Lisbonne :

la dernière page indique qu'elle a été faite à la demande de la reine Leonor, en 1518[121]. Celle-ci est connue pour le soutien qu'elle a apporté aux arts et aux débuts de l'imprimerie au Portugal. Selon Charity Cannon Willard

> *She was, indeed, involved in the first printing venture in the Portuguese language through her sponsorship of the translation of the Ludolphus of Saxony's Vita Christi, printed by Nicolas of Saxony and his partner Valentine Fernández of Moravia in 1495*[122].

De même, avant de s'impliquer dans l'impression de l'*Espelho de Cristina*, elle a également encouragé celle du *Boosco deleytoso*, un traité mystique très populaire au XV^e^ siècle. Son implication dans la diffusion d'ouvrages religieux ou moraux n'est qu'un des aspects d'une vie qui fut vraisemblablement marquée par la vertu et la religiosité. Voici, en effet, ce que dit d'elle l'auteur du *Carro de las donas* :

> *Pues, ¿qué se podría dezir de la christianíssima reyna doña Leonor, muger del christianíssimo rey don Juan el Segundo, a la qual devotíssima reyna le dio nuestro Señor Dios grandes virtudes y mucha paciencia y conformidad con la voluntad de nuestro Señor Dios? Que la tuvo en la muerte del príncipe don Juan Alonso, su único hijo, y en otras aflictiones de que fue afligida, dando muchas gracias a Dios nuestro Señor. Podría dezir de otras muchas virtudes, limosnas e del sancto fin que hizo en este mundo, muriendo como muy cathólica y christianíssima reyna. […] Una cosa diré que esta santa reyna obró en servicio de Dios (que no consiente la razón que se calle), la qual es que edificó un monasterio muy sancto, de edificio maravilloso, de monjas de Santa Clara*[123].

L'impression d'un ouvrage comme l'*Espelho de Cristina* n'entre nullement en contradiction, on le voit, avec la courte biographie qui est dressée ici.

Comme nous l'avons dit, la version proposée par l'imprimé n'est pas tout à fait identique à celle proposée par le manuscrit, bien qu'une partie du texte soit commune aux deux versions, à savoir la première partie et les neuf premiers chapitres de la deuxième. En revanche, dans les chapitres dix à treize de la seconde partie et dans la troisième, on observe des différences plus nettes, ce qui conduit Maria de Lourdes Crispim à formuler l'hypothèse que l'on aurait renvoyé à la cour du Portugal un exemplaire du *Livre des Trois Vertus* afin de

---

Biblioteca Nacional, 1987.

[121] Elle porte en effet la mention suivante : « *Por mandado de la moyto esclarescida reyna dona Lyonor, molher do poderoso e muy manifico rey dom Juan segundo de Portugal* » (Christine DE PIZAN, *O espelho de Cristina*, Lisbonne : Hermão de Campos, 1518, fol. 48v°).

[122] C.C. WILLARD, art. cit., p. 460.

[123] *Carro de las donas*, éd. cit., t. 2, p. 4.

pouvoir amender la traduction manuscrite initiale[124]. Quoi qu'il en soit, le fait que ce texte ait bénéficié d'une impression précoce (la reine Léonor ayant été à l'origine de la première impression portugaise, on voit que celle de l'*Espelho* a suivi de peu le premier opus), pour laquelle on a, qui plus est, pris soin de reprendre la traduction initiale, atteste de l'autorité que les élites portugaises lui reconnaissaient en matière d'éducation des femmes. Les vertus de cet ouvrage sont d'ailleurs soulignées dans l'explicit de l'imprimé :

> *Acabase el libro intitulado das tres virtudes no qual se contem muytas profeytosas doutrinas y saludables exemplos assy pera as generosas e grandes donas como pera as outras de qualquer estado o condiçom que sejam, e poderam en elle deprender como se ham de regir e governar no regimento de suas casas, fazendas y honrras*[125] .

Ce commentaire pourrait être valable pour un miroir, dans lequel les femmes « *de qualquer estado* » apprennent ce qu'elles doivent savoir par mimétisme en observant le comportement des grandes dames. Mais il est ici d'autant plus fondé que l'auteur s'adresse bien directement aux femmes de tous états.

2. Le *Livre des trois vertus* : un enseignement différencié en fonction de l'appartenance sociale ?

Comme nous l'avons signalé plus haut, la taxinomie adoptée par Christine de Pizan se distingue par son originalité dans le paysage de la littérature didactique destinée aux femmes. On ne peut pas dire, bien entendu, que les autres auteurs ignorent les hiérarchies sociales qui structurent la gent féminine au même titre que le reste de la société. On a vu, par exemple, que le *Libro de las donas* mentionnait les différences existant entre les femmes nobles et celles de la bourgeoisie, et revenait à plusieurs reprises sur la nécessité pour chacune de porter des vêtements conformes à leur état. De même, les miroirs, dans la mesure où ils s'adressent avant tout aux membres de la noblesse dans le but de former, à travers eux, le reste de la population, présupposent l'existence d'une hiérarchie sociale qu'ils entendent, du reste, maintenir. Or, le fait que le *Livro das tres vertudes* ait par la suite été appelé *Espelho de Cristina* signifie qu'on l'a assimilé à un miroir, et donc que l'on a vu en lui un ouvrage essentiellement destiné à l'élite. Certes, l'auteur consacre la plus grande partie de son ouvrage

[124] *Livro das tres vertudes*…, introduction, p. 35.
[125] *Espelho de Cristina*, fol. 47v°.

aux dames de haut rang. Néanmmoins, elle cherche également à éduquer les femmes de tous états en s'adaptant, précisément, à leur situation économique et sociale. Le *Livre des Trois Vertus* présente donc des aspects à la fois traditionnels et novateurs, dans sa façon de procéder comme dans la doctrine qu'il développe.

a. Les « princepces et haultes dames » : des modèles à imiter

La valeur exemplaire des dames les plus haut placées dans la société est affirmée dès le prologue. En effet, il est nécessaire de s'adresser d'abord à ceux qui ont des fonctions dirigeantes, afin qu'ils soient mieux éduqués et :

> afin que la reputacion d'eulx en soit plus venerable et que ilz puissent estre a leurs subgiéz et a ceulz qui les frequentent et hantent si comme mirouer et exemple de toutes bonnes meurs[126] .

L'auteur revendique donc exclicitement la même démarche que celle mise en place par les miroirs, dont elle n'hésite d'ailleurs pas à reprendre l'image. Cependant, les grandes dames ne représentent, dans le *Livre des Trois Vertus*, qu'une première étape de l'enseignement, qui va ensuite s'étendre, progressivement, aux autres femmes de la noblesse, et aux autres états. Le but de l'œuvre est en effet, de la bouche même de celles qui dispensent l'enseignement (Raison, Droiture et Justice) :

> que celles qui sont farousches et dures a dominer puissent estre happees, prises et trebuschees en noz laz, si que nulle ou pou qui s'i enbate ne puisse eschapper, et que toutes, ou la plus grant partie d'elles, soyent fichees en la cage de nostre glorieuse cité[127].

Christine de Pizan est donc successivement comparée à un chevalier qui quitte le champ de bataille avant que la victoire ne soit assurée – l'élaboration de la *Cité des dames*, dans laquelle il s'agit maintenant de faire entrer les lectrices du *Livre* étant considérée comme une première étape – et à un oiseleur qui doit

---

[126] C. DE PIZAN, *Le livre des Trois Vertus*, éd. cit., p. 9. Le texte portugais est le suivant : « *Afim que a representaçom daqueles seja de maior honra e que eles possam seer, a seus sobditos e a todos os que a eles ham esguardo, espelho e enxempro de bõõs costumes, se adarençará a nossa liçom primeiramente aas Rainhas e princesas e outras Senhoras* » (*Livro das tres vertudes*…, éd. cit., p. 78).

[127] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 9. Le texte portugais est le suivant : « *aquellas que som asperas e duras d'amansar possam cayr em nossas armadylhas, em tal maneira que pocas ou nenhuma escapem das que hy tocarem, e que todas sejam tragidas aa nossa cydade gloriosa* » (*Livro*…., p. 77).

tendre ses filets afin d'y emprisonner autant d'oiseaux que possible. Ces deux images, outre qu'elles suggèrent que le public que l'on veut éduquer n'est pas forcément enthousiaste, renvoient toutes les deux à des activités masculines : Christine de Pizan, en prenant la plume pour éduquer d'autres femmes, joue avec les codes qui attribuaient des fonctions particulières à chaque sexe. De ce point de vue, la mise en place d'une démarche proche de celle du miroir peut être une stratégie destinée à mettre la lectrice en confiance en la situant dans un cadre connu, mais aussi à flatter le lectorat nobiliaire en affirmant sa supériorité et son exemplarité, tout en s'assurant une certaine autorité sur l'ensemble des lectrices. L'enseignement, en effet, n'est pas dispensé à la première personne du singulier, celle-ci n'étant employée que dans le prologue, mais à la première personne du pluriel : ce sont les vertus qui parlent. Figures allégoriques au service desquelles se place l'auteur[128], elles peuvent sans difficulté prendre un ton d'autorité :

> *Venez doncques toutes a l'escole de Sapience, dames eslevees es haulx estas, et n'aiez honte pour voz grandeurs de vous humilier et descendre a seoir bas pour ouïr noz lecçons, car selon la parolle de Dieu, qui se humiliera sera exauciéz*[129].

L'humilité est donc un préalable à l'apprentissage, comme, du reste, pour d'autres auteurs, tel Hernando de Talavera. Celui-ci ne verrait d'ailleurs rien à redire au premier précepte énoncé par Christine de Pizan aux princesses et grandes dames : il faut aimer et craindre Dieu, ce qui permettra de s'engager sur le chemin de la vertu et d'échapper aux tentations auxquelles la grande dame est particulièrement sujette, parmi lesquelles, en premier lieu, les plaisirs sensuels et l'orgueil. Celui-ci est en effet le plus grand défaut des grandes dames, et, pour le combattre, le *Livre des Trois Vertus* consacre tout un chapitre à la vanité des gloires de ce monde qui se conclut sur cette phrase qui sonne comme la péroraison d'un sermon :

> Et toy qui es simple femmellete, qui n'as force, poissance ne auctorité se elle ne t'est donnee d'aultrui, cuides que pour tant se tu te vois envelopee

[128] Elles lui disent, en effet, dans le prologue : « Nous, non encore rassadiees ou saoulees de te mettre en besoigne comme chamberiere de nos vertueulx labours » (C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 8), ce que le texte portugais traduit par « *Nom somos ainda cansadas de te meter em trabalho como nossa servidora* » (*Livro*…., p. 76).

[129] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 10. Le texte portugais est le suivant : « *Vinde, poes, todas, a escolla da sapiençia, senhoras de grande estado e nom ajaaes verguõa por vossas grandezas de vos fazerdes humildosas e deçer e seer em baixo pera ouvir nossas ensinanças, ca segundo a palavra de Deos, quem se humilda será enxalçado* » (*Livro*…, p. 80).

> aucunement en aises et honneurs, suppediter et surmonter le monde a ton vouloir ?[130].

Le début de la première partie du texte est en effet nettement imprégné de religiosité : la princesse, qui, mise en scène par l'auteur, intervient dans le cinquième chapitre pour solliciter des enseignements, s'enquiert en effet de ce que signifie être condamnée, mais également de ce qu'est le Paradis, et demande finalement à Dieu de la sortir de son ignorance. La dernière étape de ce que l'on pourrait considérer comme un premier point dans cette première partie du *Livre* consiste en une interrogation quant au choix que l'on peut faire entre vie active et vie contemplative. Pour l'auteur, c'est aussi une façon de définir son public, dans la mesure où la vie contemplative, considérée, bien entendu, comme supérieure et tellement parfaite qu'elle est indescriptible[131], est rapidement délaissée au profit de la vie active. Celle-ci, inférieure sur le plan spirituel, n'est cependant que peu dévalorisée, dans la mesure où « La vie active est un autre estat de servir Dieu […] Si sont toutes deux de grant excellence »[132]. On peut en effet sanctifier la vie active, notamment en s'adonnant aux œuvres de charité, et en faisant un bon usage de son pouvoir et de son argent. Ainsi, le texte ne prône pas le dépouillement, mais le mépris des richesses : pour être riche et vertueux, il faut être pauvre d'esprit, à l'inverse des « riches sans vertu, qui de leurs richeces ne distribuent en aumomsnes et bienfais, et desquelx toute félicité est en leur avoir »[133]. Les religieux n'ont donc pas le monopole de la vertu, et le salut est possible quel que soit l'état auquel on appartient, y compris s'il s'agit de la plus haute noblesse :

> Et semblablement a esté de roynes et de princepces moult grant foison qui sont sainctes en Paradis, si comme la royne femme du roy Clovis de France, aussi saincte Baudour, saincte Helibeth royne de Hongrie, et assez d'autres [134].

---

[130] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 20. Le texte portugais est un peu différent, et change la question rhétorique en exclamations : « *Torna-te ao teu Senhor Deos! E conhece que és uma simprez molherzinha, que nom hás força, poder nem autoridade, se d'outrem te nom vem!* », *Livro*…, p. 90.

[131] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 23-24 et *Livro*…, p. 94-96.

[132] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 24. Le texte portugais est le suivant : « *A vida activa é um outro estado de servir a Deos* […] *ambas som de grande merecimento* », *Livro*…, p. 96.

[133] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 27. Le texte portugais est le suivant : « *rico sem vertude, que de suas riquezas nom destrebuio em esmolas nem em obras piadosas, cuja bem aventurança é em seus haveres* », *Livro*..., p. 100.

[134] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 28. Le texte portugais est le suivant : « *E de Rainhas e princesas, muitas forom santas no Paraiso, assi como a molher do Rei Clovis de França, e Santa Baudor e Santa Isabel, Rainha d'Hungria* », *Livro*…, p. 100.

À la fin du septième chapitre, l'élève prend donc une décision quant à la voie qu'elle va suivre : renonçant à la vie contemplative considérée comme trop ardue, elle opte cependant pour une voie médiane, c'est-à-dire pour une vie active marquée par la religiosité. Ce premier ensemble de sept chapitres permet donc de donner une direction à l'ensemble du texte, et de définir un public, dans la mesure où l'auteur renonce explicitement à fournir une règle de vie à celles qui choisissent la vie contemplative. Par ailleurs, le texte est d'emblée placé sous le signe d'une certaine orthodoxie et d'un certain ascétisme, même si, et c'est un point fondamental, la possibilité de salut des laïcs, aussi riches et puissants soient-ils, est clairement affirmée. On ne trouve donc pas trace, chez Christine de Pizan, d'une critique anti-seigneuriale semblable à celle que l'on a pu déceler, par exemple, chez Talavera ou dans le *Libro de las donas*.

Du comportement nobiliaire, Christine de Pizan condamne en effet essentiellement l'orgueil, et la princesse doit avant tout faire preuve d'humilité, celle-ci devant se traduire de manière visible :

> Son maintien, son port et son parler sera doulz et benigne, la chiere plaisant a yeulx baissiéz, rendant salut à toute créature qui le lui baillera, en parole tant humaine et tant doulce que agreable soit a Dieu et au monde[135].

L'empathie et la gentillesse sont en effet des qualités que la princesse doit cultiver mais qui prennent chez Christine de Pizan une portée politique. Ainsi, elle pourra jouer un véritable rôle de médiatrice entre son mari (ou son fils) et le peuple qu'ils dirigent, par exemple en cas de révolte populaire. Cette fonction implique par ailleurs de véritables dons de diplomatie :

> Ainsi, ceste noble dame respondra tant sagement aux ambaxadeurs du peuple ou des subgiéz que ilz s'en partiront si contens que se ilz avoient devant aucune rancune, rebellion, ou murmure en courage, ilz seront tous pacifiéz[136].

La paix : voilà le fin mot de toutes les actions diplomatiques de la princesse, puisque celle-ci, en cas de menace de guerre, devra tout faire pour éviter le

---

[135] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 29. Le texte portugais est le suivant : « *Seu falar e governança sea doce e benino e seu rostro prazivel e seus olhos baixos, dando saudes a todos os que lhas derem, em palavra tam humana e assi doce que praza a Deos e ao mundo* », *Livro*…, p. 103.

[136] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 32. Le texte portugais est le suivant : *« E assi, esta Senhora responderá tam docemente aos embaixadores do povoo e os fará de sua palavra assi contentes, que toda sanha ou rebeliom que trouverem em seu coraçom será apaceficada* », *Livro*…, p. 106.

déclenchement d'un conflit[137]. En d'autres termes, Christine de Pizan donne à la grande dame un rôle politique bien plus important que les auteurs que nous avons étudiés jusqu'à présent, qui, se concentrant avant tout sur le cadre privé, en venaient à éluder la question de l'autorité de la princesse sur le territoire placé sous sa juridiction. Médiatrice et avocate, à l'image de la Vierge, la sage princesse voit ses mérites augmenter au point de devenir, pour son peuple, « non mie seulement […] leur maistresse, mais ce semble leur deesse en terre »[138]. Divine dans sa fonction d'intercession, la princesse l'est aussi par son pouvoir politique. De même que le souverain en titre, elle doit donc se plier à un certain cérémonial, notamment lors de sa participation au conseil :

> la aura tel port, tel maintien et telle contenance, quant en son hault siege sera assise, que elle semblera bien estre dame de tous, et chascun l'aura en grant reverence, comme leur sage maistresse et de grant auctorité[139].

Ainsi, elle n'est nullement une figure secondaire limitée à son rôle domestique. Au contraire, elle tient un véritable rôle politique aux côtés de son mari, qu'elle peut, à l'occasion, remplacer à la tête de l'État. Or « telles dames font a excuser plus meismes vers Dieu se tant n'employent de temps en longues oraisons que celles qui plus ont de loisir »[140] : on trouve donc chez Christine de Pizan le pragmatisme dont fera preuve, sur le même sujet, Gómez Manrique, et ce alors même que ces deux auteurs insistent tous deux sur l'importance des devoirs religieux.

À partir du onzième chapitre intervient une nouvelle vertu : Prudence mondaine, qui va dicter à la princesse le comportement à adopter en société. Bien entendu, l'honneur est un élément essentiel : « Et combien doit amer la

---

[137] L'action de la princesse pourra être, dans ce domaine, d'une certaine efficacité : « Et a brief dire, tant fera et tant pourparlera que elle aura tout ou partie de sa requeste, et si sagement le raportera aux diz subgiéz que ilz se tendront pour contens du prince et d'elle, et tres humblement l'en mercieront » (C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 33). Christine de Pizan donne donc plus de pouvoir à la princesse sur le plan politique que sur le plan conjugal, puisque, devant un mari irrascible, celle-ci ne pourra rien faire qu'être patiente. Ce point distingue le *Livre des Trois Vertus* de textes comme les *Castigos y doctrinas* ou la *Relación* de Fernán Pérez de Guzmán, dans la mesure où ceux-ci estiment, dans la lignée de saint Paul, que le comportement vertueux de l'épouse peut convertir son mari.

[138] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 36. Le texte portugais est le suivant : « *como a deessa em que ham segura confiança* », *Livro,* p. 109.

[139] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 49. Le texte portugais est le suivant : « *assentada em sua cadeira, pareça bem senhora de todos, e todos lhe hajam temor e reverença, como à senhora de grande autoridade* », *Livro*…, p. 123.

[140] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 48. Le texte portugais est le suivant : « *bem escusada, ante Deos, se nom despende tanto tempo em oraçõões* », *Livro*…, p. 123.

haulte dame ceste honneur ? Certes, plus que sa vie, car plus chier a perdre la devroit que honneur »[141]. Suivent ensuite toute une série de prescriptions qui ne diffèrent guère de celles que l'on trouve chez d'autres auteurs, concernant notamment la tempérance, qui implique des restrictions de sommeil et de nourriture ou le contrôle des manifestations corporelles ou émotives en tous genres. La tempérance est également indispensable à l'émission d'une parole faisant autorité : « Prudence et Sobrece apprendront a la dame a avoir parler ordonné et sage eloquence »[142]. Ce dernier terme est, bien entendu, fondamental, dans la mesure où l'éloquence restait souvent interdite aux femmes, en vertu, notamment, des préceptes de saint Paul, et indique que la parole de la princesse est liée à la fonction régalienne. Ainsi, Christine de Pizan revalorise l'action politique des femmes, leur parole publique et, bien entendu, leur vie intellectuelle, notamment à travers la lecture et le contact avec les gens de science[143]. Les clercs et autres lettrés peuvent non seulement délivrer des enseignements à la princesse, mais sont également d'utiles alliés pour la réputation de celle-ci :

> Que elle soit louee d'eulx en leurs sermons et collacions, si que leurs voix et leurs paroles lui puissent estre, se mestier est, escu et deffense contre les murmures et rapors de ses envieux mesdisans, et les puissent estaindre, par quoy elle en ait mieulx l'amour de son seigneur et aussi du commun peuple qui bien de leur dame ourra dire, et que elle fust soustenue des plus poissans, se besoing lui en venoit[144].

C'est donc un véritable partenariat que la princesse doit nouer avec les hommes d'Église et les savants. Bénéficiaire de leur enseignement, elle est

---

[141] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 42. Le texte portugais est le suivant : « *esta senhora deve amar esta honra mais que sua vida, e mais lhe prazer da morte que de a perder* », *Livro*…, p.116.

[142] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 45. Dans la version portugaise, on trouve : « *Prudençia e Temperança ensinaram a booa senhora a falar ordenadom com sajes e booa eloquencia* », *Livro*…, p, 118.

[143] Le texte laisse en effet la place, non seulement à la conversation mondaine, mais également à un véritable enseignement à destination des femmes : « orra voulentiers parler de vaillans gens, de preux chevalereux et gentilz hommes, de leurs faiz et de leurs proueces, de grans clers et de leurs sciences, de tous preudeshommes et preudesfemmes de leurs sens et de leur belle vie », C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 46. L'histoire constitue ainsi un élément fondamental de la formation de celle qui est appelée à exercer des fonctions politiques, dans la mesure où, lors des repas, par exemple, « aura un preudomme en estant au chief du dois qui dira dictiéz d'anciennes gestes de bons trespasséz, ou d'aucunes bonnes moralitéz ou exemples » (*ibid.*, p. 50, et, dans la version portugaise : « *haverá um bom homem que lhe dirá booas estorias antigas e enxempros dos passados* », *Livro*…, p. 123).

[144] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 66. La version portugaise est la suivante : « *que ela seja louvada d'eles em seus sarmões – e, assi, que a sua voz possa seer como escudo e defensa contra as murmuraçõões e maldizeres dos envejosos, e os possam afogar – per que ela possa milhor haver a graça de seu Senhor, e assi do povoo comuu que d'ela ouvir dizer bem e que ela, per eles, possa seer sosteuda contra os poderosos, se necessario for* », *Livro*…, p. 143.

également elle-même capable d'enseigner, notamment à ses enfants. L'attention portée à la fonction éducative de la mère est, de nouveau, un trait qui distingue l'ouvrage de Christine de Pizan, même si, bien évidemment, la mère est chargée de certains enseignements bien spécifiques, portant notamment sur les bonnes mœurs et tout ce qui touche au corps. L'enseignement est cependant différencié en fonction du sexe, dans la mesure où, alors que le jeune homme devra apprendre tout ce qui touche à la politique, la jeune fille devra davantage se consacrer à la morale et à la religion :

> Et vouldra la princepce que quant sa fille sera en aage qu'elle aprengne a lire, après ce qu'elle saura ses heures et son service, que on lui admenistre livres de devocion ou qui parlent de bonnes meurs, ne nulz de choses vaines, de folies ou de dissolucions[145] .

Les lectures de la jeune fille sont donc tout aussi sévèrement contraintes que celles de sa mère, dont on nous dit, concernant les livres : « ceulx de deshonneteté et de lubrece herra perfaictement et ne les voudra avoir a sa court, ne souffrir que ilz soyent portéz devant fille, parente ne femme qu'elle ait »[146]. Car ce n'est pas seulement ses enfants que la princesse doit éduquer, mais également toutes les femmes de sa cour, celle-ci étant presque transformée en couvent par le jeu des comparaisons : la princesse guidera les actions de ses dames « ainsi en toutes choses la sage princepce ordennera ses femmes, tout ainsi que la prudente et bonne abbeesse fait son convent »[147]. Or, comment ne pas voir dans la description de cette cour féminine idéale, guidée par la vertu, un modèle pour celle qu'Isabelle la Catholique voulait mettre en place ?

La princesse de Christine de Pizan est donc une femme vertueuse et respectueuse des normes imposées par la société dans laquelle elle évolue, cela va sans dire. Néanmoins, elle ne renonce à aucune des prérogatives que lui donne son rang, et, douée de l'autorité politique comme de l'autorité morale que lui confèrent l'éminence de sa situation et son comportement exemplaire,

---

[145] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 61. La version portugaise est la suivante : « *E quererá a princesa que, quando sua filha for d'idade, que aprenda a leer e saiba suas Horas, desi livros de devaçom, e que falem de bõõs costumes e nom de cousas vããs nem dessalutas* », *Livro*…, p. 136.

[146] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 46. La version portugaise est la suivante : « *os [livros] que som de desonestidade, desamará de todo seu coraçom, e nom os consentirá em sua casa, nem quererá que sua filha, nem molher de sua casa os veja* », *Livro*…, p. 119.

[147] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 74. La version portugaise est la suivante : « *assi como a prudente e booa abadessa faz a seu convento, em tal maneira que maao reporto nom se dé d'elas em outra parte* », *Livro*…, p 149.

elle joue pleinement son rôle de dirigeante pour le pays, la cour et ses enfants. Par rapport à d'autres auteurs qui s'intéressent à la grande dame exclusivement dans le cadre privé, Christine de Pizan lui redonne une place dans la collectivité, qu'il s'agisse de la cour ou du territoire dans son ensemble. Il est ainsi significatif qu'il lui faille attendre le 13e chapitre pour apprendre comment elle doit se comporter avec son époux, ou, plus exactement, pour reprendre le terme employé par le texte, avec son « seigneur ». Le terme même ne laisse pas de doute quant à la nature de la relation qui doit s'établir entre les conjoints, et celle-ci est, comme chez l'ensemble des auteurs que nous avons étudiés, fondée sur l'obéissance de l'épouse envers son mari, et sur une totale dévotion. La princesse doit ainsi combiner ses responsabilités publiques avec la gestion du budget domestique, qui doit être convenablement réparti entre les nécessités du foyer, le remboursement des dettes et l'aumône faite aux nécessiteux. Dans ce monde relativement idéal, le conflit reste un point d'achopement, dans la mesure où l'auteur semble incapable de le prendre en compte autrement que par l'évitement. Ainsi, Christine de Pizan conseille la dissimulation aux épouses trompées, par pragmatisme, toutefois, plus que pour les inviter à l'abnégation, puisqu'un mari irrité contre sa femme peut facilement la répudier, et elle aurait tout à perdre dans un conflit. De même, l'auteur est conscient que les femmes mariées à un homme jaloux et tyrannique ne pourront mettre ses conseils en pratique. À celles-là, elle prône donc simplement la patience, reconnaissant que son enseignement se limite à celles qui ont suffisamment d'autorité et de pouvoir pour mettre en place les mesures énumérées. Alors, donc, que la princesse, par son activité diplomatique, est capable de réconcilier un peuple et son souverain, ou d'empêcher le déclenchement d'un conflit entre deux puissances, elle doit accepter un mauvais mari avec résignation, puisqu'au contraire de ce qu'affirment, par exemple, Fernán Pérez de Guzmán ou l'auteur des *Castigos*, un tel homme ne se laissera pas amadouer par le bon caractère de sa femme.

Qu'en est-il des femmes qui n'ont pas encore de mari ou n'en ont plus ? De façon assez curieuse, le cas des secondes est traité avant celui des premières, et ce premier livre parle donc d'abord des femmes mariées, puis des veuves et, enfin, des jeunes filles à marier. En outre, comme nous l'avons dit plus haut, la place accordée aux veuves par Christine de Pizan dans son

enseignement est tout à fait significative. Celles-ci ne sont, de plus, pas considérées comme un groupe uniforme, dans la mesure où les jeunes veuves reçoivent des enseignements différents de ceux dispensés aux veuves plus âgées. Dans les deux cas, on peut, de nouveau, être sensible au pragmatisme de Christine de Pizan qui, même si elle engage la veuve à cultiver éternellement le souvenir de son défunt mari, souhaite également que le deuil prenne rapidement fin, dans la mesure où sa prolongation nuirait tant à la santé de la princesse qu'à l'éducation de ses enfants et à la bonne marche de ses affaires[148]. La veuve n'est donc pas cette semi-religieuse que nous décrivait Eiximenis. Au contraire, elle doit prendre en main l'éducation de ses enfants, mais aussi la gestion financière et politique d'un royaume potentiellement soumis à d'importantes menaces, du fait de l'absence de gouvernant masculin. La jeune veuve retombe, quant à elle, sous l'autorité de ses parents, de qui dépend tout projet de remariage éventuel. Contrainte à davantage encore de modération et de réserve par son deuil, elle peut néanmoins se permettre quelques jeux et quelques danses, pourvu que ce soit en des circonstances bien déterminées[149]. Le veuvage, pour Christine de Pizan, n'a donc rien de cette retraite ascétique prônée par Eiximenis : la veuve, même âgée et sans enfants, est chargée de lourdes responsabilités auxquelles elle ne peut se soustraire, notamment en ce qui concerne la gestion de son domaine.

La jeunesse des demoiselles à marier, au contraire, est décrite comme le temps des frivolités, et l'entourage de la princesse joue un rôle fondamental dans l'éducation qu'elle pourra recevoir. Néanmoins, cet entourage n'est pas exclusivement féminin puisque, outre le confesseur, il pourra également comprendre des gentilshommes dont l'auteur exige simplement qu'ils ne soient pas trop jeunes, mais soient bons, intelligents et tempérés[150] : elle n'exige donc aucunement que la jeune fille soit isolée du sexe opposé. L'essentiel de la responsabilité éducative incombe cependant à la gouvernante, qui doit s'efforcer de gagner l'affection de sa pupille. Il n'est donc pas question, ici, de châtiments corporels : l'enseignement se fait au travers d'exemples et d'histoires édifiantes, et la gouvernante devra être une conteuse hors pair[151].

[148] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 83 ; *Livro*… p. 161.
[149] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 90 ; *Livro*…, p. 167.
[150] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 91 ; *Livro*…, p. 168.
[151] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 94 ; *Livro*…, p. 171.

Pour autant, l'enseignement dispensé n'a rien d'original, puisqu'elle devra notamment apprendre à sa pupille à se lever tôt, à prier dès son lever, et à se coiffer et s'habiller sobrement avant d'aller à la messe. Mais ce que doit à tout prix éviter la gouvernante, c'est que sa pupille entretienne une relation amoureuse avec un galant-homme, perspective qui occupe les deux derniers chapitres de la première partie. Les critiques de l'auteur ne portent pas tant, cependant, sur la jeune fille qui met en danger sa virginité que sur les galants-hommes eux-mêmes qui mettent en place des stratégies de séduction destinées à perdre les femmes. Christine de Pizan souhaite donc protéger son lectorat plus que le réprimander, même si elle insiste sur les dangers d'une amourette pour l'honneur de la jeune fille concernée. Ces chapitres sont également l'occasion de résumer la doctrine qui vient d'être énoncée, avant de passer à la seconde partie, qui concerne, entre autres, celles qui appartiennent aux rangs inférieurs de la noblesse, qu'elles vivent à la cour ou sur leurs terres. La noblesse est ainsi divisée en plusieurs strates, la plus haute étant celle qui doit servir d'exemple aux autres comme au reste de la société.

b. Une noblesse féminine aux multiples facettes

En conformité avec la démarche décrite dans le prologue, cette seconde partie commence par un résumé de ce qui vient d'être exposé dans la première : ce qui vaut pour les princesses, reines et dames de la plus haute noblesse vaut aussi pour celles qui appartiennent à une noblesse inférieure. À celles-ci sont associées, de façon relativement surprenante, les religieuses. Ainsi, ces dernières ne sont pas placées en haut de la hiérarchie sociale, où trônent les femmes laïques susceptibles de jouer un rôle politique. D'autre part, aucune partie spécifique ne leur est consacrée, et elles se fondent au contraire dans l'ensemble de la population féminine sans pour autant que leur mode de vie imprègne celui de leurs semblables. On peut par ailleurs noter que, parmi les femmes nobles, les distinctions de rang impliquent des modes de vie différents, puisque le texte établit une différence nette entre les dames de cour et les nobles de province, ces dernières étant considérées comme de riches propriétaires terriennes responsables d'un domaine, tandis que les premières sont plongées dans un monde où règnent les amours illicites, l'envie et la médisance.

La première consigne spécifique délivrée aux membres de la suite d'une grande dame est d'aimer leur maîtresse[152]. Celle-ci prend donc en quelque sorte la place de Dieu pour les membres de sa cour, d'autant plus que l'amour qu'on lui porte est source de bienfaits pour l'âme. Elle est donc bien une figure d'autorité, et ses dames doivent s'efforcer de renforcer celle-ci et de soutenir l'honneur de leur maîtresse, sans, toutefois, la flatter. On retrouve donc chez Christine de Pizan, conjuguée au féminin, la critique des mauvais conseillers que l'on pourrait trouver dans n'importe quel miroir de prince. Le dévouement d'une dame à sa maîtresse doit être total, allant jusqu'à couvrir ses amours clandestines, et l'auteur cite plusieurs exemples à l'appui de cette assertion[153]. En revanche, la dame elle-même doit s'abstenir de toute fréquentation masculine[154], non seulement pour préserver son honneur, mais également, et surtout, pour préserver celui de sa maîtresse : l'existence de la dame de cour est donc en quelque sorte inféodée aux intérêts de celle qui la prend dans sa suite. Elle doit, qui plus est, évoluer dans un univers qui, sous la plume de l'auteur, n'a rien d'amène, puisque, la concurrence étant rude pour obtenir la moindre faveur, l'envie et la jalousie règnent[155]. Elles sont également la principale cause de la médisance, un des vices les plus répandus dans les cours féminines. Au lieu de condamner celle-ci de façon générale et abstraite comme un défaut intrinsèquement féminin, l'auteur la replace dans un contexte particulier, en arguant, qui plus est, que les mots sont l'arme des faibles en général, et pas seulement des faibles femmes. On peut également remarquer que, pour établir la moralité des mœurs curiales, l'auteur a recours à la religion, dans la mesure où la parabole de l'ouvrier de la dernière heure est utilisée pour démontrer la vanité de l'envie, tandis que la médisance est condamnée au nom du précepte qui veut que l'on ne fasse pas à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'on nous

---

152 C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 123. On peut toutefois observer qu'en précisant que ce qui a été dit pour les membres de la plus haute noblesse vaut également pour les nobles d'un rang inférieur, l'auteur engage avant tout les dames de cour à aimer et craindre Dieu. Néanmoins, les trois parties sont construites de façon parallèle, chacune mentionnant en premier lieu l'objet qui doit monopoliser l'amour des femmes concernées par l'enseignement : aux princesses d'aimer Dieu, aux dames de cour d'aimer leur maîtresse et aux bourgesoises d'aimer leur mari. Dans tous les cas, la personne ou l'entité aimée est aussi celle qui exerce une domination.

153 C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 129 ; *Livro*…, p. 215.

154 L'auteur instaure, toutefois, une exception : dans le cadre de la réception de gentilshommes étrangers, il est licite de les accompagner de jeunes filles afin de les honorer. Les règles de l'hospitalité permettent donc d'adoucir légèrement l'intransigeance des règles morales.

155 C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 134 ; *Livro*…, p. 223.

fît. Ce vice concerne par ailleurs trois des huit chapitres destinés à éduquer les femmes de cour, ce qui suffit à démontrer combien l'auteur désirait le combattre. La cour féminine est ainsi décrite comme un milieu essentiellement malveillant, alors que, dans l'idéal, elle devrait être bien différente :

> […] car court de princepce en tel cas doit estre tout ainsi comme une abbaye bien ordonnee, dont les moynes ont serment que aux seculiers ne dehors ne diront riens de chose qui aviegne entre eulx ne de leurs secrez[156].

On peut par ailleurs s'étonner que la vie de ces femmes se résume à la cour, dans la mesure où rien n'est dit d'une éventuelle relation conjugale, ni de responsabilités par rapport à un domaine ou à une maisonnée. Comme dans un couvent, ces dames semblent s'être retirées du monde, non pas en l'honneur de Dieu, bien que leur morale soit empreinte de religiosité, mais en l'honneur de leur maîtresse.

Il en va tout autrement des « baronnesses »[157] et des dames qui vivent sur leurs terres. Elles doivent avant tout, de même que les autres femmes, aimer et craindre Dieu. Cependant, de même que les princesses, elles sont chargées de lourdes responsabilités et, comme telles, doivent faire preuve d'un courage d'homme[158], dans la mesure où leurs maris sont très fréquemment partis pour affaires ou pour raisons militaires. Les baronnes doivent donc être capables d'être de véritables chefs de guerre, et Christine de Pizan les encourage vivement à cultiver leurs compétences en matière de poliorcétique et de stratégie militaire[159]. C'est là un point très original, dans la mesure où aucun auteur ne détaille à ce point les compétences militaires que doivent acquérir les femmes auxquelles ils s'adressent. De nouveau, l'auteur parle d'après l'expérience, qui prend le pas sur une conception théorique de la nature féminine selon laquelle le maniement des armes devait être interdit aux femmes. Au contraire de la princesse qui devait tout faire pour éviter les

---

[156] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 147. Le texte portugais est le suivant : « *a corte da princesa deve seer tal como uma abadia bem ordenada, onde as monjas juram de nom dizer fora cousas que antr'elas acontece, nem seus segredos* », *Livro*…, p. 234.

[157] Ce terme est traduit en portugais par celui de « *baronesa* ». Au-delà de ce rang spécifique, il désigne toutes les femmes nobles qui n'appartiennent ni à l'entourage royal, ni à la catégorie des femmes de chevalier, d'écuyers ou de gentilshommes. Ainsi, les barons (et donc les baronnes) peuvent avoir sous leur juridiction un territoire aussi important que celui des princes et princesses.

[158] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 150 ; *Livro*…, p. 237.

[159] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 151 ; *Livro*…, p. 238.

conflits, la baronne est donc fondamentalement une figure de combattante.

Les dames d'une noblesse inférieure, c'est-à-dire les épouses de chevaliers, écuyers et gentilshommes qui vivent loin des centres urbains, doivent également défendre leur domaine et, en même temps, le faire fructifier, d'autant qu'elles sont très régulièrement confrontées à la solitude, du fait de l'absence de leur mari parti guerroyer ou faire du commerce[160]. Aux compétences militaires s'ajoutent donc des compétences domestiques et économiques, dans la mesure où ces femmes de la petite noblesse vivent toujours sous la menace de la pénurie. La gestion du domaine prend donc ici toute son importance : non seulement les élèves de Christine de Pizan sont invitées à modérer leur train de vie afin que celui-ci corresponde aux rentes qu'elles perçoivent mais, en outre, elles doivent exploiter leurs terres et leur cheptel et, pour cela, avoir des compétences en agriculture[161]. Chefs d'exploitation, elles doivent se lever tôt pour réveiller leurs employés et distribuer sa tâche à chacun[162], dans un domaine qu'il s'agit de faire fructifier comme une entreprise, comme l'indique cette remarque de l'auteur touchant au profit potentiel réalisé par la vente de bœufs : « tendra des buefs en creche, dont fera grant argent quant seront gras »[163]. Bien qu'elles doivent diriger des employés des deux sexes, ces femmes appartiennent également à une communauté féminine formée par leurs filles, les dames des alentours et leurs employées. Ces dernières se voient confier une multitude de travaux, allant du soin des animaux à la fabrication du fromage en passant par l'entretien du potager : l'auteur nous donne donc à voir toute la diversité du travail rural féminin, sans lequel un domaine nobiliaire ne saurait fonctionner. Le tissage et le filage sont également des activités féminines, qui, bien qu'elles soient avant tout tournées vers la production domestique, peuvent également entraîner un bénéfice économique par la vente du surplus. Par son activité incessante, par le profit qu'elle apporte à sa maison, la femme de la petite noblesse est l'incarnation du modèle proposé par Salomon dans les Proverbes : « Et de tel

[160] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 152 ; *Livro*…, p. 240.

[161] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 153-154 ; *Livro*…, p. 241. L'auteur encourage ainsi ses lectrices, si elles vivent dans un pays de vignobles et possèdent des vignes, à développer leurs connaissances en la matière, ou bien encore à connaître la saison favorable à telle ou telle semence.

[162] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 154 ; *Livro*…, p. 242.

[163] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 155 ; *Livro*…, p. 243. Cette remarque n'est pas reprise telle quelle, mais le texte portugais encourage ses lectrices à ne vendre les bêtes qu'à maturité, « *porque assi podrá mais fazer o seu proveito* ».

femme se puet bien dire la louenge que recite l'epistre Salemon de la sage femme »[164]. C'est enfin également pour des raisons économiques, auxquelles s'ajoute le respect des hiérarchies sociales, qu'elle doit renoncer à arborer des atours qui ne correspondent pas à son rang. Le vêtement manifeste en effet une appartenance sociale, et vouloir en changer pour adopter des mœurs plus luxueuses est considéré comme une manifestation d'orgueil. Le *Livre* critique donc le port de vêtements inappropriés, mais également l'obéissance aux modes, considérées comme étant de plus en plus passagères. En ce sens, son discours est semblable à celui que tient Hernando de Talavera dans son *Tractado provechoso sobre la demasía del vestir y del calçar*. On le voit, là encore, le *Livre* oscille entre une pensée originale et la reprise de thèmes et de points de vue topiques de la littérature morale. Ainsi, certains passages sont ainsi tout aussi caricaturaux que ceux que pouvait mettre en scène l'Arcipreste de Talavera, comme lorsqu'est abordée la question des préséances et du soin que mettent certaines à faire respecter leurs privilèges :

> Et plus est encore ceste coustume laide maintenue en Picardie et en Bretaigne qu'en ceste France plus pres – que on a veu maintes fois d'aucunes tant oultrecuidees que pour celle cause se prenoient aux mains en l'eglise meismes et s'entrefaisoient et disoient de grans oultrages[165].

Dès lors, face à ces emportements nobiliaires, la vie religieuse se place en contrepoint. Les enseignements qui sont dispensés aux nonnes sont, de façon relativement prévisible, déclarés valables pour toutes les femmes, mais également, de façon plus surprenante, pour les hommes :

> Et aussi, se aucune goute ou miete en puet cheoir sur les hommes, ne la vueillent pas par despris escourre ne gicter la aval ; car bonne doctrine se puet comparer au bon et loyal ami, lequel quant il ne puet aidier, au moins ne nuit il pas[166].

---

[164] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 157. La version portugaise est la suivante : « *E da molher que esto assi fezer pode seer bem louvada, segundo diz Salamom em um capitolo que fala da sajes molher, scilicet "muliere forte quis inveniet"* », *Livro*…, p. 243. Christine de Pizan ne peut donc faire l'économie d'une citation de ce texte si fondamental pour l'élaboration d'un idéal biblique de la femme vertueuse. En outre, on peut remarquer que son point de vue se rapproche de celui de fray Luis de León, dans la mesure où si, pour l'auteur français, celle qui incarne le mieux le modèle salomonique est la noble de campagne, pour l'auteur espagnol, c'est la paysanne.

[165] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 161. La version portugaise est la suivante : «*E este maao costume se usa mais em Picardia e em Bretanha que em outras partes de França, mais acerca de Paris, que muitas vezes foi visto que a muitas daquelas molheres, que assi som prosuntuosas por estas cousas, andam aos cabelos e jogam as punhadas em a egreja meesmo e se desonram e dizem muitas maas palavras!* », *Livro*…, p. 248.

[166] La version portugaise est la suivante : « *E ainda se alguma gota o migalha possa cair sobre os*

Les vertus dont on conseille l'application aux religieuses ont en effet une validité universelle : obéissance, humilité, tempérance, patience, diligence, charité et bienveillance. Ainsi, la chasteté passe, notamment, par une certaine sobriété vestimentaire, et l'auteur critique les nonnes qui pourraient se montrer coquettes[167]. Cette critique, on le sait, est tout à fait commune, de même que l'évocation d'auteurs comme saint Ambroise (*De virginitate*) ou saint Bernard pour faire l'éloge de la chasteté. En somme donc, les consignes données aux religieuses, qui n'occupent d'ailleurs pas plus d'un chapitre, ne sont guère originales. L'auteur, en effet, n'a pas voulu les exclure de son discours, mais n'a pas non plus souhaité prendre le risque de proposer une véritable règle.

Leur place centrale dans l'ensemble de l'œuvre, ainsi que leur inclusion dans la partie consacrée aux différents degrés de la noblesse attestent la position éminente que l'auteur leur reconnaît. Néanmoins, cette position centrale les place également entre les états inférieurs de la noblesse et les élites urbaines, c'est-à-dire sur un échelon intermédiaire de l'échelle sociale. Elles ne sont donc que des femmes parmi d'autres, et, dans la mesure où le salut est possible dans chaque état, leur supériorité morale n'est pas aussi décisive que ce à quoi l'on pouvait s'attendre. Ainsi, au contraire du *Libre de les dones* dont les trois-quarts s'adressaient aux religieuses, le *Livre des Trois Vertus* choisit de s'adresser avant tout aux femmes nobles, c'est-à-dire au public traditionnnellement visé par les miroirs. On l'a vu, en outre, l'enseignement de Christine de Pizan s'écarte souvent de celui que délivrent la plupart de ses homologues masculins. La plus grande originalité de son livre est cependant l'attention qu'elle porte aux classes populaires, dont les mœurs sont décrites, toutefois, à travers le prisme de la vision d'une dame de la moyenne noblesse. Néanmoins, considérer, d'une part, que ces femmes méritent qu'on déploie à leur égard un certain effort éducatif, et, d'autre part, prendre soin d'établir pour elles des enseignements spécifiques sont deux démarches que nous n'avons encore rencontrées chez aucun des auteurs que nous avons étudiés jusqu'à présent.

---

homeens, nom as possam, per despeito, sacudir nem lançar de si, que a booa doutrina se pode comparar ao boom e fiel amigo o qual, quando nom pode ajudar, ao menos nom empeece », *Livro*…, p. 252.

[167] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p 168.

c. Le *Livre des Trois Vertus* et l'éducation des femmes du peuple

On peut d'emblée souligner le caractère quelque peu utopique de l'entreprise de l'auteur, dans la mesure où elle propose un enseignement écrit à un public dont la capacité de lecture est des plus incertaines. Elle est d'ailleurs consciente de cet écueil, notamment en ce qui concerne les pauvres, qui ne pourront profiter de l'enseignement que « se jusques a vostre cognoiscence peut aler »[168]) ou les femmes de paysans qui ne pourront recevoir l'éducation dispensée par le livre que « se il est ainsi que aler puist jusques a voz oreilles »[169]. L'auteur fait donc allusion à la possibilité d'une lecture publique, qui assimilerait son texte au sermon du prédicateur, celui-ci étant considéré comme le vecteur le plus commun de l'éducation des masses populaires. La troisième partie s'adresse donc à toutes les roturières, que leurs maris appartiennent à l'administration royale ou urbaine, aux professions du droit, au commerce, à la paysannerie ou à cette frange indéterminée de la population dont le seul trait distinctif est d'être pauvre. Dans tous les cas – y compris pour les femmes nobles, d'ailleurs – le statut social de la femme est défini par celui de son mari, sauf dans deux cas bien particuliers : celui des religieuses et celui des prostituées. Car même à ces dernières l'auteur a un enseignement à dispenser, tout comme le Christ, qui n'avait pas dédaigné de s'en approcher. Cependant, le ton employé est caractérisé par une véhémence d'autant plus compréhensible que les prostituées dérogent à la nature féminine : « Helas ! pour quoy est simplece et honnesteté de femme ramenee en vous a si faicte paillardise ? » [170] . D'une certaine façon, le cas des prostituées est particulièrement problématique pour l'auteur qui tient à démontrer, précisément, que les femmes sont naturellement vertueuses, et c'est d'ailleurs essentiellement pour cette raison qu'elle encourage les femmes de mauvaise vie à se repentir.

Le chapitre consacré aux prostituées s'inscrit dans une taxinomie fondée sur l'appartenance sociale, mais également dans une division plus traditionnelle fondée sur la chasteté. Ainsi, la diatribe laisse place à la louange des femmes chastes, et le contraste renforce la valeur de la vertu dont l'auteur

[168] *Ibid.*, p. 221.
[169] *Ibid.*, p. 218.
[170] *Ibid.*, p. 212.

se fait le héraut. Néanmoins, dans la mesure où les prostituées sont les femmes non-chastes, les femmes chastes sont, logiquement, assimilées au reste de la population féminine. Christine de Pizan suggère donc que la chasteté est naturelle chez la femme, et que celles qui y dérogent vont à l'encontre de leur nature. Enfin, il faut noter que, malgré la relative originalité de son discours, l'auteur n'a pas osé écrire un ouvrage destiné à l'éducation des dames sans consacrer un chapitre à la chasteté, soulignant encore l'importance décisive de cette qualité dans l'enseignement dispensé aux femmes à la fin du Moyen Âge. Ce chapitre est, en outre, complété par celui qui traite des vierges, dans lequel l'auteur, de même qu'Eiximenis, établit une distinction entre celles qui sont vierges de façon perpétuelle en tant qu'épouses du Christ[171], et celles qui le sont en attendant le mariage. Plusieurs classements s'entremêlent donc dans ce troisième livre, les catégories sociales se mêlant aux critères générationnels (l'auteur y traite en effet de la traditionnelle mésentente entre jeunes et vieilles femmes) et moraux. Ces catégories ne sont, bien entendu, pas exclusives les unes des autres (une jeune fille étant, en général, vierge), et sont également valables pour les femmes nobles : le *Livre* se présente donc comme un tout dans lequel chacune peut trouver des enseignements qui lui seront profitables dans toutes les parties de l'ouvrage. L'auteur démontre par ailleurs la vanité de tout classement, et la nécessité de les combiner pour parvenir à saisir toutes les nuances de l'existence féminine. Enfin, le troisième livre se fonde également sur la taxinomie traditionnelle entre les veuves, les épouses et les vierges. Le chapitre consacré à ces dernières répond en effet à un chapitre dédié aux veuves, dans lequel celles-ci sont divisées en deux catégories en fonction de leur âge. Le veuvage est cependant globalement décrit comme un état misérable, dans la mesure où la veuve est accablée de procès et de médisances. Par conséquent, si elle doit se tourner vers Dieu, ce n'est pas pour mener une vie semblable à celle d'une religieuse, mais pour implorer Son aide face aux difficultés qu'elle rencontre. C'est d'ailleurs pour la même raison qu'elle devra se montrer humble et aimable, afin de se rendre agréable aux autres dans le but de s'en faire des alliés. L'auteur porte par ailleurs un regard tout à fait désabusé sur la place que la société de son temps réserve aux veuves, harcelées par les

[171] Le cas des religieuses est donc abordé deux fois au cours de l'ouvrage, sous deux angles différents : la première fois en fonction de leur soumission à une règle de vie particulière, la seconde en vertu de leur abstinence sexuelle.

demandeurs, trompées par leurs avocats et contraintes d'avoir recours à autrui pour défendre leur cause. Le *Livre* leur délivre donc des conseils juridiques, tout en les encourageant à ne pas « comme simple femme s'acroupir en pleurs et larmes sans autre deffense, comme un povre chien qui s'aculle en un coignet et tous les autres lui cuerent sus »[172]. Ainsi, de même que pour la princesse veuve qui devait, elle, affronter les prétentions de ses ennemis et leurs attaques militaires, la veuve du commun doit faire preuve de courage face aux attaques contre son patrimoine, même si celles-ci sont, cette fois, d'ordre juridique. Quant aux jeunes veuves, c'est pour ne pas donner prise à la médisance qu'elles sont invitées à se soumettre à l'autorité de leurs parents, à se montrer sobres dans leurs vêtements et leur nourriture, et à se tenir éloignées des hommes. Autrement dit, ce qui, chez Eiximenis, par exemple, apparaissait comme une nécessité appuyée par des arguments religieux n'est plus ici qu'une question de convenance sociale. Le remariage, cependant, n'est pas davantage encouragé par le *Livre* qu'il ne l'est dans d'autres ouvrages.

Au dyptique consacré aux veuves et aux vierges (5e et 6e chapitres de la troisième partie) succède un autre dyptique qui traite, cette fois, de la façon dont les vieilles femmes doivent se comporter avec les plus jeunes, et vice-versa. La différence d'âge est donc considérée comme un élément tout aussi structurant que les différences d'état civil, au point, d'ailleurs, d'entraîner des scissions et des oppositions dans la gent féminine, dans la mesure où l'auteur part du principe que jeunes et vieilles femmes ne s'entendent pas. La vieillesse est, certes, le temps de la déchéance physique (« Se tu te veoies comment ta chiere est maugracieuse quant tu es en tel despit, grant orreur en auroies »[173]), mais également celui de la sagesse. Celle-ci, toutefois, est menacée par une série de péchés, considérés comme typiques du grand âge (envie, convoitise, colère, impatience, gourmandise, etc), qui doivent inciter les personnes âgées à se montrer tolérantes face aux défauts de la jeunesse. Les jeunes femmes sont, quant à elles, invitées à respecter leurs consoeurs plus âgées, à suivre leurs conseils, mais aussi à les aider, y compris financièrement. Autrement dit, devant un risque de fracture au sein de la gent féminine, l'auteur en appelle au contraire à la cohésion et au respect mutuel.

---

[172] *Ibid.*, p. 192. Les veuves sont donc, de même que les princesses ou les baronnes, des figures de femmes fortes.

[173] *Ibid.*, p. 198.

Venons-en enfin aux catégories socio-professionnelles dont traite cette troisième partie, c'est-à-dire les femmes des fonctionnaires royaux ou municipaux et des officiers de justice, les femmes de marchands, les femmes d'artisans, les servantes, les prostituées, les femmes de paysans et, enfin, les pauvres[174]. Pour ces femmes, et surtout pour celles qui appartiennent à la bourgeoisie, c'est l'amour du mari qui prime, et les arguments employés par l'auteur pour les y inciter sont parfois surprenants de pragmatisme :

> Et le tiers est que on a veu maintes fois et voit on souvent que quoy que pluseurs riches hommes et de divers estaz aient esté et soient moult merveilleux a leurs femmes en tout temps, que quant vient a la mort, que conscience les reprent et ilz avisent le bien de leurs femmes qui si bonnement les ont supportéz et le tort que ont eu vers elles, que ilz les laissent dames et maistresses de tout quanque ilz ont vaillant[175].

Pour autant, le premier chapitre de la troisième partie énonce des consignes tout à fait habituelles quant à la façon dont doit s'exprimer l'amour conjugal et quant aux obligations de la bonne maîtresse de maison. Celle-ci doit en effet se lever tôt et, une fois les prières du matin faites et la messe entendue, elle doit se tourner vers sa maison et diriger ses serviteurs afin que tout soit en ordre. L'importance du textile est de nouveau soulignée, en écho au chapitre consacré aux femmes de la petite noblesse. De même, les bourgeoises sont également invitées à faire preuve de sobriété dans leur mise et à porter des vêtements qui correspondent à leur place dans la société, ce qui contribuera également à préserver leur réputation. Ce souci de respectabilité doit également les inciter à repousser les avances des galants-hommes, à ne pas se joindre aux fêtes organisées à l'extérieur, à ne pas courir les rues, etc. En d'autres termes, les enseignements du *Livre* reflètent l'existence de la double morale que

---

[174] Conformément à l'organisation établie pour l'ensemble du livre, cette dernière partie s'organise selon une hiérarchie globalement descendante, même si la place des prostituées, situées entre les servantes et les paysannes, peut surprendre. De fait, l'auteur semble établir une hiérarchie de la population urbaine, qui se termine donc par les prostituées, avant de s'intéresser à la population rurale, pour finalement conclure sur une catégorie aussi ample qu'indéterminée : celle des pauvres.

[175] *Ibid.*, p. 173. Le texte portugais est le suivant : « *se vio muitas vezes e vee-se amiude que, com quanto muitos ricos homeens e de diversos estados fossem e sejam muito maravilhosos a suas molheres em todolos tempos, que, quando eles som viindos aa hora da morte, que conciencia os reprende e eles oolham o bem de suas molheres que tam bem os ham soportado e o torto que eles ham feito a elas que eles as leixam Senhoras e meestressas de quanto eles teem* », *Livro*…, p. 262. Bien entendu, l'idée selon laquelle un mari insupportable finira par se rendre compte des mérites de son épouse et agira en conséquence n'est pas originale. Cependant, la fin de l'extrait l'est davantage, dans la mesure où l'espérance de l'héritage, et donc l'appât du gain semblent fournir des bases tout à fait recevables à la naissance de l'amour conjugal.

mentionnait déjà Eiximenis, qui soulignait l'enfermement et la stricte moralité auxquels devaient se soumettre les femmes de la bourgeoisie, tandis que les femmes de la noblesse pouvaient se permettre davantage de libertés. De même qu'Eiximenis, en outre, l'auteur du *Livro* ne méprise nullement la profession de marchand, puisque « l'estat de marchant est bel et honnourable en France et en tout païs »[176], raison pour laquelle les femmes de marchands ne doivent pas, par leurs vêtements, chercher à arborer un état qui n'est pas le leur.

Les femmes de la bourgeoisie administrative ou marchande constituent donc un premier ensemble. Un second est composé des femmes d'artisans, des servantes et des prostituées. Les premières sont caractérisées par leurs compétences techniques puisque, au-delà de leur capacité à prendre soin de leur mari et à gérer le ménage, elles doivent également participer au travail de l'atelier afin, notamment, d'être capables de le diriger à la place de leur conjoint. L'auteur n'a donc aucun mal à imaginer qu'une femme puisse vivre sans homme en dehors d'un couvent ; néanmoins, ces femmes ne sont jamais célibataires : il s'agit toujours de femmes mariées dont l'époux est absent. Les autres femmes, au contraire, sont placées dans une situation de dépendance, puisque les jeunes femmes, vierges ou veuves, sont sous la tutelle de leurs parents, tandis que les veuves plus âgées, dont on pourrait croire qu'elles sont indépendantes, sont au contraire soumises aux créanciers et aux aléas de la fortune. Celles qui incarnent plus spécifiquement la dépendance féminine, cependant, sont les servantes. Soumises à des horaires impossibles, contraintes de travailler sans cesse, elles sont si peu libres de leur temps qu'elles n'ont pas une minute à consacrer à l'office divin. Dès lors, comment assurer son salut quand on est au service d'une tierce personne ? La réponse de l'auteur est double : d'une part, en exerçant honnêtement son office, et d'autre part, en compensant l'impossibilité d'aller à la messe par des prières mentales accompagnant le travail. Les servantes sont ainsi exemptées de la pratique de certains devoirs religieux, mais pas de toute religiosité : « se elle ne puet estre de fait au moustier, le cuer y sera par bonne voulenté »[177]. On retrouve néanmoins chez Christine de Pizan une certaine méfiance vis-à-vis des domestiques

[176] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 186. Cette remarque est reprise telle quelle par le texte portugais (p. 274).

[177] *Ibid.*, p. 208. De nouveau, la remarque est reprise sans modification par le texte portugais, p. 293.

accusées de voler leurs maîtres, de faire des festins à leurs dépends et d'encourager leurs mauvais penchants en transmettant des messages galants. Par ailleurs, la proximité, dans l'organisation de l'ouvrage, entre ce chapitre et celui que l'auteur consacre aux prostituées suggère que les deux univers étaient proches, notamment compte tenu du rôle que servantes et femmes frivoles jouaient dans l'établissement de relations amoureuses illicites.

En revanche, le dernier groupe auquel s'adresse l'auteur, à savoir, celui que composent les femmes de la paysannerie et les femmes pauvres, se démarque assez nettement de l'ensemble de celles dont il a été question jusqu'à maintenant, par son niveau et son mode de vie. D'emblée, on comprend en effet que, dans le chapitre consacré aux femmes de paysans, l'auteur s'adresse avant tout aux paysannes pauvres, qui, faute de moyens, ne recherchent pas les atours, et se nourrissent de pain noir, de saindoux et de potage. Il s'agit également, comme nous l'avons vu, d'une classe peu éduquée, si ce n'est par les sermons du prédicateur, raison pour laquelle l'auteur prend le parti de leur adresser un court catéchisme visant à poser les bases d'une religion caractérisée par l'amour et la crainte de Dieu[178]. L'un des problèmes majeurs de ce chapitre est en effet celui de la possibilité de salut des paysannes, dans la mesure où, de même que les servantes, elles sont trop occupées pour remplir leurs devoirs religieux, et, en outre, elles ne semblent guère maîtriser les éléments les plus basiques de la religion. Néanmoins, selon l'auteur, il suffit d'exercer son office en étant honnête pour obtenir le salut. Ainsi, les paysans sont invités à ne pas tromper leur propriétaire en lui proposant de mauvaises bêtes, de mauvaises céréales, etc, et, plus globalement, à se contenter de leur existence. Quel meilleur argument, en effet, pour assurer la stabilité sociale que d'engager chacun à la résignation et au respect des hiérarchies au nom du salut ? En outre, on retrouve, sous ces préceptes, la méfiance d'un auteur aristocratique envers les classes populaires. Les pauvres sont ainsi, comme les paysans, incités à la patience et à la résignation, en vertu de la récompense qui les attend au Ciel.

Ainsi, bien que la pratique religieuse soit nécessaire à toute femme, à

[178] La simplicité des enseignements énoncés (il n'y a qu'un Dieu, qui est toute puissance, toute justice, toute bonté et toute connaissance, qui distribue les récompenses en fonction des actions humaines et qui, seul, doit être aimé et servi), ne laisse pas de doute quant à l'état d'ignorance dans lequel, aux yeux de l'auteur, devait se trouver la population paysanne au début du XV^e^ siècle.

chaque état correspond une religiosité et des pratiques particulières. Autrement dit, sur cette question, Christine de Pizan a bien adapté son enseignement à chacune des femmes auxquelles elle s'adressait, en fonction de son appartenance sociale, de son âge, ou encore de son état civil. Car ce que le *Livre des Trois Vertus* met également en lumière, c'est la vanité de toute taxinomie rigide pour qui veut saisir la complexité du monde féminin. Ainsi, Christine de Pizan, refusant d'axer la structure de son livre sur la répartition traditionnelle entre vierges, épouses et veuves, ne peut néanmoins la mettre complètement de côté, et l'utilise donc dans la troisième partie de son ouvrage. De même, l'âge est aussi un critère de distinction important. Autrement dit, la démarche de Christine de Pizan est véritablement originale dans sa tentative de saisie de la diversité féminine. Néanmoins, la noblesse reste la classe à laquelle s'adresse l'essentiel des enseignements, et les autres catégories de la société, notamment les plus pauvres, sont envisagées de façon assez abstraite. Ainsi, il y a une nette différence entre la précision des conseils donnés par l'auteur aux dames de la moyenne noblesse ou aux veuves, état qu'elle connaît bien pour y avoir elle-même appartenu, et ceux qu'elle donne aux femmes pauvres, lesquelles sont simplement engagées à se résigner et à se recommander à Dieu. Si aucun conseil réellement pratique n'est donc adressé à ces dernières, cela constitue cependant une exception au sein du *Livre*, qui cherche toujours à ancrer son enseignement dans la réalité. Ainsi, on y retrouve à la fois des éléments récurrents présents dans la plupart des livres destinés à l'éducation des femmes (l'éloge de la chasteté et de la virginité, l'incitation à craindre et aimer Dieu, l'importance primordiale de l'honneur et de la réputation, etc.), et des éléments novateurs (le rôle politique et militaire donné aux femmes de la noblesse, l'attention accordée aux veuves, l'importance donnée à l'appartenance sociale, etc.). Ainsi, bien que l'auteur prenne soin de ne pas remettre en cause la morale dominante au sein de la société à laquelle elle appartient, son enseignement se distingue des autres par la confiance accordée à la gent féminine et le pragmatisme des conseils qui prennent toujours pied dans la réalité même si celle-ci, nous l'avons vu, peut être observée avec un regard socialement marqué.

Cependant, si le *Livre des Trois Vertus* se distingue des autres textes de notre corpus, c'est également par la variété des procédés didactiques qu'il met

en œuvre. Malgré sa perspective encyclopédique, la lecture n'en est pas monotone, grâce à l'interpolation de récits, de dialogues, de passages d'écriture épistolaire, etc, sans compter les plus traditionnels *exempla* et autorités.

3. Comme un roman : le *Livre des Trois Vertus* et ses stratégies didactiques

Nous l'avons vu, le *Livre des Trois Vertus* se présente comme émanant de trois vertus (Raison, Droiture et Justice), selon ce que l'auteur décrit dans son prologue. D'emblée, le discours didactique est donc couplé à un discours narratif, dont l'autorité est renforcée par l'usage d'allégories.

a. Récit cadre et autres mises en scènes du discours didactique

De même que dans la *Crianza y virtuosa doctrina*, c'est un récit allégorique qui donne naissance à l'enseignement. Cependant, dans le *Livre des trois vertus*, le récit cadre est surtout développé dans le prologue et l'épilogue du texte, l'essentiel de l'œuvre étant constitué par le texte que les Vertus inspirent à Christine. Le prologue et la conclusion du *Livre* présentent donc une focalisation différente, dans la mesure où ils sont l'émanation d'un « je », alors que tout le reste du texte émane d'un « nous ». La narratrice commence donc par raconter comment, à peine achevée la *Cité des dames*, les trois Vertus qui l'avaient aidée dans cette construction lui apparaissent de nouveau pour lui enjoindre de terminer son travail :

> Après ce que j'oz ediffiee a l'ayde et par le commandement des troys Dames de Vertus, c'est assavoir Rayson, Droicture et Justice, *La Cité des Dames* […] je, comme personne traveillie de si grant labour avoir accompli et mis sus, mes membres et mon corps lasséz pour cause de long et continuel exercite estant en oyseuse et querant repos, s'apparurent a moy de rechief, gaires ne tarderent, les susdictes troys glorieuses[179].

[179] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 7. La version portugaise est la suivante : « *Depois que eu ove, per graça e ajuda do Senhor Deos, mandamento das três virtudes, convem assaber Razom, Dereitura e Justiça, acabada a cidade das damas* […] *com persona fraca e cansada de dar fim a tam grande obra, dey lugar de folgança a meus fracos membros e a meu corpo algum repouso. E estando assi de vagar avendo ouciosydade por companheira, supitamente me tornarom a aparecer aquellas tres gloryosas Senhoras* », *Livro*…, p. 75. Notons que la version française ne comporte pas d'allusion à Dieu : le livre n'a été composé

Le *Livre des Trois vertus* se situe en effet dans la continuité de la *Cité des dames*, dans la mesure où il est écrit afin de former des femmes vertueuses destinées au peuplement de la Cité. Par ailleurs, ce prologue est également l'occasion de délivrer deux enseignements : il n'est bon ni d'être oisive, ni de laisser inachevée une entreprise que l'on a entamée. D'autre part, l'autorité de l'auteur est, d'emblée, établie, dans la mesure où, outre le fait qu'elle soit visitée par les Vertus qui rappellent, d'ailleurs, la qualité de son travail, elle est décrite comme une « fille d'estude », et donc, en quelque sorte, une professionnelle en la matière, d'autant qu'elle n'en est pas à son coup d'essai[180].

La fin du récit cadre correspond à la conclusion du *Livre* : les Vertus repartent, et laissent une autrice fatiguée, mais fière du travail accompli dans la mesure où elle estime avoir rempli sa mission. Le *Livre* lui semble en effet propre à améliorer les mœurs de toutes les femmes et la réputation des femmes honorables. Peu de traces de modestie, donc, dans cette conclusion (nous y reviendrons) : l'autrice est fière d'une œuvre dans laquelle, pourtant, elle ne fait que rapporter un discours qui n'est pas censé être le sien. Le dernier chapitre nous dit en effet : « A tant se teurent les iii dames, qui a coup se esvanoïrent, et je, Cristine, demouray, auques lassee pour la longue escripture, mais tres resjoye regardans la tres belle œuvre de leurs dignes leçons »[181]. Ce sont donc bien les Vertus qui parlent ; l'autrice ne veut laisser aucun doute à cet égard et, d'ailleurs, le sujet énonciateur est souvent pluriel, comme au chapitre dix-huit :

> Mais pour ce que nous esperons que yceste nostre doctrine soit portee par le temps a venir en mains royaumes afin que en tous lieux ou il auroit en cest endroit aucune faute ce peust estre valable, nous disons generaument a toutes et de tous païs [...][182].

Néanmoins, d'autres voix s'expriment dans le *Livre*, et les Trois Vertus

---

qu'à l'instigation des vertus, et pas avec l'aide de Dieu.

[180] Rappelons tout de même qu'au moment où ces lignes sont écrites, il n'existait pas de traduction de la Cité des dames en portugais, ni dans aucune langue péninsulaire ; par conséquent, l'impact du discours établissant le lien entre *Livre des Trois Vertus* et *Cité des dames* est nettement moindre pour un lecteur portugais, qui n'a pas eu connaissance de ce premier opus, que pour un lecteur français. Cependant, la seule perspective d'entrer dans une « cité des dames » formulation qui ne pouvait manquer de rappeler la « Cité de Dieu » augustinienne, pouvait être, en soi, une motivation suffisante pour le public.

[181] C. DE PIZAN, *Le Livre*…, p. 224. La version portugaise est la suivante : « *Tanto que as tres sehonras se callarom, logo desaparecerom* […] *e eu Christina fiquey assy cansada de longa escriptura e muito allegre, esguardando a boa e proveytosa obra de suas lyçoes* », *O livro*…, p. 309.

[182] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 73. Le texte portugais est le suivant : « *Mas porque nós esperamos que esta nossa doutrina, per os tempos viindoiros, seja trazida por muitos reinos, afim que ela possa valer onde houver fauta d'ensinança* », *O Livro*…, p. 149.

ne sont pas seules à prendre la parole. L'auteur n'hésite pas, en effet, à faire parler plusieurs personnages sous la forme de prosopopées. Ainsi, le septième chapitre met en scène une des réceptrices potentielles du discours, à savoir une princesse qui s'interroge sur la voie à choisir pour mener une vie vertueuse. Le dialogue est donc ici tout intérieur, et donne l'impression d'une sorte d'introspection du personnage qui doit refléter l'introspection des lectrices du *Livre*. L'autrice a d'ailleurs de nombreuses fois recours à ce procédé, encourageant le retour sur soi du lecteur à travers celui de ses personnages. Ce dialogue, malgré son artificialité, peut être assez vif, comme le prouve par exemple cet échange rhétorique du onzième chapitre :

> Et quelles choses doncques y sont plus convenables ? En vérité, ce sont bonnes mœurs. Et de quoy servent en ce monde ces bonnes meurs ? Elles perfont la creature noble et la font bien renommee[183] .

Mais d'autres modalités du dialogue sont également exploitées dans le *Livre*, qui fait en sorte que le public soit directement interpelé (« Mais tu me diras : comment fera la grant dame... », dans le dixième chapitre[184]) ou construit au contraire de véritables saynètes intradiégétiques, qui permettent d'introduire une certaine diversité dans la forme du propos et, partant, de désennuyer le lecteur. C'est particulièrement le cas des deux derniers chapitres de la première partie du *Livre*, qui mettent en scène un triangle de personnages composé d'un galant-homme, de la jeune fille qu'il courtise et de la gouvernante de celle-ci, cette dernière étant la destinataire de l'enseignement. Que faire, en effet, au cas où la jeune personne dont on est responsable serait tentée par des amours illicites ? Il convient, tout d'abord, de répondre de façon catégorique au prétendant : « car je n'ay que d'une mort a mourir, laquelle chose aimeroie mieulx qu'il m'avenist que ce que je consentisse ne veisse le mal et la deshonneur de ma maistresse »[185]. Le style direct vise à renforcer l'impact émotionnel des paroles pour une lectrice qui, quelque soit son statut, doit s'identifier à la rigueur morale de la gouvernante plutôt qu'à l'impertinence de

[183]C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 42. La version portugaise est la suivante : « *E pois, quaaes cousas som mais convinhavees a ela ? Certo, boos costumes !* », *O Livro*…, p. 116. L'emploi d'une exclamative renforce ici la vivacité du dialogue.

[184] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 39.

[185]C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 100. La version portugaise est la suivante : « *eu nom hei-de morrer senom d'uma morte, a qual eu ante queria que me viesse que consentir em mal nem desonra de minha senhora* », *O Livro*…, p. 177.

sa pupille : « Que deables ferons nous de ceste vieille ? Elle ne fait que rechigner : feu d'enfer l'arde ! Ja n'en serons delivres »[186]. Le ton populaire du discours vise sans doute autant à suggérer l'agacement de celle qui l'émet qu'à produire un effet comique et, surtout, à amener une certaine diversité.

Le discours, en effet, est rarement monocorde. Ainsi, à des chapitres caractérisés par la sérénité de l'enseignement répondent d'autres passages dans lesquels l'auteur se livre à une véritable caricature, comme lors de son évocation des nobles de province qui créent un scandale à la messe pour ne pas vouloir respecter les préséances lors de l'échange de paix. De même, le *Livre* peut parfois prendre des accents de sermon, comme dans ce passage, déjà évoqué, du chapitre cinq : « O dolente ! Te veulx tu aller fichier en tel dampnacion et perdre par ta folie la grace que Dieu te promet, se tu la veulx desservir par bien petit de labour ? »[187]. La lectrice, directement interpelée, n'a d'autre choix que de se remettre en question. C'est également le cas dans le chapitre consacré aux prostituées, tandis que dans ceux qui traitent, respectivement, de la vie religieuse, de la chasteté et de la virginité, l'auteur trouve également des accents de prédicateur. Des sources telles que saint Ambroise ou saint Bernard sont en effet citées pour appuyer notamment des arguments portant sur l'humilité et l'obéissance des vierges. Dans le chapitre sur la chasteté, toutefois, un autre type de discours vient se mêler au sermon, à savoir le discours épistolaire, dans la mesure où ce passage prend la forme d'une lettre à destination des femmes chastes, qui s'ouvre par cette formule : « Si dirons ainsi a vous, femmes honnestes de chaste vie : Salut par dilection, amies chieres »[188]. La forme épistolaire est, du reste, également utilisée dans les deux derniers chapitres de la première partie, que nous avons évoqués plus haut. En somme, donc, le *Livre des trois vertus* se caractérise par la variété des formes de discours mises à profit pour transmettre l'enseignement. Plus court que le *Libre de les dones*, il est aussi, de fait, plus amène par les nombreux passages narratifs qui dessinent une sorte de roman de la femme vertueuse parallèle à l'enseignement dispensé. Celui-ci trouve également son illustration

[186]C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 106. La version portugaise est la suivante : « *Que diaboo faremos d'esta velha ? Ela nom faz senom braadar. Fogo do Inferno a queime, per que nós sejamos livres* », *O livro*, p. 182.

[187]C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 21.

[188] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 215. La version portugaise est la suivante : «*Vós, molheres honestas, de casta vida, saude, per deleitaçom. Amigas caras*… », *O livro*…, p. 301.

dans les exemples proposés et les autorités citées, deux procédés traditionnels auxquels l'auteur donne cependant une nuance particulière.

b. Autorités et exemples : entre reprise d'éléments canoniques et affirmation auctoriale

En effet, Christine de Pizan n'affectionne pas tant les exemples tirés de l'Antiquité grecque ou romaine que ceux qui proviennent de l'histoire de France, ou de sa propre expérience. Ainsi, dans le neuvième chapitre, la reine Blanche de Castille est citée en exemple pour son art de la diplomatie :

> Par tel voye et par telz parolles ou semblables, la bonne princepce sera tousjours moyenne de paix a son pouoir, si comme estoit jadis la bonne royne Blanche, mere de Saint Louys, qui en ceste manière se penoit tousjours de mettre accort entre le roy et les seigneurs, si comme elle fist du comte de Champaigne et d'aultres[189].

De même, au douzième chapitre, toujours dans la première partie, c'est la reine Jeanne de France, femme de Charles IV, dont on vante les mérites[190]. Les exemples de reines françaises sont donc relativement nombreux par rapport à l'ensemble des figures citées, ce qui peut éventuellement poser problème à un public étranger pour qui ces figures ne seraient pas aussi familières que pour le lectorat français. En outre, des affirmations visant particulièrement ce dernier perdent tout à-propos par la traduction : « Et cecy est quant aux dames de France, car es autres païs se tiennent plus longuement communement les coustumes qu'ont tant hommes que femmes en leurs abillement, et qui messiet »[191]. Alors que, dans la version française, cette formule renforçait l'impact de la condamnation du changement incessant des modes, dans la version portugaise, elle semble au contraire exempter les lectrices de ce pays en détournant l'accusation (« *E esto é pera as senhoras de França, porque em outra terra nom mudam tanto seus costumes* ») : l'intention didactique est donc largement mise à mal.

---

[189] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 35.

[190] *Ibid.*, p. 47. « Et ceste voye tenoit, n'a pas moult temps qu'elle vivoit, la bonne et sage royne Jehanne, femme jadis du roi Charles de France, iiii[e] du nom, qui se levoit tous les jours ains l'adjournant, alumoit elle meismes sa chandelle pour dire ses heures, et ne souffroit que femme que elle eust se levast ne perdist son somme ».

[191] *Ibid.*, p. 159. La version portugaise respecte en effet strictement le texte français, dont l'impact sur son nouveau public est alors amoindri : « *E esto é pera as senhoras de França, porque em outra terra nom mudam tanto seus costumes, assi os homeens como as molheres, em cada um anno, como em França* », *O Livro*…, p. 246.

Les figures exemplaires citées par Christine de Pizan peuvent donc être des figures réelles et proches de l'auteur d'un point de vue historique, comme dans le cas de la comtesse d'Eu :

> Et ceste voye tenir a sage mainagiere rent aucunes fois plus de prouffit que meismes la droicte revenue de la terre, si comme le savoit bien faire la sage et prudent mainagiere, contesse de Eu, mere du bon joenne conte qui mourut en Hongrie, qui n'avoit point de honte de s'emploier elle meismes en tout honneste labour de mainage, tant que plus valoit le prouffit qui en yssoit que toute la revenue de sa terre[192].

Cependant, elle ne renonce pas pour autant à utiliser des exemples plus classiques, comme celui de la reine Esther, épouse modèle qui, par le comportement qu'elle adoptait face à son mari, en obtenait en réalité tout ce qu'elle voulait[193], ou celui de Judith :

> Et pour ce fut dit de la saincte dame Judith, louee de tout son peuple : Tu es la gloire de Jherusalem, tu es la leece d'Israël, tu es l'onneur de nostre peuple, a qui Dieux a donné force d'omme, de laquelle tu as ouvré pour ce que tu as amé chasteté[194].

Mais, comme nous l'avons vu, ce que l'auteur privilégie avant tout, c'est l'invention de ses propres exemples, à savoir la mise en scène de personnages dont l'action illustre le bien-fondé de sa doctrine.

En revanche, pour ce qui est des auteurs cités à titre d'autorité, le *Livre* ne fait guère preuve d'originalité : on retrouve dans ce texte les figures les plus habituelles. On a vu, par exemple, qu'étaient cités de façon répétée saint Ambroise et saint Bernard dans les éloges de la chasteté et de la virginité[195], qui s'appuient également sur saint Jérôme. Sont également cités l'*Ecclésiaste*[196], les Évangiles[197], Salomon[198] et saint Augustin[199], entre autres : ces références sont donc on ne peut plus canoniques, et contribuent à la fois à assurer l'autorité de la doctrine, qui s'appuie sur des bases solides et reconnues, et, en même temps,

---

[192] C. DE PIZAN, *Le livre*…, p. 156. La version portugaise est la suivante : « *a sajes e prudente condessa de Heu, madre de um conde que morreo em Hungria, a qual se nom descontentava de se ocupar em toda honesta obra de que sentia que lhe poderia viinr proveito. E mais lhe valia esto que o que lhe rendia sua terra* », *O libro*…, p. 243. Le comté d'Eu était l'un des territoires qui formaient le duché de Normandie.

[193] *Ibid.*, p. 53.

[194] *Ibid.*, p. 169.

[195] *Loc. cit.*, ainsi que p. 216, par exemple.

[196] *Ibid.*, p. 19.

[197] *Ibid.*, p. 24-25, par exemple.

[198] *Ibid.*, p. 35, par exemple.

[199] *Ibid.*, p. 41.

démontrent que le but de Christine de Pizan n'est nullement de proposer un changement radical. Au contraire, elle s'appuie sur les mêmes autorités que ses homologues masculins, dont elle partage, comme nous l'avons vu, certains points de vue. Cependant, là où le texte s'écarte de manière assez franche de ceux que nous avons pu étudier jusqu'à présent, c'est par l'autorité que l'autrice elle-même donne à son texte. Celui-ci, sortant de la bouche des vertus, peut en effet s'imposer à toutes, quand bien même elles appartiendraient au rang social le plus élevé. D'autre part, les Vertus déclarent dès le prologue que leur but est d'éduquer toutes les femmes, déclaration reprise dans le corps du texte :

> Mais pour ce que nous esperons que yceste nostre doctrine soit portee par le temps a venir en mains royaumes afin que en tous lieux ou il auroit en cest endroit aucune faute ce peust être valable, nous disons generaument a toutes et de tous païs [...] [200].

Sous le couvert de l'allégorie, Christine de Pizan affirme donc sa confiance en la validité de sa doctrine, en son utilité et en sa large diffusion. Bien qu'elle se présente, dans le prologue, comme fatiguée et oisive, et qu'elle conclue son ouvrage en demandant à ses lectrices de prier pour elle afin de soulager les peines qu'elle aura méritées par ses péchés, elle n'affiche donc pas une modestie aussi marquée que la plupart des auteurs dont nous avons étudié les textes jusqu'à présent. Au contraire, la conclusion de son ouvrage ne laisse aucun doute quant à l'estime qu'elle avait pour son propre travail, et la diffusion qu'elle souhaitait par conséquent lui donner :

> *[je] me pensay que ceste noble œuvre multiplieroye par le monde en pluseurs copies, quel qu'en fust le coust : seroit presentee en divers lieux a roynes, a princepces et haultes dames, afin que plus fust honnouree et exaucee, si que elle en est digne, et que par elles peust estre semmee entre les autres femmes ; laquelle dicte pensee et desir mis a effect, si que ja est entrepris, sera ventillee, espandue et publiee en tous païs, – tout soit elle en langue françoise […] Si la verront et orront maintes vaillans dames et femmes d'auctorité ou temps present et en cil a venir, qui prieront Dieu pour leur servante Cristine, desirans que de leurs temps fust sa vie au siecle, ou que veoir la peussent*[201].

---

[200] *Ibid.*, p. 73.

[201] *Ibid.*, p. 225. La version portugaise est la suivante : « *Pensei em mim que esta nobre obra multipricaria pelo mundo em outros muitos trelados, qualquer que fosse o custo. Seria apresentada em diversos logares a Rainhas, princesas e altas Senhoras, afim que mais fosse honrada e eixalçada, assi como ela é digna, e que per elas podesse ser semeada antre as outras molheres* […]. *E por isto non será nossa obra sem proveito ; ante a veram muitas grandes senhoras e molheres d'autoridade no presente tempo ; e as que depois viveram rogaram a Deos por sua sierva Christina, desejando que ela fora em seu tempo que a poderam ver* », *O livro*…, p. 309.

Valable pour toutes les catégories sociales, l'enseignement de Christine de Pizan l'est également en tous lieux et en tous temps. L'universalité de sa doctrine était donc, à ses yeux, une qualité essentielle, et c'est pour atteindre cet idéal qu'elle a cherché à s'adresser à chaque femme en particulier, plutôt qu'à ne parler qu'aux reines, princesses et grandes dames afin d'en faire des modèles à suivre, même si la conclusion revient sur le rôle fondamental que doivent jouer les femmes appartenant aux classes les plus hautes de la société dans la diffusion de l'œuvre.

Juan Luis Vives, dans l'*Institutione foeminae christianae* (1524), traduite par Juan Justiniano sous le titre d'*Instructión de la muger christiana* (1528), va, au contraire, utiliser pleinement le principe du miroir. Composée pour Marie Tudor et sa mère Catherine d'Aragon, l'*Institutione* va faire de cette dernière un parangon de vertus que toutes les autres femmes doivent s'efforcer d'imiter, postulat que reprend la version castillane :

> *Hago cuenta que un pintor muy señalado y grande artífice nos dió pintada esa real cara, para que en ella veamos muy a la clara la imagen de esa grandísima hermosura, quiero decir, de tantas virtudes y dotes, y de tan grandes gracias y excelencias. Y así en estos tres libros verá vuestra Alteza la imagen de su ánimo espléndido, generoso y santísimo. Y, pues que vuestra real alteza fue, primero, castísima doncella, y después dueña muy notable, y ha demostrado cómo se deben regir las viudas con su vida santísima que hemos visto; por esto me pareció sería muy bien dedicarle este libro, ya que vuestra Alteza ha vivido en todo estado y género de vida, de tal manera que podrán tenerla por dechado y exemplo en quantos han sido hasta ahora*[202].

Recherchant le même résultat que Christine de Pizan (éduquer et édifier toutes les femmes), l'*Instructión* va donc employer une méthode bien différente, qui s'appuie sur la taxinomie traditionnelle séparant vierges, épouses et veuves.

C. L'*Instrucción de la muger christiana* : l'œuvre pédagogique de Vives mise à la portée des femmes espagnoles

L'*Institutione foeminae christianae* est l'un des manuels didactiques destinés aux femmes qui a le plus intéressé les chercheurs, notamment à cause de la célébrité de son auteur et de la large diffusion qu'a connue cette œuvre. Elle a

[202] *Instrucción*…, p. 37-38.

en effet été plusieurs fois éditée en latin, mais aussi très rapidement traduite en langue vernaculaire, notamment en anglais, en castillan et en français[203]. La première traduction en castillan de Juan Justiniano introduit quelques modifications par rapport au texte latin d'origine : elle est donc reprise un an plus tard par un autre traducteur anonyme qui tente de rapprocher le texte castillan de l'original et de pallier les lacunes du texte de Justiniano. C'est cette version castillane, et non l'original latin que le public castillan a connue et qui a également influencé l'écriture d'un certain nombre de traités postérieurs destinés à l'éducation des femmes.

1. Juan Luis Vives et l'éducation des femmes

L'humaniste valencien Juan Luis Vives est, au même titre que Francesc Eiximenis, connu pour être un polygraphe de talent. Néanmoins, certains critiques contemporains ont particulièrement insisté sur ses qualités de pédagogue et son œuvre éducative[204], dont l'*Institutione foeminae christianae* est une pièce maîtresse. Ainsi, cet ouvrage constitue l'élément central d'une entreprise d'éducation féminine qu'il va notamment construire à l'instigation de Catherine d'Aragon, alors épouse d'Henri VIII d'Angleterre et mère de Marie Tudor.

a. L'itinéraire d'un « humaniste engagé »

C'est en effet ainsi que le qualifient plusieurs auteurs[205], compte tenu, notamment de son implication dans les débats politiques, sociaux et religieux

[203] La traduction castillane (1528) est même antérieure à la traduction anglaise (*The Instruction of a Christian Woman*, par Richard Hyrde, en 1529), ce qui atteste de la réception très favorable de l'œuvre de Juan Luis Vives dans son pays d'origine. Juan Justiniano, le traducteur de l'*Institutione*, dit d'ailleurs s'atteler d'autant plus volontiers à son travail « *quanto era más debida esta obra a España que a otra tierra ninguna, siendo el autor de ella natural español* » (*Instrucción*…, p. 20). Une édition moderne de la traduction française de Pierre de Changy est par ailleurs disponible sous le titre *L'éducation de la femme chrétienne*, Pierre DE CHANGY (trad.), Bernard JOLIBERT (éd.), Paris : l'Harmattan, 2010. Enfin, il existe une traduction moderne à l'anglais, faite à partir du texte latin : Juan Luis VIVES, *The education of a Christian woman : a sixteenth-century manual*, Charles Fantazzi (éd. et trad.), Chicago et Londres : University of Chicago Press, 2000.

[204] On peut notamment consulter, sur cette question : León ESTEBAN et Ramón LÓPEZ MARTÍN, *La escuela de primeras letras según Juan Luis Vives. Estudio, iconografía y textos*, Valence : Universidad de Valencia, 1993 ou Fermín DE URMENETA, *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*, Barcelone : CSIC, Instituto « San José de Calasanz » de Pedagogía, Sección Barcelona, 1949.

[205] On peut par exemple citer les titres d'Ángel GÓMEZ-HORTIGÜELA AMILLO, *Luis Vives, valenciano o el compromiso del filósofo*, Valence : Generalitat valenciana, Consell valencià de cultura, 1991, ou d'Alain GUY et Dionisia EMPAYTAZ, *Vives, humanista comprometido*, Barcelone : Balmes, 1997.

de l'Europe de son temps. Car, bien qu'il soit d'origine péninsulaire, il a passé la plus grande partie de sa vie dans divers pays européens, en particulier l'Angleterre et les Pays-Bas. Cet exil plus ou moins contraint est essentiellement dû aux craintes que lui inspiraient les poursuites de l'Inquisition, du fait de son origine juive. Il est né l'année même où l'expulsion des Juifs d'Espagne était décidée[206], dans une famille de convers valenciens, convertis de force au christianisme en 1391, année marquée par des massacres anti-judaïques. Son père, un riche marchand, et sa mère, Blanquina March Maçana, qui appartenait à une famille de juristes, pratiquaient sans doute la religion juive en secret, ce que le jeune Vives n'aurait pu ignorer ; ils furent en effet accusés de cryptojudaïsme, et condamnés pour cela par l'Inquisition qui fit exécuter le père de Vives le 6 septembre 1524 et brûler en effigie sa mère, décédée de la peste en 1508. C'est peu après le décès de cette dernière, en 1509, que Vives quitte pour la première fois Valence, où il avait jusqu'alors suivi des études à l'*Estudi general*. Il part alors étudier à Paris, à la Faculté des Arts et de Théologie, où il fait la connaissance d'éminents nominalistes tels que Gaspar Lax de Sariñena et Jan Dullaert de Ghent. Son premier travail publié, paru à Paris en 1514, n'est autre qu'un *Triumphus Christi*, qui célèbre la victoire du Christ sur le mal à la manière d'un triomphe romain. Aussi, il est important d'affirmer dès à présent que, malgré l'attachement de sa famille au judaïsme, Juan Luis Vives s'en est toujours tenu à la plus stricte orthodoxie catholique, et qu'il avait d'ailleurs une connaissance très poussée du catholicisme et de ses textes, bien qu'il n'eût pas fait le choix d'une carrière ecclésiastique[207]. Par ailleurs, ce séjour parisien est également pour lui l'occasion de connaître la pédagogie universitaire parisienne, contre laquelle il écrira ensuite un traité acerbe intitulé *In Pseudodialecticos*.

En 1512, il quitte Paris pour les Pays Bas, où il fait la connaissance de la famille Valldaura, à laquelle appartient sa future femme, Margarita Valldaura. C'est là, de nouveau, un élément important pour le texte qui nous intéresse :

[206] 1492 est en effet traditionnellement reconnue comme l'année de la naissance de Juan Luis Vives, dans la mesure où elle figure sur sa tombe. Néanmoins, certains chercheurs pensent qu'il a pu naître en 1493.

[207] Sa dernière œuvre, *De veritate fidei christianae*, est d'ailleurs fortement empreinte de religiosité, puisqu'il s'agit d'un traité visant à prouver la supériorité de la foi chrétienne sur le Judaïsme et l'Islam. Il y démontre une profonde connaissance de l'Ancien Testament et des commentaires rabbiniques, mais aussi son attachement au Christianisme, perçu comme une religion d'amour qui incite à la paix et la concorde.

Juan Luis Vives, qui écrit pour les femmes du siècle et notamment pour les épouses était, certes, imprégné de culture cléricale, mais était lui-même marié[208]. Par ailleurs, il n'était ni un clerc, ni un noble lettré, mais un érudit vivant de sa plume et de son travail d'enseignant[209]. À partir de 1517, il est en effet rémunéré comme précepteur de Guillaume de Croÿ, dont la famille, riche et influente, permet à Vives de donner des cours à l'Université de Louvain. Parallèlement, il continue à publier des ouvrages qui lui valent notamment l'admiration de Thomas More ou d'Érasme. Celui-ci lui commande d'ailleurs un commentaire de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, que Vives rédige dans une période difficile puisqu'à la perte de son protecteur Guillaume de Croÿ succède une longue maladie. En outre, cet ouvrage finit par ne pas trouver grâce aux yeux de l'humaniste de Rotterdam. C'est au début des années 1520 que Juan Luis Vives, à la recherche d'un protecteur, entre en contact avec la cour anglaise, où il bénéficie de la faveur du chancelier du roi, le cardinal Wolsey, qui lui permet de donner des cours au collège qu'il avait lui-même fondé (Cardinal College). Il devient également le conseiller spirituel et l'ami de la reine Catherine d'Aragon, et écrit plusieurs missives à Henri VIII à propos des événements politiques du temps. Il se montre notamment inquiet de la progression des Turcs ou des affrontements entre princes chrétiens, le souverain anglais représentant pour lui un espoir de médiation et donc, de paix. Auteur de textes politiques, il traite également certaines questions sociales, notamment celle de la pauvreté, dans le *De subventione pauperum* où il propose des solutions concrètes relativement avancées pour son temps. Voyageant entre Bruges et l'Angleterre jusqu'en avril 1528, date à laquelle sa position en faveur de Catherine d'Aragon dans la procédure de divorce qui l'oppose à Henri VIII lui vaut la disgrâce de ce dernier[210], il finit par s'installer

[208] Carlos Soria s'exprime d'ailleurs en ces termes : « *Del matrimonio de Vives me interesa subrayar un aspecto que ha sido valorado muy acertadamente por Noreña. Me adhiero a sus palabra : "el matrimonio de Vives significó una ruptura importante con la tradición medieval del intelectual eclesiástico consagrado a la sabiduría* […]. *De hecho, fue el primer intelectual laico significativo de la España moderna y un representante típico del nuevo estilo de intelectuales laicos en Europa"* » (Carlos SORIA, « Juan Luis Vives: quinientos años de eternidad », *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992, p. 163-183, plus particulièrement p. 174).

[209] Celui-ci le mettra d'ailleurs à plusieurs reprises en contact avec des élèves féminines puisque, outre l'éducation de Marie Tudor, il s'occupera à partir de 1537 de celle de Mencía de Mendoza, femme du duc de Nassau.

[210] Henri VIII avait en effet entamé la procédure visant à l'annulation de son mariage en 1527, procédure dans laquelle de nombreux théologiens et intellectuels européens prirent parti, comme le dit l'auteur du *Carro de las donas* : « *Succedió en que toda la christiandad entendió sobre este matrimonio* » (C. CLAUSELL NÁCHER, éd. cit., t. 2, p. 385). Celui-ci considère par ailleurs cet

définitivement à Bruges de 1528 à 1540, date de sa mort, même s'il fit encore quelques voyages dans plusieurs villes d'Europe. Il écrivit alors plusieurs textes politiques, et poursuivit également sa carrière de pédagogue.

Il publie en effet à Anvers, en 1531, une grande étude encyclopédique sur l'éducation, le *De disciplinis*. Ce traité est dédié au roi du Portugal Jean III, le mari de la reine Catherine à qui sera dédié, en 1542, le *Carro de las donas*. Le *De disciplinis* s'intéresse ainsi à l'ensemble des enseignements dispensés dans les universités, en portant sur eux un regard critique concernant le contenu comme la méthodologie employée et en proposant des mesures innovantes sur l'organisation de l'éducation. C'est l'œuvre majeure de toute l'entreprise pédagogique de Juan Luis Vives qui se développa essentiellement au contact de la cour d'Angleterre, à travers notamment l'*Institutione foeminae christianae*, mais aussi le *De ratione studii puerilis*, le *Satellitium animi sive symbola*, et l'*Introductio ad sapientiam*, traités destinés, entre autres, à l'éducation de la jeune Marie Tudor.

b. Catherine d'Aragon et la rédaction de l'*Institutione foeminae christianae*

Quand Juan Luis Vives arrive en Angleterre, Catherine d'Aragon est déjà l'épouse d'Henri VIII depuis environ 15 ans. Ce mariage, finalement annulé en 1532 par la volonté du roi, ne s'est pas fait sans obstacles. Catherine, fille cadette des Rois catholiques, née en 1485, avait en effet très tôt été promise au prince de Galles et fils aîné d'Henri VII d'Angleterre, Arthur, qu'elle épouse finalement en novembre 1501. Le prince décède cependant six mois plus tard, en avril 1502, mais Catherine ne peut rentrer en Espagne, Henri VII refusant de rendre sa dot. Son remariage avec le frère cadet d'Arthur, Henri, est donc décidé, après obtention de la dispense papale qui, bien qu'ils fussent affins, les autorisait à contracter une alliance matrimoniale[211]. Le

épisode de la vie de Catherine comme un véritable martyre : « *Estuvo casada con él muchos años, huvo solamente una hija; y después de muchos tiempos, nuestro adversario el demonio, y algunos miembros suyos, malignos y perversos y malos christianos y de malas intenciones, succedió mucha discordia entre el rey y la reyna* […] *Passó esta bienaventurada por palma de martyrio, sufriendo muchas afflictiones y desconsolaciones, poniendo su esperança en nuestro señor Dios y en la bienaventurada Virgen Nuestra Señora* » (*loc. cit.*).

[211] Les circonstances qui entourent le voyage de Catherine en Angleterre et ses deux mariages successifs sont soigneusement décrites dans l'*Historia de Inglaterra*, de Rodrigo de Cuero, qui prend soin, cependant, de passer sous silence les faits les plus polémiques. Ainsi, les difficiles conditions de vie de Catherine alors que, veuve, elle était contrainte de rester en Angleterre pour des raisons autant politiques – les souverains espagnols ne souhaitant pas remettre en cause leur alliance avec l'Angleterre – que financières – le souverain anglais

nouveau mariage est donc célébré en juin 1509, après la mort d'Henri VII, et Catherine d'Aragon devient ainsi reine d'Angleterre. En 1516, elle donne naissance à sa fille Marie, qui sera par ailleurs la seule survivante des six enfants qu'elle aura avec son mari.

Marie Tudor, la future Marie I[ère] d'Angleterre, naît donc le 18 février 1516, et a donc environ huit ans quand Juan Luis Vives écrit pour elle l'*Institutione* à la demande de la reine, soucieuse (tout comme son mari, d'ailleurs) de donner à sa fille une excellente éducation. On sait, en effet, que Catherine avait bénéficié de l'attention éducative de sa mère qui lui avait notamment fait apprendre le latin, et l'avait confiée aux soins d'éminents pédagogues. Son érudition et sa passion pour l'étude sont d'ailleurs soulignées dans l'*Instruction* : « *Viendo, serenísima señora, tanta santidad en vuestras costumbres, y un tan generoso y magnífico ánimo, amigo de sagradas letras y buenos exemplos, solo por esto me moví a escribir alguna cosa para la Christiana República* »[212]. Si Juan Luis Vives s'adresse, dans son prologue, à la reine Catherine, l'*Institutione* a cependant bien été conçue comme « *un plan global para la educación de María Tudor* », selon José Ramón Fernández Suárez[213].

En effet, bien que Vives ne fût pas officiellement le tuteur de la princesse de Galles, rôle dévolu à Thomas Linacre[214], Catherine d'Aragon a fait appel à lui afin qu'il élabore, notamment, un plan d'étude pour la formation de sa fille. Celui-ci comprend plusieurs versants. D'une part, Catherine souhaite que Marie apprenne le latin, et demande donc à Juan Luis Vives qu'il lui conseille une méthodologie appropriée. Celui-ci, dans le *De ratione studii puerilis*[215] (1523), donne donc des indications au précepteur de la princesse quant à la façon dont elle devra apprendre la langue de Cicéron, apprentissage qui permet également la transmission de valeurs morales. La moralité de la princesse préoccupe d'ailleurs notre auteur au point qu'il compose spécialement à cette fin un recueil d'adages et de sentences, intitulé *Satellitium*

---

refusant de rembourser la dot – ne sont évoquées que par l'expression euphémistique « estrecha bibdez » (Rodrigo DE CUERO, Historia de Inglaterra…, fol. 112v°).

[212] *Instrucción*…, p. 28.

[213] José Ramón FERNÁNDEZ SUÁREZ, « Luis Vives : Educador de los jóvenes ingleses », *ES : Revista de filología inglesa*, 17, 1993, p. 141-150, plus précisément p. 147.

[214] Médecin, prêtre et humaniste, celui-ci est notamment connu pour ses Rudimenta Grammatices, qui ont rencontré une certaine popularité. Il meurt cependant en 1524, au grand regret de Vives.

[215] Cet opuscule comporte en fait deux lettres. L'une s'adresse à Catherine et concerne l'éducation de sa fille ; l'autre s'adresse au fils de William Blount, celui-ci ayant également demandé à Vives de le conseiller quant à l'éducation à donner à son enfant.

animi sive symbola (1524). Cet opuscule en latin, composé d'une série d'aphorismes et de leurs gloses respectives, pousuit donc la tradition médiévale des recueils de maximes et contribue à la formation politique et morale de la princesse. L'*Institutione foeminae christianae* (Anvers, 1524) est encore nettement plus ambitieuse. Divisée en trois livres (le premier portant sur les vierges, le second sur les épouses et le troisième sur les veuves), elle prétend traiter un sujet jusqu'alors délaissé, comme l'indique le prologue de l'*Instruction* :

> *Parecióme ser mejor comenzar en lo que toca a la Instrucción de la Muger Christiana, pues es materia harto copiosa y que ninguno hasta ahora ha puesto mano en ella, lo qual es mucho de maravillar, habiendo tan señalados hombres, tan agudísimos ingenios y excelentes varones y deseosos de escribir*[216].

Bien entendu, il s'agit là d'une posture purement rhétorique de l'auteur qui connaît les écrits de ses prédécesseurs. Toutefois, on peut penser que, dans son esprit comme dans celui de ses premiers lecteurs, son œuvre présentait une certaine nouveauté, non pas tant par son caractère encyclopédique que pour certains des points de vue qu'elle développait. Ainsi, Fernández Suárez affirme que

> *los ingleses estudiosos del tema consideraron y consideran al autor como un reformador de la educación de las doncellas inglesas y, como diríamos hoy, un pionero del feminismo […] en su tiempo supuso una revolución*[217].

L'œuvre connut en effet un certain succès en Angleterre[218], notamment grâce au fait que la reine fit rapidement publier, aux frais du trésor, une traduction réalisée par Richard Hyrde. En effet, alors même qu'elle avait été écrite dans une langue universelle, susceptible d'offrir une diffusion européenne, les différentes traductions en langue vernaculaire ont joué un rôle essentiel dans la popularité de l'œuvre de Vives. Toutes ne sont pas, cependant, extrêmement fidèles à l'original. Ainsi, la traduction de Juan Justiniano introduit quelques modifications par rapport au texte de Vives, et le traducteur revendique d'ailleurs pleinement son rôle dans la composition de l'*Instrucción de la muger christiana.*

---

[216] *Instrucción*…, p. 38.

[217] J. R. FERNÁNDEZ SUÁREZ, art. cit., p. 148.

[218] J. R. Fernández Suárez affirme ainsi que cette version anglaise a connu neuf rééditions entre 1529, date de la traduction et la fin du XVI[e] siècle (art. cit., p. 148)

c. 1528-1529 : l'élaboration de l'*Instrucción de la muger christiana*

Le premier à tenter une traduction de l'*Institutione foeminae christianae* est donc Juan Justiniano, qui dédie sa traduction à la reine Germaine de Foix, qui était, à l'époque, la femme de Ferdinand d'Aragon, duc de Calabre[219]. Justiniano accompagne sa traduction de deux prologues, l'un s'adressant « *al christiano lector* », et l'autre à la reine elle-même, chacun nous permettant de mieux comprendre les motivations et la méthodologie du traducteur. Le premier est, à cet égard, très significatif. En effet, bien qu'il commence par reconnaître que son œuvre comporte des erreurs, il se compare néanmoins au consul romain Aulo Albino, auteur d'une traduction « *en lengua griega [de] las cosas romanas* »[220]. Le travail du traducteur moderne est donc comparable à celui des Anciens, et l'on sait l'autorité que l'époque accordait à tout ce qui était rattaché à l'Antiquité grecque ou romaine. Ainsi, Juan Justiniano renonce rapidement à s'excuser :

> *Yo no dexo de saber que si algún escritor en algún tiempo tuvo razón de excusar su obra o pedir perdón por sus faltas, que yo soy aquel, y aun de los más principales el primero; pero, confiando en tu bondad y en el nombre que tienes de christiano, que mirarás antes con sanas entrañas mi buena intención, que con menosprecio mis inperfecciones, no me quiero alargar en excusarme*[221].

Le traducteur va ainsi pleinement revendiquer la responsabilité des modifications qu'il a introduites dans le texte d'origine, qui sont de deux natures. D'une part, des modifications lexicales dues à la difficulté de la traduction, et, d'autre part, des suppressions et des additions par rapport à l'original latin :

> *Hallarás en la obra algunas palabras no tan naturales, otras no sonantes, otras impropias* […] *otrosí verás muchas cosas añadidas en el romance, que no están en el latín. Tampoco de esto no te escandalices, que si no me hubieran parecido bien, no las hubiera puesto*[222].

---

[219] Néanmoins, c'est son lien avec un autre Ferdinand que Juan Justiniano met en avant pour mieux établir une relation entre sa dédicataire et l'œuvre qu'il traduit : « *Juan Luis Vives, maestro de la princesa doña María de Inglaterra, nieta de vuestra Alteza por parte del Rey Católico de gloriosa memoria* », *Instrución*…, p. 18. Germaine de Foix avait en effet épousé Ferdinand d'Aragon, veuf d'Isabelle la Catholique, en 1505, et restera son épouse jusqu'à sa mort en 1516.

[220] *Ibid.*, p. VIII.

[221] *Loc. cit.*

[222] *Ibid.*, p. X-X.

Juan Justiniano revendique donc un statut de co-auteur, et il se place d'ailleurs aux côtés de celui-ci pour demander l'approbation de l'Église : « *yo y el Autor principal nos sometemos con toda obediencia a la corrección de la Santa Madre Iglesia* »[223]. L'appropriation est même complète à la fin du prologue, puisqu'il demande à Germaine de Foix « *de recebir a esta* nuestra *Muger Christiana* »[224]. L'appellation *autor principal* indique, sans ambiguité, que le traducteur se considère également comme un auteur, secondaire, certes, mais qui a tout de même donné une sorte de seconde naissance à l'œuvre.

Le prologue à la reine Germaine commence, quant à lui, par vanter l'utilité de l'œuvre, dans des termes d'abord très généraux, puisqu'il s'agit d'assurer le salut de tout chrétien. On retrouve d'ailleurs dans ce texte les termes du débat religieux qui agitait l'Europe de l'époque :

> *Y nosotros nos damos a entender en derecho de nuestro dedo, que no hemos menester más de llamarnos christianos, y decir que creemos en Dios a macha martillo, y que confiamos en su misericordia. Ser ello bueno y aun necesario creer en Dios y tener toda tu confianza en él, yo lo afirmo; mas dígote que eso es muy poco, si tus obras torcidas no conforman con el nivel y regla de tu sagrada doctrina*[225].

La foi ne suffit donc pas à assurer le salut : il faut agir conformément à ses croyances, et, pour savoir comment faire, quelle vie mener, le chrétien a besoin d'un enseignement. Ainsi, Juan Justiniano, en conformité avec ce que Vives lui-même affirme dans son ouvrage, déclare qu'une certaine éducation vaut mieux que l'ignorance : « *es muy útil y aun bien necesario andar instruidos y avisados por que la ignorancia no nos ciegue* »[226]. Or, tous ceux qui ont jusque-là tenté d'enseigner par écrit comment les préceptes évangéliques pouvaient être mis en pratique ne se sont pas adressés aux femmes, mais seulement aux hommes, et ce pour deux raisons : d'une part, ils croyaient éduquer les femmes à travers leurs homologues masculins, « *pensando que con enseñar sólo a los hombres era hacer de un camino dos mandados y, como dicen, matar dos páxaros de un tiro* », et d'autre part parce que « *en lo que toca a las obras, es cierto que los hombres han de regir y adiestrar a las*

---

[223] *Ibid.*, p. X.

[224] *Ibid.*, p. XXI. Nous soulignons.

[225] *Ibid.*, p. XXIII.

[226] *Loc. cit.* On retrouve la même idée chez Hernando de Talavera : « *no toda ignorantia excusa todo el peccado, mas aquella solamente que no se puede vencer, o quando ombre yerra en lo que no es obligado a saber. Ca querer ombre no saber lo que puede y debe saber, no excusa, mas antes accusa y agravia mucho el peccado, porque tal ignorantia afectada, no quita ni amengua la voluntad de hazer mal: antes la suele acrescentar* » (H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 11v°).

mugeres, y ellas han de seguir y obedecer»[227]. Ainsi, l'absence – supposée – de littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes est comprise comme un reflet de leur soumission puisque, ne devant qu'obéir, la prise de décision ne leur appartient pas. Saint Paul, saint Cyprien ou encore saint Jérôme ont bien, cependant, comme le reconnaît l'auteur, écrit pour les femmes. Néanmoins, le commentaire qu'il formule à l'égard de leurs textes témoigne d'un indéniable esprit critique :

> *veo que los consejos y mandamientos del apóstol, según son muy eficaces, así son pocos […]. Demás de esto, lo que los otros doctores declararon sobre lo que había dicho el Apóstol, fue antes una manera de amonestar a las mugeres a que escojan un modo de vida santa y honesta, loando sobremanera la virginidad y la viudez y limpieza del matrimonio, que no fue darles forma de cómo han de vivir, o regirse en estos estados de vida*[228].

Cet état de fait est remis en cause par l'ouvrage d'un auteur dont Vives et son traducteur reconnaissent l'importance : Francesc Eiximenis. Autrement dit, l'*Instrución* affirme qu'avant le *Libre de les dones*, aucun texte n'avait été écrit pour éduquer les femmes, du moins chez les auteurs antiques et péninsulaires. Curieusement, ce dernier ouvrage est cependant critiqué pour avoir été écrit dans une langue que peu de gens comprenaient, ce qui signifie que le texte ignore – ou qu'il feint d'ignorer – les traductions castillanes manuscrites qui circulaient en Castille depuis déjà presque un siècle au moment où est rédigé ce prologue. Mis à part Eiximenis, seuls ont écrit « *escritores […] los quales en lugar de dar la mano a las mugeres, les dieron del pie, no instruyéndolas ni enseñándolas, sino reprehendiéndolas y vituperándolas* »[229], autrement dit des auteurs ayant participé à la « Querelle » en tant que détracteurs des femmes, parmi lesquels le traducteur cite notamment « *Torrellas y un Alonso Martínez, Arcipreste de Talavera* », la mysoginie de ces deux auteurs restant donc particulièrement emblématique pour un lecteur du début du XVI[e] siècle. Face à ce panorama peu glorieux, Juan Luis Vives apparaît comme un homme proprement providentiel, dans la mesure où son travail est le fruit de la miséricorde divine qui a vu les besoins de l'humanité. C'est en effet un bienfait universel que de donner « *alguna manera de reformación y regimiento en la vida de las mugeres, de donde depende gran parte de la*

[227] *Ibid.*, p. XV.

[228] *Ibid.*, p. XVI. Cette opinion est déjà presente dans la Préface de Vives à l'*Institutione*, dont Juan Justiniano reprend certains éléments en les réagençant et en les intégrant à son propre discours.

[229] *Ibid.*, p. XVII.

nuestra »[230]. Le traducteur vante donc les mérites de l'œuvre de Vives, en insistant particulièrement sur le fait que, s'il s'attaque aux vices, ce n'est jamais uniquement pour les dénoncer, mais surtout pour remettre celles qui s'y adonnent dans le droit chemin. Quant au premier public visé par le traducteur, ce n'est pas tant Germaine de Foix elle-même que les dames de sa cour, qui trouveront dans son œuvre matière à discussions édifiantes. Le traducteur dresse ainsi en creux un portrait de la maîtresse vertueuse auquel la destinataire ne peut que désirer ressembler, en insistant notamment sur son rôle dans l'éducation de ses dames et dans la conclusion de leur mariage[231].

Ainsi, la première traduction castillane de l'*Institutione foeminae christianae* est l'œuvre d'un personnage qui revendique pleinement son rôle dans l'élaboration de l'œuvre[232], aux côtés de l'auteur lui-même, et qui, comme tel, s'est permis de modifier le texte, de façon plus ou moins profonde. Ces modifications n'ont pas été du goût de tout le monde, et c'est ce qui motive l'intervention d'un second traducteur, anonyme[233], dont le prologue précède ceux qu'a écrits Justiniano. Plutôt que de fonder les mérites de l'ouvrage de Vives sur l'absence de textes antérieurs répondant aux mêmes objectifs, ce correcteur préfère arguer de la variabilité des coutumes : « *parece que no poca necessidad hay que, como se mudan los tiempos, se muden las reglas y avisos según la qualidad del tiempo y las mudanzas que las gentes hacen en él* »[234] . Or, celles de la gent

---

[230] *Ibid.*, p. XVIII. Il s'agit là du principal argument employé par Vives lui-même dans sa préface pour affirmer l'utilité de son œuvre.

[231] On sait, en effet, que l'un des rôles d'une maîtresse de maison par rapport à ses domestiques ou d'une reine vis à vis de sa cour était de marier les jeunes femmes qui dépendaient d'elle. Or, ce rôle n'était souvent plus assuré au début du XVI[e] siècle, du moins à en croire Areúsa dans *La Célestine* : « *E cuando ven cerca el tiempo de la obligación de casarlas, levántanles un caramillo : que se echan con el mozo o con el hijo ; o pídenles celos del marido o que meten hombres en casa, o que hurtó la taza o perdió el anillo ; danles un ciento de azotes y échanlas la puerta fuera* […] *Así que esperan galardón, sacan baldón ; esperan salir casadas, salen amenguadas ; esperan vestidos y joyas de boda, salen desnudas y denostadas* » (F. DE ROJAS, *La Celestina*…, p. 429).

[232] Juan Justiniano paraît d'ailleurs tellement attaché à l'oeuvre de Vives qu'il projette de la traduire en italien : « *en italiano yo tengo esperanza en nuestro Señor de traducirla, según ya tengo comenzado* », *Instrucción*…, p. XXI. Il est ainsi vraisemblable que l'italien était la langue maternelle de Justiniano.

[233] Il ne signe que de son prénom : Juan. Impossible, donc, de connaître son identité même s'il se présente comme « *siervo y criado de vuestra alteza* », et qu'il semble connaître le premier traducteur : « *supe como estaua traducido por Juan Justiniano, continuo de vuestra real casa* », *ibid.*, p. III et V, respectivement.

[234] *Ibid.*, p. IV. Cet argument du passage des ans et de l'évolution des mœurs est également celui dont se prévaudra l'auteur du *Carro de las donas* pour justifier toutes les modifications qu'il apporte à l'œuvre d'Eiximenis. Or, il nous semble intéressant que deux traducteurs soulignent cette évolution dans un domaine – celui de l'éducation des femmes – où l'on aurait peut-être davantage tendance à prêter attention aux permanences, voire aux stagnations. Bien entendu, il peut s'agir de postulats purement rhétoriques ; mais ils nous paraissent néanmoins suggérer

féminine ne vont pas en s'améliorant, et le second traducteur porte sur les femmes de son temps un regard plus sévère que Justiniano : « *según el género femenino se ha corrompido después que aquellos santos varones escribieron, así fue menester darles preceptos y reglas morales de nuevo* »[235]. De même, il se montre critique envers la première traduction, œuvre d'un traducteur qui ne maîtrisait pas bien la langue castillane, celle-ci n'étant pas sa langue maternelle[236]. Ainsi, il met en avant son travail de correcteur :

> *Fue necessario tomar mucho trabajo en emendar y declarar muchos vocablos, que estaban algo obscuros y confusos en la primera traducción, por falta, como digo, de no estar en buen estilo castellano […] y asimismo hube de traducir de algunos capítulos que no estaban en la primera traducción*[237].

Cependant, à la différence de Justiniano, il semble vouloir accorder la préséance aussi bien à l'auteur, qu'il qualifie de « *excelente varón, tan docto y señalado en todo género de letras* »[238], qu'à Juan Justiniano lui-même, « *principal traductor* »[239]. Ces remarques, auxquelles s'ajoutent la modestie de l'anonymat, soulignent le rôle secondaire que ce deuxième traducteur s'attribue, alors même que c'est finalement sa version qui sera connue et réimprimée de nombreuses fois en Espagne jusqu'au XIX^e^ siècle. Ainsi, ce texte qui, au départ, avait été conçu comme un plan d'éducation pour Marie Tudor, a touché un public bien plus ample, éloigné géographiquement, culturellement et historiquement de son lectorat d'origine.

2. L'Instrucción de la muger christiana : à chaque âge ses exigences

La diffusion de l'œuvre de Juan Luis Vives suggère que les mesures qu'il propose ont bénéficié d'une acceptation large et durable. On peut voir là un des effets de sa renommée, du moins en Espagne, ou bien la preuve qu'il reprenait des préceptes déjà largement admis et destinés à perdurer encore

---

que nos deux traducteurs avaient conscience de vivre des temps nouveaux pour lesquels l'éducation des femmes devait, elle aussi, évoluer.

235 *Loc. cit.*

236 « *tuvo falta de muchos vocablos que esta nuestra lengua española pide a los que en ella quieren escribir o hablar* […] *e de esto no me maravillo, porque aun los muy naturales yerran en ella, quanto más los que peregrinamente la deprenden* », *ibid.*, p. V.

237 *Ibid.*, p. VI.

238 *Ibid.*, p. IV.

239 *Ibid.*, p. VI.

longtemps quant à l'éducation à dispenser aux femmes. Toujours est-il que ce texte, issu de la plume d'un des grands humanistes de l'Europe de l'époque, nous donne à voir ce que pouvait être l'éducation des femmes au début de la Renaissance, période caractérisée par de profondes évolutions intellectuelles et culturelles.

a. Un regard novateur sur l'enfance et la jeunesse féminine ?

Quand Juan Luis Vives compose l'*Institutione foeminae christianae*, Marie Tudor n'a que huit ans. Peut-être est-ce pour cette raison qu'il porte un soin particulier à l'éducation infantile[240], détaillant plusieurs étapes de l'apprentissage en fonction de l'âge et des capacités de l'enfant. De même, l'intérêt qu'il porte aux toutes premières années de l'enfance, qui font l'objet des deux premiers chapitres, est relativement inédit : à ses yeux, l'éducation ne commence pas à l'âge de sept ans, mais dès la naissance. Les vierges doivent ainsi être éduquées dès leur plus jeune âge, afin de ne pas perdre un temps précieux ; les très jeunes enfants sont en effet susceptibles d'absorber toute une série d'exemples et d'impressions qui contribueront à faire d'eux des personnes vertueuses. Par ailleurs, l'insistance de l'auteur sur la nécessité de l'allaitement maternel symbolise ce premier moment d'apprentissage où l'élève, caractérisé par sa passivité, s'imprègne de comportements vertueux. Pour l'*Institutione* comme pour l'*Instrución de la muger christiana*, l'éducation commence donc en quelque sorte avant le sevrage, mais connaît une nouvelle étape à partir du moment où la petite fille est « *destetada y comenzare a hablar y andar* »[241]. Dès cet âge tendre, le comportement de la fillette doit en effet être canalisé :

> *Todos sus pasatiempos sean con otras mochachas de su edad y tiempo, esto en presencia de su madre o ama o alguna honrada dueña anciana, la qual modere aquellos juegos y refrene los tales placeres del ánimo y los encamine a cosa de virtud y honestidad*[242].

L'outil essentiel de l'enseignement est alors l'exemple, et, si l'on doit tenir la

[240] La première partie, qui traite de l'éducation des vierges, compte, dans l'édition que nous utilisons, 212 pages, c'est à dire juste un peu moins que celle consacrée aux épouses (223 pages). La jeunesse, ou, plus exactement, la période antérieure au mariage fait donc l'objet d'une attention tout à fait poussée.

[241] *Ibid.*, p. 4.

[242] *Loc. cit.*

fillette éloignée de tout ce qui pourrait l'inciter au mal par mimétisme, on doit au contraire lui présenter « *muy buenos exemplos y dechados, porque estos tienen muy grande eficacia, y son la mayor parte* »[243]. Ce permier âge précède « *la edad en que la mochacha pareciere tener habilidad para deprender* », que l'auteur se refuse à fixer formellement : *« yo dexo totalmente el cuidado de esta determinación a los padres, los quales con su prudencia y discreción mirarán la calidad y manera de la mochacha* »[244]. À cet âge, l'apprentissage change de nature et implique davantage de participation de la part de l'élève. Il se fait essentiellement dans deux directions qui sont, néanmoins, indéfectiblement liées : la petite fille doit, d'une part, acquérir des compétences intellectuelles et spirituelles, mais aussi toutes les connaissances qui lui permettront de remplir correctement le rôle que la société attend d'elle, c'est-à-dire ce qui correspond aux vertus féminines et à l'art de gérer un foyer[245]. Dès lors, « *aprenderá pues la mochacha juntamente letras, hilar y labrar* », ces deux derniers exercices étant considérés comme d'efficaces moyens d'occuper les femmes et, donc, de les tenir éloignées de l'oisiveté et des vices. Sont cités de nombreux exemples antiques, mais également celui de la reine Isabelle, qui apprit à toutes ses filles à pratiquer les travaux d'aiguille. Les reines et princesses qui refusent de s'occuper des travaux de la maison sont clairement moquées : « *Y, bien mirado, yo no sé qué verguenza, o qué miedo de tiznarte las manos es este tan grande, de no querer entrar en la cocina, ni ver lo que se hace en tu casa* »[246]. La cuisine, art ménager et élément essentiel à la santé des membres du foyer, est donc considérée comme un art pleinement féminin, indépendamment des catégories sociales, et qui doit être apprivoisé dès le plus jeune âge.

Il ne faudrait pas croire, pourtant, que les petites filles ne doivent acquérir que des connaissances ménagères. L'importance que l'*Instruction* donne à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture par les jeunes filles est, ainsi, tout à fait singulière et mérite d'être soulignée. L'auteur est en effet bien convaincu des capacités intellectuelles féminines : « *Hay algunas doncellas que no son hábiles para deprender letras, así tambien hay de los hombres; otras tienen tan buen ingenio, que parecen haber nacido para las letras, o a lo menos ni se les hace dificultosas* »[247]. Ainsi, il

---

[243] *Ibid.*, p. 6

[244] *Ibid.*, p. 7.

[245] *Ibid.*, p. 7 : « *comiéncenle a enseñar cosas que convengan al culto del ánima, y en ponerla en cosas de virtud; y juntamente en el gobierno de la casa y hacienda de sus padres* »

[246] *Ibid.*, p. 13.

[247] *Ibid.*, p. 14.

condamne ceux qui interdisent aux femmes de lire sous prétexte que cela les inciterait à mal agir, et pense au contraire que « *ni hay muger buena si le falta crianza y doctrina; ni hallaréis muger mala sino la necia, y la que no sabe y no considera quán gran bien es la castidad* »[248]. Dire, non seulement que la lecture (et la vie intellectuelle en général) ne sont pas incompatibles avec une vie vertueuse, mais même qu'elles contribuent à celle-ci, voilà qui représente une véritable nouveauté dans le paysage des traités didactiques destinés aux femmes. L'*Instruction* – qui retranscrit ici exactement la pensée de Vives – va même plus loin en conseillant un certain nombre de lectures aux femmes, dont quelques-unes sont d'ailleurs issues de plumes féminines :

> *Todas las mugeres que quieran agradar a un solo varón, lean a Sulpicia. Todos los maridos que quieren agradar a una sola muger, lean a Sulpicia, la qual enseña castos y dulces amores, burlas y gracias, y delicadezas, cuyos metros quien bien los considerare dirá que no hay otra muger de más santidad*[249].

Sulpicia n'est cependant qu'un exemple parmi toutes les femmes lettrées de l'Antiquité, auxquelles viennent s'adjoindre certaines contemporaines, notamment « *la reyna doña Juana, muger del Rey don Felipe y madre del nuestro Emperador, rey don Carlos* », dont on dit qu'elle aurait répondu en latin aux ambassadeurs, et « *lo mismo dicen los Ingleses de su reyna doña Catalina de España, hermana de la dicha reyna doña Juana, y también de las otras dos que murieron reynas en Portugal* »[250]. Ainsi, l'*Instrucción* n'estime pas nécessaire de poser des limites à l'apprentissage féminin, du moins au niveau quantitatif (« *El tiempo que ha de estudiar la muger, yo no lo determino más en ella que en el hombre* »[251]).

Il n'en va pas de même en ce qui concerne le contenu de cet apprentissage, clairement orienté. D'une part, les femmes ont besoin d'acquérir des connaissances moins variées que les hommes, car ces derniers ont des occupations plus diverses. D'autre part, la demoiselle ne doit pas se préoccuper

---

[248] *Ibid.*, p. 16.

[249] *Ibid.*, p. 18-19. Sulpicia fut une poétesse romaine de l'époque de Domitien (Ier siècle). Mariée au philosophe Calénus, elle écrivit notamment un poème sur l'amour conjugal, dont Martial – qui vanta également la pureté de sa vie – fit l'éloge. De quel ouvrage est-il question dans l'*Instrucción* ? Voilà qui est plus difficile à déterminer, dans la mesure où le texte dont parle Martial n'est pas parvenu jusqu'à nous. Il est donc difficile de dire si l'*Instrucción* ne fait que reprendre les remarques de Martial, ou si l'auteur a véritablement lu un texte de Sulpicia.

[250] *Ibid.*, p. 21. Sont encore évoquées les filles de Thomas More, et doña Ángela Mercader Zapata, une valencienne. Dans ce passage, les traducteurs de l'*Institutione* se fondent donc sur le texte de Vives, mais le remanient profondément, comme le montre la formulation employée pour évoquer Catherine d'Aragon.

[251] *Ibid.*, p. 26.

d'étudier la rhétorique, car « *lo mejor de la habla de la doncella es que sea pura y sin ninguno artificio. No tiene tanta necesidad la doncella de ser bien hablada, como de ser buena y honesta y sabia* »[252]. Ainsi, les apprentissages doivent se limiter à « *aquella parte de la doctrina que la enseñan virtuosamente vivir […] y quiero que aprenda por saber, no por mostrar a los otros que sabe, porque es bien que calle* »[253]. Bien que le savoir féminin soit admis, et même valorisé, il reste encore sévèrement contrôlé, et enterré sous une chape de silence. Ce dernier fait d'ailleurs l'objet d'une ample justification, à partir notamment des épîtres de saint Paul qui exigent que la femme apprennne en silence, exigence couplée à une sévère interdiction d'enseigner : « *Por tanto, como la muger sea naturalmente animal enfermo, y su juicio no esté de todas partes seguro, y pueda ser muy ligeramente engañado […] por todos estos respetos y por otros que se callan, no es bien que ella enseñe* »[254]. Cette déclaration invite donc à relativiser l'ouverture dont ferait preuve l'*Instructión* quant à l'instruction des femmes : le souvenir du Péché originel et du point de vue paulinien ne sont jamais bien loin, et l'éducation de la gent féminine reste ainsi strictement cantonnée à l'apprentissage de la vertu. Leur activité intellectuelle est cependant valorisée, et l'auteur se montre d'ailleurs soucieux de les guider dans leurs lectures.

Il commence ainsi par s'insurger contre la mode des tournois et romans de chevalerie, clairement considérés comme des facteurs de corruption de la demoiselle, la pensée de celle-ci étant alors absorbée par l'admiration de la force masculine ou le souvenir d'amours étrangères. L'existence même de ces livres devient une affaire d'État, l'auteur appelant de ses vœux une loi afin « *que nadie osase imprimir ni tener tales libros* »[255]. Est donc condamnée une grande partie de la littérature la plus populaire du début du XVI[e] siècle, notamment l'*Amadis de Gaule*, le *Tirant lo Blanc*, *La Célestine*, l'*Histoire de Mélusine*, etc., dont l'auteur condamne l'invraisemblance[256]. La jeune fille, et toute femme vertueuse, sont donc fortement incitées à s'abstenir de telles lectures : mieux vaudrait alors

[252] *Ibid.*, p. 24.
[253] *Ibid.*, p. 26.
[254] *Loc. cit.*
[255] *Ibid.*, p. 31.
[256] Ibid., p. 32 : « *Todo esto debrían curar las leyes y fueros, si quieren los administradores de las tierras que las conciencias estén sanas. Lo mismo debrían hacer de estos otros libros vanos, como son en España* Amadis, Florisando, Tirnate, Tristán de Leonís, Celestina *alcahueta madre de las maldades. En Francia* Lanzarote del Lago, París y Viana, Ponto y Sidonia, Pedro Provenzal y Magalona, Melusina. *Y en Flandes*, Flores y Blancaflor, Leonela y Cananior, Curias y Floreta, Píramo y Tisbe ».

qu'elles s'abstinssent totalement de lire que de connaître pareils ouvrages. Quant à la liste des textes à lire, elle est relativement limitée :

> *Agora los libros que se deben leer no hay quien no sepa de algunos, como son los Evangelios, los Actos de los Apóstoles y sus Epístolas (que es todo el Testamento nuevo), el Testamento viejo, san Ciprian, san Gerónimo, san Agustín, san Ambrosio, san Hilario, san Gregorio, Boecio, Lactancio, Tertuliano. Y de los gentiles Platón, Séneca, Cicerón y otros semejantes. Y esto quiero que se entienda de las mugeres que son latinas; las otras busquen otros libros morales o de santos sacados de latín en romance, como son las Epístolas de san Gerónimo y las de santa Catalina de Siena, los Morales de san Gregorio y el Cartuxano, Boecio De consolación, Tulio De oficiis, Petrarcha De próspera y adversa fortuna, Gerson, y otros libros de esta calidad*[257].

Cette liste reflète à la fois une posture traditionnelle, dans la mesure où tous les textes cités concernent l'édification et la morale, mais également l'importance croissante prise par la culture classique, dans la mesure où, aux textes chrétiens les plus habituels se mèlent des ouvrages antiques dont certains doivent même être lus en langue originelle par des femmes ayant appris le latin. Le fait que l'auteur prenne en compte la possibilité que des femmes puissent maîtriser la langue de Cicéron est d'ailleurs significatif de l'influence – certes ténue – de la Renaissance sur l'éducation d'une petite part de la gent féminine.

Les chapitres suivants ne s'adressent plus à la petite fille, mais à la vierge : l'auteur parle donc à partir de cet instant à la jeune fille pubère, dont il s'agit de garantir l'intégrité morale et physique. Le corps est en effet un élément capital à cet âge, et l'auteur consacre de longs chapitres aux contraintes que la jeune fille doit lui imposer (des jeûnes fréquents, une nourriture frugale dont le vin est exclu, un sommeil limité, une activité incessante pour lutter contre l'oisiveté, etc.), aux postures à adopter en public, et également aux fards et ornements corporels, qui sont condamnés selon les arguments récurrents de ce type de littérature : il ne faut pas déformer l'œuvre du Créateur, un mari qui tombe amoureux d'une femme maquillée se sentira trompé quand celle-ci apparaîtra sous son vrai jour, etc. En somme, ce que dit l'auteur de l'*Instrucción* de l'éducation des jeunes filles vierges ne présente pas réellement d'originalité par rapport à ce que prônaient les textes des décennies antérieures, si ce n'est peut être qu'il fait preuve d'encore plus de sévérité. Ainsi, ce texte démontre une certaine évolution quant à l'attention accordée à la prime enfance et quant

[257] *Ibid.*, p. 38. Signalons que Gerson, cité en dernier lieu, avait pris position en faveur du beau sexe dans les débats de la « Querelle des femmes », et était également un pédagogue reconnu.

à l'accès des femmes a la connaissance, mais développe sur certains points une morale très rigide, et se fonde sur une conception théologique de la femme marquée par les interprétations mysogines du Péché Originel et des Épîtres de saint Paul.

La première partie du texte, consacrée aux jeunes filles, se termine sur un chapitre au titre programmatique : « *De cómo se ha de buscar el esposo, y qué tal ha de ser* »[258]. Le destin d'une jeune fille est donc, naturellement, le mariage[259], et l'éducation de celle-ci se poursuit dans celle de l'épouse. À cette dernière est consacrée la plus importante partie de l'ouvrage, qui occupe les pages 212 à 435 de l'édition que nous utilisons, sur les 487 qu'elle comporte au total.

b. L'épouse et l'harmonie du couple chrétien idéal

La question du mariage et du couple a suffisamment intéressé Vives pour qu'il y consacre, en plus de l'*Institutione foeminae christianae*, un livre destiné à la formation des maris : *De officio mariti* (1528). Cet opuscule, dans lequel il explique au mari comment faire en sorte que sa femme soit vertueuse, était censé compenser la sévérité dont Érasme (lui-même auteur de plusieurs ouvrages sur le mariage) accusait Vives d'avoir fait preuve envers l'épouse dans l'*Institutione*. Le modèle qu'il propose se caractérise en effet par une certaine sévérité, notamment en ce qui concerne les devoirs de l'épouse envers son mari et, plus généralement, les obligations de celle qui veut incarner l'épouse vertueuse.

La conception du mariage développée par l'*Instrución* est cependant originale, dans la mesure où le texte affirme, en se fondant sur une analyse de la création d'Ève et de son association avec Adam au Paradis, que « *el matrimonio no tanto fue ordenado para la procreación de los hijos, quanto por un cierto ayuntamiento y comunicación de la vida indivisible que el hombre y la muger han de tener* »[260]. Autrement dit, la raison d'être du mariage est la cohabitation de l'homme et de la femme.

---

[258] Ce choix, bien entendu, ne dépend pas de la jeune fille elle-même, mais de ses parents, qui doivent notamment prêter attention aux capacités économiques du futur mari, à sa santé physique, et surtout à son caractère et ses vertus. Vives juge en outre préférable qu'il existe entre les époux une égalité d'âge et de richesse.

[259] Vives ne consacre en effet aucun chapitre à la vie religieuse. On peut peut-être voir dans cette absence un signe des temps, ou la marque de la conscience qu'avait Vives de s'adresser en priorité à une future princesse, pour laquelle la question du choix entre les deux vies ne se posait pas.

[260] *Ibid.*, p. 217-218.

Certes, ce point de vue est également celui de la *Relación* ou des *Castigos*, mais aucun de ces deux textes ne minore aussi explicitement l'importance des enfants. Comme dans le texte de Pérez de Guzmán ou dans les *Castigos y doctrinas*, l'attention va donc se porter essentiellement sur le couple.

L'organisation de celui-ci est axée sur l'amour et l'obéissance que l'épouse doit à son mari. Cette dernière est d'ailleurs illustrée par une image d'origine paulinienne :

> *Como el hombre es formado de ánima y cuerpo, así el matrimonio consta de hombre y muger; pero él es el ánima, y ella es el cuerpo, y es necesario que el alma mande, y el cuerpo obedezca si el hombre quiere vivir*[261].

L'obéissance de la femme à son mari doit donc être absolue, mais celle-ci doit s'accompagner d'amour et de dévouement. Ainsi, l'épouse se voit chargée de toute la responsabilité de la concorde du couple, dans la mesure où, son caractère étant décrit comme plus irritable, c'est à elle de faire l'effort de se contrôler pour ne pas ennuyer son mari. L'auteur cite alors ses propres parents comme exemple de concorde conjugale : « *Blanca, mi madre, en quince años que estuve presente, nunca vi que diese enojo, ni me acuerdo que riñese con mi padre* »[262]. Le lit conjugal, en particulier, doit tout particulièrement être exempt de disputes, dans la mesure où c'est le lieu par excellence de la réconciliation :

> *Guárdese la muger de reñir, ni traer cosas de enojo en la cama, porque no puedo pensar adónde dexarán los enojos y pesares, si aquel lugar que se hizo para la reconciliación y amistad, lo hicieren odioso y aborrecible con sus riñas o discordias*[263].

Le lit et la sexualité ne font pas, au contraire de ce qui se passe dans beaucoup des traités didactiques que nous avons étudiés jusqu'à présent, l'objet d'une pudique mise à l'écart. Au contraire, l'*Instruction* n'hésite pas à parler de la relation sexuelle, du désir et du plaisir charnel, en des termes, toutefois fort réservés. Ainsi, « *habrá en el lecho conyugal no solo castidad, mas aún vergüenza, tal que se acuerde la muger ser legítima* »[264]. Autrement dit, le mari ne doit pas traiter sa femme comme une maîtresse, c'est-à-dire démontrer pour elle un amour trop

---

[261] *Ibid.*, p. 245.

[262] *Ibid.*, p. 280. Juan Luis Vives aime particulièrement illustrer son propos d'exemples tirés de sa vie personnelle, et il évoque également dans la partie de l'*Institutione* consacrée aux épouses la figure de sa belle-mère Clara Cervent qui, bien que jeune encore, se dévoua pour soigner son vieux mari malade.

[263] *Ibid.*, p. 296.

[264] *Ibid.*, p. 304.

fougueux, car, comme on le lit un peu plus bas : « *adúltero es todo deshonesto amador de su muger* ». Le désir sexuel vient essentiellement du mari, qui est invité à le modérer sans toutefois avoir recours à une maîtresse. Les femmes, de même, doivent se garder « *de ensuciar el lecho matrimonial con deshonestos y feos actos* »[265]. Autrement dit, l'*Instructión* en appelle à un usage de l'acte sexuel conforme aux prescriptions de l'Église, et dont l'initiative incombe, bien entendu, toujours au mari. De façon assez curieuse, même si cela est parfaitement cohérent avec une conception du mariage dans laquelle, nous l'avons vu, les enfants ont une place tout à fait secondaire, la procréation n'est ici nullement évoquée. Déconnecté de ce but, mais également du plaisir physique qu'il est interdit d'éprouver, on peut s'interroger sur l'utilité d'un acte sexuel qui reste néanmoins emblématique de l'union matrimoniale.

Celle-ci implique un changement dans la vie de la jeune fille, qui doit adapter son propre comportement aux mœurs ou aux exigences de son époux. L'épouse se caractérise donc par son isolement, non seulement vis-à-vis des autres hommes, dont la fréquentation pourrait entraîner la jalousie du mari[266], mais également vis-à-vis, plus généralement, de toute vie extérieure au foyer. Ainsi, elle doit apparaître en public encore plus rarement que la jeune fille, car ce que cette dernière cherche, l'épouse l'a déjà[267]. Alors, donc, que sur la question de l'enfermement l'auteur se montre plus sévère avec les épouses qu'avec les jeunes filles, il est au contraire plus conciliant en ce qui concerne le maquillage et les ornements, dans la mesure où l'épouse peut les arborer si cela plaît à son mari. En matière d'habillement donc, même si l'auteur préfère la sobriété, il subordonne ses préceptes aux souhaits de l'époux et, par ailleurs, ne recommande pas le port du voile, alors même qu'Eiximenis, nous l'avons vu, s'insurgeait contre les détournements imposés à celui-ci par la coquetterie féminine : « *por tanto traiga el rostro la buena muger descubierto por la calle, y en lugar de*

---

[265] *Loc. cit.*

[266] Ainsi, alors que la jeune fille peut apprendre à écrire, l'épouse ne doit recevoir ou envoyer des lettres qu'avec le consentement de son mari. De même, elle doit faire preuve de la plus grande chasteté afin de ne pas susciter la jalousie de ce dernier. En revanche, elle doit supporter sans protester l'existence d'une maîtresse, et l'auteur va jusqu'à accuser celles qui ne le font pas d'être envieuses par goût de la luxure plus que par amour. On retrouve donc ici l'exitence de la double morale sexuelle que nous avions déjà remarquée dans d'autres textes de notre corpus (*ibid.*, p. 308-312).

[267] *Ibid.*, p. 330 : « *las casadas deben salir aun menos de casa que las doncellas, porque ya ellas tienen hallado lo que estotras parescía que buscaban* ».

velo póngase el de la vergüenza en la cara »[268]. Cependant, l'une des conséquences essentielles de l'isolement des femmes mariées est leur exclusion impérative de la chose publique. De façon assez surprenante compte tenu des exemples de reines cités, l'*Instrucción* se montre ainsi très sévère contre les femmes qui seraient tentées par le gouvernement :

> *Quereis mezclaros en los negocios públicos, y pensais que habéis de regir las naciones y pueblos con el ímpetu de vuestros desordenados corazones, sin mirar a ley ni a razón […] no conocéis orden ni razón, y lo que es peor, pensáis que sabeis, y en nada quereis dar ventaja a los muy expertos. ¿Os pensáis que sin causa los sabios os apartaron del mando y regimiento de las cosas públicas*[269]*?*

Cette optique est donc radicalement éloignée de celle développée dans le *Livre des Trois Vertus*, où les aptitudes politiques des femmes étaient au contraire clairement affirmées. Faut-il y voir le reflet d'un changement de mentalité et d'une progressive restriction des prérogatives féminines ? Il ne faut cependant pas oublier que le discours de l'*Instrucción* est, pour ce passage précis, imputable aux traducteurs – sans doute, plus précisément, à Juan Justiniano – qui n'écrit pas, à l'inverse de Christine de Pizan et de Vives lui-même, pour une souveraine potentielle. Toujours est-il que, dans l'*Instrucción*, il ne reste aux femmes comme royaume que leur maison, lieu de la gestion économique du foyer et de l'éducation des enfants.

La capacité à gérer un foyer est ainsi l'une des trois qualités essentielles de la femme, avec la chasteté et l'amour du mari. Ce que dit l'*Instruction* sur la parcimonie dont l'épouse doit faire preuve ou sur ses relations avec son personnel masculin et féminin n'est guère différent de ce que disent les textes que nous avons étudiés jusqu'à présent. Signalons néanmoins que les servantes sont incitées, si elles le peuvent, à lire des livres susceptibles de contribuer à leur vertu, indice, peut-être, d'une augmentation et d'une diversification sociale du lectorat féminin au début du XVI^e^ siècle : « *o ella misma, la señora, o alguna de ellas que fuera leída, lea a las otras de manera que aprendan vivir y conocer a Dios y saber lo*

[268] *Ibid.*, p. 331.

[269] *Ibid.*, p. 338. Il est cependant important de remarquer que ce passage, qui se trouve dans le neuvième chapitre du second libre de l'*Instrucción*, n'apparaît pas dans le neuvième chapitre du second livre de l'*Institutione foeminae christianae* (*De publico*) : Vives, qui écrit pour une jeune fille potentiellement destinée à régner, ne s'est donc pas prononcé sur le droit des femmes à exercer le pouvoir, et sa vision positive d'Isabelle la Catholique et de ses filles suggèrerait plutôt qu'il n'est pas aussi drastiquement opposé à l'idée que le sont ses traducteurs espagnols.

que son obligadas hacer siendo christianas »[270]. L'épouse, à qui l'on a pourtant interdit, comme à toute autre femme, d'enseigner, a un rôle fondamental dans l'éducation de ses servantes, mais aussi de ses enfants, nous y reviendrons. Avant cela, nous voudrions néanmoins aborder un des points qui apparaît dans l'*Instruction* et qui prend dans ce texte plus d'importance que dans ceux que nous avons étudiés jusqu'à présent, à savoir l'activité médicale de l'épouse au sein de son foyer :

> *Y por quanto la muger debe tener cuidado de todas las menuderías de casa, tendrá sus medicinas y remedios para algunas enfermedades que ocurren cada día; y estas cosas tenerlas ha apartadas en algún apartamiento adonde nadie toque, sino quando ella lo mandare, para que pueda regalar al marido y socorrer a los hijos, remediar a su casa quando menester fuere, porque no tenga necesidad cada vez de ir al médico, ni al boticario*[271].

L'épouse doit donc être experte en remèdes de tous types, ce qui implique l'acquisition d'un certain nombre de connaissances et la maîtrise de techniques susceptibles de revaloriser l'importance de la femme au sein de sa famille et, partant, au sein de la société[272]. La pharmacie domestique est ainsi le domaine exclusif de la maîtresse de maison, et la maîtrise de celle-ci s'insère pleinement dans la fonction conservatrice que lui reconnaissent tous les auteurs de manuels didactiques.

Nous l'avons vu : l'épouse a un rôle essentiel à jouer dans l'éducation de ses servantes, mais également dans celle de ses enfants[273]. De ce point de vue, l'*Instruction* donne à la mère une place beaucoup plus importante que ne pouvait le faire, par exemple, Eiximenis. Au-delà de l'allaitement, celle-ci se est notamment chargée d'apprendre à lire à ses enfants :

> *Debe la madre hacer todo su poder y poner cuero y correas, como dicen, para que su hijo aprenda letras y será buen consejo, que pues ella le cría a su pecho, que también le enseñe, a lo menos hasta que sepa leer, porque su hijo tenga de ella juntamente madre, ama y maestra. Lo mismo haga a sus hijas, sino que a ellas, además de las letras, las*

---

[270] *Ibid.*, p. 358.

[271] *Ibid.*, p. 363.

[272] Nous développerons ce point dans le quatrième chapitre de notre seconde partie.

[273] Signalons que l'*Instruction* commence par consacrer de longs paragraphes du chapitre « De los hijos y del cuidado que de ellos debe tener la madre » à la stérilité féminine et, plus largement, à l'absence d'enfants dans un couple, qui ne doit, bien entendu, susciter ni le désespoir ni le recours à des stratégies plus ou moins magiques. Par ailleurs, ce passage contribue à renforcer l'idée que l'existence du couple conjugal est tout à fait possible sans enfants. L'absence de ceux-ci est même vue comme une bénédiction : *« ¡O, desgraciada muger! ¿Por qué no conoces quánto es y quán grande el beneficio que de tu Criador recibiste, por no haber parido o por habérsete muerto los hijos cuando niños!* », *ibid.*, p. 372.

> *debe imponer en cosas de por casa y labrar de sus manos, como habemos dicho en el primer libro […] Si la muger se hubiere ocupado o leído en los libros que le señalé en el quinto capítulo, ella tendrá qué enseñar a sus hijos, y si no lo hubiere hecho, trabaje de hacerlo*[274].

L'épouse a donc bien un rôle professoral pour ses enfants, garçons et filles, même si se dessinent dès le plus jeune âge des enseignements différenciés en fonction du sexe des enfants. La mère a même une importance primordiale, dans la mesure où l'enfant lui accorde une grande autorité et une grande confiance : son approbation et sa désapprobation sont donc décisives et structurent l'apprentissage de l'enfant. Celui-ci doit se faire à base d'exemples et de lectures édifiantes : hors de question, donc, d'abreuver les enfants avec des « *hablillas de viejas, vanas y sin propósito* […] *porque después de crecidos no pueden acabar consigo de leer cosa que sea de hombre, sino andan embobecidos tras aquellas niñerías* »[275]. Dès le plus jeune âge, la littérature de fiction et de féérie est donc objet de méfiance, dans la mesure où l'auteur de l'*Instruction* semble profondément convaincu de l'influence de la littérature sur le psychisme et le comportement des lecteurs. L'essentiel de l'enseignement de la mère porte donc sur les vertus chrétiennes, qui doivent être inculquées en suivant une discipline rigoureuse.

En somme, donc, la place que l'*Instruction* donne à l'épouse au sein du couple est, clairement, une place subordonnée, dans la mesure où elle doit non seulement obéir à son mari, mais également se conformer à ses mœurs et tolérer tous ses écarts. Par ailleurs, son enfermement et son éloignement de la vie publique sont, ici, encore plus prononcés que dans la plupart des traités que nous avons étudiés jusqu'à présent et, comme nous l'avons vu, l'impossibilité pour une femme de gouverner est clairement affirmée, à l'inverse de ce qui se passait dans le *Jardín de nobles doncellas*, le *Regimiento* de Mendoza, le *Livre des Trois Vertus,* et même la version originale de l'*Institutione*. Par conséquent, retirée dans son foyer, c'est là que l'épouse développera ses compétences, non seulement en tant que maîtresse de maison, mais aussi comme enseignante et comme guérisseuse. En somme, on retrouve dans cette partie consacrée à l'épouse l'ouverture dont faisait déjà preuve la première partie de l'ouvrage quant à la vie intellectuelle féminine ; en revanche, on note également un certain

[274] *Ibid.*, p. 383.
[275] *Ibid.*, p. 385.

durcissement de la discipline imposée aux épouses, notamment en matière d'enfermement domestique.

La seconde partie de l'*Instruction* se termine sur quelques chapitres consacrés à des cas particuliers, notamment celui de la belle mère, c'est-à-dire, à la fois, celle qui se remarie avec un homme qui a déjà des enfants, et celle dont les enfants se marient et qui a donc une bru ou un beau-fils. Par ailleurs, un autre cas est traité, que l'on ne voit que peu apparaître d'ordinaire, tant le rôle d'épouse semble être intangible et immuable, indépendamment de l'âge de celle qui l'exerce : celui de la vieille épouse. De même que chez Christine de Pizan, la vieille femme (pour peu qu'elle soit vertueuse) incarne la sagesse : « *Habiendo, pues, jubilado y salido de los trabajos de parir y criar, comenzará a dar de sí excelentísimo olor, y de su aliento saldrá antes fragrancia y suavidad de las cosas celestes que terrenas* »[276]. Cet âge, qui est également celui d'une religiosité plus prononcée, est, de façon plus surprenante, celui où le rapport de forces au sein du couple connaît un certain rééquilibrage : « *entonces, de veras, la honrada matrona, obedeciendo, mandará al marido, y alcanzará ser tenida en gran autoridad de él, so cuya reverencia siempre vivió* »[277]. Respectueuse de son mari de son vivant, l'épouse, devenue veuve, devra également honorer sa mémoire en adoptant un mode de vie bien déterminé.

c. Le veuvage ou l'inconcevable autonomie féminine

Cette troisième partie est la plus courte de l'ouvrage, et ne comporte que sept chapitres, qui vont du deuil à porter à la mort du mari à un éventuel remariage. Ainsi, la place que l'*Instruction* accorde aux veuves est relativement réduite, ce qui n'est guère surprenant compte tenu de l'importance que l'*Instruction de la muger christiana* donne au mariage. Cependant, l'attention que ce texte porte aux premiers moments du deuil ainsi qu'aux funérailles mérite que l'on s'y arrête. Sont ainsi critiquées à la fois les femmes qui ne pleurent pas la mort de leur mari et celles qui la pleurent en excès : « *Dos maneras de mugeres hallo yo a mi cuenta, las quales en llorar a los maridos yerran de una manera, aunque por diversos modos; conviene a saber, las que lloran demasiado y las que nada o muy poco se duelen* »[278]. Les manifestations extérieures du deuil font l'objet de prescriptions strictes :

[276] *Ibid.*, p. 432.
[277] *Ibid.*, p. 433.
[278] *Ibid.*, p. 436.

> *Llore, pues, la viuda a su marido con verdadero dolor, mas no dé voces; no dé golpes con las manos; no se lastime ni haga mal; duélase de manera que no parezca haberse olvidado de su reposo y cordura […] y trabaje que conozcan las otras su dolor antes que ella lo quiera mostrar: en conclusión, dexe los ademanes, y quédese con las lágrimas honestas y llenas de caridad*[279].

À la retenue de la veuve endeuillée répond la sobriété de l'enterrement, et l'auteur fustige les funérailles pompeuses. Au lieu de rechercher l'honneur dans des obsèques luxueuses, la veuve est ainsi incitée à l'obtenir en accomplissant les dernières volontés de son mari. Le souvenir de celui-ci doit, en effet, rester pour elle très présent, et l'auteur désapprouve celles qui le négligent sous prétexte d'une liberté retrouvée :

> *Hay algunas que se alegran de verse libres de sus maridos, como si hubieran echado de sus cuestas un muy grave yugo de servidumbre, o unas muy duras cadenas de cautiverio, y no se ven de placer por ello. ¡O, locas! Que no es libre la nave sin gobernación*[280].

La veuve n'est donc nullement une femme libre, et, outre le fait qu'elle doive consacrer sa vie à Dieu, la mort de son mari ne la libère pas d'une tutelle masculine, bien au contraire. En effet, alors que l'épouse gérait son foyer en bonne maîtresse de maison, la veuve doit au contraire, pour cela, faire appel à autrui :

> *Tome en su compañía alguna muger honrada y cuerda que le ayude en el regimiento de casa y le dé parte de todas sus cosas, y téngala en cuenta de madre o hermana, y se aconseje con ella en las cosas de las mugeres, y le ayude a criar a sus hijos o hijas […] Además de ello, si ella estuviere ya pesada con la mucha edad, tome en su casa algún pariente, hombre anciano y cuerdo, de quien pueda fiar todo […] y ríjase por él, como si fuese su padre*[281].

Ainsi, alors que la veuve pourrait jouir d'une plus grande autonomie, elle est au contraire entourée de multiples garde-fous au niveau spirituel comme au niveau domestique, qui limitent considérablement sa liberté de décision. De ce point de vue, donc, la veuve de l'*Instrución* ressemble fort à celle du *Libre de les dones*. Cependant, le texte qui nous intéresse prête attention à un élément qu'Eiximenis semble avoir négligé et qui est, en revanche, central chez Christine de Pizan : les relations de la veuve avec la Justice. *Instrución* et *Livre des Trois Vertus* diffèrent cependant sur le sort réservé aux veuves dans leurs

[279] *Ibid.*, p. 443.
[280] *Ibid.*, p. 440.
[281] *Ibid.*, p. 470-471.

procès, et le premier, péchant peut-être par idéalisme, affirme : « *entonces el juez sucede en lugar de abogado, apiadándose del pobre que no puede* »[282]. Ainsi, la vertu d'une veuve suffira à lui faire gagner son procès, du moins si les magistrats sont honnêtes. En comparant les idées développées par Christine de Pizan et celles développées par l'*Instruction* sur ce même sujet, on ne peut donc s'empêcher de penser que, si la première a peut-être fait preuve d'un excès de pessimisme, le second se montre sans doute un peu trop confiant en la justice de son pays.

La veuve de l'*Instruction* reste donc encore largement idéale au sens où, tout comme dans l'ouvrage d'Eiximenis, peu de choses sont dites, finalement, quant à la façon dont elle doit concrètement affronter sa nouvelle existence. Une chose est certaine, cependant : le veuvage n'est nullement synonyme d'autonomie féminine. Dans l'*Instruction*, les femmes sont ainsi placées sous tutelle de leur naissance à leur mort : celle de leur parents, dans leur enfance ; celle de leur mari et, quand elles sont veuves, celle du souvenir de leur mari défunt, de leurs parents ou beaux-parents, ou encore d'un nouveau mari. Si la religion est sans cesse présente, dans les pratiques, les lectures conseillées et, surtout, la morale prônée, il est cependant important de souligner que, des trois encyclopédies éducatives que nous avons étudiées dans ce chapitre, l'*Instruction* est la seule à ne pas consacrer de chapitre, et encore moins de partie, à celles qui entrent dans les ordres. Cela suggère donc qu'au début du XVI^e^ siècle, bien que les femmes laïques soient de plus en plus contraintes dans leur comportement, et que leur vie publique, notamment, soit davantage restreinte, on différencie cependant plus nettement ce qui convient aux religieuses et ce qui convient aux laïques. Enfin, l'*Institutione foeminae christianae* et l'*Instruction de la muger christiana* témoignent également de la revalorisation du mariage dans la littérature didactique du début du XVI^e^ siècle, au moment même où la *literatura de matrimonio* connaît son apogée.

[282] *Ibid.*, p. 480.

3. De l'*Institutione* à l'*Instructión* : évolutions et permanences des procédés pédagogiques

Comme nous l'avons vu plus haut, Juan Luis Vives est considéré comme l'un des plus importants pédagogues[283] de son temps, comme l'un de ces « praticiens-théoriciens de l'action éducative, c'est-à-dire [un de ces] acteurs qui élaborent une pensée de l'éducation à partir de leur propre pratique »[284]. Dans l'*Institutione foeminae christianae,* cependant, la théorie et la pratique se confondent, puisqu'elle est conçue comme un outil dont la lecture éduquera ses destinataires. Cette fonction éducative peut être contrariée par l'utilisation du latin, que la majorité de la population ne comprenait pas. C'est cette difficulté qu'ont bien perçue les traducteurs, et qu'ils ont tenté de résoudre dans la version castillane du texte.

a. L'empreinte vivesienne

Malgré les transformations opérées par les deux traducteurs, l'empreinte de l'auteur originel n'a nullement disparu de l'*Instructión*, comme en témoignent, entre autres, les quelques exemples autobiographiques qui apparaissent dans le texte. C'est le cas, notamment, de celui de sa belle-mère, Clara Cervent, qui s'est occupée avec dévouement de son vieux mari malade :

> *Quanto en mí fuere no dexaré que ni los presentes, ni los que están por venir dexen de saber lo que yo he visto, y otros muchos saben conmigo. Clara, muger de Bernardo Valdaura, siendo doncella muy hermosa, y muy delicada, como fuese traída a su esposo, hombre de edad de quarenta y seis años, a la Ciudad de Bruges, la primera noche que se la dieron le vido faxadas las piernas, y conosció que Dios le había dado marido enfermo y pepitoso; pero por eso no le huyó el rostro, ni mostró alguna señal de alteración, en especial como nadie pudiese aun conocer su voluntad. Cayó dende a poco Valdaura en muy grave dolencia, tal que ya todos los físicos estaban desconfiados de su vida, en el qual tiempo su muger y la madre de ella le sirvieron con tanto cuidado y amor, que en espacio de seis semanas ninguna de ellas se desnudó si no fuese para mudarse camisa, y no hubo noche en que reposasen más de una hora, o a lo más dos, y esto vestidas, y muchas noches hubo que no cerraron ojo. Era la raíz de la dolencia mal francés que dicen, mal pegadizo, cruel y contagioso […]*[285].

Vives exploite donc ici longuement son expérience personnelle et même intime, tout comme il le fait également dans l'évocation de l'entente qui régnait

[283] Jean HOUSSAYE (dir.), *Premiers pédagogues : de l'Antiquité à la Renaissance*, Issy-les-Moulineaux : ESF, 2002, t. 2, p. 250-272, plus précisément p. 250.
[284] *Instrucción*…., p. 17.
[285] *Ibid.*, p. 256-257.

entre ses parents, à laquelle nous avons fait allusion plus haut. La valeur de l'exposé tient, outre le comportement exemplaire de la femme dont il est question, à la force du témoignage personnel (« *lo que yo he visto* »), à la proximité temporelle des événements et au caractère identifiable d'une figure qui n'est ni historique, ni mythique, mais réelle et contemporaine. Partant du même principe de l'efficacité des exemples familiers, Juan Luis Vives n'hésite pas, comme nous l'avons vu, à avoir plusieurs fois recours à l'exemple de la reine Isabelle la Catholique et de ses filles, pour démontrer notamment le bien-fondé de l'apprentissage des travaux d'aiguilles et du latin par des dames de haute lignée. Ces exemples ont d'autant plus de force pour Marie Tudor qu'ils concernent sa mère et sa grand-mère, mais restent également efficaces pour les lectrices espagnoles de l'*Instruction*.

L'histoire la plus récente n'est cependant pas la seule dont l'*Institutione* et l'*Instruction* exploitent les vertus didactiques, et certains exemples sont tirés des chroniques castillanes, comme celui de Fernán González et de son épouse :

> *Muchas otras mugeres ha habido que tuvieron por bien de ofrecerse ellas a los peligros por sacar a sus maridos. La muger del conde Fernán González, como el rey de León en España tuviese a su marido en prisión, ella haciendo como que venía a visitarle, entró do estaba, y con ruegos le persuadió que tomase sus vestidos, y saliese, dexando a ella en su lugar; hízolo el marido y salió con ello. El rey, maravillándose de la mucha virtud de la honrada muger, la envió a su marido, rogando a Dios que a él y a sus hijos les diese tales mugeres, como era la del conde Fernán González*[286].

On peut remarquer que, dans les deux exemples que nous venons de citer, la narration de l'épisode exemplaire est relativement développée. L'*Instruction* ne se contente donc pas de mentionner simplement les noms de ses personnages, et introduit dans sa prose didactique de courts passages narratifs qui permettent de distraire le lecteur tout en complétant son érudition.

Nous l'avons vu dans les paragraphes consacrés à l'éducation des petites filles : l'exemple a, dans l'*Instruction*, une valeur éducative incontestable[287]. Dès lors, l'auteur peut, quand l'occasion lui en est donnée et que cela sert son argumentation, les multiplier pour illustrer une même idée. Ainsi, au nombre des femmes savantes, on trouve : Sapho, Leoncie, Sempronie, Cornelie, la mère des Gracques, Lelia, Mucia, Porcia, Cleobolina,

[286] *Ibid.*, p. 236.

[287] Cela est d'ailleurs confirmé par un chapitre entièrement dédié à l'éducation par l'exemple : « Capítulo XII. De las virtudes de la muger y de los exemplos que ha de imitar ».

les Sybilles, Cassandre, la Pythie, etc[288]. L'auteur crée donc un catalogue de femmes illustres dédié spécialement aux femmes lettrées, dans lequel il mêle des figures de l'Antiquité païenne, des figures chrétiennes (les correspondantes de saint Jérôme, notamment) et des figures qui lui sont plus immédiatement contemporaines.

Il fait donc usage, pour ses exemples, des textes de l'Antiquité grecque et romaine et de ceux des Pères de l'Église, entre autres. Ce sont essentiellement ces sources qui constituent également les autorités auxquelles il se réfère, et on peut notamment souligner l'importance, dans son texte, des lettres de saint Jérôme, dont il cite d'amples passages[289]. Cette reprise permet à l'auteur de se situer dans la continuité d'un pédagogue qui, comme nous l'avons vu plus haut, a précisément consacré une grande partie de son œuvre à l'éducation des femmes. À celui-ci s'ajoutent Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, Jean Chrysostome, etc. : les pères, et notamment, bien sûr, ceux qui ont écrit sur des sujets liés aux femmes ou au mariage, sont donc amplement cités, alors même que l'ouvrage prétendait précisément éviter leur ton exhortatoire[290]. Sont également cités l'Ancien et le Nouveau Testament. Ainsi, les sources de l'*Instruction* restent donc largement cléricales, bien qu'elle n'ait pas été rédigée par un clerc. Néanmoins, elle accorde aussi une grande place aux sources païennes et aux auteurs de l'Antiquité. Il est ainsi significatif que le traité s'ouvre sur une citation de Quintillien : « *Marco Fabio Quintiliano, tornando a criar y doctrinar al orador, quiere que se comience desde la cuna, teniendo por bien que ningún tiempo se pierda, pudiendo emplearle en su crianza e instrucción* »[291]. Quintillien est ainsi plusieurs fois cité dans la partie consacrée aux premières années de

[288] La liste d'exemples, dont certains sont rapidement développés (notamment les trois premiers) s'étend sur six pages (p. 17-22), et va des femmes de l'Antiquité que nous avons citées à des exemples contemporains de l'auteur : « *añadiría a este número las hijas de Tomas Moro, Margarita, Isabel, Cecilia, y a su parienta Margarita Gigia, y de mi Valencia la noble y muy virtuosa doncella Doña Ángela Mercader Zapata, a quien sus padres, no contentos que fuesen solo buenas, quisieron que juntamente fuesen enseñadas, juzgando como sabios que de esta manera sus hijas serán más verdaderamente y más firme buenas* », p. 22.

[289] C'est le cas, par exemple, dans la partie de l'ouvrage consacrée aux veuves, p. 462-463. L'autorité accordée à saint Jérôme est manifeste dans la conclusion qu'il donne à sa citation : *« todo esto es de san Gerónimo, porque nadie se excuse que no es posible dexar de pecar* ».

[290] *« Tertuliano, Cipriano y san Gerónimo, san Agustín y san Ambrosio, hablando de las viudas y de las vírgenes, parece que su intención es antes de amonestar y persuadir algo de lo que dicen, que no dar la manera, ni menos la forma y orden que la muger christiana debe tener en su vida y hábito y honestidad. Su principal intento es de loar y ensalzar la castidad; mas los preceptos para cómo se habían de regir, por maravilla los dieron, pensando ser mejor y más provechoso amonestar a los suyos que fuesen muy buenos, e imponerlos en pensamientos altísimos, que no abaxarse a tratar de cosas ínfimas, y enseñar las cosas terrenales* », *ibid.*, p. XXVIII.

[291] *Ibid.*, p. 1.

l'éducation, mais Vives se montre aussi familier d'autres auteurs, notamment Sénèque, Lucain, ou encore Plutarque et Valère Maxime qui lui fournissent notamment des exemples de personnages illustres. Le texte de Vives est donc riche en références de toutes sortes qui en font un outil pour l'érudition de ses lectrices autant que pour leur éducation.

L'*Instruction de la muger christiana* doit donc une grande partie de son efficacité pédagogique aux exemples et aux autorités que l'auteur utilise pour illustrer son propos. Certains, nous l'avons vu, portent la marque de Vives, tandis que d'autres sont dus à l'intervention des traducteurs, comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant. Il convient ainsi de s'interroger sur ce que la traduction permet de gagner en termes de pédagogie, dans la mesure où cette préoccupation est à l'origine même du projet de traduction, qui vise à permettre au lectorat espagnol de mieux comprendre le texte de Vives.

b. La pédagogie de l'I*nstrución* : quelques innovations

Dans le cas des traductions en langue vernaculaire de l'*Institutione foeminae christianae*, le changement de langue implique une amplification du lectorat visé, et cette amplification rejaillit sur les formulations employées. Cela est particulièrement sensible dans les exemples mettant en scène Catherine d'Aragon et des membres de sa famille. Comparons, par exemple, la version latine et la version castillane de l'exemple de la reine Isabelle cité dans le troisième chapitre de la première partie. La version originale est la suivante : « Regina Isabella, Fernandi coniunx, nere, suere, acpingere quattuor filias suas doctas esse voluit »[292]. Et voici la version castillane, à laquelle nous avons déjà eu l'occasion de faire référence :

> *La reyna doña Isabel, muger del rey Católico don Fernando, quiso que todas sus quatro hijas, de las quales las dos fueron reynas de Portugal, la tercera vemos en España, madre del Emperador Carlo rey nuestro, la quarta es muger de Henrico Octavo, rey de Inglaterra, quiso (digo) que todas quatro supiesen hilar, coser y labrar*[293].

La différence de longueur entre les deux versions saute aux yeux, et celle de Vives est beaucoup plus sobre. Il faut en effet garder à l'esprit qu'il s'adresse à la fille et à la petite fille de celle qu'il cite en exemple : nul besoin, donc, de

[292] *Institutione*…, éd. cit., p. 74.
[293] *Instrucción*..., p. 11-12.

beaucoup de précisions, puisque le personnage est tout de suite identifié. Au contraire, l'*Instruction* s'adresse à un public pour qui la figure de la reine Isabelle est peut-être plus floue : elle est morte quelques 25 ans plus tôt, et une grande partie du lectorat ne l'a sans doute pas connue de son vivant. Par conséquent, au lieu de fonder l'efficacité de l'exemple sur la proximité de la figure citée, la version castillane la fait reposer sur le prestige de celle-ci en énumérant sa descendance, ce qui permet de créer un nouveau lien avec les lectrices par l'intermédiaire de « *Carlo rey nuestro* ». En outre, le changement de focalisation et ici manifeste, puisque le traducteur adopte le point de vue espagnol, tandis que l'Angleterre est devenue un pays étranger. Cet exemple illustre donc comment le passage au castillan peut influencer les mécanismes pédagogiques à l'œuvre. On peut également souligner que des sources apparaissent dans la traduction qui n'apparaissent pas dans l'original. C'est le cas, notamment, de Gracia Dei, dans le huitième chapitre de la première partie :

> *Y Gracia Dei hace mención de esta historia célebre en sus metros, diciendo en ellos de esta manera:*
> *Por librarse de paganos*
> *Las siete doncellas mancas*
> *Se cortaron sendas manos*
> *Y las tienen los christianos*
> *Por sus armas en Simancas*[294].

De fait, cette conclusion versifiée vient clore un exemple qui n'est pas mentionné dans la version originale, à savoir celui de sept jeunes filles chrétiennes livrées aux Maures en guise de tribut et qui choisissent de se couper les mains et les lèvres pour se rendre odieuses à leurs geôliers. Cet épisode montre que les traducteurs n'ont pas seulement modifié la langue du texte, mais ont également cherché à l'adapter à son public, afin d'en accentuer la vertu pédagogique. Néanmoins, ce n'est pas toujours le cas, et, quand Vives fait allusion à sa propre expérience, la focalisation reste la même que dans le texte latin. De même, le tutoiement latin employé par l'auteur reste de rigueur

[294] Il s'agit d'une légende de provenance inconnue, dont on trouve effectivement trace sur le blason de Simancas. Voici ce qu'en dit le *Boletín Histórico* de 1880 : « *la leyenda de las Siete mancas, preciosa tradición que apadrinan autores tan respetables como Moya, Gil González Dávila, Gratia Dei y otros, y cuya poética y honrosa tradición ha conservado la Villa en su escudo* », avant de citer les vers qui apparaissent dans l'*Instruction* (Ángel ALLENDE SALAZAR et Marcelino GESTA Y LECEÍA, « El archivo de Simancas », *Boletín Histórico*, 7, 1880, p. 99). Cette légende est d'ailleurs toujours connue et commémorée de nos jours. Les vers cités sont, par ailleurs, tirés d'un romance qui narrait l'épisode, que Gratia Dei a sans doute repris.

dans le texte espagnol (« *no sé qué vergüenza o qué miedo de tiznarte las manos es este tan grande…* »[295]), associé à des formulations moins directes comme « *Cumple también a la muger* », « *tenga la nuestra doncella* », etc. En somme, donc, les traducteurs ont cherché à adapter le texte à son nouveau public pour le rendre plus accessible, plus familier et donc plus efficace. Nonobstant ces modifications, l'essentiel de la portée pédagogique de l'œuvre et de son efficacité didactique tiennent à la plume de Vives, dont la présence est réaffirmée à chaque fois que s'exprime un « yo » auctorial.

c. Les sommes éducatives destinées aux femmes entre la fin du XIV^e^ et le début du XVI^e^ siècle : quelles évolutions ?

Nous avons donc étudié dans ce chapitre trois grandes sommes éducatives qui, composées entre la fin du XIV^e^ siècle et les années 1520, ont toutes été rédigées ou traduites dans une des langues péninsulaires : le *Libre de les dones* et sa version castillane le *Libro de las donas*, le *Livre des Trois Vertus* (*Livro das tres vertudes*, en portugais) et l'*Instruction de la muger christiana*, tirée de l'*Institutione foeminae christianae.* Si toutes ont été connues en Castille, et, plus largement, en Espagne, aucune n'est donc véritablement castillane. Toutes trois partent du principe qu'il ne suffit pas d'éduquer une femme déterminée par son âge, son état civil et sa classe sociale, en espérant que les autres femmes suivront l'exemple ainsi constitué, mais qu'il faut dispenser à chacune une éducation spécifique. Même si le texte de Vives, par exemple, fait de Catherine d'Aragon un miroir dans lequel toutes les femmes doivent chercher à se refléter en imitant les vertus dont elle est porteuse, ou que celui de Christine de Pizan insiste sur l'exemplarité des princesses et grandes dames qui doivent inspirer le comportement de leurs subordonnés, la démarche des textes que nous avons qualifiés d'encyclopédies ou de sommes éducatives est différente de celle des miroirs. Éduquer chaque femme individuellement n'est cependant possible qu'à la condition d'établir un classement, et chacune de ces sommes obéit donc à une taxinomie particulière, qui vise à créer des catégories de femmes susceptibles de recevoir une même éducation.

Le choix de la taxinomie permet d'établir une bipartition claire entre, d'une part, les textes d'Eiximenis et de Vives et, d'autre part, celui de Christine

[295] *Ibid.*, p. 13.

de Pizan. Les deux premiers, tous deux écrits par des hommes originaires de l'est de la péninsule, sont en effet structurés par la triade traditionnelle : vierges, épouses, veuves. De plus, ils partagent un certain nombre de sources, alors que le *Livre des Trois Vertus* se distingue non seulement par la base sociologique de sa taxinomie, mais également par l'usage de sources originales, dont la présence est sans doute due à l'origine géographique et sociale de son autrice. Signalons toutefois que ces trois textes ont en commun plusieurs sources, notamment les écrits des Pères de l'Église, dont l'importance reste, décidément, centrale pour l'éducation des femmes à la fin du Moyen Âge. Une dernière réflexion quant à la taxinomie peut être faite : alors qu'Eiximenis consacre la majeure partie de son ouvrage aux religieuses et que Christine de Pizan leur dédie un chapitre et quelques passages spécifiques, Vives ne leur dispense aucun enseignement particulier. Son entreprise pédagogique s'adresse donc essentiellement, si ce n'est exclusivement, aux laïques.

Nos textes présentent donc un certain nombre de points communs et de différences. Peut-on, au vu de ceux-ci, déceler d'éventuelles évolutions dans les sommes éducatives destinées aux femmes entre la fin du XIV^e^ et le début du XVI^e^ siècle ? La question semble d'autant plus difficile à trancher qu'il s'agit de textes de provenances géographiques et idéologiques assez différentes. Néanmoins, la dureté de certaines des mesures et des opinions de Juan Luis Vives exclut toute considération sur une libéralisation de l'éducation féminine dans le sillage de la Renaissance. Ainsi, l'éducation dispensée par Christine de Pizan donne aux femmes bien davantage de responsabilités, de liberté et d'importance que celle que leur dispense Juan Luis Vives. Le texte de ce dernier et sa traduction castillane reflètent néanmoins certaines évolutions : les femmes, et notamment les laïques appartenant aux classes les plus élevées de la société, sont désormais susceptibles d'apprendre et de comprendre le latin. Les trois textes suggèrent ainsi un progressif développement et surtout une acceptation de la vie intellectuelle des femmes, dans la mesure où, chez Vives, celle-ci (contenue, bien entendu, dans certaines limites), devient non seulement un atout, mais même un élément essentiel de la vie chrétienne. Alors qu'Eiximenis voyait seulement dans la lecture un moyen d'avoir plus facilement accès aux textes édifiants, que Christine de Pizan faisait de la lecture et de l'écriture, mais aussi du contact avec les lettrés les éléments essentiels de la vie

mondaine d'une grande dame, Vives établit clairement le lien entre ces pratiques, une éducation chrétienne et le salut. Néanmoins, on l'a vu, il limite de façon drastique les lectures auxquelles les femmes peuvent avoir accès.

Ces trois textes ont, enfin, un point commun avec les miroirs que nous avons étudiés dans le deuxième chapitre : ils visent avant tout l'éducation morale et éthique de leur public, incité à adopter un certain nombre de comportements correspondant aux exigences de la société et, partant, susceptibles de faciliter le bon fonctionnement de celle-ci. Cependant, l'éducation des femmes ne se limite pas à ce seul aspect, et, bien que la religion occupe déjà une place importante dans les textes que nous avons étudiés jusqu'à présent, certains manuels vont se concentrer exclusivement sur cet aspect particulier. Dès lors, il ne s'agit pas tant de fournir aux femmes des normes de vie que de guider leur prière et leurs pratiques pieuses.

Chapitre III :
Canaliser la foi des laïques : quelques traités de formation religieuse

La fin du XV^e^ siècle et les premières années du XVI^e^ siècle sont, comme nous allons le voir, fertiles d'un point de vue spirituel et religieux. Sous l'influence d'ordres dynamiques comme les Franciscains et les Hiéronymites ou de mouvements spirituels comme celui de la *Devotio Moderna*, la vie spirituelle et religieuse de la péninsule Ibérique connaît en effet, du XIV^e^ au XVI^e^ siècle, des changements profonds. Les femmes dans leur ensemble, et plus particulièrement, bien entendu, celles qui appartiennent aux plus hauts états de la société, ne restent pas à l'écart de ces évolutions. Mécènes, elles soutiennent la création d'établissements religieux appartenant aux ordres réformés ; cherchant à conformer leur vie à un idéal de vertu et de religiosité, elles demandent à recevoir l'enseignement d'hommes d'Église à l'autorité reconnue, que ce soit en les prenant comme directeurs de conscience ou en requérant la composition de manuels susceptibles de les guider sur la voie du salut. Les livres sont en effet un élément essentiel de la spiritualité féminine de la seconde moitié du XV^e^ siècle et du début du XVI^e^ siècle, qu'ils soient d'ordre liturgique, comme les livres d'heures, ou spirituel. Ces années voient d'ailleurs l'éclosion d'une grande variété d'ouvrages de spiritualité, alors même que, dès la naissance du luthéranisme et plus encore à partir des Indices inquisitoriaux et du Concile de Trente, le nombre des livres autorisés va peu à peu se réduire, diminuant du même coup la liberté spirituelle des lectrices. La seconde moitié du XV^e^ siècle et les premières années du XVI^e^ sont donc une période particulièrement intéressante à étudier pour qui cherche à comprendre comment, à travers les manuels de piété et la littérature spirituelle, on a orienté la pratique religieuse des femmes, on a souhaité les former à de nouvelles pratiques tout en les édifiant et en leur inculquant un certain nombre de connaissances liées à la foi.

A. Spiritualité et vie religieuse en Espagne à la fin du Moyen Âge : à la recherche d'une piété rénovée

L'Espagne de la fin du Moyen Âge est un foyer de réforme religieuse et de recherche spirituelle, comme en témoigne, bien avant les efforts des Rois Catholiques concernant la réforme du clergé, le succès qu'y rencontrent les Hiéronymites ou l'initiative de fray Martín de Vargas, réformateur péninsulaire de l'ordre de Cîteaux. En outre, l'influence de mouvements étrangers, notamment celui de la *Devotio moderna*, y est également notable, et induit la production de livres de piété, dont les femmes sont les premières consommatrices.

1. Le soutien de la noblesse aux tentatives de réforme des ordres monastiques, témoin d'une recherche spirituelle

La quête d'une vie spirituelle plus intense, avivée notamment par la conscience permanente de l'imminence de la mort et de la nécessité de s'y préparer, anime une partie de la société européenne à partir de la seconde moitié du XIV^e^ siècle. La péninsule Ibérique n'échappe pas à la règle, et cela se manifeste notamment par l'appui qu'apportent la noblesse et la royauté aux tentatives de rénovation mises en place par certains ordres monastiques.

a. Les Hiéronymites : un ordre proche des classes dirigeantes

La création, à la fin du XIV^e^ siècle, de l'Ordre des Hiéronymites marque une étape importante dans l'évolution spirituelle de la péninsule Ibérique. D'une part, il s'agit d'un ordre proprement péninsulaire, au sens où il est issu de communautés érémitiques qui, essentiellement en Espagne, mais aussi en Italie avec Tommasuccio da Duccio, décidèrent de conformer leur mode de vie à celui de saint Jérôme. Cet ordre est, par ailleurs, intimement lié à celui de saint François :

> *Las leyendas que rodean la fundación de la Orden de San Jerónimo insisten sobre los lazos existentes entre los fraticelli de Pietro de Rigali o de Gualdo y su discípulo Tomasuccio da Foligno […] y los fundadores de los futuros conventos de Guisando y Valpraraíso*[1].

Constitués en ordre en 1373 par une bulle du pape Grégoire XI qui les place sous la règle de saint Augustin, les Hiéronymites doivent notamment leur existence à l'influence de Fernando Gómez Figueroa et Pedro Fernández Pecha, ce dernier étant un ancien officier de la cour de Pierre I[er] qui l'aurait quittée en raison des agissements iniques du souverain. Par conséquent, la création de l'ordre est en partie une réaction au despotisme de Pierre le Cruel, et accompagne l'avènement de la dynastie Trastamare, dont certains des membres auront à cœur de démontrer leur soutien aux Hiéronymites[2]. Ainsi, durant plus d'un siècle, et notamment à travers le rôle joué par les confesseurs de différents membres de la famille royale, cet ordre va influencer la vie spirituelle des élites castillanes.

Or, il développait une spiritualité particulière, liée notamment aux circonstances de son avènement : nombre de courtisans castillans avaient à cœur de pratiquer une foi plus intérieure, alors même que les ordres religieux traditionnels mettaient davantage l'accent sur le caractère démonstratif du rite. Ce désir de fuir le monde rapproche le mouvement des Hiéronymites d'autres élans spirituels dont on peut observer le développement à travers l'Europe. En revanche, l'ordre de saint Jérôme se distingue par son refus de la mendicité et sa valorisation du travail manuel, qui lui permit d'ailleurs de s'enrichir rapidement, ce qui provoqua, au sein même de l'ordre, un élan de réforme et de retour à l'esprit originel. Ainsi, Sophie Coussemaker note que

> [Américo] Castro fait de tous les monastères hiéronymites des centres d'inquiétude religieuse, où un courant mondain s'opposait à celui du recueillement mystique, du christianisme universel, spirituel, paulinien,

[1] Adeline RUCQUOI, « Los Franciscanos en el reino de Castilla », *in :* José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord..), *Espiritualidad del Franciscanismo (VI Semana de Estudios Medievales)*, Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 65-86. Édition consultée : édition électronique non paginée, disponible à l'adresse suivante : http://www.vallenajerilla.com/berceo/rucquoi/franciscanosencastilla.htm.

[2] Voir, notamment, Sophie COUSSEMAKER, « Les confesseurs hiéronymites des souverains castillans de 1373 à 1474. Quels confesseurs pour quels rois ? », *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, *29e congrès, Pau, « Les serviteurs de l'État au Moyen âge »*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1998, p. 85-103, plus particulièrement p. 85.

intérieur et biblique, qui persista même aux XV^e^ et XVI^e^ siècles[3].

L'apparition de l'Ordre de saint Jérôme est donc à la fois le produit et l'un des facteurs du développement d'une nouvelle religiosité plus intime et émotive à partir de la fin du XIV^e^ siècle, mouvement dont témoignent également l'implantation de la spiritualité franciscaine ou le succès de certains des ouvrages les plus emblématiques de la *Devotio moderna*. Il convient toutefois de signaler que la piété proposée par les Hiéronymites – à la différence de celle développée, par exemple, par les ordres mendiants – est restée très aristocratique, au sens où les masses populaires s'en sont, pour l'essentiel, tenues éloignées. Au contraire, l'Ordre a eu, tout au long du XV^e^ siècle, partie liée avec le pouvoir politique et la classe nobiliaire.

Le premier personnage politique important à choisir un hiéronymite pour diriger sa conscience fut Ferdinand d'Antequera, qui était déjà le protecteur du couvent de Santa María de la Mejorada d'Olmedo avant que celui-ci ne soit investit par les Hiéronymites, et dont le prieur, Juan de Soto Venado[4], devint le confesseur de l'Infant. Au nombre des confesseurs royaux issus des rangs de l'Ordre de saint Jérôme, on peut notamment citer, pour le XV^e^ siècle : Pedro de Valladolid pour la reine Marie d'Aragon, Gonzalo de Illescas pour Jean II ou encore Hernando de Talavera pour Isabelle la Catholique. Les religieux issus de cet ordre côtoient, en tant que directeurs de conscience de la noblesse et de la famille royale, des membres des ordres mendiants, que Sophie Coussemaker considère supérieurs en matière d'érudition et de ferveur pastorale, estimant que les hiéronymites, sauf exception, n'éprouvaient qu'un « médiocre intérêt pour les études », et « n'avaient pas, par essence, une vocation pastorale »[5]. Signalons, toutefois, que cette affirmation doit être nettement nuancée dans le cas de Hernando de Talavera, confesseur de la comtesse de Benavente et d'Isabelle la Catholique, puisque, outre qu'il avait effectué des études universitaires à Salamanque, il possédait une bibliothèque relativement importante. Enfin, dans les différentes charges ecclésiastiques qu'il occupa, et notamment en tant qu'archevèque de Grenade, il se montra soucieux de remplir sa charge pastorale, à travers, entre

[3] Sophie COUSSEMAKER, « Convertis et Judaïsants dans l'Ordre de Saint Jérôme : un état de la question », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 27-2, 1991, p. 5-27, plus particulièrement p. 7.

[4] S. COUSSEMAKER, « Les confesseurs hiéronymites… », p. 89.

[5] *Ibid.*, respectivement p. 87 et 95.

autres, ses sermons. À en croire Sophie Coussemaker, ce profil, toutefois, reste assez exceptionnel si l'on considère l'ensemble des confesseurs royaux issus des rangs hiéronymites au XV^e^ siècle.

Leur naissance étant due à un désir de renouvellement de la vie spirituelle, les Hiéronymites vont, au cours du XV^e^ siècle, participer à la réforme d'autres ordres que le leur. On sait, bien entendu, le rôle joué par Hernando de Talavera dans l'élaboration de la réforme conventuelle imaginée par les Rois Catholiques. De même, c'est un ancien moine hiéronymite qui donna, dans la péninsule Ibérique, une impulsion décisive à la réforme de l'ordre cistercien : fray Martín Vargas.

b. Une tentative de réforme péninsulaire : fray Martín Vargas et l'ordre de Cîteaux

L'ordre de Cîteaux, comme, du reste, l'ensemble des ordres monastiques, était sorti très affaibli du XIV^e^ siècle : non seulement la peste noire avait éclairci ses rangs, mais, en outre, l'ordre s'était divisé, lors du Grand Schisme d'Occident, entre les partisans de la papauté d'Avignon – essentiellement les établissements français et les grandes maisons mères – et les partisans du pape de Rome, parmi lesquels se trouvaient les établissements péninsulaires. En outre, cet ordre était aussi touché par le relâchement des mœurs monastiques qui caractérisa la fin du XIV^e^ et le début du XV^e^ siècle, rendant une réforme nécessaire.

Celle-ci vit le jour sous l'impulsion de ce que l'on appela les Congrégations, dont la première se constitua en Espagne, sous l'égide de fray Martín Vargas. L'abbaye mère de Cîteaux qui, dans un premier temps, s'opposa à ce mouvement, dû finalement l'accepter, compte tenu du succès qu'il rencontrait dans ses rangs et du soutien que lui apportaient le Saint Siège et les dirigeants politiques. La naissance de cet élan réformateur en Espagne est, bien entendu, due au fait que les établissements péninsulaires faisaient preuve de davantage d'indépendance par rapport à la maison mère, mais témoigne également de l'inquiétude spirituelle qui régnait en Espagne en cette fin de Moyen Âge. La première initiative de Martín Vargas, moine de l'abbaye cistercienne de Piedra située sous la juridiction de celle de Poblet, fut de se rendre auprès du pape Martin V pour lui faire part du relâchement moral des

abbayes cisterciennes de Castille. Il obtint du Saint Siège la bulle *Pia supplicum vota*, par laquelle il fut autorisé à fonder deux abbayes observantes soumises à l'autorité de l'abbé de Poblet. Naissent ainsi les établissements de Santa María de Montesión (Tolède), en 1427 et, en 1428, l'abbaye de Valbuena, dans lesquels il instaura, par exemple, l'élection triennale du prieur. Cependant, l'axe majeur de la réforme proposée par Vargas fut l'indépendance des établissements péninsulaires par rapport aux maisons-mères françaises, indépendance qui n'était pas sans portée politique :

> *Su principal característica, además de su – en origen – sincero ideario reformador era, debe insistirse en ello, su independencia de las abadías cisterciences francesas clásicas (Cîteaux, Clairvaux, Morimond…), con el lógico disgusto de estas y la correspondiente satisfacción de los soberanos españoles, casi siempre enfrentados en lo político y en lo militar, como es sabido, con la monarquía del país vecino*[6].

La « Congregación de Castilla » reçoit en effet l'appui des souverains castillans, mais également celui des papes Martin V et Eugène IV, consolidant ainsi l'innitiative de Vargas que Cîteaux a pourtant excommunié par deux fois. Cela n'empêcha pas l'expansion du mouvement, dans la mesure où, en 1438, tous les monastères cisterciens de la péninsule avaient rejoint la Congrégation castillane, tandis que d'autres Congrégations se créèrent en Toscane et en Lombardie à la fin du XV^e^ siècle, et d'autres encore au Portugal au milieu du XVI^e^ siècle.

Néanmoins, dans la péninsule Ibérique, l'observance de la règle dans les établissements qui avaient initialement rejoint la Congrégation se relâcha rapidement, et les Rois Catholiques eurent à cœur de rétablir l'esprit originel de la réforme lancée par Martín Vargas. Ainsi, avec l'aide de Juan de Cifuentes, nommé réformateur de l'ordre de Cîteaux, ils invitèrent les établissements péninsulaires à se rallier aux principes de la Congrégation. Beaucoup d'entre eux suivirent les consignes royales, dont certains couvents prestigieux, comme celui de Las Huelgas (Valladolid), bien que la réforme de ce dernier fût particulièrement ardue. L'initiative de fray Martín Vargas et son succès, y compris au-delà des limites de la Castille, montre néanmoins à quel point la péninsule Ibérique pouvait être pionnière dans la mise en place de réformes

[6] Fernando Andrés Robres, Rafael Benítez Sánchez-Blanco et Eugenio Ciscar Pallarés (éd.), *En reino extraño: Relación de la visita del Real Monasterio de Valldigna, Autobiografía, vida cotidiana y lucha política en la España de Carlos II*, , Valence : Universitat de València, 2008, p. 68.

monastiques visant à restaurer la qualité de la vie spirituelle des religieux. En ce qui concerne l'ordre franciscain, on le sait, c'est avant tout en Italie que naquirent des mouvements réformateurs, comme celui des *fraticelli*. Ces tendances se diffusèrent également en Castille, où toute l'activité spirituelle liée au franciscanisme provoqua la naissance de multiples vocations individuelles ou collectives pour une vie érémitique ou, du moins, proche de l'idéal de vie développé par saint François d'Assise. De plus, compte tenu de leur relation avec les élites, les Franciscains et la spiritualité qu'ils construisent jouèrent un grand rôle dans l'évolution religieuse et spirituelle de la péninsule Ibérique au cours des derniers siècles du Moyen Âge.

c. La réforme franciscaine : les fondements d'une nouvelle spiritualité

Alors que le XIV^e^ siècle aurait pu être celui de la stabilisation doctrinale, il voit au contraire fleurir, au sein de l'ordre franciscain, de multiples propositions, qui vont fournir aux laïcs, et notamment aux Castillans, de nombreuses opportunités spirituelles. Les Franciscains de Castille restèrent cependant relativement à l'écart du conflit qui opposa conventuels et observants, par ailleurs beaucoup plus vif dans le royaume voisin d'Aragon. Bénéficiant de la protection de Sanche IV, les Frères Mineurs tissèrent, dès la fin du XIII^e^ siècle, des liens étroits avec l'oligarchie, en occupant notamment souvent les charges de directeur de conscience[7]. Les élites nobiliaires ou urbaines, quant à elles, cherchent à s'attirer la protection spirituelle des établissements franciscains en participant financièrement à leur fondation ou à leur entretien. Les liens entre ceux-ci et la société laïque s'établissent donc dès le début, ce qui va faciliter la diffusion des idéaux religieux développés au sein de l'ordre. Celui-ci semble d'ailleurs être le creuset de multiples options spirituelles et, sous le règne de Pierre I^er^, alors que certains décident de choisir la voie de l'érémitisme et de rejoindre l'ordre de saint Jérôme, d'autres préfèrent se dédier en priorité à l'évangélisation et au prêche, tandis que fleurissent des groupes de *beatos* et de *beatas*, de béguins et de béguines. Ces groupes de laïcs qui choisissent, d'un commun accord, de se donner une règle

[7] Fray Juan García de Castrojeriz, traducteur et glosateur du *De regimine principum* de Gilles de Rome dont nous avons eu l'occasion d'étudier plus haut quelques éléments, était ainsi le confesseur de la reine de Castille Marie de Portugal (Adeline Rucquoi, art. cit.)

de vie religieuse et d'exprimer ainsi plus pleinement leur foi se multiplient dès la seconde moitié du XIV[e] siècle. Bien qu'il soit difficile de les rattacher à un ordre particulier – c'est d'ailleurs cette indépendance qui déplaiera aux autorités religieuses et les incitera à contraindre ces groupes sous des règles particulières – ils entretiennent, pour la plupart, des liens étroits avec la sensibilité franciscaine. La guerre civile et étrangère favorisa leur multiplication, qui témoigne également de l'agitation spirituelle qui régnait en Castille dès la fin du XIV[e] siècle. Les femmes y prennent pleinement part, non seulement en rejoignant les rangs des béguines, mais également les couvents de Clarisses qui se développent à la fin du XIV[e] siècle et qu'elles contribuent parfois à fonder, comme dans le cas de María Meléndez, qui fonda le couvent de Sainte Marie de Tolède et des sœurs Coronel, qui fondèrent celui de sainte Agnès[8] à Séville. En somme donc, le XIV[e] siècle est caractérisé, pour les Franciscains castillans, par un développement de leur emprise, mais également par la multiplication de groupes plus ou moins contrôlés qui cherchaient à se rapprocher de l'idéal des fondateurs de l'ordre. Comme le dit Adeline Rucquoi :

> *El siglo XIV […] se caracterizó en realidad por grandes inquietudes, espirituales más que intelectuales, que originaron múltiples respuestas individuales y comunitarias. A la intransigencia de los fraticelli en rechazar el mundo se sumaba la religiosidad franciscana volcada hacia el tema del niño Jesus y la representación de la Pasión de Cristo*[9].

Signalons enfin que, dans tous les cas, le lien avec la population laïque, que ce soit par la confession, la prédication ou tout simplement par l'intégration de nouveaux membres aux multiples mouvements spirituels rattachés au franciscanisme reste très important.

L'un des enjeux du XV[e] siècle fut d'ailleurs de définir la place à accorder

---

[8] *Ibid.* L'histoire de María Fernández Coronel passa rapidement à la légende, et Diego de Valera la cite déjà parmi les femmes vertueuses de sa *Defensa de virtuosas mujeres* (D. DE VALERA, *op. cit.*, p. 244). Il cite également « *Doña Mari Garçía, la beata* », et d'autres femmes vertueuses « *en la vida contemplativa* » et « *en la vida çevil o activa, en las quales es fecha cierta prueva de su virtud, non solamente seyendo tentadas por la enferma carne, mas aun por muchos adúlteros onbres* », cette dernière remarque faisant allusion à la légende selon laquelle c'est pour échapper aux avances trop insistantes de Pierre le Cruel que doña María Coronel chercha refuge dans des établissements religieux avant de se défigurer en se jetant de l'huile bouillante sur le corps et le visage. On peut, par ailleurs, observer que le texte de Valera témoigne de la renommée favorable dont jouissaient certaines *beatas* au début du XV[e] siècle : le béguinage était alors envisagé comme une voie d'accès à la sainteté tout à fait légitime, même si ces personnages n'étaient pas exempts de moquerie, comme en témoigne le cas – certes, antérieur – de la *falsa beguina* de l'*exemplum* n°42 du *Conde Lucanor*.

[9] A. RUCQUOI, art. cit.

aux communautés fondées ainsi de façon indépendante. Celles-ci sont néanmoins un creuset pour l'élaboration de nouvelles perspectives religieuses, comme en témoigne le cas de Pedro de Villacreces, qui lança en Castille un mouvement de réforme plus ample, mouvement développé ensuite par ses disciples, notamment Lope de Salazar y Salinas. Ce mouvement rencontra l'appui des élites, notamment celui de Pedro Fernández de Velasco, comte de Haro, et de sa femme, Beatriz Manrique, qui demanda à Lope de Salazar de fonder trois communautés féminines, d'abord soumises à la règle du Tiers Ordre, puis à celle des Clarisses[10]. L'un des aspects caractéristiques de la réforme de Villacreces est que les établissements qui l'adoptèrent ne cherchèrent pas à prendre leur indépendance par rapport aux plus hautes instances franciscaines. Au contraire, ils restèrent toujours attachés à l'autorité du Chapitre général de l'Ordre franciscain, à la différence des Observants qui, durant toute la première moitié du XV^e^ siècle, luttèrent pour prendre leur indépendance. De plus, Adeline Rucquoi établit une autre différence entre réformateurs et observants : « *Los reformadores habían huido del mundo y buscaban vivir su espiritualidad en lugares solitarios y apartados. Los observantes, al contrario, querían vivir en el mundo, pero volviendo a la Regla primitiva de San Francisco* »[11]. Au désir de revenir à une observance plus stricte de la règle se mêle donc celui de servir d'exemple à la population, voire de prêcher – on sait tout l'impact qu'eurent les sermons de certains Franciscains, par exemple, sur la perception par la population des Juifs convertis au christianisme. Les sermons sont en effet un outil pédagogique efficace pour la propagation de certains idéaux, et la spiritualité franciscaine, qui mêlait critique sociale, aspirations millénaristes et recherche des émotions suscitées par différents épisodes de la vie du Christ et de la Vierge rencontra les aspirations de la population et connut donc un vif succès, comme le suggère la diffusion des œuvres inspirées par cette spiritualité. Par les sermons des frères ainsi que par ces ouvrages, elle a donc pu se diffuser dans le monde laïc, et influencer, notamment, la vie spirituelle des femmes.

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*

2. La spiritualité franciscaine et la *devotio moderna* : deux influences essentielles pour la vie spirituelle féminine

Comme nous venons de le voir, nombreuses étaient les femmes (clarisses, béguines ou laïques) qui se montraient sensibles à la spiritualité développée par le franciscanisme. Celle-ci a en effet eu une influence indéniable sur le monde laïc, tout comme d'autres tendances spirituelles, notamment celles issues du mouvement de la *Devotio moderna*. Ces multiples influences contribuent à l'intensification de la vie religieuse et spirituelle des laïcs, et notamment des élites en Castille à la fin du XV^e^ siècle et au début du XVI^e^ siècle.

a. L'influence de la spiritualité franciscaine dans le monde laïc

Comme nous l'avons brièvement évoqué plus haut, le franciscanisme met notamment en avant l'humanité des personnes saintes, qu'il s'agisse du Christ, dont on décrit notamment l'enfance ou, à l'opposé, la Passion, ou de la Vierge. Pour saint Bonaventure, entre autres, l'humanité du Christ était une voie d'accès à sa divinité, et l'expérience spirituelle des souffrances de la Passion permettait de retrouver en soi l'image du Créateur[12]. Dans un traité destiné aux religieuses, le *De perfectione vitae ad sorores*, il invite ses lectrices à pénétrer jusqu'au cœur du Christ par la plaie faite à Son flanc droit, afin d'éprouver intimement Ses souffrances et de mourir avec Lui sur la Croix. Autrement dit, la contemplation franciscaine mène à une forme d'union mystique, bien que ce ne soit pas là son but initial. Pensée comme un moyen d'édification, elle est en effet destinée avant tout à inciter ceux qui la pratiquent à imiter le Christ, à l'image de ce qu'a fait saint François. Cela permet également de susciter de multiples émotions et sentiments, notamment la tendresse pour l'Enfant Jésus et la compassion devant les souffrances de la Passion. Les sentiments, mais aussi leurs manifestations extérieures, parmi

[12] Albert-Guillem HAUF I VALLS, Introduction, p. 34, dans VILLENA, Isabel de, *Vita Christi*.... C'est cette même idée – celle de la contemplation de la Passion du Christ comme moyen de se rapprocher de son Créateur et comme exercice de piété particulièrement salvateur – qui est à l'origine de l'écriture du *Fasciculus Myrrhe*, qui fera plus loin l'objet d'une étude plus précise.

lesquelles les pleurs jouent un rôle primordial, sont valorisés. Sentimentalisme et émotivité : voilà deux traits de caractère dont on pense les femmes particulièrement capables, et, outre le texte de saint Bonaventure, plusieurs ouvrages de contemplation inspirés par la spiritualité franciscaine leur sont spécifiquement dédiés.

C'est le cas, nous le verrons plus tard, du *Fasciculus Myrrhe*, opuscule consacré à la Passion du Christ qui connut un indéniable succès au cours de la première moitié du XVI[e] siècle. Si cet ouvrage est, à l'origine, composé pour une laïque (Ana de Cabrera), les livres de ce type composés pour des religieuses ne manquent pas non plus. On peut citer, par exemple, les *Meditacions de la Vida de Jesucrist* : dédiées à une religieuse clarisse, elles reprennent les événements de l'existence du Christ dans un ordre chronologique, rendant ainsi possible une lecture progressive au rythme des heures canoniales ou du temps liturgique. Livres spirituels et livres liturgiques sont ainsi intimement liés et se confondent parfois, les ouvrages de spiritualité pouvant être utilisés de manière rituelle. Un bon exemple du succès des ouvrages inspirés par le franciscanisme parmi les femmes de la plus haute société est l'éventail de livres de ce type légués par la reine Marie de Castille à Isabel de Villena : outre des œuvres d'Eiximenis, on trouve notamment les *Contemplacions* d'Angela de Foligno, le *Punyiment d'Amor*, version catalane du *Stimulus amoris*, un *Officium Passionis* en catalan, ou encore la glose de Nicolas de Lyre et les *Meditacions de la vida de Jesucrist*[13]. La spiritualité franciscaine s'exprime ainsi particulièrement dans les *Vitae Christi* : on peut citer, outre les *Meditacions*, la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, ou, bien entendu, celle d'Isabel de Villena[14]. Dans la mesure où elles présentent toutes le Christ comme un modèle de vertu digne d'être imité, elles sont non seulement des supports de contemplation, mais également des instruments d'édification. Elles transmettent, par ailleurs, à une certaine frange de la population, des éléments de la spiritualité franciscaine, dont elles sont des créations particulièrement efficaces.

Les livres ne sont pas, cependant, l'unique vecteur par lequel le franciscanisme imprègne la société laïque : dans la mesure où la mise en scène

[13] *Ibid.*, p. 41.

[14] On peut rappeler, par ailleurs, que l'abbesse qui la fit imprimer dédia cette première édition à la reine Isabelle la Catholique, confirmant, s'il en était besoin, le goût des élites castillanes pour les ouvrages liés à la spiritualité franciscaine.

des épisodes de la vie du Christ et de la Vierge revêt une importance toute particulière, et où la visualisation est essentielle à la contemplation, les arts plastiques sont un outil essentiel. On peut notamment penser aux représentations de l'*Ecce homo* destinées à orner des oratoires privés ou, à l'inverse, aux petites statues de l'Enfant Jésus, parfois dotées de garde robe, et, plus généralement, à toute la décoration et la mise en scène créées par les propriétaires d'oratoires domestiques[15]. Méditation, art religieux et théâtre liturgique médiéval se mêlent, recréant notamment, à l'intérieur de l'esprit du fidèle comme devant ses yeux, les scènes clés de la Passion. Ainsi, la spiritualité franciscaine invite chaque fidèle, par la contemplation, à se rapprocher du Christ et de la Vierge, dont il s'agit de devenir les émules, afin notamment d'assurer son salut. Mais les Frères Mineurs ne sont pas les seuls à accorder une importance décisive à la contemplation et à publier des ouvrages en ce sens. Les manuels de spiritualité utilisés par les laïcs et notamment les femmes tout au long du XV^e^ siècle répondent en effet à diverses influences, certains s'inspirant par exemple des idées développées par la *Devotio moderna*.

b. La *Devotio moderna* et les nouvelles modalités de la contemplation

L'influence de la *Devotio moderna* se fait sentir plus tardivement en Espagne que celle du franciscanisme, puisque, selon Ana María G. Laguna :

> *In Spain, there are records of the movement as soon as 1475, when the Spanish Benedictine Monks of Valladolid acquired and actively used a copy of the Imitation [of Christ]. Even the creation of the Inquisition in 1478 could not stop the diffusion and translation of the volume, as it appeared in Castilian in 1490 (Zaragoza), 1493 (Seville) and 1500 (Toledo)*[16].

C'est donc particulièrement à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle que l'influence de ce mouvement spirituel se fit sentir en Espagne, accentuant la demande des laïcs en la matière et leur revendication d'une vie spirituelle autonome. Dans la mesure où elle se base notamment sur la méditation

[15] Voir notamment, sur ce sujet, l'ouvrage de P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas…,* p. 197-201. Il faut toutefois remarquer que, selon les auteurs, les oratoires deviennent particulièrement fournis à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle. La période que nous étudions ne représente donc pas encore l'apogée de ce type de pratiques, qui commencent néanmoins à se développer et à constituer une part importante de la religiosité féminine.

[16] Ana María G. LAGUNA, *Cervantes and the pictorial imagination. A study on the Power of Images and Images of Power in Works by Cervantes*, Camden : Bucknell University Press, 2009, p. 90.

personnelle, la *Devotio moderna* encourage en effet une piété individuelle et moins dépendante des institutions religieuses. À la différence de la méditation franciscaine, celle que mettent en place les tenants de ce renouvellement dévotionnel est moins affective et davantage fondée sur l'ascèse et sur un processus méthodique de recueillement. La méthode et le systémisme sont, en effet, deux aspects catactéristiques des exercices de méditation développés par le mouvement, notamment dans des ouvrages plus tadifs comme le *Rosetum exercitorium spiritualium* de Jean Mombaer (1494). La *Devotio moderna* souhaite avant tout proposer une spiritualité accessible à chacun de façon individuelle, ce qui explique le désir de ses auteurs de s'éloigner de toute spéculation intellectuelle et de mettre au contraire l'accent sur l'aspect pratique d'une dévotion qui doit mener au salut.

La méditation n'en est cependant pas le seul aspect. À l'image du parcours suivi par les initiateurs du mouvement, Geert Groote et son disciple Florens Radewijns, la *Devotio moderna* pouvait aussi mener à renoncer au monde et à vivre en communauté. Elle fut donc à l'origine, tout comme d'autres courants spirituels et notamment ceux liés au franciscanisme, de la constitution de groupes plus ou moins formels de laïcs, rassemblés en communautés pour vivre plus pleinement leur foi. Aux « Frères de la vie commune » s'adjoignirent rapidement des communautés de « Sœurs de la vie commune », formées par celles que les sermons des prédicateurs de la *Devotio moderna* avaient convaincues. Ces communautés, bien entendu, ne bénéficiaient guère de la bienveillance des autorités ecclésiastiques, mais ne cherchaient pas non plus à construire une voie dissidente, dans la mesure où l'obéissance aux autorités établies a toujours fait partie des principes de la *Devotio moderna*, bien que celle-ci implique souvent une certaine forme de critique sociale. L'accumulation de richesses, la dépravation des mœurs du clergé séculier ou encore l'accumulation de titres universitaires, notamment, sont condamnées.

Néanmoins, les adeptes de ce mouvement sont parfaitement conscients de l'importance des livres et de leur intérêt dans la diffusion de leurs idéaux. Ainsi, c'est l'un de leurs plus éminents représentants, Thomas a Kempis, qui fut l'auteur de ce qui est, « *next to the Bible, the most influential devotional book in Western Christian History* »[17]. Son *De imitatione Christi* ou *Contemptus mundi* fut, de

[17] *Ibid.*, p. 89.

tous les ouvrages inspirés par la *Devotio moderna*, celui qui connut la plus large diffusion en Espagne, bien que d'autres traités y fussent également connus :

> *The works of Kempis, Mombaer and Zutphen, which taught methodical prayer, first entered Spain in Latin copies brought by merchants, friars and students who had travelled to northern Europe. They were known in the Benedictine monastery of Valladolid and used by the Benedictine García de Cisneros in his Exercitatorio espiritual (1500). [Santa] Teresa may not have known any of these works except the Contemptus mundi, but she was familiar with some of their ideas through the work of translators who had made the spirituality of the devotio moderna more accessible to the general population*[18].

C'est donc surtout à la fin du XV^e^ siècle et, ensuite, tout au long du XVI^e^ siècle que les principes de la *Devotio moderna* – parmi lesquels, notamment, le développement d'une vie spirituelle individuelle et intérieure, le refus de toute spéculation intellectuelle, l'élaboration et l'utilisation d'une méthodologie de la contemplation – vont réellement s'implanter en Espagne et se mêler à l'influence franciscaine pour donner naissance à une vie spirituelle spécifique. Ainsi, la seconde moitié du XV^e^ siècle et le premier quart du XVI^e^ siècle constituent une période particulièrement riche, au sens où ces différents mouvements peuvent se développer alors même que, malgré l'instauration de l'Inquisition, les autorités religieuses sont encore relativement tolérantes à l'égard de ce qui n'est pas encore qualifié d'hérésie.

c. Une demande religieuse de plus en plus forte et plurielle

Ces différents mouvements et la production livresque qu'ils impliquent répondent par ailleurs à la demande religieuse des laïcs, particulièrement accentuée en cette fin de Moyen Âge. Être chrétien à la fin du XV^e^ siècle, cela ne signifiait pas seulement croire en un certain nombre de dogmes, se plier à certaines pratiques conformes à l'éthique chrétienne ou apporter son appui aux institutions et établissements religieux : cela impliquait également une certaine conception du monde et de l'organisation de la société. Celle-ci n'est nullement remise en cause par les laïcs qui, à la fin du Moyen Âge, sont en quête d'une vie spirituelle plus riche. Au contraire, leur demande a été suscitée et accompagnée par l'Église, notamment en termes de prédication (on pense par exemple à

[18] Elena CARRERA, *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Londres : Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 2005, p. 28.

saint Vincent Ferrier) et de pédagogie : des manuels de confession, ainsi que de nouveaux cathéchismes apparaissent à la fin du XV^e^ siècle, notamment celui de fray Hernando de Talavera pour les morisques de Grenade, la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo christiano*. La multiplication de ce type d'ouvrages ainsi que le développement de la prédication démontrent les efforts déployés par l'Église en matière d'enseignement de la doctrine chrétienne. Parallèlement à cela, les sentiments religieux des laïcs étaient également encouragés par une prise de conscience accrue de la fugacité de l'existence et de la nécessité de se préparer à bien mourir, qui se manifeste notamment, d'un point de vue artistique, dans les danses de la mort ou, d'un point de vue plus pédagogique et doctrinal, dans les *artes bene moriendi*. La fin du Moyen Âge voit également se développer le théâtre liturgique, qui met notamment en scène des éléments de la vie du Christ, de la Vierge et de saint Joseph, de sainte Anne et de saint Joachim, ou encore de Marie Madeleine. On peut penser, entre autres, aux œuvres d'Íñigo de Mendoza, d'Ambrosio de Montesinos, ou encore de Juan del Encina, qui participent de l'entreprise pédagogique de l'Église et, partant, contribuent au renforcement de la piété des laïcs. La dimension spectaculaire et extérieure de la religion est, enfin, encore renforcée par le développement de la procession du *Corpus Christi*.

Ces efforts de l'Église rencontrent un certain écho dans la population laïque, comme en témoigne, par exemple, le nombre des femmes qui, en fonction de leurs revenus, soutenaient financièrement un établissement religieux ou transformaient leur propre maison en lieu de réclusion religieuse. De même, les confréries se multiplient, qu'elles soient professionnelles, charitables ou pénitentielles. En d'autres termes, l'élan spirituel de nombreux laïcs restait en grande partie contenu dans les limites fixées par l'Église et le pouvoir, même si certains adoptèrent des voies spécifiques comme celles de la spiritualité franciscaine et de la *Devotio moderna*, et que d'autres, enfin, se tournèrent vers des mouvements qui furent ensuite considérés comme hérétiques et pourchassés comme tels. Les trois premières décennies du XVI^e^ siècle sont, de ce point de vue, décisives. En effet, alors qu'y règne encore une relative tolérance religieuse, permettant le développement de diverses tendances spirituelles dans le prolongement de celles que le XV^e^ siècle avait vu fleurir, le spectre du luthéranisme va bientôt préoccuper les autorités au point

qu'elles vont réprimer toutes les formes de spiritualité qui s'éloigneraient trop franchement à leurs yeux de la plus stricte orthodoxie.

d. Illuminisme et érasmisme : deux expressions de l'inquiétude spirituelle en Espagne à l'aube des Temps Modernes

Il serait bien entendu illusoire – et inutile – de prétendre faire ici une histoire détaillée de ces deux mouvements : d'autres l'ont fait avec toute l'érudition et la précision nécessaires à l'analyse de ces deux aspects de la spiritualité espagnole du tout début du XVI^e^ siècle[19]. Néanmoins, si nous ne nous risquerons pas à en faire l'étude détaillée, il nous semble néanmoins important de nous y intéresser brièvement, dans la mesure où ils sont, d'une part, l'un des aboutissements de tendances dont nous avons déjà observé le développement au XV^e^ siècle. D'autre part, certains des manuels que nous allons étudier dans les paragraphes qui suivent voient le jour ou se diffusent au moment où ces courants connaissent un certain succès en Espagne, notamment parmi les classes les plus élevées de la société. Enfin, ils sont l'ultime expression d'une certaine liberté spirituelle des laïcs, avant que l'Église et le pouvoir ne viennent contraindre la religiosité dans des limites plus strictes.

L'érasmisme et, surtout, l'illuminisme se développent dans le sillage de la pré-réforme cisnérienne, dont la mise en place progressive à la fin du XV^e^ siècle a profondément influencé l'Église espagnole, du moins pour ce qui est du clergé régulier, la branche séculière restant plus difficile à réformer. On le sait, la fondation de l'Université d'Alcalá, en 1499, marqua l'apogée de la réforme cisnérienne, et cet établissement devint le creuset de l'humanisme péninsulaire et des nouvelles tendances spirituelles. En effet, selon José Nieto :

> *Cisneros fue muy abierto en cuanto a temas de disputa doctrinal e ideas heréticas y toleró a hombres e ideas considerados como tales. Su actitud propició que muchos se atreviesen a exponer sus propias convicciones religiosas, que, si bien no del todo heréticas, fueron más tarde fermento de éstas*[20].

[19] On pense, notamment, à l'ouvrage fondamental de Marcel Bataillon (*Érasme et l'Espagne*, Paris : Droz, 1937). Beaucoup plus récemment, d'autres auteurs se sont interrogés sur cette période et le développement de divers courants religieux, comme Stefania PASTORE, *Una herejía española : conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid : Marcial Pons, [2004], 2010.

[20] José C. NIETO, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Madrid: FCE, 1979, p. 99.

Ainsi, les humanistes d'Alcalá, mais également Juan Luis Vives, furent particulièrement séduits par les œuvres d'Érasme et, notamment, par sa *Philosophia christi*. Celle-ci entretenait, sous certains aspects, des rapports étroits avec la *Devotio moderna* ou avec les tendances contemplatives issues du franciscanisme, en ce qu'elle impliquait une piété plus intérieure. En revanche, Érasme critiquait plus franchement les autorités ecclésiastiques, et, en tant qu'humaniste, insistait davantage sur le retour aux textes dont l'accès aurait été facilité par l'apprentissage des langues anciennes ou l'utilisation de traductions et qui auraient été dépouillés de tout l'arsenal de commentaires dont l'Église les avait enveloppés au fil des siècles. Cependant, l'œuvre d'Érasme n'intéressait pas que les milieux intellectuels, et, selon Pierre Chaunu et Michèle Escamilla, l'érasmisme se développa particulièrement en Espagne à la faveur du séjour prolongé dans la péninsule de la cour impériale dans les années 1520[21]. Ainsi, l'*Enchiridion* fut traduit en espagnol sous le titre de *Manual del Caballero Cristiano* en 1524 – l'année même où Juan Luis Vives, par ailleurs collaborateur d'Érasme dans l'édition commentée des œuvres de saint Augustin, publiait l'*Institutione foeminae christianae*. De nombreux Espagnols prirent comme guide dans leur recherche spirituelle l'ouvrage d'Érasme, qui vint ainsi s'ajouter à la longue liste des manuels disponibles en Espagne pour le chrétien avide de perfection religieuse.

Depuis la fin du XV^e^ siècle, ce corpus s'était en effet encore enrichi puisque, outre l'*Instrución de la Muger Cristiana*, qui commence à être diffusée en Espagne à la fin des années 1520, les femmes espagnoles pouvaient également avoir accès, entre autres, au *Título virginal de Nuestra Señora* (1499) et au *Fasciculus Myrrhe* (1511), deux opuscules destinés à guider leurs lectrices dans la pratique de la contemplation. Ces deux textes ne sont pas, cependant, liés à l'influence de l'érasmisme, et s'inscrivent tous les deux dans un mouvement plus spécifiquement castillan, qui accompagne notamment la pré-réforme cisnérienne. Ils sont en effet tout deux rédigés par des Franciscains, dont on sait l'attachement qu'ils portaient à la méditation sur certains aspects de la vie du Christ et de la Vierge et leur goût pour une spiritualité plus intérieure. Or, ces deux tendances, d'abord tolérées voire encouragées, se développèrent parfois au point de mener certains de leurs adeptes vers une forme de

[21] P. CHAUNU et M. ESCAMILLA, *Charles Quint*…, p. 587.

spiritualité que l'Église finit par qualifier d'hérétique : l'Illuminisme. Il était en effet aisé, pour qui s'intéressait aux nouveautés spirituelles, d'adopter des pratiques qui rompaient avec la norme, comme en témoigne le cas de l'amiral de Castille Fadrique Enríquez et de sa femme, Ana de Cabrera. C'est pour elle que fut originellement composé le *Fasciculus Myrrhe*, qui figura ensuite à l'Index de 1559. Son mari, quant à lui, fit venir à Medina de Rioseco en 1525-1526 un groupe de laïcs connus comme les « *apostólicos de Medina* », afin qu'ils prêchent sur ses domaines[22]. Or, ces groupes de laïcs précheurs, qui se substituaient parfois, dans les maisons nobles des années 1520, aux confesseurs et prédicateurs issus des rangs ecclésiastiques, se rattachaient pour la plupart au mouvement des illuministes, qui furent ensuite poursuivis et condamnés. Ainsi, dans les trois premières décennies du XVI^e^ siècle il était encore possible, pour les membres de la plus haute noblesse, notamment, de prendre part aux mouvements religieux les plus novateurs.

Les *alumbrados* regroupaient en effet de manière égale des laïcs des deux sexes et des religieux, francisains notamment. Ainsi, le maître de la doctrine du recueillement était Francisco de Osuna, auteur du *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), qui aura l'importance que l'on sait pour les expériences mystiques de Thérèse d'Ávila, entre autres. Il y invite par exemple le chrétien à se rapprocher de Dieu dans la contemplation en faisant le vide autour de lui et en lui, démarche qui, nous le verrons, constitue une des exigences récurrentes des manuels de spiritualité. Mais l'incitation à de nouvelles pratiques spirituelles ne va pas sans une réforme des mœurs, et ce moine franciscain fut également l'auteur, en 1531, du *Norte de los Estados*, destiné à l'éducation morale et religieuse des époux. En outre, en mettant la relation conjugale au cœur de son propos, il s'inscrit dans le mouvement de revalorisation spirituelle du mariage, dont nous avons déjà étudié quelques manifestations.

L'Illuminisme, de même que la *Devotio moderna* ou l'érasmisme, met donc en avant le recueillement, l'intériorisation de la foi et l'introspection, et contribue à alimenter les débats religieux qui animent l'Espagne tout au long des trente premières années du XVI^e^ siècle. Cependant, à l'inverse des deux autres mouvements, celui-ci n'est pas de provenance étrangère : il est au

[22] *Ibid.*, p. 591. Une autre preuve de l'inquiétude spirituelle qui animait ce couple est la publication, en 1525, du *Despertador de pecadores* dédié à Fadrique Enríquez (F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes…,* p. 996).

contraire spécifiquement espagnol, et en même temps profondément pluriel. Ainsi, à la tendance représentée par Francisco de Osuna, il faut ajouter une autre branche, représentée plus particulièrement par des laïcs, et notamment des femmes. Ce sont eux que l'on retrouve auprès de l'amiral de Castille et de sa femme, ou auprès d'autres membres de la noblesse : Pedro Ruiz de Alcaraz fut ainsi au service du marquis de Villena à partir de 1523, comme catéchiste et prédicateur laïc. Ainsi, un laïc, marié qui plus est, avait acquis le prestige religieux suffisant pour occuper un poste réservé normalement à des membres des ordres monastiques, parcours qui révèle l'importance et l'indépendance prise par certains laïcs en matière spirituelle. Cependant, à partir de la condamnation définitive de Luther en 1521 et de l'Édit de Foi publié en 1525 par l'Inquisition, l'illuminisme et, notamment, son versant le plus extrême, firent l'objet de poursuites. En effet, comme le notent Michèle Escamilla et Pierre Chaunu :

> On perçoit sans mal les points communs de tels aspects de l'érasmisme ou du luthéranisme avec ces courants castillans ; courants qui, rappelons-le, étaient à l'état embryonnaire en Castille dès les années 1510 – donc avant Luther –, pour atteindre leur apogée entre 1520 et 1525, mais dont les origines ne sont pas vraiment claires. Il s'est probablement agi d'une confluence féconde d'influences dans une péninsule qui, placée au point de jonction du nord et du sud, de l'Occident et de l'Orient, avait vocation de creuset[23].

Dans tous les cas, nous l'avons vu, la diffusion de ces nouvelles conceptions de la foi, de ces nouvelles formes de vie religieuse fut facilitée par l'usage de l'écrit, et le livre en devint même un élément indispensable. Plus accessible, essentiel pour l'enseignement et l'édification, il se diversifia et acquit notamment une importance décisive dans les pratiques de dévotion féminines.

3. Entre la fin du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle : l'élaboration d'une piété livresque

Dans la mesure où la piété tend à se développer en dehors des édifices religieux, et à être de plus en plus personnelle et domestique, les livres acquièrent une importance fondamentale, d'autant plus compte tenu de l'augmentation du lectorat et de la production livresque dès la mise en place de

[23] *Ibid.*, p. 593.

l'imprimerie. Les femmes deviennent ainsi, progressivement, consommatrices de livres et, notamment, de livres de piété, ceux-ci constituant une part essentielle de leur bibliothèque et de leur vie intime.

a. Des femmes et des livres

Dans un article publié en 2003, Pedro Cátedra note ainsi que les livres tiennent souvent une part fondamentale dans la vie intérieure d'une femme, d'un point de vue intellectuel, spirituel ou liturgique[24]. Ils sont donc un élément de base de l'espace domestique et, plus particulièrement, des pièces les plus intimes de la vie féminine, comme le cabinet ou l'oratoire, notamment aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Ainsi, Pedro Cátedra note que le XV^e^ siècle est celui « *cuando el libro se incorpora de forma triunfante al mundo femenino* »[25]. Les femmes sont donc de plus en plus nombreuses à posséder un ou plusieurs livres, ce qui suggère qu'elles étaient également de plus en plus nombreuses à savoir lire, ne serait-ce que suffisamment pour pouvoir déchiffrer les livres liturgiques et spirituels, qui constituent une part importante de leurs lectures. Le lien entre le monde féminin et les livres de spiritualité est attesté, par exemple, par la quantité de livres de ce type dédiés à une femme, parmi lesquels certains furent de véritables succès de librairie, tels le *Fasciculus Myrrhe*, dédié à Ana de Cabrera (1511). Mais au-delà de ces dédicaces personnelles et du lien que certains directeurs de conscience entretenaient avec leurs pénitentes, y compris du point de vue littéraire[26], la place occupée par les livres de religion et de piété dans les bibliothèques féminines tend à démontrer le goût des femmes pour ce type de lectures. Au sein de cette littérature, il faut distinguer deux types d'œuvres. Tout d'abord, les livres liturgiques, parmi lesquels, notamment, les livres d'heures, qui occupent une place particulièrement significative dans l'expression de la piété féminine[27]. Ceux-ci prennent en effet une certaine

[24] Pedro M. CÁTEDRA GARCÍA, « El lugar o orden de los libros…», *in : Vivir en el Siglo de Oro. …,* p. 101.

[25] *Ibid.*, p. 102.

[26] On pense notamment à Juan López de Salamanca, qui dédia le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* à Leonor Pimentel, comtesse de Plasencia, mais influença sans doute également, comme nous le verrons plus tard, la composition de la bibliothèque de sa pénitente.

[27] Pedro Cátedra et Anastasio Rojo insistent ainsi sur le grand nombre de femmes qui possédaient ce type d'ouvrages, qui n'avaient donc rien d'exceptionnel (Pedro CÁTEDRA et Anastasio ROJO, *Bibliotecas y lecturas…*, p. 120). Si l'on en croit l'inventaire des livres possédés par Isabelle la Catholique, le livre d'heures était en effet un type d'ouvrage particulièrement apprécié, et pouvait constituer, non seulement le support d'une activité religieuse, mais

importance dans l'emploi du temps féminin, du moins si l'on en croit les recommandations de Hernando de Talavera à la comtesse de Benavente. Les heures liturgiques doivent en effet rythmer la journée de celle-ci, puisque, au réveil : « *vuestra primera occupaçión sea rezar prima, tertia, sexta y nona de las Horas de Nuestra Señora, que, sin grand necessidad, nunca las devéis dexar* »[28]. Ensuite, en début d'après-midi :

> *Devéis luego rezar biésperas y completas de nuestra Señora, y las horas de defunctos, si bastare la devoción, todo esto en un retrete, el más quito de ruido que pudierdes aver, en el qual esté vuestro oratorio tan limpio y tan compuesto que, cada que en él entrardes, vos dé consolación y combide a devoción*[29].

Le livre d'heures est donc non seulement un élément essentiel de la vie religieuse féminine, dans lequel il intervient de manière rituelle et quotidienne, mais également une composante indispensable de l'oratoire qui, comme l'indique le texte de Talavera, était déjà le lieu privilégié de la piété féminine à la fin du XV^e^ siècle. C'est d'ailleurs dans cette même pièce que se déroule le dernier volet des dévotions de la comtesse, juste avant le dîner : « *antes, media hora vos retrahed al oratorio a rezar los maytines y laudes de nuestra Señora* »[30].

Cependant, la liturgie pénétrait également sous d'autres formes dans les bibliothèques féminines, qui pouvaient aussi contenir, du moins avant 1559, des traductions d'extraits des Évangiles ou des Épîtres, en plus d'éventuels missels. L'*Instructión a la muger cristiana*, de Juan Luis Vives, semble se situer à un moment charnière. En effet, il recommande de lire :

> […] *los Evangelios, los Actos de los Apóstoles y sus Epístolas (que es todo el Testamento nuevo), el Testamento viejo […] Y de los gentiles, Platón, Séneca, Cicerón, y otros semejantes. Y esto quiero que se entienda de las mugeres que son latinas e las otras busquen otros libros morales o de Santos sacados de latín en romance*[31].

Dans la version castillane du texte de Vives, la lecture du texte des Évangiles et de la Bible dans son ensemble semble donc encore accessible à tous. La question de la traduction n'est soulevée que dans le cas des auteurs païens, et les femmes qui ne connaissent pas le latin sont donc renvoyées à des versions

également un objet précieux et symbolique (E. RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica*…, p. 90).

[28] H. de TALAVERA, *Avisación*…, fol. 23r°.)

[29] *Ibid.*, fol. 24v°-25r°.

[30] *Ibid.*, fol. 25v°-26r°.

[31] *Instrucción*…, p. 38.

castillanes. En revanche, rien n'est précisé quant à la langue de la version du texte sacré qui leur est accessible. Le fait que ces livres soient rattachés à un usage liturgique[32] invite à penser que la pratique féminine de la lecture revêtait souvent un aspect rituel, que ce soit dans le cas des heures, comme nous l'avons vu avec l'opuscule de Hernando de Talavera, dans celui des lectures cultuelles, ou dans le cas des livres destinés à être des supports de méditation ou de contemplation, comme les *Vitae christi*.

Les livres liturgiques et de spiritualité constituent donc une part importante des lectures féminines, du moins entre la fin du XV^e^ siècle et la première moitié du XVI^e^ siècle. Leur importance diminue ensuite, notamment sous l'effet des lois publiées sous Charles V et, bien entendu, suite à la publication de l'Index de Valdés[33]. Ainsi, selon Pedro Cátedra et Anastasio Rojo, la piété féminine change de nature à partir des années 1550 : elle devient plus mentale et moins attachées aux livres[34]. Dès lors, la fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle constituent une période particulièrement intéressante à étudier, au sens où la piété féminine connaît un certain développement, tout en étant soumise à de multiples influences (celle de l'orthodoxie comme celle de mouvements adjacents), qui se traduisent dans des livres qui constituent le support de pratiques nouvelles ou renouvelées telles que la méditation, la contemplation ou la lecture rituelle.

b. Un climat politique favorable à la multiplication des livres de spiritualité

Si un certain nombre d'œuvres spirituelles sont commandées individuellement par des femmes appartenant en général à la noblesse ou aux ordres religieux, le pouvoir politique joue également un grand rôle dans la diffusion de tel ou tel titre. L'imprimerie est en effet l'outil idéal pour favoriser

[32] La version originale du texte de Vives est encore plus précise sur ce point : « Itaque festis diebus assiduo et profestis interdum legenda vel audienda sunt quae mentem in Deum extollant, quae pectus in quietem Christianam componant, quae mores meliores reddant. Optimum erit, antequam ad rem sacram exeas, Evangelium domi et Epistolam eius diei legere, addita, si habes, expositiuncula » (J. L. VIVES, *Institutione foeminae christianae*, p. 90). Autrement dit, Vives invite sa lectrice à anticiper la liturgie de la messe en lisant et en étudiant l'Évangile et l'Épître du jour : cette lecture est donc clairement liée au temps liturgique. Les deux modalités de la lecture évoquées ici ne concernent pas la langue du texte, mais son éventuel caractère personnel et silencieux.

[33] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 135.

[34] *Ibid.*, p. 138.

la diffusion de certains ouvrages et, partant, orienter la piété des fidèles en accordant à certains auteurs l'appui de la monarchie. L'influence de Hernando de Talavera et de Francisco Jiménez de Cisneros fut ainsi décisive pour définir la liste des premières œuvres imprimées en Castille, parmi lesquelles se trouvent de nombreux livres de spiritualité. On peut notamment citer la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis, traduite en castillan et imprimée en 1496, peu avant celle de Ludolphe de Saxe (1502), elle-même traduite et éditée par Ambrosio de Montesinos. Cette œuvre de 1374, dans laquelle l'auteur basait notamment l'efficacité du processus de contemplation sur l'immersion du lecteur dans des scènes de la vie du Christ eut une forte influence sur plusieurs auteurs castillans de la fin du Moyen Âge, parmi lesquels on peut citer notamment fray Íñigo de Mendoza, Juan de Padilla ou encore Montesino lui-même. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est également à partir de 1490 que fut traduite en castillan et imprimée l'*Imitation de Jésus Christ* de Thomas a Kempis. Parmi les autres titres à succès de la littérature spirituelle, on peut notamment citer le *Lucero de la vida christiana*, de Pedro Ximénez de Préxamo, le *Vergel de consolación*, de Jacobo de Benavente, le *Carro de las dos vidas*, de Gómez García, ou encore l'*Exercitatorio de la vida espiritual* et le *Directorio de las horas canónicas* de García de Cisneros, qui contribua notamment à la diffusion de la *Devotio moderna*.

En somme, donc, la fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle offrent un climat particulièrement favorable à la multiplication des livres de spiritualité. D'une part, la demande de la société laïque en la matière augmente, alimentée par une certaine inquiétude religieuse et par l'expansion de l'alphabétisation, notamment parmi les femmes, qui fait de celles-ci des consommatrices particulièrement friandes d'ouvrages spirituels. D'autre part, le pouvoir politique et les autorités ecclésiastiques se montrent soucieux d'animer la foi des fidèles et de l'alimenter avec des matériaux jugés adéquats, ce qui entraîne la création d'ouvrages spécifiques ou la traduction d'œuvres étrangères destinées à alimenter la piété castillane. Qu'ils visent à inculquer une méthode de comtemplation, à enseigner certains dogmes ou certaines façons de croire, ou même seulement à faciliter la mémorisation des prières ou l'apprentissage de la lecture par une utilisation rituelle et répétitive, ces ouvrages comportent souvent une dimension pédagogique. Ainsi, ils prennent pleinement part à la

formation des femmes espagnoles de la fin du Moyen Âge et du début des Temps Modernes.

B. Éducation et mariologie : le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* de Juan López de Salamanca, et le *Título Virginal de Nuestra Señora*, d'Alfonso de Fuentidueña

Nous l'avons vu : la piété franciscaine, notamment, met l'accent sur les sentiments d'affection suscités par l'Enfant Jésus ou par la maternité et les souffrances ultérieures de Marie. Ces deux aspects sont particulièrement développés, bien entendu, dans des livres qui s'adressent spécifiquement à un public féminin, comme la *Vita Christi* d'Isabelle de Villena, ou le *Fasciculus Myrrhe* qui, nous le verrons plus tard, insiste tout spécialement sur les souffrances ressenties par la Vierge et les saintes femmes à l'occasion de la Passion. Plus largement, le culte marial pousuit son expansion au XV^e^ siècle en Espagne, comme en témoigne, par exemple, le rapide développement du culte rendu à l'Immaculée Conception. De même, comme nous l'avons vu dans le cas de l'*Avisación a María Pacheco*, les Heures de Notre Dame étaient familières aux dames de l'aristocratie espagnole. Les deux ouvrages que nous allons étudier à présent se situent donc dans cette veine du culte marial, qu'ils réactivent selon deux modalités bien différentes. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* (1465-1468[35]) se présente en effet comme un dialogue

[35] Dans son introduction à l'édition du *Libro*, Arturo Jiménez Moreno explique que le livre n'a pu être rédigé avant 1454, date à laquelle Leonor Pimentel devient comtesse de Plasencia, ni après 1479, date de la mort de l'auteur. Plus précisément, il expose que, puisqu'il est question dans le livre des femmes qui s'occupent du fils de la comtesse, il a forcément été écrit après la naissance de Juan de Zúñiga (1465), mais avant 1468, date à laquelle le *Libro* apparaît, selon A. Jiménez Moreno, dans un inventaire de la bibliothèque de la comtesse (Arturo JIMÉNEZ MORENO, Introduction, p. 19-20, *in :* Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, Arturo JIMÉNEZ MORENO (éd.), San Millán de la Cogolla : CiLengua, 2009). Ainsi, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* aurait été composé entre 1465 et 1468 et, comme tel, est un élément relativement précoce dans le corpus des manuels de dévotion. En effet, dans son analyse du *Título Virginal de Nuestra Señora*, Fernando Gómez Redondo fait le commentaire suivant : « *los tres [l'*Avisación a María Pacheco*, de H. de Talavera, le* Vencimiento del mundo*, et le* Título virginal*] son manuales de formación religiosa, dirigidos a damas aristócratas, en el arco cronológico – de 1481 a 1499 – del apogeo de la ficción sentimental, muchos de cuyos "tratados" se enderezaban, también, a círculos femeninos presididos por una noble señora; frente a esta producción, y sobre todo en el último decenio del siglo XV, la imprenta propaga obras que se van a centrar básicamente en el fomento de prácticas devocionales y en el trazado de senderos de perfección espiritual* » (F. GÓMEZ

pédagogique entre une élève (Leonor Pimentel) et la Vierge, Celle-ci lui exposant notamment, au fil des fêtes du temps liturgique qui lui sont consacrées, différents aspects de sa biographie. Le *Título Virginal* est, quant à lui, structuré par l'énumération de quinze noms attribués à la Vierge, chacun étant bien entendu l'occasion d'insister sur une qualité particulière de la Mère du Christ et, partant, d'édifier les lectrices. Ces deux titres ont néanmoins comme point commun de se concentrer sur la figure mariale qui devient un instrument d'éducation, voire d'instruction et, surtout, d'édification.

1. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* : piété, pédagogie et représentation

Dans le prologue du livre, Juan López de Salamanca, qui n'est autre que le confesseur de Leonor de Pimentel, ne semble pas avoir répondu, en écrivant le livre, à une demande de la comtesse. Au contraire, il prend l'initiative, compte tenu de sa noblesse et de ses bonnes dispositions pour la vertu, d'écrire pour sa destinataire un livre plus profitable que plaisant dans lequel il aura recueilli le récit de toute la vie de Notre Dame, « *desseando promover vuestra floresciente e resplandesciente moçedat* »[36]. Ce terme de « *promover* », qui signifie « *adelantar alguna cosa, procurando hacer que llegue a su perfección* »[37], peut avoir ici plusieurs sens : il s'agit en effet de faire en sorte que la comtesse se perfectionne en devenant plus pieuse, et également plus savante ; cependant, il s'agit également de promouvoir son image, non seulement en faisant d'elle un exemple de piété, mais plus encore une dame élue par la Vierge comme son interlocutrice privilégiée.

a. Le *Libro* dans son contexte d'écriture

Comme nous l'avons vu plus haut, la composition du *Libro* se situe entre 1465 et 1468, c'est-à-dire en pleine guerre civile. De fait, si l'on accorde foi au raisonnement d'Arturo Jiménez Moreno, le livre aurait été écrit peu après la célèbre *Farsa de Ávila*, à laquelle Álvaro de Zúñiga, l'époux de Leonor, participa activement en ôtant à l'effigie d'Henri IV l'épée de la justice. Dans ce

REDONDO, *op. cit.* p. 960).

[36] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 35.

[37] *Diccionario de Autoridades*, 1737, p. 400, b.

contexte, le *Libro* peut être interprété comme une autre façon, pour les comtes de Plasencia, d'occuper la scène publique en renvoyant une image de piété et en affirmant leur légitimité par la relation particulière que Leonor entretient dans ce livre avec la Vierge. La comtesse de Plasencia était en effet particulièrement soucieuse de l'image et de la renommée du lignage des Zúñiga, et Fernando Gómez Redondo note, en évoquant l'*Historia de la Casa de Zúñiga* :

> *No hay que olvidar, en fin, que la madre [de Juan de Zúñiga], doña Leonor Pimentel, forjó en torno a su figura, y siempre con intenciones propagandísticas, un círculo de autores del que destaca fray Juan López de Salamanca, que muere en 1479, y que compone para ella un fundamental Libro de toda la vida de nuestra Señora*[38].

Ainsi, l'ouvrage de Juan López de Salamanca aurait une double fonction d'édification et d'éducation, certes, mais aussi une portée plus politique.

- *Fray Juan López de Salamanca : un polémiste au service de l'orthodoxie religieuse et de l'ordre social*

Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* n'est pas l'œuvre la plus célèbre de Juan López[39], davantage connu pour ses *Evangelios Moralizados*. Ces deux œuvres ne sont, cependant, que le témoignage d'une intense – quoiqu'en grande partie méconnue – activité pastorale et politique qui s'est déroulée tout au long du XV^e^ siècle. La date de la mort de l'auteur est en effet rapportée par une note anonyme ajoutée à un manuscrit des *Evangelios* conservé par la cathédrale de Salamanque : il s'agit du 17 avril 1479, alors qu'il était âgé d'au moins 90 ans. Né vers 1389, il a donc connu toutes les vicissitudes d'un siècle marqué par l'agitation politique et l'effervescence religieuse. Néanmoins, les données concernant son activité pastorale sont peu nombreuses, bien que, notamment dans ses *Evangelios moralizados*[40], il se peigne parfois lui-même en train de prêcher. De fait, il appartenait à l'ordre des frères prêcheurs, dont il était semble-il un représentant reconnu au milieu du XV^e^ siècle. Comme tel, il a participé à de nombreux débats théologiques, que ce soit contre Pedro

[38] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.,* p. 424.

[39] Dans, *Vida y obra de Juan López de Zamora. Un intelectual castellano del siglo XV. Antología de textos*, Arturo Jiménez Moreno note que le personnage est connu à la fois comme Juan López de Salamanca, nom que la postérité a retenu, et comme Juan López de Zamora, ville à laquelle, selon l'auteur, il était plus intimement attaché (Arturo JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, Zamora : Ayuntamiento de Zamora, Centro de la UNED de Zamora, 2002, p. 26-27).

[40] *Ibid.*, p. 29.

Martínez de Osma[41] à Salamanque en 1477 ou contre les tenants des autres religions représentées dans la péninsule, comme en témoigne le titre suivant, recensé dans l'inventaire dressé en 1468 des livres de Leonor Pimentel : « *Libro de coberturas de cuero morado de don Yça Guidili alfaqui de los moros de Segovia, que hiso contra la fe, al qual responde frey Juan Lopes* »[42].

La relation entre Juan López de Salamanca et la maison de Zúñiga avait débuté environ quatre ans plus tôt, quand les comtes de Plasencia avaient fait appel à lui pour prendre la tête d'un couvent dominicain qu'ils souhaitaient fonder sur leurs terres, et également pour occuper la charge de confesseur de Leonor de Pimentel, seconde épouse de don Álvaro de Zúñiga[43]. L'influence que le confesseur put avoir sur le couple et plus particulièrement sur sa jeune pénitente est manifeste, notamment au regard du contenu de la bibliothèque de cette dernière, qui comporte la plupart des œuvres du dominicain[44]. Certaines, comme sa réfutation du texte de l'alfaqui de Ségovie que nous avons mentionnée plus haut, contribuent à donner de Juan López de Salamanca l'image d'un polémiste, et Arturo Jiménez Moreno va même jusqu'à dire que

> *[…] la reputación de Juan López residió más en su capacidad dialéctica que en su labor pastoral. Es más que posible que sus contemporáneos le reconociesen más como polemista y fustigador de ideas que como autor de sermones*[45].

Ce goût pour le débat et l'invective s'illustra notamment envers tout ce qui pouvait aller à l'encontre de la plus pure orthodoxie religieuse. Outre la religion musulmane et les idées développées par Pedro Martínez de Osma, il s'attaqua également à :

> […] *la proliferación de actitudes espirituales independientes o vinculadas a las*

[41] Philosophe et théologien espagnol, il enseigna notamment à l'Université de Salamanque à partir de 1444. Il écrivit plusieurs ouvrages sur la confession, et la façon dont il la concevait ainsi que ses positions sur d'autres questions théologiques soulevèrent une importante polémique à la fin des années 1470. C'est précisément dans cette polémique qu'intervint López de Salamanca. Pedro de Osma fut, par ailleurs, un grand commentateur de l'œuvre d'Aristote.

[42] Cité par *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500)*, David Thomas et Alex Mallett (ed.), Leyde : Brill, 2009, p. 463.

[43] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 29. L'auteur ajoute que ce mariage s'était fait sous le règne de Jean II, c'est-à-dire sans doute vers 1453-1454 (p. 34), et ce malgré l'étroitesse des liens de parenté qui unissaient les deux époux.

[44] Voir, notamment Antonio ANTELO IGLESIAS, « Las bibliotecas del otoño medieval. Con especial referencia a las de Castilla en el siglo XV », *Espacio, Tiempo, Forma, III, Historia Medieval*, 1991, p. 285-350, plus particulièrement p. 322, qui attribue cependant de façon erronée la liste des livres mentionnés dans l'inventaire à la première femme d'Álvaro de Zúñiga, Doña Leonor Manrique, qu'il avait épousée en 1431.

[45] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 36.

> *reformas más extremas del franciscanismo. Éstas también tuvieron un importante ingrediente social y campesino, y Juan López denunció y atacó con violencia verbal todos esos movimientos, modificando el registro denunciatorio en invectiva*[46].

Défense de la foi catholique la plus orthodoxe et préservation de l'ordre social sont donc deux des principaux chevaux de bataille de fray Juan López, ce qui n'est guère étonnant compte tenu de son appartenance à l'ordre des dominicains et des liens qu'il entretenait, à travers la maison de Zúñiga, avec la plus haute noblesse espagnole. Il est d'ailleurs significatif, à ce titre, que, s'il demande à sa pénitente, dans le *Libro*, de faire preuve de modération dans ses atours ou dans le train qu'elle mène, il ne prône pas pour autant le dépouillement et ne l'invite pas à la pauvreté. Au contraire, l'état nobiliaire n'est absolument pas contraire au salut si les richesses sont bien utilisées : « *por lo qual no deven desesperar los ricos; que si los pobres pastores resçibió el vuestro Fijo pobre para que lo loassen, assí resçibió los ricos reyes para que lo adorassen e de sus riquezas lo honrasen* »[47].

Nous l'avons vu : s'il bénéficie de la bienveillance du comte, Juan López de Salamanca est avant tout le confesseur de Leonor. C'est peut-être l'une des raisons, selon Arturo Jiménez Moreno, qui font que « *se dejan escapar algunos comentarios que no sólo suavizan esa posición misógina [celle adoptée traditionnellement par les hommes d'Église], sino que incluso consideran a la mujer en términos de igualdad con respecto al hombre* »[48]. De fait, de nombreuses figures féminines apparaissent dans son œuvre, et la valorisation ou la critique de certaines d'entre elles dépendent souvent de l'objectif que Juan López a fixé à son discours. Il est néanmoins certain qu'en mettant en scène Leonor de Pimentel en train de dialoguer avec la Vierge, il affirme que la gent féminine est capable de la plus grande vertu – à travers le personnage de Marie – mais également d'accéder aux connaissances les plus hautes – à travers le personnage de la pupille – ce qui contribue, au-delà de la valorisation de la maison de Zúñiga, à mettre en valeur la piété féminine.

[46] Pedro M. CÁTEDRA, « La modificación del discurso religioso con fines de invectiva. El sermón », *Atalaya,* 5, 1994, p. 101-122, plus précsément p. 115.

[47] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 154.

[48] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 47.

- *Leonor de Pimentel, comtesse de Plasencia : une des « mujeres fuertes » du XV^e^ siècle castillan*

Comme nous l'avons déjà brièvement évoqué plus haut, Leonor de Pimentel, devenue comtesse de Plasencia par son mariage avec Álvaro de Zúñiga, n'a guère été une épouse ou une mère effacée[49]. Consciente de son rang et de son appartenance à l'un des lignages les plus importants de la noblesse espagnole, le rôle et l'image qu'elle se donne illustrent, dans une certaine mesure, l'envergure qu'étaient susceptibles de prendre certaines femmes de la noblesse castillane entre la fin du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle.

Quand elle l'épouse au début des années 1450, Leonor est beaucoup plus jeune que son mari, qui n'est autre, d'ailleurs, que son oncle et son parrain. Fille de Juan Alfonso Pimentel et d'Elvira de Zúñiga, elle a fréquenté celui qui allait devenir son époux dès 1448, alors qu'elle n'était qu'une toute jeune enfant. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Juan López de Salamanca fait encore allusion, en 1465-1468, à sa « *moçedat* ». Certes, on peut alléguer que, l'auteur approchant lui-même des quatre-vingts ans à l'époque de l'écriture du texte, la différence d'âge entre lui et sa pénitente était telle qu'il ne peut, de toute façon, que remarquer sa jeunesse, mais il n'en demeure pas moins que le terme « *moçedat* » est à prendre en considération en tant qu'il indique que l'on s'adresse à une toute jeune femme. Tout en étant son confesseur, le dominicain a également participé à l'éducation morale et religieuse de sa pupille, et le ton profondément didactique du *Libro de las Historias de Nuestra Señora* n'est sans doute pas étranger à cette double fonction.

Malgré sa jeunesse, l'autorité de son confesseur et les exigences de la relation conjugale, Leonor de Plasencia ne semble nullement avoir été une épouse effacée et soumise. L'image que renvoient d'elle les chroniqueurs de l'époque dépend des intérêts politiques de chacun, et A. Jiménez Moreno cite

[49] L'expression « *mujeres fuertes* » est de Pedro Cátedra qui, dans son prologue au livre d'Arturo Jiménez Moreno, place Leonor de Pimentel, du fait de son action politique et intellectuelle, au nombre des « femmes fortes » dont l'émergence, selon lui, caractérise le XV^e^ siècle espagnol. Parmi celles-ci, il cite, en outre, les reines Catherine de Lancastre et Isabelle la Catholique, mais également des « *privadas* », comme Leonor López de Córdoba ou Inés de Torres, et les « *mujeres 'políticas'* » dont Leonor de Pimentel (P. CÁTEDRA, « Prologue », *in :* A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 12-13). Signalons, par ailleurs, que Pedro Cátedra, dans son édition de l'*Historia de la casa de Zúñiga*, dresse le portrait de Leonor de Pimentel de manière bien plus détaillée que nous ne le ferons ici (Pedro M. CÁTEDRA [éd.], *La historia de la casa de Zúñiga*, Salamanque: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2003).

par exemple le témoignage d'Alonso de Palencia qui fait d'Álvaro de Zúñiga le jouet de son épouse, laquelle aurait comme lui prit part à toutes les intrigues politiques du temps :

> *Intrigas del conde de Plasencia y de su mujer y sospechas que excitaron en ambos campos […] Comenzó a perder el de Plasencia su fama de constante y, a parecer de los prudentes, apocado e hipócrita cuando le vieron subyugado al capricho de su mujer*[50].

Au contraire, Gómez Redondo insiste sur l'image positive que renvoie de Leonor la *Historia de la casa de Zúñiga* :

> *De todas las figuras que pueblan esta genealogía, el autor ensalza en especial a la condesa de Plasencia a quien iguala en « prudençia » a las matronas romanas, encareciendo el « zelo y afección » con que procura el mejoramiento de su marido, así como su « gran coraçón » para vencer las afrentas, sus dotes para negociar, hacerse estimar y obedecer*[51].

De ces deux commentaires, il ressort que Leonor de Pimentel, comtesse et, plus tard, duchesse de Plasencia, a été active sur le plan politique et a eu à cœur de défendre les intérêts de son mari, puis de son fils, Juan de Zúñiga. De fait, elle a joué un rôle décisif dans le long conflit qui opposa celui-ci à Alfonso Monroy, candidat comme lui au titre de Grand Maître de l'ordre d'Alcántara : les négociations menées par Leonor Pimentel permirent que ce titre revînt à son fils en 1477, ce qui explique que l'*Historia de la casa de Zúñiga*, composée entre 1475 et 1478 dresse un portrait si favorable de doña Leonor, dont le soutien au parti portugais et à Jeanne dans la guerre de succession castillane n'est, par ailleurs, pas évoqué. Juan de Zúñiga sera ainsi le dernier Grand Maître de l'ordre d'Alcántara avant que celui-ci ne passe sous la juridiction royale en 1494. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera nommé archevêque de Séville puis cardinal, titres qui lui seront concédés à la demande des Rois Catholiques et dont il ne jouit pas encore à la mort de sa mère, en 1486. Malgré les quelques commentaires des chroniqueurs quant à son action politique et militaire, la vie de cette dernière reste néanmoins en grande partie méconnue. Il semble cependant qu'elle ait œuvré pour la défense de son lignage et l'établissement de son fils, y compris en utilisant l'écrit comme moyen de propagande, du moins si l'on en croit un commentaire de Pedro Cátedra cité par Gómez Redondo :

---

[50] Alfonso DE PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*, década I, lib. VIII, cap. V, éd. et trad. d'A. Paz y Meliá, Madrid : BAE, 257, p. 213, cité par A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 33.

[51] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.,* p. 423.

> *Leonor Pimentel, a juzgar por lo que sabemos de ella, si tuvo sus momentos históricos brillantes, careció, sin embargo, de historia. Y no porque dejara de intentarlo, no porque le disgustara ser objeto de escritura*[52].

Dans cette optique, la chronique n'est qu'un moyen parmi d'autres : la relation qu'elle entretient avec Juan López de Salamanca lui permet également de se construire une image favorable, en tant que mécène, mais aussi, bien évidemment, en tant que femme pleine de vertu et de piété. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* n'est pas, en effet, la seule œuvre du dominicain qui lui est dédiée, dans la mesure où il a composé pour elle ses *Evangelios moralizados*, le *Libro*, et une *Vida de Vicente Ferrer*, aujourd'hui perdue. Ces multiples dédicaces soulignent la durée et l'intensité de la relation qui a lié le confesseur et sa pénitente, relation dans laquelle chacun avait à gagner puisque, selon P. Cátedra :

> *Este destino no es una casualidad ni sólo un juego en la « estrategia de la dedicatoria » durante el Antiguo Régimen. Precisamente, […] me parece que vale la pena decir algo sobre el papel de nuestro Juan López en los avatares políticos de los últimos decenios del reinado de Enrique IV. Y esto no sólo por su intervención directa, […] su defensa pública en sermones y disputas del tiranicidio, a las puertas de la famosa Farsa de Avila. Actuó también de forma mucho más delicada por medio de personas interpuestas a las que tuteló, religiosa y políticamente hablando*[53].

Parmi celles-ci se trouve, bien entendu, Leonor de Pimentel, comtesse de Plasencia. Le texte de Juan López de Salamanca est en effet riche, non seulement d'incitations à la piété et d'éléments d'érudition religieuse, mais également de commentaires destinés à guider sa lectrice d'un point de vue pratique et éthique.

b. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* : quand la Vierge parlait à l'oreille de Leonor par la bouche de son confesseur

Il ne faudrait pas, néanmoins, oublier que le *Libro* se veut avant tout un outil d'éducation religieuse, et sa structure le démontre d'ailleurs pleinement : se présentant comme un dialogue ininterrompu entre une Leonor de Pimentel avide de savoir et une sainte Vierge toute disposée à l'édifier et à l'instruire, il

[52] P. CÁTEDRA, cité par F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 423.
[53] P. CÁTEDRA, « Prologue », *in* A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 12.

égrène ses pages au fil des fêtes mariales les plus importantes du calendrier liturgique. Signalons d'ailleurs que le manuscrit du *Libro* que nous conservons, bien qu'étant déjà d'un volume important (plus de 200 folios), ne représente que la première moitié de l'œuvre initiale, la seconde ayant été perdue. On y trouve donc les quatre premières « histoires », à savoir celle de la conception de Vierge, puis celle de Sa naissance, de Son incarnation, et enfin celle de la visite de sainte Elisabeth. Le manuscrit se termine, enfin, par la « *muy devota y solempne fiesta de la .o.* »[54], dont la description est malheureusement tronquée. Bien que cette dernière rubrique soit la seule qui fasse directement allusion à une fête, elle est, en réalité, révélatrice de l'organisation générale du livre puisque, selon A. Jiménez Moreno :

> *la obra no es tanto un relato de la vida de la Virgen, sino una suerte de devocionario en forma dialogada que sigue las fiestas marianas más importantes del año litúrgico : anunciación, visitación, concepción, encarnación […]*[55].

Cependant, il s'agit aussi, à travers le dialogue pédagogique, de permettre à une femme – en l'occurrence, Leonor de Plasencia – d'avoir accès à un certain nombre de savoirs religieux, tout en utilisant et en contrôlant une forme de proximité avec les personnes divines qui n'est pas sans rappeler certains aspects du franciscanisme. Ce n'est, bien entendu, qu'en temps que personnage que la comtesse communique verbalement avec la Vierge. Néanmoins, à travers les expressions employées par son double de papier, Leonor de Plasencia est parfois poussée à adopter une démarche contemplative : « *¡Fazedme que llore convusco, vuestras penas partid comigo, mientras gozo d'esta luz, por que con vós llorando, merezca vivir gozando en los frutos de la Cruz!* »[56]. Ce passage, qui décrit exactement la démarche inhérente à toute contemplation, n'est cependant pas représentatif de celle adoptée par le texte, dans lequel le cheminement vers la connaissance prend la forme d'un dialogue pédagogique.

[54] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 401. La « fiesta de la O » a lieu huit jours avant Noël, pour célébrer l'attente de l'accouchement de la Vierge. Son nom vient du fait que, durant cette huitaine sont chantées les Vêpres de la Vierge qui commencent par « Ô ».

[55] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 64.

[56] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 158.

- *dans l'intimité de la sainte Vierge : l'érudition religieuse au féminin*

Il est intéressant de remarquer, dès l'abord, que le cadre choisi pour mettre en scène un enseignement féminin est précisément celui du gynécée et de l'intimité. En effet, le discours de la sainte Vierge s'adresse en priorité à Leonor Pimentel et, à travers elle, à un public restreint composé exclusivement de femmes. Ainsi, au moment d'évoquer la formation de son corps, la Vierge, de peur que des hommes n'en viennent à prendre connaissance de ses paroles, préfère s'assurer au préalable de la discrétion de la comtesse, qui lui répond :

> *Las altas mercedes que yo resçibo en las dulçíssimas fablas vuestras, las quales de mí, fija vuestra, Altíssima Señoría, a las que son de mi estrado, dueñas honestas e mis donzellas las relataré, si a vos pluguiere, o reçitaré si las escribiere. A orejas viriles las asconderé*[57].

Autrement dit, la situation d'énonciation mise en place dans le *Libro* tient du dialogue pédagogique, un maître répondant longuement aux questions de son élève dont les interventions, rarement contestataires, ne servent qu'à relancer l'enseignement, mais met également en scène une certaine sociabilité féminine. Autrement dit, Juan López de Salamanca insère l'enseignement féminin dans le gynécée et, ce faisant, il le rend possible et légitime malgré les paroles de saint Paul[58], tandis qu'il anoblit la sociabilité féminine, au sens propre comme au figuré, en créant un groupe mêlant l'aristocratie terrestre et céleste. Tout cela, bien entendu, n'est que fiction, dans la mesure où c'est bien un homme qui parle et enseigne par le truchement du personnage de la Vierge : le gynécée est donc d'emblée perméable. La réplique de la comtesse nous permet par ailleurs de constater que le public visé par le *Libro* est pluriel : bien que Leonor de Pimentel soit la seule dédicataire du texte, elle compte partager celui-ci avec les femmes de son entourage, en en faisant le compte rendu ou en le récitant. Les verbes « *relataré* » et « *reçitaré* » suggèrent en effet une lecture collective à voix haute, voire une mise en scène, Leonor devenant dès lors elle-même

[57] *Ibid.*, p. 93. De même, plus loin, alors que sont de nouveau évoquées des questions liées à l'intimité des corps de Marie et de son Fils (la Comtesse posant notamment des questions sur les humeurs présentes dans ces corps, et même sur la formation des organes génitaux du Christ), la Vierge accepte de répondre de bonne grâce « *porque la fabla es secreta entre mí e ti* » (*ibid.*, p. 203). La Comtesse, dépositaire des secrets les plus intimes de la Vierge, s'en trouve considérablement valorisée.

[58] Celui-ci est en effet on ne peut plus catégorique en ce qui concerne l'enseignement féminin : « Quant à enseigner, je ne le permets pas à la femme, ni de prendre autorité sur l'homme ; mais elle doit se tenir dans le silence », I Tim., 2 : 8-15.

enseignante pour les femmes de sa maisonnée. Dans son introduction, A. Jiménez Moreno note d'ailleurs que l'exemplaire que nous conservons du *Libro*, étant d'une bonne taille et d'une facture correcte, s'apparente davantage à un livre utile qu'à un livre de luxe : il était donc probablement manipulé régulièrement, plutôt qu'exposé pour sa valeur. Par ailleurs, ce manuscrit comporte des corrections, qui semblent être le fait, toujours selon A. Jiménez Moreno, d'un copiste qui reprend son travail au fur et à mesure[59]. Ainsi, plusieurs exemplaires du *Libro* ont sans doute été produits, et ont peut-être circulé de façon simultanée entre les femmes appartenant au cercle de Leonor.

Si la Vierge lui demande dans un premier temps d'être discrète, c'est parce qu'elle va aborder le délicat sujet de la formation de son corps, décrit ensuite par le menu selon un système de blasons, dans la mesure où chaque détail de l'anatomie virginale bénéficie d'une description allégorique visant à mettre en valeur l'exceptionnalité de ce corps : à la description du cœur succède celle de la poitrine, puis des bras et des mains de la Vierge. Viennent ensuite sa gorge et son cou, puis sa bouche, son nez, ses joues et ses yeux, pour terminer par ses cheveux. À ce premier mouvement ascendant qui s'attache à la partie haute du corps de la Vierge succède un second mouvement, également ascendant, qui part cette fois des pieds, pour passer par les mollets et les jambes et parvenir finalement au ventre virginal, dont l'auteur n'hésite pas, tel un chirurgien, à explorer l'intérieur. Cette description n'est évidemment pas sans rappeler les portraits de la littérature profane de l'époque, et prend parfois des accents érotiques, notamment dans les passages décrivant les seins ou les joues de la Vierge dans lesquels l'auteur fait plusieurs fois référence au Cantique des cantiques[60]. Ainsi, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* réutilise les codes de la littérature amoureuse du temps qu'il détourne ver un but plus moral : le portrait est divinisé, pour un public qui n'est plus masculin mais féminin[61].

---

[59] A. JIMÉNEZ MORENO, Introduction, p. 15-16, *in :* J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*...

[60] Le portrait, dans son ensemble, s'étend sur vingt-six chapitres. Il nous est donc malheureusement impossible de le citer *in extenso*, et nous renvoyons aux pages 63 à 102 de l'édition de Jiménez Moreno pour le détail du texte.

[61] On peut également voir un détournement des images traditionnellement employées par la littérature courtoise dans l'assimilation de la Vierge à une tour fortifiée dans laquelle les pécheurs viennent chercher abri (J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 79). En effet, alors que la femme de la littérature courtoise est parfois considérée comme une forteresse imprenable du fait de sa dureté, la Vierge est au contraire une forterresse protectrice, le refuge de ceux qui croient en elle.

Juan López de Salamanca ne se contente pas, cependant, de faire le portrait de la Vierge, même si celui-ci, par les allégories qu'il déploie, est déjà l'occasion de développer de nombreux concepts. Il tient en effet à faire adopter à sa pénitente un certain nombre de croyances, quand bien même l'acceptation de celles-ci n'irait pas de soi. En effet, le point de départ du dialogue est un doute, une interrogation de la comtesse quant à la véracité de certaines affirmations comme celle de la conception miraculeuse de la Vierge, celle de l'accouchement sans douleur et de la virginité ante et post-partum, etc. Ce doute n'est nullement condamné, bien au contraire : il est légitimé par la Vierge qui en fait le point de départ d'une recherche intellectuelle, puisque « *Cerca es de la verdat la persona que algo dubda* »[62]. Si Marie ne fait, bien entendu, que confirmer les positions de l'Église, le doute reste un moteur du dialogue jusqu'à la fin, comme en témoigne cet échange entre les deux personnages :

> *[La Comtesse] : « Señora mía, de liçençia de vuestra Alteza querría dezir una dubda que mucho toca en mi coraçón.*
> *[La Vierge] : Di la dubda e oyrás la respuesta »*[63]

En somme, la comtesse adopte la démarche que saint Paul lui-même conseillait aux femmes en matière de questionnement religieux, à savoir de demander conseil à quelqu'un de plus savant qu'elles[64]. Elle bénéficie, pour sa part, de la meilleure aide que l'on aurait pu souhaiter, à savoir celle de la Vierge, et approfondit ainsi ses connaissances en matière de mariologie[65], mais également dans bien d'autres domaines. En effet, l'histoire de la naissance de la Vierge est par exemple l'occasion d'établir une série de comparaisons avec des éléments naturels – ceux-ci se rattachant à la série des noms de la Vierge – mais également avec un certain nombre de femmes antiques ou vétéro-testamentaires. Juan López de Salamanca construit ainsi un bref catalogue de femmes illustres mêlant figures de l'Écriture et déesses païennes : si les

[62] *Ibid.*, p. 45.

[63] *Ibid.*, p. 235.

[64] Cor I, 14 : 35. Il s'agit, pour saint Paul, de leur mari, tandis que pour d'autres auteurs, les femmes ne devront pas forcément s'en remettre à leurs maris, mais, du moins, à un homme à la probité reconnue. Ainsi, saint Jérôme dans sa lettre à Eustochie recommande à celle-ci de ne prendre ses renseignements qu'auprès d'un homme que sa vie et son âge mettent au dessus de tout soupçon (SAINT JÉRÔME, *Lettres*, t. 1, p. 143).

[65] On peut remarquer que Juan López de Salamanca semble adhérer à la théorie de l'Immaculée Conception, puisqu'il fait dire à la Vierge qu'elle « *fue fecha sin pecado de mis genitores* » (*ibid.*, p. 180). Dans un contexte où cette vision des choses n'est pas encore établie de manière dogmatique, il s'agit d'une véritable prise de position, également revendiquée, du reste, par Alonso de Fuentidueña dans le *Título Virginal de Nuestra Señora*.

premières (Sarah, Léa, Abigaïl, Yaël, etc.) sont considérées comme des ébauches de la perfection virginale, Junon, Minerve, Diane ou encore Vénus perdent tout caractère surnaturel, et sont décrites comme des pécheresses qui croupissent en Enfer[66]. Conscient sans doute du goût pour l'Antiquité que développait la noblesse castillane de l'époque, l'auteur traite cependant beaucoup plus longuement des déesses païennes que des héroïnes vétérotesatmentaires. Ainsi, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* est, certes, une somme en matière de mariologie, mais propose aussi à ses lectrices des éléments sur bien d'autres aspects. Ceux-ci n'ont d'ailleurs pas qu'une dimension culturelle : les enseignements éthiques et moraux sont également très présents.

- *La portée éducative et éthique du* Libro

Les conseils liés à la morale et à la politique sont en effet disséminés dans ce qui se présente, au premier abord, comme un traité spirituel destiné à la connaissance de la Vierge. L'aspect pratique de la piété est ainsi abordé dès le second chapitre, puisque le personnage de Leonor se propose, comme point de départ de sa méditation, de chasser loin d'elle toutes ses parentes et toutes les femmes de sa compagnie, dans la mesure où elles peuvent nuire à son recueillement. Or, cette démarche répond aux exigences des prédicateurs de l'époque en la matière, et l'attitude de la comtesse n'est pas sans rappeler celle que Hernando de Talavera exigera quelques années plus tard de María Pacheco lors de la messe :

> *Ésta oýd con mucha attentión, dexado todo cuidado, y toda otra occupaçión. Ni llegue secretario, ni paje, ni doncella, ni pariente, ni dueña a vos hablar una palabra, si no fuere muy necessaria, ca debe estar cogido aquí todo el entendimiento […] Y debe uno tener cargo, y cargo mucho encargado, de curar y procurar que no aya hablas ni ruydo en tanto que se ofrece aquel muy sancto sacrificio*[67].

Ces deux opuscules, rédigés à moins de dix ans d'intervalle pour des dames de la haute noblesse castillane par leurs confesseurs respectifs invitent donc au

[66] *Ibid.*, p. 137-138. On peut noter ici que, comme dans le cas du portrait de la Vierge qui, bien qu'il ne le mentionne pas explicitement, fait écho, dans sa forme, aux portraits féminins de la littérature galante, l'auteur est bien conscient de toutes les lectures qui peuvent peupler l'univers nobiliaire. Ainsi, c'est la comtesse qui fait allusion aux déesses païennes, « *que oý dezir e leer en otras escripturas* ». Par ailleurs, en affirmant sa supériorité par rapport à ces personnages, la Vierge confirme également la suprématie du savoir qu'Elle dispense par rapport à ces lectures profanes (p. 136).

[67] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 23v.

même processus d'isolement, censé favoriser le recueillement et la pieuse méditation. L'attitude à avoir lors de la messe est également décrite par Juan López, qui ne craint pas les anachronismes puisque la Vierge se propose de décrire à la comtesse l'attitude qu'elle-même adoptait lors de l'Eucharistie[68]. De nouveau, l'accent est mis sur l'attention avec laquelle la fidèle doit suivre le déroulement de l'office, sans se laisser distraire par ses enfants ou ses dames de compagnie.

Mais prier n'est pas qu'un exercice mental : il a également une dimension physique, et le dialogue entre la comtesse et la Vierge réserve un long passage à la façon dont le chrétien doit gouverner son corps dans la prière. Chaque attitude est alors interprétée comme l'expression d'un sentiement particulier envers la divinité : regarder l'autel signifie que l'on oriente ses pensées vers Dieu, se prosterner est un signe de reconnaissance pour les bienfaits reçus, etc. Juan López évoque même des manifestations plus spectaculaires, comme l'attitude qui consiste à s'allonger sur le sol les bras en croix pour rappeler la Passion et affirmer que l'on attend la mort avec impatience[69]. Cependant, de toutes ces pratiques, il s'agit de définir celle qui convient le mieux à ce qu'est la comtesse, c'est-à-dire une « *hembra seglar en grand señoría establecida, en muchos negocios ocupada* ». Autrement dit, l'auteur se propose de déterminer une position de prière qui corresponde à un individu caractérisé par des critères génériques et sociaux précis : une femme de la plus haute noblesse et, qui plus est, active dans l'espace public. L'expression physique de la piété d'une noble dame castillane de la fin du XV^e^ siècle doit donc être la suivante : « *este modo mixto o mezclado de orar : poner las rodillas en tierra, las manos juntas delante tus pechos, la cabeça levada con ojos al çielo* »[70]. Rien d'extraordinaire, donc, dans la posture préconisée, qui paraît être des plus communes[71]. Mais c'est précisément cela qui, nous semble-t-il, est significatif, dans la mesure où les postures extravagantes et les manifestations spectaculaires de piété sont

[68] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 373.

[69] *Ibid.*, p. 384.

[70] *Ibid.*, p. 385. Signalons ici que Juan López de Salamanca n'est ni le premier ni le seul à élaborer un répertoire des positions à adopter lors de la prière, entreprise qui avait déjà été menée à bien, par exemple, par saint Dominique, selon des modalités différentes, cependant.

[71] De fait, la posture conseillée ici à la comtesse correspond à celle que le célèbre dominicain Humbert de Romans préconisait, dans son *Opera de vita regulari*, pour les novices. Dès lors, J. López de Salamanca s'inspirerait des coutumes de son ordre pour définir la façon dont doit s'exprimer la religion d'une laïque, en lui demandant toutefois d'adopter la posture qui, au sein de l'ordre dominicain, est celle de ses membres les plus humbles.

écartées. Aux limitations imposées au corps dans la pratique de la prière correspond également une certaine sobriété d'un point de vue spirituel. En effet, quand la comtesse demande à la Vierge quelles prières elle doit faire, celle-ci insiste principalement sur le *Pater Noster* qui doit être répété inlassablement, éventuellement en lieu et place des psaumes, si ceux-ci ne sont pas connus. Sobriété, encore, dans le temps consacré à la prière, celle-ci devant être brève[72] pour ne pas être interprêtée comme une démonstration hypocrite. Autrement dit, dans la posture à adopter comme dans le contenu même de la prière, l'auteur invite sa lectrice à la plus grande simplicité et se montre soucieux de l'éloigner de tout excès en la matière. Ainsi, Juan López, par le *Libro*, inculque à Leonor de Pimentel une certaine conception de la vie religieuse féminine.

Cependant, ce n'est pas là le seul domaine dans lequel se déploie l'enseignement de notre dominicain, qui s'étend également au domaine moral et politique. Les sept premiers chapitres de l'œuvre se veulent en effet plus directement porteurs de conseils éthiques. Si cette dimension est présente dans toute l'œuvre, elle apparaît ensuite plus ou moins subordonnée aux connaissances que la Vierge dispense quant à sa propre histoire. Le personnage de Leonor est, dès le départ, intégré dans un univers hostile : le 5^{e} chapitre, plus particulièrement, donne une description dantesque de la vie de cour, où Leonor semble être victime de la vindicte générale. En effet, alors qu'elle ne fait de mal à personne, chacun la regarde d'un mauvais œil, épie la moindre de ses fautes et critique chacune de ses actions[73]. Autrement dit, ce passage et même le *Libro* tout entier dont il constitue en quelque sorte l'introduction semble être une réponse directe aux critiques dont Leonor se savait l'objet compte tenu de son activité politique. En la plaçant dans une position de victime face aux médisants (ennemis traditionnels des femmes du point de vue littéraire), Juan López construit donc délibérément un texte visant à promouvoir l'image d'une pénitente qui, persécutée par les hommes, n'a d'autre choix que de se réfugier auprès de la Vierge.

---

[72] *Ibid.*, p. 388. Si la prière doit être brève, c'est pour qu'elle soit plus intense, plus facilement retenue et donc plus accessible. Il est intéressant de remarquer que Juan López cite, à l'appui de cet argument, un passage du Deutéronome 30 : 11-14 en le résumant : « *no es sobre ti ni alexos puesto de ti para que puedas dezir : ¿quién podrá alcançarlo?*, etc ». Ce passage, par ailleurs repris dans la liturgie juive, fait en réalité référence au choix entre le respect de la Loi, synonyme de vie et de bonheur, et son irrespect, synonyme de malheur et de mort.

[73] *Ibid.*, p. 39.

Les questions politiques réapparaissent par ailleurs à plusieurs reprises, quoique discrètement, dans le texte. Ainsi, quand la comtesse demande à la Vierge pourquoi elle doit prier, son interlocutrice lui répond que Dieu peut la défendre contre ses ennemis[74], ce qui peut renvoyer au contexte belliqueux évoqué dans les premiers chapitres de l'œuvre. Parallèlement, la Vierge est comparée à l'étoile polaire et, de même qu'elle guide les marins sur la mer, elle guide le chrétien qui l'implore au milieu du *mare magnum* que constitue le monde[75]. La comtesse est donc représentée comme une personne vertueuse en proie à l'adversité. Dans cette situation, elle se voit conseiller la patience, qui permet à l'homme de trouver le salut, dans la mesure où il s'abstient de toute vengeance[76]. En d'autres termes, le *Libro* contribue à donner de Leonor une image de « *mujer 'política'* » – pour reprendre l'expression de Pedro Cátedra – exemplaire et féminine, puisqu'elle n'est que la victime d'intrigues que l'on trame contre elle et choisit la patience : le texte tend donc à souligner sa passivité sur ce terrain traditionnellement interdit aux femmes.

Le seul modèle de femme mis en avant par le *Libro* est d'ailleurs celui de la parfaite épouse, incarné en premier lieu par la Vierge. Le passage où sont décrites les pensées de Joseph voyant revenir sa femme enceinte sans qu'il ait eu avec elle de relations charnelles est en effet l'occasion de rappeler ce qu'est une « *mala hembra* », et, par contraste, ce qu'est une épouse vertueuse. Alors que la première aime à parcourir les rues, à se faire belle et à avoir des soupirants, se dispute sans cesse avec tout un chacun et ne prend guère soin de sa maison et de son patrimoine, la Vierge, au contraire : « *es muy diligente, fazendosa virilmente, ocupada en lavores, fructuosas e mejores, a las vezes en lecçión, otras en su oraçión, etc.* »[77]. Autre qualité de l'épouse : sa loyauté envers son mari, dont l'importance est longuement soulignée à la fin de la première « histoire ». Celle-ci doit d'ailleurs être indépendante des attraits potentiels de l'époux, puisque la bonne épouse doit *« cerrar sus ojos e orejas e perseverar en su virtud e lealtad a enxemplo mío que, seyendo niña e moça de catorze años, tuve marido viejo e cansado que nunca me*

[74] *Ibid.*, p. 97.

[75] *Ibid.*, p. 124. La comparaison entre le monde et la mer est présente et développée beaucoup plus longuement dans le *Título virginal de Nuestra Señora*. L'équivalence entre la relation qui lie le prédateur à sa proie et les rapports humains est alors longuement glosée (Alonso de FUENTIDUEÑA, *Título virginal de Nuestra Señora*…, p. 748).

[76] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 423.

[77] *Ibid.*, p. 392.

conosçió »[78]. Ce même passage est également l'occasion d'une première admonestation concernant l'usage des atours et des fards, qui sont plusieurs fois stigmatisés. Ainsi, quand la Vierge est comparée à Vénus, cette dernière est représentée comme enterrée sous ses fards, ceux-ci étant « *como el sepulcro pintado de fuera e es de dentro de viles huessos* »[79]. Le corps de la Vierge, sur-naturel par définition[80], échappe également aux critères de la beauté commune. Ainsi, alors que la plupart des femmes cherchent à blondir leurs cheveux par tous les moyens – teintures ou postiches – la Vierge, elle, ainsi que son fils, les garde noirs. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une concession de Juan López aux origines sémitiques du Christ et de sa Mère[81] : le noir est défini comme le symbole de la pénitence et de l'abstinence, dont la Vierge et son Fils sont le plus parfait exemple. En gardant ses cheveux noirs, la comtesse est donc également invitée à adopter les vertus que cette couleur symbolise. Outre, donc, qu'elle doit renoncer aux fards et aux atours excessifs, Leonor de Pimentel se voit conseiller par la Vierge de s'adonner aux occupations jugées propres à son sexe. Dès le début du texte, en effet, celle-ci l'enjoint d'éviter l'oisiveté à tout prix, et, pour cela, de manier la roue et le fuseau, ainsi que le tambour de broderie. La lecture, l'étude et la méditation sont également valorisées, bien que le but de ces exercices ne soit pas, à proprement parler, l'enrichissement intellectuel, mais la moralisation des actions de la comtesse : il

[78] *Ibid.*, p. 110. On peut voir, dans ce passage, une allusion plus précise à la situation matrimoniale de la comtesse, elle-même mariée à un homme beaucoup plus âgé qu'elle.

[79] *Ibid.*, p. 140. À cette condamnation des fards humains répond néanmoins, à travers l'usage de la métaphore, une valorisation d'un autre type de fards : les yeux de la Vierge sont ainsi khôlés de chasteté et de miséricorde (*ibid.*, p. 87).

[80] Au-delà des analogies établies, par exemple, entre différentes parties de ce corps et des pierres ou des métaux précieux, Juan López de Salamanca n'hésite pas à aborder les détails les plus intimes de la vie féminine, notamment la question des règles. Ainsi, la Vierge s'exclame : « *¿cómo puedes creer que podiesse mi vientre, en presencia de Dios mesmo, tales humores aver ni aquellos que consiguen a la luna de cada mes?* » (J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 102). Autrement dit, la Vierge n'a jamais connu la menstruation, pourtant définitoire du corps féminin et qui symbolisait, pour les médecins de l'époque, une bonne part de sa faiblesse : son corps échappe donc aux contraintes naturelles. Dans notre corpus, cette vision est doublement originale, dans la mesure où ni le *Título virginal* ni le *Fasciculus myrrhe* n'abordent la question de la menstruation, et où ces deux textes présentent le corps virginal de façon fort différente. Dans le premier, en effet, ce corps est métaphorisé à travers tous les noms énumérés par l'auteur. Dans le second, loin d'être dépourvu d'humeurs, le corps virginal est agité par de fortes émotions et la Vierge verse de nombreuses larmes. Ainsi, la façon dont López de Salamanca conçoit le corps de cette dernière est tout à fait originale au sein de notre corpus.

[81] L'insistance sur la beauté de la couleur noire des cheveux de la Vierge, qui va par ailleurs à l'encontre de la plupart des canons picturaux de l'époque en la matière, peut aussi avoir une autre justification : il s'agit de valoriser la couleur de cheveux sans doute la plus commune parmi les femmes espagnoles de l'époque, ceci constituant un argument de poids pour les détourner de l'usage des teintures capilaires.

faut lire, en effet, pour savoir comment agir, et agir en fonction de ce que l'on aura lu.

En somme, donc, en matière d'éthique et de morale féminine, le *Libro* ne présente guère d'originalité, au sens où il adopte les points de vue les plus traditionnels quant au rôle que peuvent tenir les femmes au sein de la société et du couple. D'autre part, le fait que ces consignes soient transmises par la Vierge leur donne encore plus de poids, puisqu'elles apparaissent comme étant d'origine divine. La mise en scène de « *la gloriosa Virgen* », pour reprendre une épithète récurrente de l'œuvre est en effet une des trouvailles pédagogiques les plus essentielles au fonctionnement du *Libro*, qui témoigne d'ailleurs d'une certaine recherche en la matière.

c. Un dialogue pédagogique aux multiples rouages

La Vierge est en effet mise en scène dans le cadre d'un dialogue : Juan López de Salamanca reprend donc, pour transmettre à sa pénitente des connaissances liées à la mariologie, une forme littéraire aux vertus pédagogiques déjà maintes fois exploitées. Ce dialogue est par ailleurs tissé de jeux phoniques, d'échos, de jeux sémantiques qui contribuent à accroître la valeur pédagogique de l'œuvre.

- *Les différentes facettes du dialogue dans le* Libro de las Historias de Nuestra Señora

Les modalités du dialogue établi dans le *Libro* sont définies dès le prologue :

> *Será la escripta lectura por manera de fabla entre dos personas de sexu femenino, de las quales la una pregunta como discípula afectuosa de aprender; la otra, como maestra ganosa de enseñar e responder*[82].

S'il est inhabituel que la Vierge parle autant que dans le *Libro*, et soit une source si féconde de connaissances théologiques, on peut néanmoins signaler qu'il n'est pas rare qu'elle s'adresse aux hommes, que ce soit dans les *Cantigas* d'Alphonse X ou dans certains textes liturgiques, dans lesquels elle répond à des questions concernant les circonstances de Sa conception ou de la

[82] *Ibid.*, p. 36.

Nativité[83].

Dans le *Libro*, cependant, l'échange verbal n'est pas qu'un des éléments d'une trame narrative plus large, puisque le dialogue est la structure de base du texte. La plupart des répliques respectives des deux interlocutrices sont introduites par des rubriques qui rappellent l'identité de l'intervenant : à la « *devota condessa* » répond la « *gloriosa Virgen* ». Ces termes scandent donc le dialogue, et invitent le lecteur à ne jamais oublier le respect qu'il doit à la Vierge et la vertu avec laquelle il doit aborder les connaissances que le *Libro* met à sa disposition : la dévotion. Ils rappellent également les modalités du dialogue telles que l'auteur les a lui-même définies, à savoir que celui-ci met face à face une disciple désireuse d'apprendre et une enseignante, certes parfois un peu vive – nous le verrons – mais qui se montre globalement bienveillante, allant même jusqu'à complimenter son élève. Ainsi, la Vierge salue l'esprit avec lequel la comtesse a fait la louange de sa gorge : « *diligentemente hablaste, con estudio loaste la mi garganta* »[84]. Cependant, c'est évidemment Marie qui, dans ce couple, incarne l'exemplarité et la vertu, tandis que la comtesse insiste à plusieurs reprises sur son infériorité et son admiration. L'asymétrie des deux interlocutrices est d'ailleurs plusieurs fois spécifiée, la comtesse louant la Vierge dont la « *prudençia resplandesçía con rayos claros de discreción quando mi rudo e chico saber con ygnorançia tropieza* »[85], selon les termes mêmes du personnage de Leonor de Plasencia. Celle-ci se décrit en effet elle-même comme une « *humillde ançilla* », une « *devota esclava* », ou encore une « *desseosa fámula* »[86]. Humilité et désir d'apprendre sont donc les deux premières qualités requises pour écouter l'enseignement virginal. La comtesse est en effet qualifiée par la Vierge elle-même de « *desseosa de saber e buena condessa* »[87], puis elle ajoute qu'elle est « *de saber*

[83] *Loc. cit.* On peut notamment citer un sermon attribué à saint Augustin, *De Annuntiatione dominica*, dans lequel, selon A. Jiménez Moreno, la Vierge prend la parole, ainsi que Joseph.

[84] *Ibid.*, p. 80.

[85] *Ibid.*, p. 89.

[86] *Ibid.*, p. 43.

[87] *Ibid.*, p. 54. Cette question du désir de savoir féminin préoccupe les pédagogues de l'époque. Connoté négativement depuis le Péché Originel dans la mesure où c'est la curiosité ou le désir de connaissance d'Ève qui l'a poussée à transgresser l'interdiction divine, il s'impose avec force en cette fin du XV^e^ siècle où certaines femmes se montrent désireuses d'acquérir davantage de savoir. Confrontés à cette aspiration, les auteurs de nos manuels cherchent à la canaliser et à l'analyser, comme dans le cas de Hernando de Talavera, qui consacre deux chapitres de la première partie de l'*Avisación* (fol. 10v°-13r°) à critiquer puis réhabiliter le désir de savoir de la comtesse de Benavente. Cependant, ce qui est acceptable et même louable dans ce cas, ce n'est pas tant le désir de savoir lui-même que l'objet sur lequel il porte, à savoir, en l'occurrence, la façon dont on doit se comporter pour bien agir.

de altos secretos curiosa »[88] : le désir de savoir féminin est donc ici considéré comme une bonne chose, notamment parce qu'il se tourne vers la religion. Cependant, il peut facilement devenir impertinent, et la Vierge se montre plusieurs fois agacée de l'impatience de la comtesse, comme dans la partie consacrée à la « *fiesta de la O* » : « *El desseo que tienes de saber te rebata de las manos las riendas del escuchar e fablas antes que oyas* »[89]. Le dialogue des deux intervenantes progresse donc au rythme des demandes, ou, plutôt, pour reprendre les termes du texte, des supplications de la comtesse, qui pousse la sainte Vierge à approfondir chaque fois davantage ses enseignements. Ceux-ci sont parfois délivrés sous forme sérielle, comme, par exemple, lorsque la Vierge aborde la question de ses cinq conceptions successives : par Dieu, par les chœurs angéliques, par Adam et Ève, par les prophètes et, enfin, par sainte Anne. À partir d'un terme, donc, celui de conception, dont il approfondit les sens et les implications, l'auteur manie un certain nombre de savoirs et de concepts théologiques qui entraînent la comtesse bien loin de la dévotion mariale populaire, tout en entretenant avec elle des liens constants. C'est notamment sensible quand est abordée la conception humaine de la Vierge, à savoir l'histoire de Joachim et Anne, qui reprend les récits transmis par les Évangiles apocryphes[90].

Si le dialogue se fait donc la plupart du temps très académique, dans la mesure où les remarques de la comtesse ne servent qu'à relancer l'enseignement de la sainte Vierge, celui-ci étant délivré avec le calme et le sérieux qui conviennent au personnage, il peut cependant prendre des accents plus vifs, comme en témoignent certaines rubriques que l'on pourrait presque qualifier de didascalies : « *cómo responde la gloriosa Virgen duramente a la Condessa de*

[88] *Ibid.*, p. 64.

[89] *Ibid.*, p. 420.

[90] On pense, notamment, à l'Évangile du Pseudo-Matthieu. Par ailleurs, le récit de la vie de sainte Anne et de saint Joachim, ainsi que celui de l'enfance de la Vierge jouissaient d'une certaine popularité parmi l'élite nobiliaire espagnole de la fin du XV[e] siècle, puisque Juan de Robles adressa par exemple à l'infante Jeanne *La vida y excelencias e miraglos de santa Anna y de la gloriosa nuestra señora santa María* (P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 57). Fernando Gómez Redondo fait le commentaire suivant sur cet opuscule paru en 1511 : « *La vida de los padres de la Virgen era de sobra conocida por la tradición de los evangelios apócrifos de la Natividad, recogida por Jacobo de la Vorágine e incorporada, como* Historia Ioachim et Annae*, a la* Legenda aurea*. Sin embargo, en la traslación al castellano de esta miscelánea, esa doble* vita *había sido omitida, de donde la necesidad de reconstruir la trama de hechos y de signos que se proyecta en las figuras de Santa Ana y San Joaquín, como lógico remate del proceso de contemplación de las vidas de Cristo y de María* » (F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 986).

la diesa Venus quasi forçada por su indignidat »[91]. La sérénité de la Vierge est en effet régulièrement mise à mal par l'impertinence de la comtesse, et elle n'hésite d'ailleurs pas à le lui signaler, par exemple en disqualifiant ses objections. « *Flaco es tu argumento* », lui dit-elle lors d'un débat sur la nature de l'arc-en-ciel, suscitant aussitôt les excuses de la comtesse : « *Vuestra clementíssima Magnifiçençia me quiera perdonar porque tanto enojé a quien servir devía* »[92]. Néanmoins, celle-ci n'adopte pas toujours cette attitude de retrait, et peut chercher davantage à obtenir gain de cause :

> *[La Vierge] : Dime, que gozes Condessa. ¿Este argumento fezístelo de tuyo o quiçá lo buscaste con algúnd letrado tuyo?*
> *[La Comtesse] : Yo tengo muchos libros e los santos Evangelios en que leo algunas vezes […] E como sea ignorante, la lección me trahe duda*[93].

Un peu plus loin, la Comtesse intervient pour faire remarquer à la Vierge qu'elle a oublié d'aborder deux questions parmi celles dont elle s'était promis de parler, à quoi la Vierge répond que ce n'était que pour voir si la comtesse suivait bien son discours : « *No creas que por olvido me quedaron las dos razones que callé, mas por conosçer de ti e te fazer entender si miras a lo que digo* »[94]. S'agit-il d'un authentique recours pédagogique, ou bien la Vierge, comme un véritable professeur, serait-elle capable de perdre le fil de son discours et de dissimuler cette faille par un peu de mauvaise foi ? La Comtesse, il faut le dire, est une élève exigeante, qui n'hésite pas à réclamer des précisions quand la réponse de la Vierge ne lui convient pas. Ainsi, quand Leonor souligne une contradiction du récit évangélique – à savoir que Luc affirme que Joseph descend d'Élie tandis que Mathieu affirme au contraire qu'il descend de Jacob – et que la Vierge lui répond simplement que les deux ont raison, s'engage le dialogue suivant :

> *[La Vierge] : E ten esto por respuesta.*
> *[La Comtesse] : Muy santa Reyna mía, mucho só contenta de tener vuestra muy çierta e vera respuesta, mas la indigna alma mía no se tiene por contenta.*
> *[La Vierge] : ¿Qué te queda por saber de la presente qüestión que aya de responder*

[91] *Ibid.*, p. 139.
[92] *Ibid.*, p. 182.
[93] *Ibid.*, p. 236. On peut être sensible, ici, à la vivacité du dialogue et aux tournures familières mises dans la bouche de la sainte Vierge. De nouveau, cette rupture de ton contribue à la qualité didactique du passage.
[94] *Ibid.*, p. 193.

por que quedes satisfecha?[95]

Le personnage de la comtesse n'hésite donc pas à poser les questions qui dérangent, et à exiger une réponse. Bien entendu, la sainte Vierge ne reste jamais à cours d'arguments, mais, nous l'avons vu, tente de mettre en place des stratégies bien humaines : évitement, humour, mouvements d'humeur… Tout cela contribue à rendre le dialogue plus amène et, bien qu'il se déploie le plus souvent en alternant de longues répliques virginales et de brèves interventions de la comtesse, les échanges plus vifs que nous venons d'analyser contribuent à lui donner un certain rythme.

Cependant, tous les dialogues du *Libro* n'ont pas lieu entre les deux protagonistes. Au sein de leur échange s'insèrent en effet de petites parenthèses dans lesquelles, sans solution de continuité, sont mis en scène d'autres dialogues. L'ange Gabriel apparaît notamment à plusieurs reprises à travers le récit de la Vierge, qui a d'ailleurs d'étonnantes vertus créatrices. En effet, ses mots réactualisent, sous les yeux de son interlocutrice, l'épisode de l'Annonciation, au point que la comtesse peut même s'adresser à l'Ange Gabriel. Elle intervient alors dans le cours des événements, notamment en reprochant à l'Ange d'effrayer la Vierge, et en l'encourageant à révéler au plus vite l'intention du Seigneur[96]. Le dialogue principal et le dialogue rapporté par la Vierge se confondent donc, au point que dans la fiction se mêlent ainsi des plans temporels et spatiaux totalement distincts. Ces plans s'entremêlent sans rupture apparente, le retour au récit cadre étant simplement annoncé par cette parole de la Vierge : « *Tornando a la fabla postrera, o mi devota Condessa*… »[97], comme si l'Ange n'avait été qu'un invité inattendu, reparti aussi brusquement qu'il était intervenu dans la conversation. Il réapparaît néanmoins par la suite, dans un épisode où la Vierge, revenant de nouveau au temps de l'Annonciation, interroge Gabriel comme un élève interroge son maître. Autrement dit, les rôles s'inversent, et c'est la Vierge elle-même qui pose à l'Ange une des questions qui préoccupaient la comtesse au début du *Libro* : comment pourra-elle rester vierge, y compris après l'accouchement[98] ? Ainsi, alors que lors de la première intervention de l'Ange, la comtesse pouvait lui

[95] *Ibid.*, p. 237.
[96] *Ibid.*, p. 270.
[97] *Ibid.*, p. 271.
[98] *Ibid.*, p. 293.

adresser la parole, dans cet autre épisode elle ne semble pas avoir accès à une scène qui reste limitée à ses deux personnages principaux. Si Gabriel est donc le troisième interlocuteur du *Libro* avec lequel les deux personnages féminins entretiennent un dialogue, on peut rappeler que les tergiversations de saint Joseph sont également mises en scène sous forme de dialogue – intérieur, cette fois[99] – ce qui contribue à multiplier les modalités de l'échange verbal dans le *Libro*.

Cette brève étude du fonctionnement du dialogue dans le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* invite à se poser la question de son éventuelle théâtralité, terme par lequel nous désignerons l'ensemble des dispositifs contenus dans le texte lui-même qui portent en germe une possible mise en scène. Bien entendu, le *Libro* n'est en aucun cas à proprement parler une pièce de théâtre, et voit d'ailleurs le jour avant que des poètes comme Juan del Encina, Lucas Fernández ou Gil Vicente ne composent leurs propres œuvres liturgiques. Néanmoins, à l'époque de l'écriture du texte, la Castille connaissait déjà depuis longtemps certaines formes de théâtre religieux – comme en témoigne la rédaction, bien antérieure, de l'*Auto de los Reyes Magos* – et il est possible que l'idée de faire intervenir la Vierge ou l'ange Gabriel pour répondre aux questions de la comtesse ait quelques liens avec certaines représentations mises en place lors des offices de la Nativité. Plus globalement, le travail de Juan López de Salamanca correspond à une certaine mise en scène du religieux dont on peut également trouver trace dans la *Suma y breve compilación* de Hernando de Talavera, qui enjoint les religieuses de « *representar, sanctificar y honrrar* »[100] la sainte Cène. Or, ce terme de « *representar* » signifie à la fois « *hacer presente alguna cosa, con palabras o figuras, que se fijan en la imaginación* » et « *recitar en público alguna historia o tragedia, fingiendo sus verdaderas personas* »[101]. La théâtralité du *Libro* se situe à cheval entre ces deux définitions. En effet, l'auteur est pleinement conscient de la capacité des mots à « représenter », c'est-à-dire à rendre présentes les scènes évoquées, comme en témoigne le récit de l'Annonciation par la Vierge : la scène est proprement re-présentée devant la Comtesse, qui peut même y intervenir. Ainsi, les mots mêmes du *Libro* représentent le dialogue entre le personnage de la Vierge et celui de Leonor, le

[99] *Ibid*., p. 391.
[100] H. de TALAVERA, *Suma y breve compilación*, p. 31.
[101] *Diccionario de Autoridades*, 1737, p. 584.

réactualisent à chaque lecture. Mais n'oublions pas que le texte lui-même fait allusion à la présence d'un public, et à une possible récitation : « *a las que son de mi estrado, dueñas honestas, e mis donzellas las relataré, si a vos pluguiere, o reçitaré si las escribiere* »[102]. Dès lors que l'on envisage que Leonor et les femmes de sa compagnie ont pu mettre en scène certains passages du *Libro*, les éléments didascaliques que l'on a rencontrés çà et là ou les passages où le dialogue se fait plus rythmé prennent tout leur sens. Néanmoins, il ne faut pas oublier que l'œuvre est avant tout composée d'échanges savants dans lesquels les longues tirades de la Vierge alternent avec les courtes répliques de la Comtesse, selon un flux ininterrompu d'enchaînements logiques. Autrement dit, le *Libro* reste avant tout une œuvre didactique, et la théâtralité de certains passages, qu'elle soit ou non actualisée dans une mise en scène, a avant tout un but pédagogique.

- *L'ordre du discours*

La portée didactique du texte tient également à la façon dont s'organise le propos de l'auteur. Nous l'avons vu : l'enchaînement des matières est déterminé par la succession des fêtes mariales, qui sont ordonnées non pas en fonction de leur place dans le calendrier liturgique, mais selon une logique biographique. En effet, à la conception de la Vierge succède sa naissance, la conception du Christ, et la visite de sainte Élisabeth. Dans le second livre, aujourd'hui perdu, l'auteur avait prévu de traiter des événements suivants : l'accouchement de la Vierge, la présentation au Temple, l'Assomption et, enfin, le miracle qui a conduit à la fondation de la basilique Sainte Marie Majeure à Rome – une chute de neige en plein mois d'août[103]. La « *fiesta de la O* », qui clôt pourtant la première partie du *Libro* telle qu'elle nous est parvenue, ne semble donc pas prévue dans le projet initial, et on peut s'interroger sur sa place dans l'ensemble de l'œuvre, d'autant qu'elle présente, dans son traitement, plusieurs différences d'un point de vue stylistique. Ainsi, bien que cette partie soit cohérente du point de vue thématique et structurel avec celles qui précèdent, le dialogue y est plus vif, bien qu'il soit moins exalté : les métaphores et les exclamations de louange qui s'adressent à la Vierge disparaissent au profit

[102] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 93.
[103] *Ibid.*, p. 36.

d'analogies qui accentuent la vertu pédagogique de ce passage. D'autre part, A. Jiménez Moreno note que le colophon qui clôt la première partie de l'œuvre ne fait pas mention de la fête en question[104] : tout porte donc à penser qu'elle a été ajoutée a posteriori, lors d'une seconde rédaction, mais il est difficile de décider si celle-ci est l'œuvre de Juan López de Salamanca ou de quelqu'un autre.

L'auteur, nous l'avons vu, est conscient de la structure de son œuvre depuis le départ puisqu'il l'annonce dès le prologue[105]. Néanmoins, il ne revendique que partiellement la responsabilité de l'ordonnancement de son texte, puisqu'au cours du dialogue, le personnage de la comtesse attribue celui-ci à la Vierge : « *encomiendo la orden del dezir a la vuestra grand prudencia e razonable* »[106], suggérant que l'ordre du discours est d'inspiration divine, ce qui renforce sa légitimité. De fait, tout se passe comme si Juan López de Salamanca n'avait fait que définir un cadre dans lequel le dialogue se déploie selon un ordre déterminé par les deux interlocutrices. Ainsi se créent de petites cellules thématiques, comme le portrait de la Vierge, dont nous avons parlé plus haut, l'énumération de ses cinq conceptions dans la première partie, ou encore, dans la troisième partie, la mise en scène de l'Annonciation. Chaque nouvelle étape du dialogue est initiée par une question de la Comtesse, qui conduit la Vierge à aborder de nouvelles thématiques, selon un enchaînement logique : aux questions sur la conception succèdent par exemple celles qui concernent la formation de la sainte Vierge dans le ventre de sainte Anne[107]. Ainsi, les sujets abordés se répartissent en grands blocs thématiques qui sont facilement repérables par les titres de chapitres, dont la fréquence tend cependant à diminuer à mesure que le texte progresse : alors que la première partie est divisée en 58 chapitres, la seconde n'en compte déjà plus que vingt, la troisième douze et la quatrième huit. Cependant, le lecteur est également guidé par un certain nombre de rubriques qui indiquent l'identité du personnage qui va parler et résument le contenu de son intervention. Le propos du *Libro* est donc ordonné de façon à permettre au lecteur de se repérer plus facilement dans une œuvre qui, rappelons-le devait être assez volumineuse. Il importe donc également à l'auteur de mettre en place des procédés mnémotechniques

[104] *Ibid.*, p. 450.
[105] *Ibid.*, p. 35.
[106] *Ibid.*, p. 64.
[107] *Ibid.*, p. 65.

visant à faciliter la mémorisation de certains points de son discours.

- *Jeux phoniques et sémantiques dans le* Libro de las Historias de Nuestra Señora

Bien qu'il ne recoure jamais formellement aux vers, au contraire de la *Relación*, ou même de certains textes comme l'*Institutione foeminae christianae* qui contient quelques passages versifiés, le *Libro* utilise à plusieurs reprises les vertus mnémotechniques et rythmiques d'une syntaxe délibérément musicale. Ainsi en est-il, par exemple, de cette phrase de la Comtesse, construite sur un rythme ternaire autour de l'anaphore du présentatif « *he aquí* » : « *Señora mía, he aquí la esclava vuestra ; muy alta princesa mía, he aquí la vuestra serviente, muy gloriosa Reyna, he aquí la vuestra captiva* »[108]. Cependant, d'autres passages ne se contentent pas seulement de donner un rythme à la prose, mais créent également des effets de rimes qui les apparentent à des vers :

> *E luego crió mi alma que fuesse, | por la luz de su graçia tan suficiente, | que d'ella saliessen tan dignos vigores, | a todas mis fuerças faziendo mejores, | por todo mi cuerpo con sus resplandores, | por tal que venciesse al cuerpo del sol*[109].

On le voit, dans ce cas, l'effort mnémotechnique porte sur les mérites de la Vierge. Au contraire, des procédés semblables peuvent être utilisés pour insister sur la vanité de la gloire des autres femmes, notamment celle des figures païennes :

> *Essas mugeres ançianas, | cretensas e thebanas, | honras ovieron e fama | segúnd el mundo e vana. | Ya pasaron por estoria: | el siglo fue su gloria, | no es acá d'ella memoria. | Yo te diré algo d'ellas | pues que preguntas por ellas*[110].

Dans la mesure où l'auteur semble avoir particulièrement à coeur de distinguer la Vierge des déesses de l'Antiquité qui prennent de plus en plus d'importance, semble-t-il, dans l'univers culturel nobiliaire, on comprend qu'il veuille imprimer dans l'esprit de sa destinataire, par le biais de cette formule musicale, l'idée de la vanité de leur gloire.

Dans d'autres cas, certains passages, mis dans la bouche de la Comtesse, s'apparentent à des prières : la musique que leur confèrent les effets de rythmes

[108] *Ibid.*, p. 96.
[109] *Ibid.*, p. 103. Nous rajoutons les barres verticales afin de marquer l'endroit où devrait se trouver le passage à la ligne dans le cas d'un véritable poème.
[110] *Ibid.*, p. 136.

et de rimes contribue à les définir comme de petites unités textuelles susceptibles d'être extraites de l'œuvre et utilisées de manière indépendante. L'exemple suivant est, à cet égard, assez significatif :

> *A vos sola Reyna | mi sobre Señora | resçibo por sabia | prudente e letrada | e mi abogada | muy poderosa | e muy graciosa | a todos mis males | e neçessidades | razonadora | muy piadosa*[111].

Outre ces jeux phoniques, l'auteur a également recours à des jeux sémantiques, dans des passages comme celui-ci :

> *Seguió la vida a la muerte e la luz a las tiniebras, e la melezina de la verdat siguió al engaño de la falsedat; la caridat de la salvaçión a la iniquidat de la sugestión; el ángel benigno con melezina, al ángel maligno con su ponçoña serpentina*[112].

Se succèdent ainsi une série d'antithèses dans des formules au parallélisme imparfait, qui mettent néanmoins toujours en balance un pôle positif lié à la Rédemption et un pôle négatif lié à la Chute. Le parallélisme est encore plus évident dans cet autre passage : « *pobre de sustançia, rica de fe; pobre de cosas mundanas, abastada de riquezas no estimadas; pobre en el mundo, heredera en el regno* »[113]. Si les répétitions peuvent intervenir dans la même phrase, elles peuvent également rythmer un paragraphe, créant alors un phénomène d'écho, comme dans un passage de la troisième partie, où la Vierge exprime son trouble face à l'arrivée de l'Ange par une série de formulations semblables mais toutes différentes : « *pensava qué saludación sería aquella* », « *penssé qué saludaçión aquella sería* », « *coydava qué tal sería aquella saludaçión* », et enfin « *cuydé qué saludación aquella sería* »[114]. Outre ces parallélismes, Juan López construit également des chiasmes, tels que « *Plega a la vuestra mesura virginal e a la vuestra virginidad mesurada* »[115], qui souligne l'importance des deux termes essentiels en les répétant à travers une dérivation. Cette figure est d'ailleurs plusieurs fois employée, introduisant à la fois un jeu phonique et un jeu sémantique : « *que çerqué el çielo çercando a Dios en el çerco de la gloria mía* »[116]. Ainsi, que ce soit à travers l'introduction d'une certaine musicalité dans sa prose, ou bien encore par l'utilisation de jeux sémantiques, l'auteur stimule l'attention et la mémoire

[111] *Ibid.*, p. 246.
[112] *Ibid.*, p. 90.
[113] *Ibid.*, p. 154.
[114] *Ibid.*, p. 255-256.
[115] *Ibid.*, p. 122.
[116] *Ibid.*, p. 185.

du lecteur, qui est ainsi invité à retenir plus spécifiquement certains passages.

Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* présente donc à la fois des aspects traditionnels et d'autres beaucoup plus originaux. Les idées qu'il véhicule en matière d'éthique et de morale, nous l'avons vu, sont des plus orthodoxes. Quant aux questions religieuses, on peut remarquer qu'il n'hésite pas à déclarer – quoique discrètement – son soutien à la théorie de l'Immaculée Conception – alors même que celle-ci n'était pas encore reconnue officiellement –, ni à utiliser les Évangiles apocryphes pour des sujets à propos desquels, il est vrai, leur autorité était encore reconnue. En outre, par la bouche de la Comtesse, le texte pointe certaines contradictions du récit évangélique et pousse assez loin l'approfondissement de certains points (comme l'analyse de la salutation angélique, celle de la question de la virginité perpétuelle de Marie, etc.) : pour la comtesse de Plasencia, il mène donc un véritable travail d'exégèse, qui le conduit à traiter, par exemple, d'un sujet aussi inattendu que la physiologie du corps virginal. Cependant, la plus grande originalité du *Libro* réside dans sa forme, et dans la place essentielle prise par le dialogue entre les deux interlocutrices : la Vierge et la comtesse. Dans cette perspective, il ne faudrait pas oublier la portée politique de l'ouvrage dans un contexte où Leonor de Plasencia doit défendre son image face à ses détracteurs. Le *Libro*, nous l'avons vu, la présente comme une femme persécutée par les médisants, comme un exemple de vertu (la réitération infinie de l'épithète « *devota condessa* » dans le texte suffit à associer les deux termes dans l'esprit du lecteur) mais également comme l'interlocutrice privilégiée de la Vierge. Ouvrage de mariologie, le *Libro* est loin, cependant, d'être un simple manuel d'érudition religieuse. Au contraire, par les conseils qu'il promulgue sur des aspects liés à la vie quotidienne, mais également par les critiques – implicites ou explicites – qu'il formule face à différents aspects de la culture et de la vie nobiliaire du temps, il se veut pleinement ancré dans l'époque qui l'a vu naître. Enfin, l'impact de l'enseignement délivré par l'auteur est renforcé par le soin apporté à tous les éléments susceptibles de rendre le propos plus amène et plus facilement mémorisable.

De ce point de vue, le second traité de mariologie que nous allons étudier présente une structure peut-être moins originale, au sens où il est fondé sur un corpus qui s'est forgé tout au long du Moyen Âge : celui des *nomina*

Mariae, dont l'auteur sélectionne plus particulièrement quinze exemples. Ceux-ci servent notamment de prétexte à l'exposition des qualités de la Vierge, mais structurent également un véritable manuel de vie religieuse, et balisent un chemin vers la perfection. Les quinze noms de Marie sont en effet autant d'étapes ou, plus précisément, autant de marches selon la symbolique employée par l'auteur, sur une échelle de perfectionnement qui doit mener à la sainteté. Ainsi, l'approfondissement de la contemplation et des connaissances religieuses ne suit pas les digressions d'un dialogue, mais un parcours ascendant qui se veut le reflet symbolique de celui de la Vierge lorsque, à trois ans, elle gravissait les marches du Temple.

2. Le *Título virginal de Nuestra Señora* : une initiation à la contemplation

La symbolique de l'escalier et de la montée vers le Temple implique une progression en termes de connaissance, car le *Título* se présente comme une somme de mariologie, mais aussi en termes de vertu, par ses implications morales et éthiques, et en termes de spiritualité, dans la mesure où il guide la lectrice dans un véritable processus de contemplation, comme l'indique le prologue :

> *Y por que la contemplación virtuosa de vuestra Merçed siempre cresca y suba a más alto conoscimiento, los tales títulos a manera de gradas o escalones, principiando de más baxo y por ende proçediendo a la cumbre, a honor de las quinze gradas que su Alteza en hedad de tres años, siendo al divino templo por sus padres presentada, con divino esfuerço subió*[117].

Imprimé par Arnao Guillén de Brocar en 1499, cet ouvrage est emblématique de la tendance suivie par une partie des représentants de l'ordre franciscain, attachés à la construction d'une spiritualité intérieure.

a. L'énigmatique franciscain et sa mystérieuse destinataire

L'incipit de l'œuvre mentionne deux renseignements importants à propos de l'auteur : son nom (« Alonso de Huentedueña » ou de Fuentidueña)

[117] Alonso de FUENTIDUEÑA, *Título virginal de Nuestra Señora, in Un manual de religiosidad mariana del siglo XV: título virginal de Nuestra Señora de fray Alonso de Fuentidueña*, Pancracio Celdrán Gomáriz (ed), Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1982. Nous soulignons.

et sa qualité de Franciscain. Cependant ces deux données sont les seules que l'on ait sur cet auteur qui demeure en réalité très mystérieux. Pancracio Celdrán Gomáriz, dans la longue introduction à son édition de 1982, voit ses recherches sur ce personnage rapidement interrompues, dans la mesure où, quand son nom apparaît dans des documents, ce n'est que pour être associé au *Título virginal*, et encore n'est-il mentionné que par un nombre très restreint de sources[118]. Ainsi, il semble qu'il faille se résigner à ne connaître de notre auteur que son nom, sa provenance géographique, si l'on admet que Fuentidueña soit son lieu de naissance[119], et son appartenance à l'ordre franciscain. Une autre donnée importante est cependant fournie par le prologue : notre auteur aurait été proche de la famille navarraise des Beamonte, puisque le *Título virginal* a été fait « *a instancia y petición de la muy noble y devota señora doña Brianda Manrique, mujer del muy magnífico señor don Luis de Beamonte* »[120]. Néanmoins, cette mention conserve également une grande part de mystère, dans la mesure où, si le personnage de Luis de Beamonte apparaît bien, et de façon répétée, dans les archives navarraises, il n'est nulle part fait mention de sa femme, du moins selon Pancracio Celdrán Gomáriz[121]. Fernando Gómez Redondo précise néanmoins que Brianda Manrique était la fille de Pedro Manrique (second duc de Treviño et premier duc de Nájera) et de Guiomar de Castro, et aurait eu quatre frères et sœurs[122]. Ceci étant dit, la vie de cette noble dame reste en grande partie mystérieuse et l'on ignore notamment quelle part elle put prendre aux intenses activités politiques de son mari, qui s'engagea activement, par exemple, dans les affrontements qui entourèrent la difficile succession navarraise à la fin du XV^e^ siècle. Luis de Beamonte, comte de Lerín, était en effet un personnage influent, dont Ferdinand le Catholique, notamment, rechercha l'appui. Si cette alliance connut quelques faux-pas, les Beamonte devinrent finalement des alliés de poids des Rois Catholiques à la fin du XV^e^

118 P. CELDRÁN GOMÁRIZ, Introduction, *in : Un manual de religiosidad mariana del siglo XV*…, p. 53. L'auteur s'interroge notamment sur la posible qualité de convers de fray Alonso. Outre que cette éventualité soit impossible à prouver, elle ne nous paraît pas utile à la compréhension du *Título virginal*.

119 Il s'agit d'une localité située dans le nord de l'actuelle province de Ségovie. Pancracio Celdrán Gomáriz, cherchant à identifier, chez Alonso de Fuentidueña, d'éventuels traits judéoconvers affirme qu'avant 1492, il y avait là une communauté juive, et en déduit que notre auteur est peut-être un *converso* qui a fuit son village d'origine pour la province de Navarre, plus accueillante (*op. cit.*, p. 54). Cette hypothèse nous paraît néanmoins fort peu convaincante.

120 A. DE FUENTIDUEÑA, *Título virginal…,* p. 734.

121 P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *op. cit.*, p. 74.

122 F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 2459-2460.

siècle, et purent notamment bénéficier de la faveur royale pour agrandir leurs domaines[123]. La publication du *Título Virginal* se situe d'ailleurs peu après le moment où la famille de Beaumont voit ses possessions territoriales largement modifiées, la dépossession de leurs terres navarraises étant compensée par l'attribution d'autres terres, notamment celles du marquisat de Huescar situées dans la province de Grenade, ce qui scelle leur alliance avec les Rois Catholiques. Le *Título Virginal de Nuestra Señora* est donc un autre de ces manuels destinés à édifier une des éminentes représentantes de la noblesse castillane de la fin du XV^e^ siècle.

Comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le montrer, les nobles, et, particulièrement, les femmes de haut rang se montraient particulièrement avides de rénovation spirituelle et le franciscanisme leur offrait à cet égard de multiples possibilités. Comme l'auteur lui-même l'indique dans le prologue, le *Título Virginal* est destiné à aider la comtesse dans sa contemplation, afin de la faire croître en vertu, en foi et en connaissance. Ainsi, bien que Fernando Gómez Redondo le rapproche de l'*Avisación* de Hernando de Talavera[124], les deux manuels ne poursuivent pas exactement le même but : alors que l'opuscule de Talavera propose des conseils pratiques pour que sa lectrice puisse organiser son temps, celui d'Alonso de Fuentidueña ne cherche pas tant à régler les détails de la vie quotidienne de Brianda Manrique, qu'à l'inviter à une réflexion théologique qui, pas à pas, doit la mener à prendre part aux choses divines par la contemplation puisque : « *si amamos las cosas terrenales, tierra somos y valer; si çelestiales, somos çelestiales; si las divinas, divinales somos por participación* »[125].

b. La foi, la piété, les oeuvres

Comme nous l'avons vu plus haut, le livre implique en effet une progression, un cheminement initiatique vers la compréhension pleine et entière de la nature spirituelle de la Vierge. Cette ascension est représentée graphiquement dès la première page du texte par une gravure mettant en scène

123 P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *op. cit.*, p. 76.

124 « *El propósito, por tanto, es el mismo que el de Núñez de Toledo, con su* Vencimiento del mundo*, o el de aquella pieza que compusiera Talavera, a ruegos de doña María de Pacheco, sobre el modo más conveniente de ordenar el tiempo para que fuera bien aprovechado; los tres son manuales de formación religiosa, dirigidos a damas aristócratas* […] » (F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 960).

125 A. DE FUENTIDUEÑA, *op. cit.*, p. 787.

Marie qui, alors qu'elle était petite fille, monta jusqu'au Temple, représentation reprise par le commentaire de l'auteur dans le prologue, mais reprise également dans l'organisation même du texte, dans la mesure où les noms qui y sont énumérés sont organisés en trois blocs, qui suivent une progression ascendante d'un point de vue thématique : les *nomina* liés à la Terre, ceux qui sont liés aux étoiles, qui, bien que faisant partie de la voute céleste, restent des corps matériels, et les noms liés à la lumière même. Ainsi, la lectrice progresse par palliers jusqu'à des niveaux de compréhension de plus en plus subtils de la nature de la Vierge.

Avant d'entamer cette ascension, néanmoins, l'auteur s'arrête sur un premier degré. En effet, de même que Hernando de Talavera ou Juan López de Salamanca, Alonso de Fuentidueña ressent le besoin de s'interroger sur la légitimité de la curiosité de sa destinataire et sur ses capacités à comprendre ce dont il va être question. Les arguments qu'il emploie sont cependant différents, puisqu'il fonde la légitimité de son entreprise sur l'Écriture elle-même, et, plus précisément, sur un passage du Siracide[126]. Ainsi, la recherche de la connaissance et de la sagesse est légitimée par la plus haute autorité imaginable, même si les prétentions humaines sont d'emblée rabattues, dans la mesure où, selon Aristote et saint Paul, nos entendements en ce monde, à cause de leur enveloppe corporelle, ne peuvent comprendre les perfections spirituelles autrement que par ce qui touche les sens[127]. C'est ce constat qui pousse l'auteur

[126] Il est difficile de déterminer le passage exact auquel A. de Fuentidueña fait référence. En effet, il évoque un texte du Siracide qui déclarerait que tous ceux qui cherchent à « *esclarescer* » la Vierge auront la vie éternelle (A. DE FUENTIDUEÑA, *op. cit.*, p. 735). Le verbe « e*sclarescer* » peut, selon le *Diccionario de Autoridades*, signifier soit « *iluminar, poner clara, luciente y vistosa alguna cosa* », autrement dit, en l'occurrence, permettre de mieux la connaître, soit « *ennoblecer, hacer ilustre, famoso y claro a alguno o a alguna cosa* », ce qui signifierait, par exemple chanter les mérites de la Vierge. Or, celle-ci est souvent assimilée à la Sagesse divine qu'évoque le chapitre 24 du Siracide, dont on peut notamment citer les versets suivants, auxquels le texte de Fuentidueña semble faire écho : « Celui qui m'écoute n'aura jamais de confusion, et ceux qui agissent par moi ne pécheront point » (24 : 22), « Je veux donc faire briller encore l'instruction comme l'aurore, faire connaître au loin ses maximes » (24 : 32). L'assimilation de la Vierge et de la Sagesse est d'ailleurs confirmée par l'auteur lui-même quand, dans le premier chapitre, il affirme que, selon le Siracide, c'est la Vierge qui se décrit comme un rayon de miel, un champ et un verger fertile. Or, on lit au chapitre 24 de ce même livre : « La sagesse se loue elle-même, et se glorifie au milieu de son peuple. Elle ouvre la bouche dans l'assemblée du Très Haut, et se glorifie en présence de sa Majesté : […] Comme la vigne, j'ai produit des pousses charmantes, et mes fleurs ont donné des fruits de gloire et de richesse […] Car mon souvenir est plus doux que le miel, et ma possession plus douce que le rayon de miel » (24 : 1-2 ; 17 ; 20).

[127] L'association d'un texte ou d'un concept chrétien et de l'autorité aristotélicienne est récurrente chez Fuentidueña, qui, par exemple, appuie sa louange du courage de la Vierge et de sa constance face à l'adversité par une citation d'Aristote. Selon ce dernier, en effet, ne rien faire de malencontreux face à l'adversité témoigne d'un cœur noble et grand. Ainsi, les qualités virginales sont appuyées par la morale classique.

à choisir de guider sa lectrice à partir des noms de Marie, qui impliquent tous l'équivalence entre la Vierge et un élément matériel. C'est d'ailleurs souvent par analogie que procède l'auteur pour décrire les qualités de la Vierge à partir des noms qui lui sont donnés. Ainsi, elle est appelée terre car de même que la Terre porte et nourrit les hommes par des nourritures corporelles, la Vierge le fait par des nourritures spirituelles[128]. Cependant, l'assimilation de la Vierge à la Terre implique également des qualités morales, notamment l'humilité, dans la mesure où c'est le plus humble des éléments, mais aussi la fermeté, la patience et le courage. Implicitement, Brianda Manrique est donc invitée à suivre la même voie que celle que Juan López de Salamanca indiquait à Leonor de Pimentel : face aux tracas du monde, aux persécutions ennemies, il faut adopter la constance et la fermeté virginales. De même, Alonso de Fuentidueña développe la même opinion que Juan López de Salamanca quant à la conception de la Vierge, qui aurait été faite de toute éternité, l'Éternel ayant prévu à la fois la chute d'Adam et Ève et la Rédemption de l'humanité[129].

Cependant, Fuentidueña insiste bien davantage sur l'idée même de contemplation, et c'est cette activité spirituelle qui guide la construction de son propos, qui s'échelonne au fil des différents points à contempler. Pour ce faire, le chrétien peut s'aider d'autres textes comme, dans le cas de la Vierge, l'évangile de saint Luc[130]. Par ailleurs, l'auteur développe une conception proche du mysticisme, notamment à travers le concept d'amour, qui crée l'union entre l'amant et l'aimé. Ainsi, selon saint Jean, l'homme a la possibilité d'être transformé en Dieu par l'amour loyal[131], et l'on retrouve là une des notions développées par l'auteur au tout début de son œuvre : celui qui aime les choses divines participe de la divinité. La contemplation permet également la santé de l'âme, en ce qu'elle purge nos péchés : selon le principe de l'allopathie, l'humilité de la Vierge soigne notre orgueil, sa virginité soigne nos passions charnelles, sa douceur remédie à notre colère, etc. Autrement dit, la contemplation vaut autant que la confession et que l'absolution, tout comme l'affirme, du reste, le *Fasciculus Myrrhe*[132].

---

128 A. DE FUENTIDUEÑA, *op. cit.*, p. 738.

129 *Ibid.*, p. 739.

130 *Ibid.*, p. 740.

131 *Ibid.*, p. 741.

132 L'auteur de cet opuscule affirme en effet que la contemplation répétée de la Passion du Christ permet la purgation des péchés. Si l'objet de la contemplation n'est pas le même, et si le

En contrepoint à cette valorisation du recueillement et d'une foi intérieure[133], le monde apparaît comme le lieu de tous les dangers et de toutes les infortunes. Après avoir comparé la Vierge à la mer, l'auteur commente ensuite son rôle de « *patrona de nao* »[134], et développe l'image bien connue du monde comme une mer houleuse et dangereuse. Celle-ci est avant tout caractérisée par ses changements incessants, qui rendent chacun susceptible de passer de la plus haute fortune à la plus grande misère[135]. Pour appuyer son propos, Fuentidueña s'en remet à Boèce et aux multiples exemples de revers de fortune fournis par l'Antiquité. Le *Título virginal de Nuestra Señora* est donc l'un des textes dans lesquels s'exprime ce pessimisme que l'on retrouve dans d'autres œuvres de l'époque – ne serait-ce que dans *La Célestine*, pour citer l'un des exemples peut-être les plus connus qui, de plus, est également imprimé en 1499 – pessimisme qui implique une forme de stoïcisme (comme en témoignent les citations de Boèce et de Sénèque) et de renoncement au monde. En effet, celui-ci n'est que vanité, et si l'on peut se réjouir quand la fortune nous est favorable, on ne doit pas se plaindre de ses revers. Il ne s'agit pas, néanmoins, d'adopter une morale stoïcienne, mais bien une morale chrétienne : renoncer au monde, certes, mais pour se tourner vers Dieu, à l'image de la Vierge et des saints et martyrs qui, même de leur vivant, étaient morts au monde parce qu'ils renonçaient à ses plaisirs et ses richesses[136]. De ce point de

---

mécanisme de purgation est également différent (au lieu que les vertus virginales soignent leurs contraires, à savoir, nos péchés, ceux-ci sont rachetés par la compassion dont le fidèle saura faire preuve en partageant les souffrances du Christ et de sa Mère), on remarque la même insistance des deux auteurs, par ailleurs tous deux franciscains, à faire remarquer que l'exercice individuel de la contemplation vaut autant que l'obtention, forcément médiatisée par le prêtre, du sacrement de pénitence.

133 Ces deux aspects ne doivent pas, néanmoins, conduire le fidèle à négliger les oeuvres. En effet, comme l'affirme la Vierge elle-même : « *Quien me hallare por contemplación de mi vida y* obras conformes *hallará vida graciosa y habrá salud gloriosa del Señor* » (*ibid.*, p. 775. Nous soulignons.). Ainsi, les oeuvres doivent être conformes aux méditations du fidèle en contemplation.

134 *Ibid.*, p. 745.

135 Autre volet de la comparaison associant le monde et la mer : dans les deux cas, les gros poissons mangent les petits, les forts persécutent les faibles (*ibid.,* p. 749). Il ne faut pas négliger ici la portée éthique du discours de l'auteur qui s'adresse, rappelons-le, à une noble dame : il affirme ainsi que les puissants qui persécutent leurs subordonnés vont à l'encontre du droit canon, impérial et divin selon lesquels ils devraient au contraire les protéger. La critique envers l'iniquité de certains comportements seigneuriaux est donc à peine voilée.

136 *Ibid.*, p. 747. Ce renoncement au monde a également une dimension littéraire, dans la mesure où la doctrine de l'Église, seule valable et digne d'intérêt, s'oppose à la littérature mondaine, qu'elle soit fictionnelle ou non : « *Esto haze mucho contra las personas que huyen de los sermones y contra las que se ocupan más en leer ipocresías, corónicas, cavallerías que en libros divinales* » (*ibid.*, p. 785). Outre les lectures que l'auteur conseille implicitement à sa lectrice en citant un certain nombre d'auteurs, cet avertissement constitue une claire condamnation des livres jugés

vue, le discours d'Alonso de Fuentidueña est bien plus radical que celui de Juan López de Salamanca, qui s'attachait au contraire à décrire comment sa pénitente pouvait, en conservant son état, mener une vie religieuse satisfaisante. Mais Juan López de Salamanca était Dominicain, alors que Fuentidueña est Franciscain et écrit, qui plus est, alors que l'Observance est en train de s'imposer en Castille, remettant à l'honneur la question de la pauvreté. En prônant le dénuement et le renoncement au monde, l'auteur du *Título* s'inscrit donc pleinement dans le mouvement de rénovation de l'ordre auquel il appartient.

Ce texte permet donc à l'auteur d'exprimer clairement ses positions sur certains points parfois sujets à controverse, comme le concept théologique de l'Immaculée Conception. Selon Fuentidueña, en effet, les choses sont claires :

> *Tantos y tan grandes son estos mundanos peligros que ningund humano, exceptadas las dos ymperiales personas que son la muy noble madre y el muy precioso Hijo, pudo passar esta mundanal mar sin caer o mojarse en la amarga agua de pecado original o actual o mortal o venial*[137].

Néanmoins, il sait que tout le monde n'est pas encore gagné à sa cause, et déploie donc une argumentation en faveur de son point de vue, dont les éléments reposent avant tout sur l'idée de la toute-puissance divine – il n'est nullement impossible à Dieu de préserver totalement la Vierge du Péché –, sur celle de la rationalité de l'Univers – plus les êtres sont haut-placés, plus ils reçoivent de grâces, et Celle qui devait engendrer Dieu lui-même ne pouvait qu'être la perfection même – et sur la nécessité de renoncer aux hypothèses absurdes entraînées par la négation de l'Immaculée Conception : si la conception de la Vierge avait été entachée de péché, elle aurait alors été l'ennemie de Dieu, ce qui est impossible[138]. En somme donc, pour l'auteur, ne pas croire en l'Immaculée Conception implique de nourrir des pensées hérétiques, ou, du moins, encore plus ineptes. Il se situe donc clairement dans une démarche polémique, à une époque où, selon Pancracio Celdrán Gomáriz, la question de l'Immaculée Conception était plus que jamais l'objet de

---

incompatibles avec une vie pleinement vertueuse. Par ailleurs, la condamnation des « *cavallerías* » dans un texte dont la publication est antérieure à la parution du premier roman de chevalerie imprimé (*Amadis de Gaule*, 1508), confirme que ce genre de fictions était très populaire parmi la noblesse dès la fin du XV^e^ siècle.

[137] *Ibid.*, p. 753.

[138] *Ibid.*, p. 804-807.

commentaires théologiques[139]. En effet, alors que le concile de Bâle (1431) avait imposé l'obligation de célébrer cette fête, cette mesure avait ensuite été annulée à Florence. Selon Pancracio Celdrán Gomáriz, ces débats, relayés par de nombreux textes que l'arrivée de l'imprimerie permit de diffuser plus amplement auprès du grand public, contribuèrent à faire de la Vierge, au cours du XV^e^ siècle, une figure relativement lointaine et insaisissable pour le commun des fidèles[140]. Néanmoins, il nous semble que cette affirmation doit être nuancée dans le cas du *Título virginal*, qui invite au contraire le fidèle à se rapprocher de la Vierge par la contemplation, comme dans celui du *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, qui fait descendre la Vierge auprès de l'humanité pour dialoguer avec un être humain.

Les deux ouvrages comportent d'ailleurs une nette dimension éthique, et Fuentidueña, tout en invitant sa lectrice à se détourner du monde, dessine pourtant un portrait du dirigeant idéal dont la fonction est essentiellement de contribuer à l'édification de son peuple. En effet, de même qu'un général doit être au milieu de ses troupes pour les conseiller, de même le bon dirigeant doit être au milieu de son peuple afin de pouvoir guider chacun vers la vertu[141]. En outre, il doit prêter attention à tout et faire avant les autres ce qu'il leur ordonne de faire, dans la mesure où l'exemple est la meilleure façon d'enseigner. Ainsi, la vie des dirigeants doit être un miroir pour les peuples placés sous leur juridiction, et c'est donc précisément un bref *speculum principum* que Fuentidueña élabore au beau milieu du *Título virginal*. Néanmoins, il ne s'adresse pas tant à Brianda Manrique en tant que responsable d'un domaine et d'une maisonnée qu'en tant que chrétienne, et son propos se veut plutôt généraliste. Ainsi, au-delà de la question du gouvernement, c'est la nécessité de bien agir qui s'impose au chrétien, puisque « *Sin bien obrar, ninguno mereçe bien gozar* »[142]. Les œuvres ont donc toute leur importance dans l'obtention du salut, et ce, quel que soit le statut dont on jouit dans ce monde.

On peut ainsi être sensible, notamment après avoir étudié le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, au relatif effacement de la destinataire dans le *Título virginal* : bien que, comme nous l'avons vu, certains passages s'adressent plus

139 P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *op.cit.*, Introduction, p. 167.
140 *Ibid.*, p. 170.
141 *Ibid.*, p. 772.
142 *Ibid.*, p. 813.

spécifiquement à ceux qui sont chargés de diriger et de guider leur peuple, l'auteur ne semble pas avoir cherché outre mesure à adapter son propos à sa dédicataire. Même l'éloge du mariage qu'il fait dans la troisième partie de son texte ne vaut que pour ses implications symboliques et en reste à des idées très générales. La Vierge est en effet considérée comme l'épouse de Dieu, compte tenu notamment de la puissance et de la réciprocité de l'amour qui l'unissait à Lui[143]. Cette constatation donne l'occasion à l'auteur de développer sa conception du mariage et des critères qui doivent guider le choix de l'épouse : sa bonté – plus que sa beauté – son bon sens et son savoir, sa mansuétude, et, enfin, sa fidélité[144]. Par ailleurs, Fuentidueña affirme l'égalité des deux conjoints dans le mariage et condamne aussi bien le mari qui établit un pouvoir tyrannique sur sa femme que la femme qui domine son mari.

Ainsi, l'énumération des noms de la Vierge et l'examen de leurs implications conduit l'auteur à élaborer un traité de mariologie relativement érudit, qui s'appuie sur de nombreuses autorités, comme nous le verrons plus avant, et procède par exégèses successives. Néanmoins, ce traité ne se veut pas totalement étranger aux choses de ce monde, même si l'auteur conseille à son lectorat d'y renoncer. Au contraire, dans la mesure où il est nécessaire, pour obtenir le salut, d'associer la foi, les pratiques religieuses et les œuvres dans le monde, ces trois dimensions sont combinées dans le *Título Virginal de Nuestra Señora* qui développe, au fil de ses pages, certains points de vue éthiques. Néanmoins, ceux-ci restent très théoriques et très généraux : on ne retrouve pas, dans le texte de Fuentidueña, de conseils pratiques semblables à ceux que dispense Talavera ou d'indications aussi précises que celles que donne Juan López de Salamanca. Son but premier est en effet de fournir un support à la contemplation, exercice dont il ne cesse de mettre en valeur les multiples vertus.

c. Gravir l'échelle de la contemplation

Le verbe « *contemplar* » fonctionne en effet comme un véritable fil d'Ariane tout au long du *Título virginal*, et permet au lecteur de repérer les points sur lesquels arrêter sa méditation. Cependant, celui-ci est nettement

[143] *Ibid.*, p. 848.
[144] *Ibid.*, p. 849-853.

moins aiguilloné que dans le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*. Dans ce dernier, en effet, l'inclusion de l'instance de réception sur l'axe intradiégétique par la création du personnage de Leonor manifestait, de la part de l'auteur, une prise en compte constante de son public. Dans le *Título virginal*, à l'inverse même de ce qui se passe dans la plupart de nos textes, les adresses au lecteur sont extêmement rares, pour ne pas dire inexistantes : mise à part la précision apportée par le prologue quant à l'identité de la destinataire du texte, rien n'indique que l'auteur écrive pour un public particulier. Celui-ci n'est en effet l'interlocuteur d'aucun dialogue : le seul qui se tient dans le *Título virginal*, implique, de façon significative, des entités abstraites. À la toute fin de son texte, en effet, Fuentidueña met en scène un échange d'opinions entre Dieu qui doit décider de l'assomption corps et âme de la Vierge et les allégories suivantes : Bonté, Discrétion et Honnêteté[145]. Peut-on, néanmoins, réellement parler de dialogue ? Chaque allégorie prend en effet la parole à la suite de la précédente pour exposer son opinion à Dieu et, par la même occasion, au lecteur, sans que s'instaure un véritable échange verbal, dans la mesure où les paroles prononcées ne suscitent pas de réactions. En d'autres termes, alors que López de Salamanca invitait sur scène deux personnages qui dialoguaient au risque d'en arriver à quelques échanges un peu vifs, Fuentidueña fait entrer – beaucoup plus brièvement – trois personnages totalement désincarnés qui apparaissent les uns après les autres et prennent succesivement la parole sans avoir l'air de s'écouter.

La scène que le lecteur du *Título virginal* est invité à imaginer n'a donc rien à voir avec une scène de théâtre et, pourtant, il s'agit bien, dès le départ, de se représenter un personnage en action. Ce personnage, c'est, bien entendu, la Vierge elle-même, qui gravit les marches du Temple quand, à trois ans, elle y est conduite par ses parents. Or, cette représentation n'est pas uniquement confiée à l'imagination du lecteur : dans la mesure où le terme même de contemplation implique la perception visuelle, le *Título virginal* contribue à la construction d'une image mentale en fournissant, dès sa première page, une gravure représentant la scène qui sert d'arrière-fond symbolique à tout l'ouvrage. Cette gravure, encadrée d'un entrelacs de feuillages, de fleurs et de fruits, présente un premier plan dans lequel se tiennent sainte Anne,

[145] *Ibid.*, p. 858-864.

agenouillée et en prière, et saint Joachim, habillé comme un voyageur du XV^e^ siècle. Derrière eux, une volée d'escaliers monte vers un autel où sont disposés une Bible, un bougeoir et une patène, posés devant un retable orné de représentations de saints. À côté de l'autel se tiennent un évêque et un prêtre qui attendent un personnage féminin orné d'une auréole. Il s'agit, bien sûr, de la Vierge qui, un pied sur une marche et l'autre sur le degré supérieur, avance vers le Temple dont elle ne sortira que pour épouser Joseph. Bien entendu, cette représentation de l'entrée de Marie dans le Temple est pleine d'anachronismes, puisque, outre les vêtements de saint Joachim, la Vierge n'a rien d'une petite fille de trois ans et le mobilier du Temple de Salomon est largement christianisé, avec l'introduction d'objets et de personnages liés à la célébration de la messe et à l'aménagement d'une église. Cette actualisation, outre ses motivations idéologiques et culturelles, est sans doute propre à faciliter la représentation mentale de la scène par les lectrices du *Título*, voire leur identification avec la jeune fille qui se dirige vers la vie religieuse[146]. Outre la représentation matérielle donnée par le livre, le texte joue de façon permanente avec la symbolique de l'épisode, puisque sa structure même en dépend : comme nous l'avons vu, il se compose de quinze chapitres, chacun portant sur un nom de la Vierge.

Ainsi, le lecteur doit tout d'abord étudier en quoi la Vierge est « *tierra bendita y consagrada* »[147] pour terminer par la démonstration de son Assomption corps et âme, dans un chapitre qui « *prueva Nuestra Señora ser muger elevada sobre los cielos* »[148] : la progression ascendante est donc clairement marquée. Ces chapitres s'organisent selon trois blocs thématiques, le premier étant celui des éléments terrestres. La Vierge y est ainsi successivement qualifiée de terre

[146] On peut remarquer que la présentation de la Vierge au Temple fera l'objet de plusieurs représentations célèbres au XVI^e^ siècle, notamment dans un but d'édification. On peut penser, par exemple, à la « Présentation de la Vierge au Temple », de Titien (entre 1534 et 1539, Venise, galerie de l'Accademia), qui ornait à l'origine les murs de l'Albergo de la Scuola grande di santa Maria della Carità, lieu destiné à abriter les réunions d'une corporation de notables et les œuvres de bienfaisance qu'elle organisait. La dimension édifiante de telles représentations est encore plus sensible dans la « Présentation de la Vierge » peinte par le Tintoret, dans la mesure où celui-ci inclut dans sa toile, au premier plan, une mère qui pousse sa fille vers la Vierge et lui montre du doigt celle qui, nimbée de lumière, a clairement valeur d'exemple (Tintoret, « Présentation de la Vierge au Temple », 1560-1562, église de Santa Madonna dell'Orto). L'escalier du Tintoret compte par ailleurs 15 marches, qui correspondent aux quinze Cantiques des Montées que les pélerins chantaient quand ils montaient en procession au Temple de Jérusalem, symbolique reprise par Fuentidueña.

[147] A. DE FUENTIDUEÑA, *op. cit.*, p. 736.

[148] *Ibid.*, p. 858.

bénie, de mer, de patronne de navire, d'étincelle et de Paradis terrestre. S'ouvre ensuite le second bloc thématique, qui regroupe des chapitres souvent plus courts, dans lesquels la Vierge est à la fois l'étoile, l'étoile du matin, la lune, le soleil et le Ciel. Après la Terre, ce sont donc les éléments célestes qui sont évoqués, engageant ainsi un mouvement ascendant qui se termine par les noms qui mettent en jeu les éléments qui sont à la fois les plus élevés et les plus abstraits : Marie est ainsi appelée lumière, reine des anges, épouse de Dieu, Impératrice et donc, « *muger elevada sobre los cielos* ». Ainsi, dans ce dernier bloc, ce sont avant tout les titres de noblesse de la Vierge qui sont mis en avant. Mis à part le dernier chapitre dans lequel, nous l'avons vu, s'instaure un dialogue destiné à prouver que Marie est bien montée au Ciel corps et âme, le propos de l'auteur s'ordonne le plus souvent en une énumération des motifs qui ont poussé les hommes à donner tel ou tel nom à la Vierge. Ainsi, dans le septième chapitre, qui glose l'association de la Vierge et de la lune, l'auteur annonce d'emblée que celle-ci est motivée par cinq raisons, qu'il énumère ensuite : d'une part, selon les astrologues, la lune est la planète la plus proche de la Terre et, de même la Vierge est, de tous les saints, celle qui est la plus proche des pécheurs ; d'autre part, de même que la lune est l'astre qui ressemble le plus au soleil, de même la Vierge est, de tous les saints, celle qui ressemble le plus à Dieu ; en outre, de même que la lune croît jusqu'au 15^{e} jour de son cycle, de même la Vierge, jusqu'à ses quinze ans, ne fit que croître en vertus ; de plus, de même que la lune croît jusqu'à acquérir l'apparence humaine, de même la Vierge croît jusqu'à avoir l'apparence de Dieu, et, enfin, de même que la lune a deux pôles qui ne peuvent se rejoindre avant qu'elle ne devienne pleine, de même, avant la Vierge, maternité et virginité étaient incompatibles[149]. Une fois établie cette série d'analogies, l'auteur passe, sans transition particulière, au chapitre suivant. On doit néanmoins signaler qu'il suit un plan qu'il a sans doute échaffaudé dès le début de son texte, celui-ci étant contraint, comme nous l'avons vu, par une symbolique précise que l'auteur s'efforce de respecter.

Si le lecteur peut donc prendre appui sur ces marches soigneusement taillées pour faciliter son ascension jusqu'aux plus hauts degrés de la contemplation, Fuentidueña s'appuie par ailleurs, pour construire son propos, sur un ensemble d'autorités qu'il n'hésite pas à citer nommément. Alors, donc,

[149] *Ibid.*, p. 799-802.

que López de Salamanca n'évoquait que très peu d'ouvrages – mis à part les Évangiles – et ce compte tenu du fait qu'il plaçait son discours dans la bouche de l'autorité la plus incontestable qui soit, Alonso de Fuentidueña éprouve au contraire sans cesse le besoin d'appuyer son propos sur les auteurs qui l'ont précédé, dont il interprète néanmoins parfois largement les écrits. Il en va ainsi, nous l'avons vu, du *Siracide*, dont toutes les allusions à la Sagesse sont rapportées à la Sainte Vierge. Plus généralement, l'auteur tend à déceler de nombreuses allusions à la Vierge dans des textes très variés de l'Ancien Testament, des Psaumes aux prophéties de Jérémie en passant, bien entendu, par le Cantique des cantiques. Celdrán Gomáriz note, en outre, que Fuentidueña a coutume de manipuler les citations – comme dans le cas, par exemple, de saint Bernard de Clairvaux qui, en ce qui concerne l'Immaculée Conception, avait une opinion contraire à celle de Fuentidueña – ou d'attribuer à un auteur un texte qui fut en réalité écrit par un autre[150]. Les noms qu'il mentionne sont cependant assez habituels, et correspondent aux grandes autorités de l'époque en matière religieuse ou morale. Soulignons toutefois l'importance du thème du renoncement au monde, qui conduit l'auteur à citer plusieurs fois Sénèque ou Boèce, et signalons également la présence, quelque peu surprenante, de deux citations du Coran dans le *Título virginal*[151]. Cependant, on comprend tout l'intérêt, pour l'auteur, de mentionner que même les musulmans reconnaissaient la figure de la Vierge et ses mérites.

Bien que le *Título virginal* et le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* fassent tous les deux partie du corpus de la mariologie au sens où ils se proposent tous deux d'étudier en détail la figure mariale, chacun d'eux le fait de manière très différente. Au lieu de la figure concrête proposée dans le *Libro*, la Vierge du *Título* se présente comme une figure insaisissable, dans la mesure où on ne peut que l'approcher par des qualificatifs métaphoriques, parfois contradictoires, et toujours imparfaits. De même, les deux œuvres invitent à des exercices religieux différents : alors que le *Libro* se caractérise par la présence constante d'un public auquel sont divulguées les informations contenues dans le texte, et donc, éventuellement, une lecture à voix haute,

[150] P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *op. cit.*, p. 516.

[151] Selon P. Celdrán Gomáriz, cependant, une seule est réellement une citation coranique. L'autre proviendrait en fait d'un sermon d'Ambroise Massarius de Cora dans lequel ce dernier attribue au Coran une phrase que seule une légende attribue en réalité à Mahomet (*ibid.*, p. 551).

voire une forme de mise en scène, le *Título* se présente au contraire comme le support de la contemplation du fidèle face aux mystères mariaux. En ce sens, il exclut la présence de tiers et le dialogue, puisque la contemplation ne peut se faire que dans le recueillement et l'intimité. Dès lors, le *Título* propose moins un enseignement qu'une édification, une élévation spirituelle à travers la contemplation. Ce processus peut être suivi aussi bien par des hommes que par des femmes. Néanmoins, dans la mesure où il s'appuie sur un personnage féminin et où nombre des *nomina* évoqués font référence à des éléments féminins (la Lune, la Terre, la mer, etc.), le lectorat féminin semble être malgré tout le public privilégié par l'auteur. En outre, cet ouvrage est dédié à une femme, et l'auteur, par cette dédicace, désigne aussi dans une certaine mesure son public cible. Le *Libro* et le *Título virginal*, écrits à trente ans d'intervalle et par des auteurs issus d'ordres distincts présentent donc de manière fort différente la figure de la Vierge à des femmes issues de la haute noblesse castillane. Ils abordent ainsi la mariologie selon des points de vue divers, et utilisent également ses vertus édifiantes de façon variée.

Comme nous l'avons vu, Fuentidueña place un nouvel exercice au cœur de la vie spirituelle de sa destinataire : la contemplation, dont la pratique s'est particulièrement accrue à la faveur des mouvements que nous avons étudiés plus haut – l'évolution du franciscanisme et la *Devotio moderna*. C'est également cette pratique que met en avant le *Fasciculus Myrrhe*, en mettant cependant bien davantage l'accent sur ses implications émotionnelles. En méditant sur la Passion du Christ, le fidèle se retrouve en effet impliqué dans les événements au point de partager les souffrances du Christ et de la Vierge et de gagner par là sa rédemption. À la méditation très intellectuelle et dépassionnée proposée par le *Título virginal*, le *Fasciculus Myrrhe* substitue, douze ans plus tard, une contemplation qui met en jeu tous les sentiments et toutes les émotions du fidèle, ouvrant la porte à des manifestations bien plus extrêmes.

C. Le *Fasciculus Myrrhe* : une éducation à la contemplation

Le titre de cet opuscule paru pour la première fois en 1511 mérite, en soi, que l'on s'y arrête, ne serait-ce que pour le caractère potentiellement énigmatique de l'expression pour un lecteur qui ne serait pas versé dans les études vétérotestamentaires ou, tout simplement, ne maîtriserait pas le latin. On peut ensuite signaler que la langue employée dans le titre ne correspond pas à celle utilisée dans le reste du texte. Le lecteur est averti de ce décalage dès la couverture de l'édition de 1524, où l'on prend soin de préciser que le texte est écrit « *en romance* »[152], mention reprise par l'auteur lui-même dans son prologue[153]. Or, ce n'est pas là le seul paradoxe de ce titre. En effet, alors qu'il fait référence à l'Ancien Testament dont il est extrait, il sert d'en-tête à un livre qui porte sur le passage le plus important du Nouveau Testament : la Passion du Christ. L'expression « fasciculus myrrhae » vient en effet du Cantique des cantiques : « Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi / inter ubera mea commorabitur », ce que la Bible de Jérusalem traduit de la manière suivante : « Mon bien-aimé est un sachet de myrrhe / qui repose entre mes seins »[154]. Or, comme l'auteur l'annonce dès le prologue, le sujet du texte n'a rien à voir avec l'union amoureuse de Salomon et de la reine de Saba : il s'agit, dans le *Fasciculus*, de faire le récit de la Passion en se fondant sur les commentaires de divers auteurs, et en suivant, notamment, trente étapes correspondant aux trente causes d'affliction de la Vierge lors de cet épisode. Ce texte développe donc, en ce début de XVI^e^ siècle, une autre facette de la dévotion mariale. L'auteur lui-même donne une explication pour le choix du titre à la fin de son prologue :

> *Me paresció ser justa cosa que el título o nombre d'este libro fuesse Manojuelo de myrrha, porque la myrrha es amarga, tiene virtud para conservar las carnes de toda putrefactión. Y así la Passión del Redemptor aunque es áspera e amarga, empero tiene muchas otras virtuosas propiedades, allende de la arriba dicha, las cuales nadie puede*

[152] *Fasciculus Myrrhe*, *el qual trata de la Pasión de Nuestro Redemptor Jesucristo*, Salamanque : Juan de Varela, 1524, fol. 1r° et 1v°. Comme on peut le constater dans cette édition, le sous-titre contribue à éclairer le lecteur sur le contenu de l'ouvrage.

[153] « Comiénçase un devoto tratado en romançe castellano, el cual tractado habla de la Passión de Christo nuestro Salvador », *ibid.*, fol. 1v°.

[154] *Cantique des cantiques*, 1: 13. L'auteur traduit cette expression par l'espagnol « *manojuelo de mirrha* ».

saber salvo el ánima que d'ella se ceva[155].

Mais outre ce commentaire, on peut également alléguer que le choix d'un extrait du *Cantique des cantiques* pour intituler un texte destiné à la contemplation n'est sans doute pas un hasard, dans la mesure où ce livre est souvent interprété comme évoquant l'union de l'âme avec Dieu, but ultime de la contemplation. En outre, le passage précis auquel se réfère l'expression « fasciculus myrrhe » évoque la proximité du « petit bouquet » ou « petit paquet » de myrrhe – selon les deux traductions possibles du terme « fasciculus » – et de la poitrine de l'aimée, siège du cœur. Or, comment ne pas penser que l'auteur attend pour son texte le même destin, à savoir que sa destinataire le garde sur son cœur et même dans son cœur, qu'elle l'ait toujours à portée de main et y songe sans cesse ?

1. Le prologue au *Fasciculus*, ou comment utiliser avec profit le « petit bouquet »

Selon son auteur, l'opuscule se divise en deux parties, la première étant en réalité constituée d'un prologue relativement long, qui pose les cadres nécessaires à la réception de l'ouvrage. D'une part, il contient quelques données relatives à l'auteur du texte et à son public : une destinataire spécifique dans un premier temps, puis, à travers elle, toutes les femmes dévotes et même tous les chrétiens. D'autre part, et c'est là le point essentiel du texte, le prologue prépare le lecteur à l'exercice que le *Fasciculus* l'invite à accomplir, à savoir celui de la contemplation de la Passion, exercice dont les multiples vertus sont soulignées.

a. Sous l'impulsion de la réforme franciscaine : Ana de Cabrera et le *Fasciculus Myrrhe*

Dès 1517, dans l'édition de Jacobo Cromberger, le *Fasciculus myrrhe* apparaît comme l'opuscule d'un auteur anonyme dédié à une non moins anonyme « *muy illustre y no menos devota que magnífica señora* »[156], et c'est également le cas dans l'édition que nous avons utilisée, à savoir celle de 1524, dans

[155] *Fasciculus*, éd. cit., fol. 4v°.
[156] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 995.

laquelle, par ailleurs, le texte atteint son extension maximale, dans la mesure où y sont notamment incorporées un certain nombre de pièces liminaires. Néanmoins, dans les éditions antérieures à 1517 – à savoir, l'*editio princeps* de 1511 et celle de 1514, toutes deux publiées par Fadrique de Basilea à Burgos – l'opuscule était dédié à Ana de Cabrera, cinquième comtesse de Módica et première duchesse de Medina de Rioseco, l'épouse de l'amiral de Castille, Fadrique Enríquez. Or, on a déjà évoqué plus haut comment ce couple s'est montré favorable aux courants les plus novateurs en matière spirituelle, et la dédicace du *Fasciculus Myrrhe* est une autre preuve de cette recherche qui les animait. Ainsi, Ana de Cabrera fut la destinataire d'un livre relativement engagé d'un point de vue spirituel, et au succès durable puisqu'il fut plusieurs fois réédité avant sa mise à l'Index de 1559. Bien que le nom de la destinataire disparaisse de l'ouvrage à partir de 1517, les éditions suivantes conservent le prologue, qui mentionne clairement le fait que le texte a été écrit prioritairement pour un public féminin, ce qui confirme, selon Pedro Cátedra, que ces livres de piété étaient intimement liés à une demande féminine[157].

Ana de Cabrera et son mari comptaient, au début du XVI^e^ siècle, parmi les personnes les plus importantes de Castille. Fadrique Enríquez avait en effet été nommé amiral de Castille par les Rois Catholiques en 1490 et, bien que Pancracio Celdrán Gomáriz affirme que cette charge avait été vidée d'une grande part de ses implications militaires par les souverains eux-mêmes – l'Amiral ne commandant plus, comme au temps d'Henri IV, toute la flotte de Castille[158] – il n'en demeure pas moins qu'elle témoignait de la confiance que lui accordaient les monarques et de la proximité qu'entretenait le couple amiral avec la royauté. Cette proximité ne fera d'ailleurs que se confirmer, puisque Fadrique Enríquez continuera à appuyer Ferdinand le Catholique jusqu'à la fin de son règne, malgré les prétentions des partisans de Philippe le Beau et Jeanne la Folle, et contribua, sous le règne de Charles V, à combattre la rébellion des Comuneros en restant fidèle au camp royaliste[159]. L'amiral de Castille et sa femme étaient donc proches des souverains en exercice par le rôle qu'ils

157 P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 91.

158 P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *op. cit.*, p. 15.

159 P. CHAUNU et M. ESCAMILLA, *op. cit.*, plus particulièrement p. 95 et 175. Charles Quint lui confie en effet, avec le connétable de Castille Íñigo Fernández de Velasco, le gouvernement de la Castille et la lutte contre les insurgés au moment où la révolte *comunera* se fait plus menaçante.

jouaient dans la politique du temps – n'oublions pas qu'Enríquez a également participé à la campagne de Grenade – mais aussi d'un point de vue idéologique. Ainsi, ils sont tous deux à l'origine de la fondation, à partir de 1491, du couvent de San Francisco à Medina de Rioseco. Il s'agissait d'un couvent de franciscains observants, dont l'église fut consacrée en 1520, juste avant que le couvent ne serve de lieu de réunion pour les troupes royalistes lors de la Guerre des Communautés. Le soutien du couple à l'observance franciscaine et la fondation d'un couvent pour manifester cet appui entrent donc pleinement dans la ligne des comportements valorisés par les Rois Catholiques. De même, on peut voir dans leur participation aux entreprises spirituelles les plus innovantes du premier tiers du XVI[e] siècle une des conséquences de cette adhésion à la réforme franciscaine, dont on a vu les liens qu'elle pouvait entretenir avec des mouvements comme l'illuminisme.

En 1511, l'année où le *Fasciculus Myrrhe* est dédié à Ana de Cabrera, l'édification du couvent de San Francisco ne devait pas encore être achevée. Il semble donc peu probable que l'auteur fît partie de la communauté conventuelle. Néanmoins, on peut s'interroger sur les liens qui unissent la dédicataire de ce texte et cet auteur, dont on ne sait pratiquement rien, hormis ce qu'il nous dit lui-même dans son prologue : le livre a été composé « *por trabajo e diligencia de un religioso de la horden de los menores, de los cuales muy menor e de los pecadores el mayor, en oficio indigníssimo predicador* »[160]. Autrement dit, l'auteur appartient à l'ordre franciscain, tout comme, du reste, Alonso de Fuentidueña, et son texte porte les traces de cette appartenance. Ainsi, dès le prologue, il cite l'exemple de deux Franciscains profondément émus par le récit de la Passion, et ajoute que saint François lui-même y était particulièrement sensible[161]. De même, il n'hésite pas à citer à plusieurs reprises Ubertino Casale, chef de file du mouvement franciscain réformateur des *fraticelli*[162]. Comme lui, l'auteur se veut également prédicateur : au lieu de se décrire comme un chapelain, ou encore comme un confesseur, il se place donc d'emblée dans un rôle qui implique que son discours s'adresse à un public plus large (il vise d'ailleurs « *el aprovechamiento de todos los fieles* »[163]), dans une démarche d'édification. Par ailleurs, on sait

[160] *Fasciculus*…, éd. cit., fol. 1v°.
[161] *Ibid.*, fol. 3r°.
[162] *Ibid.*, fol. 11r°, 37v°, et 38r°, notamment.
[163] *Ibid.*, fol. 1v°.

l'importance que revêtait la prédication pour Fadrique Enríquez et sa femme, comme le montre leur appel à d'éminents représentants de l'illuminisme dans les années 1520. Cependant, rien n'indique que l'auteur du *Fasciculus* ait été spécifiquement attaché à la maison de la duchesse de Medina de Rioseco, puisque son discours ne dénote aucune relation de service. Il se peut donc que l'auteur du *Fasciculus* n'ait aucun lien particulier avec sa dédicataire ou avec le couvent de San Francisco de Medina de Rioseco ; toutefois, le fait qu'un auteur franciscain choisisse de dédier un ouvrage mettant en avant des pratiques spirituelles relativement innovantes à Ana de Cabrera confirme les liens qui existaient entre cette dernière et le franciscanisme, du moins dans sa version réformée.

Comme nous venons de le voir, le prologue ne nous dit que peu de chose sur le contexte de production de l'œuvre, car l'essentiel est ailleurs : l'auteur, pensant qu'il s'engage dans une démarche innovante et, qu'il doit, par conséquent, convaincre son lecteur du bien-fondé de celle-ci, consacre en effet toute sa verve prologale à exposer les vertus de la contemplation de la Passion du Christ et les démarches nécessaires à cette pratique.

b. Des vertus de la contemplation

Dès le second paragraphe du prologue, en effet, l'auteur concentre son argumentation sur la démonstration de l'utilité de la contemplation. Ce paragraphe s'ouvre – comme le premier – avec une majuscule ornementée, en l'occurrence un D. Or, à l'intérieur de cette lettre se trouve un personnage qui incarne à la fois la prédication et les prémices de la Passion : il s'agit de saint Jean Baptiste, qui porte la bannière de l'Agneau et lève la main dans une attitude d'enseignement[164]. Ainsi, par l'image, l'auteur parle sous l'égide du Prédicateur du désert, mais illustre également son propos à l'aide de certains des plus éminents penseurs chrétiens, afin de fonder la légitimité de ses propositions en matière de pratique religieuse. Il entame en effet sa défense de la contemplation en citant l'évêque d'Hippone, puisque, selon le *Fasciculus*, Augustin aurait affirmé les mérites attachés au fait de contempler la Passion du Christ et de prendre Ses souffrances en pitié. Plus encore : verser une seule larme pour la Passion du Christ vaudrait mieux que faire un pèlerinage en

[164] *Ibid.*, fol. 2r°.

Terre sainte, réciter le Psautier pendant un an chaque semaine, ou encore jeûner toute une semaine au pain et à l'eau[165]. En d'autres termes, la participation émotionnelle aux souffrances du Christ par la contemplation de sa Passion est supérieure à toutes les manifestations de dévotion, de la récitation de louanges au jeûne en passant par le pèlerinage. À la suite de saint Augustin, ce sont deux autres autorités qui sont citées : Albert le Grand, selon lequel la contemplation permettrait la purgation des péchés et l'obtention de grâces spirituelles, et saint Bernard, qui donne même un cadre temporel à cet exercice puisque chaque fidèle devrait y passer au moins une heure par jour. Augustin, Albert le Grand et Bernard de Clairvaux : on le voit, la stratégie de l'auteur est délibérément d'accumuler les arguments d'auteurs parmi les plus reconnus pour appuyer son apologie de la contemplation. La citation de saint Bernard est, par ailleurs, particulièrement intéressante en ce qu'elle instaure un rythme de la contemplation, qui doit devenir un exercice quotidien au même titre, par exemple, que la récitation des Heures. Ainsi, selon Pedro Cátedra et Anastasio Rojo, il est possible que pratiques spirituelles et pratiques liturgiques soient entrées en concurrence, illustrée par la production de textes spécifiques. Dans ce cadre, il semble à ces auteurs que les affirmations de l'auteur du *Fasciculus* peuvent être comprises comme relevant d'une démarche presque publicitaire, au sens où, conscient de la compétition qui l'oppose à d'autres productions littéraires, il ressentirait le besoin de promouvoir son propre texte[166].

Dans son entreprise de propagande, l'auteur n'hésite pas à détourner des citations bibliques qui deviennent, sous sa plume, autant d'apologies de la contemplation. Le *Fasciculus* prétend ainsi que, selon le Lévitique, toute âme qui ne sera pas affligée, c'est-à-dire, ajoute l'auteur, émue aux larmes par la contemplation de la Passion, perdra le royaume de Dieu : le détournement du sens premier du texte par l'interprétation de l'auteur est ici indéniable[167]. On peut par ailleurs remarquer le sens extrêmement fort de cette citation, qui, du

[165] *Ibid.*, fol. 2rº.

[166] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 129.

[167] Il est difficile de déterminer à quel passage du *Lévitique* l'auteur se réfère précisément, mais on peut remarquer que la plupart des fois où ce livre fait allusion à l'affliction, ou à l'humiliation de l'âme, c'est dans le cadre de l'accomplissement des obligations relatives aux fêtes juives. Ainsi, on trouve la prescription suivante pour Yom Kippour : « omnis anima quae adflicta non fuerit die hoc peribit de populis suis » (Lev, 23 :29). On peut imaginer sans peine que l'auteur, reprenant cette citation, ait substitué l'exclusion du peuple élu par l'exclusion du Royaume de Dieu, la première étant tout à fait inappropriée pour un public chrétien.

moins selon l'utilisation qu'en fait l'auteur et la traduction qu'il adopte, fait étroitement dépendre le salut de la capacité de l'âme à éprouver de la tristesse, notamment devant les souffrances du Christ. Ainsi, celui qui médite sur la Passion sans ressentir aucune émotion n'accomplit pas pleinement l'exercice et en perd toutes les vertus. Nous sommes donc bien loin de l'attitude de Fuentidueña qui adoptait une démarche intellectuelle faite d'analogies et de déductions et approfondissait peu à peu sa réflexion pour parvenir, avec son lecteur, à une connaissance fine de la Vierge Marie. L'importance de la contemplation est encore soulignée par deux citations de saint Paul, l'une tirée de la Lettre aux Philippiens[168], et l'autre de la lettre aux Éphésiens, mais également par une citation de Jérémie, notoirement transformée, là encore, puisqu'il fait dire au Prophète : « *Acuérdate, o, christiano, de mi pobreza e amargura, esto es, de mi Passión muy amarga* »[169]. On peut remarquer cependant que, comme dans le cas du Lévitique, l'écart entre ce que dit précisément le texte et l'interprétation qu'en fait l'auteur est tout de même signalé par la locution « *esto es* ». Même si celle-ci pose l'équivalence entre le texte et son interprétation comme absolue et incontestable, l'auteur ne va pas jusqu'à modifier la lettre même du texte biblique.

Les Pères de l'Église et la Bible elle-même affirment donc, du moins selon l'auteur, les vertus religieuses de la peine et de la douleur, et notamment de celles que le chrétien peut ressentir au souvenir de la Passion du Christ. L'autorité de ces textes est cependant corroborée par des arguments d'un autre ordre. En effet, l'auteur en appelle aussi à la raison, en ayant recours à la métaphore organiciste : dans la mesure où l'Église est un corps dont le Christ est la tête et les chrétiens sont des membres, ceux-ci sont obligés de ressentir la souffrance que l'on inflige à la tête. À cela s'ajoute l'affirmation du chagrin ressenti par la Nature tout entière en souvenir de la Passion, comme en témoigne l'anecdote du voyage d'un anglais en Terre Sainte. Celui-ci s'étonne, alors qu'il parcourt le pays guidé par un maure, en constatant que les oiseaux ne chantent pas et montrent les signes de la plus grande tristesse, phénomène

[168] Ph., 3: 10-11 : « Il s'agit de connaître le Christ, d'éprouver la puissance de sa résurrection et de communier aux souffrances de sa Passion en reproduisant en moi sa mort, dans l'espoir de parvenir, moi aussi, à ressusciter d'entre les morts ». On imagine sans peine quel parti l'auteur du *Fasciculus* peut tirer de cette citation pour construire son argumentation en faveur des avantages de la contemplation.

[169] *Ibid.*, fol. 3r°.

que son guide s'empresse de lui expliquer :

> *Sábete, amigo, que en todo el año ay mucha abundancia de aves en esta floresta, las cuales, con sus dulces cantos, fazen muy sonorosa armonía, la cual suele dar mucho descanso a los que por aquí passan, mas desde el domingo que vosotros christianos llamáis de Lázaro o de Passión fasta el día de Resurreción, todas dexan de cantar y están como muertas, cuasi conpadesciéndose o sintiendo en sí la Passión y muerte de aquel gran profecta que vosotros adoráis y dezís ser Dios, y aquesto fazen todos los años del mundo, y en el día que vosotros llamáis de la Resurrección, todas estas aves que agora veis como muertas tornan en su primero sentimiento e cantos dulces, cuasi gozándose de la Resurreción de aquel por cuya muerte y pasión perdieran el uso de los sentidos*[170].

À la compassion éprouvée à la fois par les plus éminents serviteurs du Christ et par les animaux s'oppose l'insensibilité de l'âme rationnelle du chrétien, incapable de prendre part à la douleur de son Créateur. Au contraire, les manifestations de la compassion qu'éprouve l'Église sont valorisées par l'auteur qui signale ainsi que les cloches se taisent durant la Semaine sainte, tandis que les ornements des autels sont ôtés et que se multiplient les processions de pénitents. Cette description des adaptations rituelles mises en place dans le cadre de la Semaine pascale permet de rapprocher le propos du quotidien du fidèle, et lui suggère que son propre environnement manifeste également son affliction devant les souffrances du Christ.

Cependant, c'est autant celles du Fils que celles de la Mère que le *Fasciculus* invite à partager. La Vierge est ainsi jugée particulièrement digne de compassion, comme le démontre l'auteur en favorisant notamment l'identification de ses lectrices avec la Vierge : c'est une femme, mais c'est aussi une mère, qui a perdu son Fils unique, qui plus est dans des circonstances terribles. Ainsi, la présentation que l'auteur fait de la Mère du Christ et de ses souffrances confirme qu'il s'adresse plus particulièrement à un public féminin. En outre, Marie est tout spécialement digne d'être accompagnée dans sa douleur en vertu de sa nature féminine car, étant femme, elle est plus que les hommes sensible à la douleur des affligés. Ainsi, l'auteur suggère – et cette opinion n'a, du reste, rien d'original[171] – que les femmes sont davantage portées

[170] *Ibid.*, fol. 3v°. L'affirmation de la compassion de toute la nature et, plus particulièrement, des animaux aux souffrances du Christ correspond par ailleurs pleinement à l'identité franciscaine de l'auteur.

[171] Il convient notamment de rappeler, dans ce cadre, le titre du second chapitre de la seconde partie du *Jardín de nobles doncellas* de fray Martín de Córdoba : « *Capítulo segundo : que las mugeres naturalmente son piadosas et por qué lo son, en especial a las grandes dueñas por qué han de ser piadosas* » (M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 198).

à la pitié, ce qui, dans le contexte du livre, doit être compris comme une nouvelle tentative de séduction du public auquel il s'adresse, celui-ci étant considéré comme particulièrement apte à accomplir la tâche que l'auteur lui demande d'effectuer. Le *Fasciculus*, de même que le *Libro de las historias de Nuestra Señora* ou le *Título virginal* se fonde donc sur l'instauration de ce que nous pourrions appeler une sociabilité féminine, bien que celle-ci soit à chaque fois de nature bien différente et que les hommes y jouent un rôle plus ou moins important. Dans le cas du *Libro*, il s'agit d'une relation pédagogique ; dans le cas du *Título*, la Vierge est, pour la lectrice, un objet d'étude dont on approfondit la connaissance par la contemplation ; enfin, dans le *Fasciculus*, la Vierge, tout aussi humaine que dans le *Libro*, attire la compassion de la lectrice dont la contemplation implique cette fois un fort investissement émotionnel.

Le prologue a donc servi à préparer la réception du texte selon deux axes : d'une part, en insistant sur les bienfaits que le fidèle peut retirer de la pratique de la contemplation et, d'autre part, en l'engageant à mener celle-ci d'une certaine façon, à savoir en y impliquant non seulement sa raison, mais également – et surtout – ses sentiments[172]. En ce sens, le *Fasciculus* invite à une expérience d'intimité avec les personnes divines, intimité dont les implications émotionnelles sont sans cesse valorisées par l'auteur, qui encourage également leur extériorisation.

2. Revivre la Passion avec le *Fasciculus Myrrhe* : une purgation par la douleur et les larmes

Le lecteur de cet opuscule a en effet une position ambiguë : en tant que lecteur, il est spectateur des événements qu'il vit donc de l'extérieur. Cependant, l'âme du contemplatif est sans cesse interpellée par l'auteur, qui l'invite à partager les sentiments des protagonistes, et notamment à compatir au sens fort du terme, c'est-à-dire à souffrir avec le Christ et la Vierge Ainsi, le lecteur ne regarde pas la Passion, mais la vit de l'intérieur, ou plutôt à l'intérieur de lui-même, transporté qu'il est par sa lecture au sein même des événements, et profondément transformé par les sentiments que ceux-ci font naître.

[172] La tristesse ne naît d'ailleurs pas seulement de la compassion envers les souffrances du Christ, mais aussi de la culpabilité. En effet, comme le dit l'âme du contemplatif : « *Ciertamente, Señor, yo soy la causa de vuestros dolores, y por mí soys assý atormentado* », fol. 61v°.

Souffrant avec la divinité, le chrétien peut même prétendre à une véritable union avec elle, le *Fasciculus* mettant en place un processus proche de la mystique, comme en témoigne la prière suivante : « *¡O, buen Jesu, acatador de todas las cosas! Acábanos en el amoroso seguimiento de las virtudes tuyas, porque acabada e consumida nuestra culpa seamos perfectamente consumidos en la similitud transformativa de [t]u sagrada muerte, amén* »[173]. Les termes employés, et notamment le champ lexical de l'amour fusionnel rappellent ici clairement ceux de la mystique, dont les transports sont donc mis à la portée de tous les lecteurs du *Fasciculus*, pour peu qu'ils lisent le récit de la Passion en partageant les souffrances du Christ et de la Vierge.

a. « *No demando sino tormentos y dolores* » : pathos et dévotion dans le *Fasciculus*

Le lecteur du *Fasciculus*, nous l'avons dit, ne peut pas mener sa contemplation sans implications émotionnelles, celles-ci ayant à leur tour des conséquences physiques, comme les larmes. Comme nous l'avons vu, ces dernières apparaissent dès le prologue, où, à la suite de saint Augustin, il est considéré comme plus profitable de verser une seule larme pour la Passion du Christ que de faire un pèlerinage en Terre sainte, entre autres pieuses actions. Les larmes sont ainsi profondément associées au processus de conversion (dans le cas de saint Augustin), mais aussi à celui de l'expérience mystique. Dominique de Courcelles évoque en effet en ces termes celle de sainte Thérèse d'Ávila :

> Thérèse prend conscience par elle-même des troubles suscités dans son corps par l'émotion mystique. Ses larmes, symptôme d'un vécu interne inaccessible, véritable autovalidation de sa conversion à l'imitation de la Madeleine et surtout de saint Augustin, l'amènent à un état de lucidité, d'aptitude à entendre celui qu'elle nomme le Seigneur et à se laisser ravir par lui, donc l'extase[174].

[173] *Ibid.*, fol. 80v°. La fin du récit et l'accomplissement de la Crucifixion marquent également l'accomplissement de l'union mystique, qui ne fait alors plus l'objet d'une prière, mais d'une affirmation formulée au futur : « *E assí siendo en Él transformada, por la fuerça e arte del amor serás llagada de sus llagas, denostada de sus denuestos y en su cruz crucificada* ». C'est donc ainsi que l'auteur s'adresse à l'âme du contemplatif, dont le but ultime doit être de pouvoir dire avec l'Apôtre : « *Ya no vivo yo, mas vive en mí Cristo crucificado con el qual soy crucificada* » (*ibid.*, fol. 93v°).

[174] Dominique de COURCELLES, « Émotions mystiques XIVe-XVIIe siècles : corps en lumières et en larmes », *in :* Ingrid KASTEN, Gesa STEDMAN et Margarete ZIMMERMANN, *Kulturen der Gefühe in Mittelalter und Früher Neuzeit,* Stuttgart-Weimar : Verlag J. B. Metzler, 2002,

Les larmes de douleur et de compassion sont donc, dans le cas de la sainte, un préambule au ravissement. Dans le *Fasciculus*, elles sont avant tout le signe visible du processus de régénération intérieure de l'âme, purifiée par les larmes versées par les personnes divines qu'elle absorbe ou par celles qui, émanant de son propre corps, le vident de ses péchés. C'est bien une purgation qui est recherchée à travers la remémoration de la Crucifixion, comme en témoigne ce passage :

> *¡O fiebre pútrida e continua de mi hedionda concupiscencia! ¿Cómo podrás de oy más bullir en este cuerpo mortal siendo purgada en el cuerpo de mi amado por Su precioso sudor de sangre? ¡Sal, sal de mí, e fuye lexos, pues la sangría del buen Jesu te expelle!*[175]

Les larmes – et autres manifestations de douleur – sont donc particulièrement abondantes dans le *Fasciculus*, qui fait du *pathos* un véritable outil de conversion. Le récit de la Passion, bien entendu, se prête particulièrement au déploiement de procédés de ce genre, d'autant que l'auteur s'attarde sur chacun de ses détails, dans la mesure où, alors que le texte est centré exclusivement sur les événements compris entre les quelques jours précédant l'entrée du Christ à Jérusalem et la mise au tombeau – soit approximativement une semaine – il se divise en trente chapitres, chacun portant sur un moment particulièrement douloureux pour la Vierge. C'est donc bien la progression de la souffrance de celle-ci qui détermine l'organisation de l'opuscule, ce qui peut expliquer que l'auteur ne fasse aucune allusion à la Résurrection, le *Fasciculus* se terminant sur une évocation du repas que prend la Vierge à Jérusalem après que son Fils a été mis au tombeau. S'il y a rédemption dans le *Fasciculus*, c'est donc à travers la compassion et les pleurs.

Ceux-ci sont versés par les acteurs de la Passion[176] et par le contemplateur, que l'auteur cherche toujours à impliquer dans la scène qu'il

---

p. 138-153, plus précisément p. 148.

[175] *Fasciculus*, éd. cit., fol. 73r°. On peut par ailleurs remarquer, dans cette citation, l'emploi d'un vocabulaire amoureux (« *mi amado* »), qui n'est pas sans rappeler celui du *Cantique des cantiques*, et suggère une union amoureuse de l'âme avec le Christ. Cet aspect est également renforcé par le fait que le texte soit essentiellement focalisé, comme nous le verrons plus tard, sur les personnages de la Vierge et de Marie Madeleine, qui expriment à l'égard du Christ les sentiments de la plus vive affection. On peut citer, parmi tant d'autres, une expression présente dans ce même folio 73r°, qui sort de la bouche des saintes femmes : « *¿Qué será de mi vida sin vós?* », ou encore, à la page suivante, « *mejor es morir que bivir e no padescer con vós* ».

[176] Si le Christ et les saintes femmes pleurent, les apôtres ne sont pas en reste : « *¡O quántas e auán amargosas lágrimas se derramaban por aquel camino de los ojos de aquellos tristes hijos y siervos del Señor!* », *ibid.*, fol. 31v°.

décrit : « *Pues contempla cómo el Bendito Señor afrontado de tantas partes dava grandes gemidos e solloços. Y echándose de pechos sobre una mesa que allí estava, dezía…* »[177]. Pour le pécheur, les pleurs sont une manifestation de pénitence, et, partant, peuvent lui permettre de se racheter, comme en témoigne le cas paradigmatique de saint Pierre après son reniement :

> *Bien sé que mi pecado ha sido grande, pero no desesperaré de la misericordia de Aquel que por me salvar quiso tomar carne humana y ser assí, de su voluntad, atormentado […] Por tanto perseveraré en soledad e lágrimas fasta que aya merced de mí el mi señor y verdadero pastor […] Pues, hermanos míos, según está escripto, nadie debe desesperar por grandes y feos que sean sus pecados, mas a exemplo de sant Pedro debe lavarlos con lágrimas de todo puro coraçón*[178].

Mais les pleurs et la compassion peuvent mener à des actions plus radicales. Ainsi, l'auteur, prenant la parole au nom de l'âme du contemplatif, écrit : « *daré lo que tengo, esto es: a mí toda ofresceré de muy buena voluntad a vuestro servicio, llorando todos los días de mi vida los dolores que por mí soffrís e las angustias de vuestra sanctíssima madre* »[179]. Le chrétien doit donc abandonner toute sa personne au Christ par la tristesse ressentie devant le spectacle de la Passion, ce qui peut le conduire à des considérations extrêmes. Ainsi, au plus fort de la contemplation, c'est ce cri qui émane de l'âme : « *¡O, Señor! Pues, o herid mi coraçón con amargura e compassión de vuestra muerte, o me dad licencia que no haga contra vuestra ley si yo le atravessare con algún material cuchillo* »[180]. Le *Fasciculus* invite donc à des transports dangereux pour le lecteur, qui en vient à demander qu'on l'exempte de respecter l'interdiction concernant le suicide. L'âme souffre, donc, dans le *Fasciculus*, en même temps que le Christ, dont les tourments sont décrits avec tous les détails susceptibles de produire l'horreur et la pitié du lecteur :

> *Puesto desonrradamente en medio de dos ladrones, e salir de cada parte de su cuerpo sangre sin medida, su cara cubierta de fealdad, su frente llena de llagas de las crudas e agudas espinas, sus cabellos muy lindos todos rebueltos y en partes diversas con la sangre de su cabeça sagrada congelados, sus sanctíssimas manos e pies abiertos*[181].

L'auteur recrée même certains détails pour ajouter au dramatisme de la scène : ainsi, les Juifs chargés de déshabiller le Christ lui ôtent d'un coup le manteau de

[177] *Ibid.*, fol. 21rº. Ce passage fait allusion aux larmes versées par le Christ devant l'affection que sa Mère Lui témoigne en voulant l'empêcher de se rendre à Jérusalem, sachant que ce départ marquera le début du processus inéluctable qui le mènera à la Crucifixion.

[178] *Ibid.*, fol. 47rº.

[179] *Ibid.*, fol. 54rº.

[180] *Ibid.*, fol. 74vº.

[181] *Ibid.*, fol. 73rº.

pourpre que le sang avait collé à son corps, « *por lo qual muchos pedaços del cuerpo del Salvador levó consigo* »[182]. De même, il décrit avec un réalisme morbide « *como por la ponderosidad de su sagrado cuerpo los agujeros de las manos e pies se ensanchavan* »[183]. Tout est donc fait pour impressionner le lecteur, pour recréer dans son esprit toute l'horreur de la Crucifixion.

Du sang et des larmes : voilà donc, au sens propre, ce que promet le *Fasciculus* à ses lectrices. Cependant, si elles sont invitées à partager les douleurs de la Passion, ce n'est pas tant à travers les tourments endurés par le Christ qu'à travers ceux qu'ont subis la Vierge et les saintes femmes. C'est en effet à travers leur regard aimant que l'âme du *Fasciculus* contemple le cheminement inéluctable du Christ vers la Crucifixion.

b. La Passion à hauteur d'homme et de femme

Les saintes femmes, dans leur ensemble, sont donc les compagnes du contemplatif, souvent appelé à se joindre à elles. Dès les premiers chapitres, c'est d'ailleurs avec la Vierge, mère inquiète et délaissée par son Fils soucieux d'accomplir tous les détails de la mission qu'Il sait Lui avoir été confiée que la lectrice est invitée à demeurer, à travers la focalisation adoptée par le texte. Ainsi, alors que Jésus part pour Ephraïm, la Vierge reste chez elle, dans une pauvre demeure « *por tal que mejor se pudiese retraher a la oración quando quisiesse, estando apartada de la bolliciosa compañía de su casa* »[184]. Bien entendu, on ne sera pas surpris de retrouver ici des termes semblables à ceux qu'employaient Talavera ou López de Salamanca pour décrire les conditions les plus favorables au recueillement. Cependant, la Vierge – représentante de l'amour maternel – n'est pas le seul modèle proposé à la lectrice, et Marie Madeleine tient également un rôle prépondérant. Ainsi, quand le Christ revient enfin de Béthanie, elle ne peut contenir son affection et se jette à ses pieds pour les lui baiser, l'âme étant conviée, de même, à se mettre aux pieds du Seigneur pour recevoir une véritable consolation. Si des larmes sont alors versées, ce sont des larmes d'amour, la Madeleine contemplant le Christ avec des yeux pleins d'« *amoroso deseo* »[185]. Amour maternel de la Vierge, amour charnel de la

[182] *Ibid.*, fol. 60v°.
[183] *Ibid.*, fol 66v°.
[184] *Ibid.*, fol. 6v°.
[185] *Ibid.*, fol. 8v°.

Madeleine auquel fait écho, de façon plus lointaine, celui du *Cantique des cantiques* : le *Fasciculus* propose donc plusieurs modèles à l'âme qui doit, à son tour, construire sa propre relation amoureuse avec le Christ.

Or, l'amour des saintes femmes pour le Christ n'a rien de sobre ni de timoré : il s'agit au contraire d'une véritable passion, comme en témoigne le texte qui décrit d'abord leurs tentatives désespérées pour empêcher la marche implacable des événements. Aussi le Christ est-Il obligé de négocier chacun de ses départs, d'abord pour Éphraïm, alors que sa mère tente de le retenir par les paroles suivantes : « *¡O, dilectíssimo hijo mío !, por mi amor, os ruego que no os vais d'este lugar a donde soy muy conoscida y en mucha estima tenida. Aquí, alma mía, podréys estar muy seguro* »[186], puis lors de son départ pour Jérusalem. La discussion est alors plus longue et plus difficile, puisqu'elle s'étale sur un chapitre entier, au cours duquel, bien évidemment, la Vierge verse des larmes abondantes. Ce sixième chapitre est d'ailleurs particulièrement intéressant, en ce qu'il suggère notamment que le Christ a délibérément choisi son destin en toute connaissance de cause, ce qu'Il confirme d'ailleurs un peu plus loin :

> *Yo desseo la salvación del linaje humano e también desseo hazer la voluntad de mi eterno Padre, e portanto assí como verdadero fijo de obediencia e como verdadero enamorado de la naturaleza humana, cuya salud mi Padre y yo desseamos, tengo deliberado de todo en todo de morir por este tan sancto rescate, para que, puesta en libertad, se pueda salvar el que quisiere*[187].

La résolution du Christ ne fait donc aucun doute, tandis que la Vierge, aveuglée par son amour maternel, n'est que difficilement convaincue que le départ de celui-ci est nécessaire et répond à des desseins qu'elle ne maîtrise pas.

La Vierge est donc pleinement humaine, mais l'on pourrait dire la même chose de beaucoup des personnages du *Fasciculus*, y compris le Christ lui-même. Celui-ci connaît en effet la peur, notamment au Jardin des Oliviers : « *el Señor temió como hombre verdadero que era* »[188]. Si ce sentiment est la preuve même de l'humanité du Christ, selon une citation de saint Jérôme rappelée par l'auteur, les implications physiques de celui-ci sont également soulignées,

---

[186] *Ibid.*, fol. 5v°.

[187] *Ibid.*, fol. 33v°. Remarquons de nouveau l'utilisation de champ lexical des sentiments amoureux, cette fois dans la bouche du Christ lui-même, qui se déclare « *enamorado de la naturaleza humana* ». L'auteur du *Fasciculus* cherche donc à établir une sainte relation amoureuse entre le Christ et sa lectrice, par opposition, peut-être, à l'amour profane proposé dans les romans de chevalerie, les romans sentimentaux ou *La Célestine*.

[188] *Ibid.*, fol. 33r°.

puisque, sous l'effet de l'angoisse, « *los humores del cuerpo totalmente se comovieron e contubaron* »[189]. Le Christ et la Vierge du *Fasciculus* sont donc, si l'on peut dire, encore plus humain que ceux que décrivaient López de Salamanca, dont les corps étaient, précisément, dépourvus d'humeurs[190], ces fluides qui régissent le fonctionnement du corps mais aussi les variations de l'âme humaine. Le *Fasciculus* cherche donc, plus encore que le *Libro*, à rendre les personnes divines accessibles et familières, d'autant qu'elles semblent parfois adopter des comportements similaires à ceux que pourraient revendiquer les lecteurs de l'opuscule qui nous intéresse. Ainsi, le Christ, homme « *muy curial* »[191], partage un repas avec ses serviteurs « *con mucha curialidad y criança* »[192]. Autrement dit, Jésus témoigne des vertus de cour, et semble connaître les manières de table comme un courtisan du XVI^e^ siècle. Dans un autre registre, la Vierge manifeste sa douleur selon des modalités bien humaines, l'auteur allant même jusqu'à établir une comparaison quelque peu surprenante. Ainsi, apprenant que son Fils avait été pris par les soldats, elle exprime son désespoir « *dando un gran golpe con la una mano en la otra e assí travadas e puestas sobre la cabeça a manera de muger que está agraviada de dolores de parto* »[193]. Or, on le sait, il était traditionnellement admis que la Vierge, et c'était précisément là l'un de ses privilèges, avait accouché sans douleur. Cependant, cette expression permet à toutes les mères humaines d'imaginer la souffrance de la Mère du Christ, qui s'adresse aux geôliers avec des mots qui ne sont pas sans rappeler ceux de Patronio dans *La Célestine* : « *¡O traidores desconoscidos! ¿Qué razón avéys tenido para prender a mi hijo único de mi coraçón e para dar a mí tan trabajosa e triste vejez?* »[194]. La Vierge est donc, dans la version de la Passion proposée par le *Fasciculus*, une femme soumise à des émotions hyperboliques, et dont les manifestations sont, elles aussi, extrêmes, allant jusqu'à faire fléchir Marie Madeleine qui accepte de l'accompagner à Jérusalem, « *no podiendo sobrar los importunos ruegos y gemidos de la Virgen* »[195].

---

189 *Ibid.*, fol. 32v°.

190 J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *op. cit.*, p. 204.

191 *Fasciculus*, éd. cit., respectivement fol. 23r° et fol. 25v°.

192 *Ibid.*, respectivement fol. 23r° et fol. 25v°.

193 *Ibid.*, fol. 39r°. L'auteur revient d'ailleurs à plusieurs reprises sur cette image, puisqu'il affirme plus loin (fol. 68v°) qu'elle paye au centuple, par les douleurs qu'elle ressent au pied de la Croix, celles qu'elle n'a pas ressenties lors de son accouchement.

194 *Ibid.*, fol. 39v°. On peut citer, par exemple, dans le planctus final de Pleberio : « *Pues, desconsolado viejo, ¡qué solo estoy!* » (F. DE ROJAS, *La Celestina*, ed. cit., p. 613). Le discours de la Vierge dans le *Fasciculus* et celui du père de Mélibée dans *La Célestine* reprennent par ailleurs tous les deux la tradition du *planctus*.

195 *Ibid.*, fol. 40r°.

C'est ce même voyage que le contemplatif est invité à entreprendre en leur compagnie : « *Ve, pues, e acompáñalas e llora con ellas e no las desampares si quisieres alcançar alguna spiritual consolaçión* »[196]. Or, c'est précisément au pied de la Croix que l'humanité de la Vierge va pleinement se révéler, facilitant l'identification de la lectrice avec elle[197]. Ainsi, alors que le Christ demande à son Père de pardonner ses bourreaux qui ne savent pas ce qu'ils font, la Vierge lui demande au contraire de laisser son Père les punir, et ne comprend pas ce pardon. Plus loin, elle va même jusqu'à apostropher le Créateur : « *¿Por qué, Criador mío, me quebráys la fidelíssima compañía a la qual me rescebistés por la generación d'este único hijo mío y vuestro?* »[198]. Ainsi, l'exemplarité de la Vierge est mise de côté au profit de la mise en scène de l'intensité de sa douleur. C'est donc avant tout à une mère qui voit mourir son fils dans d'atroces circonstances que la lectrice est invitée à s'identifier.

Cependant, la Vierge n'est pas le seul personnage féminin de la Passion, et les saintes femmes jouent également un rôle fondamental, dans la mesure où elles accompagnent la Vierge et la consolent. Or, c'est précisément ce que l'auteur exige également de l'âme du contemplatif. Par conséquent, et bien que la lectrice soit invitée à partager les douleurs du Christ et de sa Mère, on peut se demander si, dans l'esprit de l'auteur, elle ne s'identifie pas davantage à Marie Madeleine. Celle-ci, sans cesse présente aux côtés de la Vierge, éprouvant pour le Christ un fort sentiment d'affection, mais incarnant également la pécheresse repentie, semble en effet être en parfaite adéquation avec l'attitude que l'auteur souhaite voir son lectorat adopter. De plus, dans les textes annexes qui suivent le récit de la Passion dans le *Fasciculus*, Marie Madeleine est décrite, non pas sous les traits d'une prostituée, mais comme une femme de haut lignage susceptible de lever une armée d'alliés pour défendre le

---

196 *Ibid.*, fol. 43rº.

197 La lectrice n'est-elle pas, en effet, invitée à accompagner les saintes femmes « *siquiera porque son mugeres e de dolores llenas* » ? (fol. 63vº) L'auteur cherche ainsi à établir ce que l'on pourrait maladroitement qualifier de solidarité féminine, entre une lectrice et des femmes qui, pour être saintes, n'en sont pas moins humaines et, de ce fait, pleinement dignes de compassion. Alors que Juan López de Salamanca établissait une complicité féminine basée sur l'intimité de l'échange entre la Vierge et la Comtesse, le *Fasciculus* crée donc une solidarité dans la douleur.

198 *Ibid.*, fol. 81vº. De nouveau, ces mots de la Vierge ne sont pas sans rappeler ceux de Mélibée pleurant la mort de Calixte : « *cortaron mi esperança, cortaron mi gloria, cortaron mi compañía* » (F. DE ROJAS, *La Celestina*, éd. cit., p. 600). Il ne s'agit nullement d'affirmer que l'auteur du *Fasciculus* a délibérément souhaité faire écho au texte de Rojas. Néanmoins, on peut penser que, en mettant ces expressions amoureuses dans la bouche de la Vierge, il a voulu reprendre à son compte, dans un contexte spirituel, les mots de l'amour profane.

Christ[199], portrait qui correspond, bien entendu, à la réalité de la majorité des lectrices du *Fasciculus*. Ainsi, qu'il s'agisse de la Vierge ou de Marie Madeleine, voire, sur certains points, du Christ lui-même, il est indéniable que l'auteur de cet opuscule a souhaité – et l'insistance sur leurs douleurs respectives participe de ce processus – humaniser les personnes saintes et les rapprocher des réalités de son lectorat, afin que celui-ci puisse davantage s'identifier à elles et s'en sentir proche au point de partager leurs peines.

c. L'opuscule d'un Franciscain observant

Au-delà de sa valeur édificatrice, le *Fasciculus Myrrhe* permet également à son auteur d'exprimer un certain nombre de points de vue qui donnent à son texte une coloration idéologique bien particulière. Franciscain, l'auteur adopte les perspectives propres à son ordre, et même à ses éléments les plus novateurs et les plus radicaux. Ainsi, alors que lui-même a certainement fait suffisamment d'études pour avoir une certaine maîtrise de la littérature et connaître de nombreux textes bibliques et patristiques, il fustige ceux qui se consacrent aux études, dont il pense qu'elles contribuent à atiédir la foi :

> *Con que, alançando de sí la tibieza causada por el estudio de los sotiles philósophos, oradores e theólogos, se inflamen en amor de aquel gran maestro Cristo y piensen en su sancta doctrina e rumien las leciones que en la cáthedra de la cruz, estando con mucho fervor nos leýa; las quales ya están olvidadas, procurando los nuestros pecados e la faustosa curiosidad, lo qual no es pequeña materia de dolor*[200].

Le vocabulaire le démontre : le Christ est le meilleur des professeurs, et la Croix la meilleure des chaires. Mais l'amertume de l'auteur témoigne aussi du succès que rencontraient, au début du XVI^e^ siècle, les études universitaires, notamment parmi les hommes d'Église. Son opinion quant à l'érudition des prélats est confirmée par les qualificatifs qu'il attribue au Premier évêque : saint Pierre est, en effet, « *simple e sin letras* »[201], et il a pourtant été choisi par le Christ comme chef de son Église. Dès lors, la conclusion semble logique : à l'image du premier des leurs, les membres du clergé ne doivent pas cultiver le prestige intellectuel.

Ces positions de l'auteur quant à l'extrême sobriété qui doit guider les

[199] *Fasciculus*, éd. cit., fol. 101r°-102v°.
[200] *Ibid.*, fol. 25r°.
[201] *Ibid.*, fol. 47r°.

membres de son ordre, voire les ecclésiastiques en général y compris en matière intellectuelle se rapprochent de celles développées par un célèbre Franciscain auquel l'auteur fait de multiples références, à savoir Ubertino da Casale, l'un des plus éminents représentants de la branche spirituelle de l'Ordre. Ses positions extrêmes lui valurent d'ailleurs d'abord le bannissement puis, finalement, l'excommunication, tandis que les *fraticelli* le considéraient comme un modèle. Dès lors, les nombreuses allusions à sa pensée présentes dans le *Fasciculus* signalent une prise de position marquée de la part de l'auteur en faveur des branches les plus radicales de son ordre. Ubertino da Casale est notamment cité pour apporter d'autres interprétations possibles au récit de la Passion, que l'auteur tire probablement de l'*Arbor Vitae Crucifixae Jesu Christi*, un opuscule écrit au moment du bannissement de son auteur[202]. C'est donc avant tout pour ses dons d'exégète que l'auteur du *Fasciculus* fait appel à Casale, dont il ne cite guère les propos polémiques sur le strict respect de la règle de saint François. Une fois, seulement, la citation aborde une question plus politique, quand est rappelée l'idée du chef de file spirituel selon laquelle la relation filiale qui s'établit entre la Vierge et saint Jean doit être le modèle de celle qui s'établit entre un seigneur et son vassal, afin d'éviter tout risque de tyrannie[203]. Enfin, Casale est également cité à l'appui de la condamnation du peuple juif[204], que l'auteur ne cesse de stigmatiser comme le peuple déicide.

Le lecteur ne peut, en effet, faire abstraction d'une autre ligne de force de l'ouvrage, à savoir sont antisémitisme très marqué. Pour l'auteur, cela ne fait aucun doute : les Juifs dans leur ensemble, en tant que peuple, sont responsables de la mort du Christ, et, comme tels, ne sont dignes que de mépris voire de haine. Le peuple juif est pour lui l'autre absolu, qui se distingue nettement du peuple touché par la vraie foi, et ce, jusqu'à établir des réflexions totalement anachroniques. Ainsi, dès le premier chapitre, il écrit, en citant un psaume : « *assentáronse los príncipes – conviene a saber, de la Sinagoga – y contra mí*

[202] C'est notamment le cas au folio 37v°, où l'auteur évoque l'opinion de Casale selon lequel la faiblesse dont saint Pierre et saint Jean ont fait preuve au moment de la Crucifixion, l'un en reniant le Christ et l'autre en le fuyant, ne doit pas leur être reprochée comme une imperfection, mais relève d'un dessein divin. Ou encore, au folio 75v°, l'auteur cite Casale selon lequel le fait que saint Jean ait été confié à la Vierge signifie que celle-ci doit s'occuper de tous les hommes qui sont lavés de leurs péchés par le Christ et leur servir d'avocate.

[203] *Ibid.*, fol. 76r°.

[204] *Ibid.*, fol. 12r°.

hablaban »[205]. De même, le Christ parle ainsi de ses futurs geôliers : « *Muy amada madre mía, yo soy cierto que no os es ascondido lo que este inicuo pueblo contra mí tiene consultado y distinido* », l'adjectif « *inicuo* » traduisant en réalité l'opinion de l'auteur du *Fasciculus*[206] . Ce terme n'est en effet pas sans rappeler les autres qualificatifs dépréciatifs par lesquels est désigné le peuple juif : doués de « *malicia llena de ponçoña* », ils sont un « *pueblo desaprovechado e maldito* » et « *gente ingrata* »[207]. Dès le départ, donc, une sombre menace plane sur le Christ, et celle-ci est le fait des Juifs, qui tentent une première fois de s'emparer de Sa personne alors qu'Il est parti pour Ephraïm. La méchanceté de la troupe transparaît alors dans les paroles rapportées par l'auteur, paroles, qui plus est, adressée à une Vierge isolée et sans défense : « *Pues sey cierta que no puede escapar de nuestras manos. Por tanto, escóndelo bien, que nos le buscaremos aunque sea ido a otra tierra, y le traeremos a que veas mal gozo d'Él* »[208]. Ce lugubre avertissement contribue, par ailleurs, à accentuer le caractère tragique du texte, puisque le Christ, condamné à mourir pour mener à bien l'œuvre de Rédemption, est également victime de la vindicte populaire.

D'un point de vue littéraire, les Juifs occupent donc induscutablement la place des opposants. Leur présence, cependant, ne sert pas qu'à faire progresser le récit, et permet à l'auteur de construire des réflexions d'une portée plus large. Ainsi, il donne à la condamnation du Christ une portée presque politique, dans la mesure où le Grand Prêtre et les dirigeants du peuple auraient eu peur, devant le succès remporté par le Christ, que celui-ci ne fasse trop d'adeptes, entraînant une répression féroce de la part des autorités romaines. Par conséquent, la Crucifixion aurait été décidée pour éviter un bain de sang autrement plus important, ce qui fait dire à l'auteur : « *el propio temor de perder su lugar y gente pervertió en aquellos maliciosos judíos el juyzio recto de la razón* »[209]. Au-delà d'une réflexion antisémite, comment ne pas y voir un avertissement adressé au lecteur qui pourrait être tenté de sacrifier la Justice en considération d'intérêts plus immédiats ?

Ces quelques réflexions ne doivent pas, cependant, nous faire oublier le

---

[205] *Ibid.*, fol. 5v°.

[206] *Loc. cit.* On retrouve en effet cet adjectif à plusieurs reprises dans le texte, par exemple au fol. 55v°, où l'auteur évoque les « *entrañas tan dañadas de aquel iniquo pueblo* ».

[207] *Ibid.*, fol. 36v°.

[208] *Ibid.*, fol. 7r°.

[209] *Ibid.*, fol. 15v°.

premier propos de l'auteur. Ainsi, bien que le *Fasciculus* témoigne de certaines prises de position bien déterminées, notamment en faveur de la réforme franciscaine, cela ne constitue jamais le centre de son propos. L'opuscule qui nous intéresse a en effet pour principal objectif d'amener son lecteur à contempler la Passion du Christ pour qu'il puisse profiter des grâces spirituelles liées à la pratique de cet exercice. Dès lors, tous les efforts pédagogiques de l'auteur vont viser au bon accomplissement de cet exercice.

3. Faire naître les images, susciter la réflexion

La contemplation implique, par principe, une visualisation. Il s'agit donc, pour l'auteur, de faire en sorte de recréer, dans l'esprit de son lecteur, les images que celui-ci doit contempler et dont il doit tirer un certain nombre de conclusions spirituelles. Pour ce faire, le *Fasciculus* associe à la précision des descriptions (notamment quand il traite des différentes étapes du supplice du Christ) l'utilisation d'images saisissantes. Voulant frapper l'esprit du lecteur, lui faire comprendre l'horreur de la Crucifixion afin que son âme s'en émeuve et s'en trouve purifiée, il choisit délibérément des scènes dont l'impact émotionnel vient du pathétisme ou de la cruauté qui les habitent. Tout est donc mis en œuvre, dans le texte, pour solliciter l'imagination du lecteur, y compris d'un point de vue iconographique. Le texte du *Fasciculus* est en effet indissociable des gravures qui l'accompagnent, de nombreux chapitres s'ouvrant par une vignette appartenant à l'iconographie passionnelle.

a. L'iconographie et le texte : stimuler l'imagination du lecteur dans le *Fasciculus*

Outre les majuscules ornementées que nous avons évoquées au début de ce paragraphe, une grande place est donc réservée dans notre opuscule à l'iconographie, et ce, dès sa première page, dans la mesure où elle est occupée, en partie, par une représentation du Calvaire entouré de la Vierge et saint Jean. De façon significative, la mise en page de ce premier folio implique que le texte se répartisse autour de l'image, témoignant de la place centrale de celle-ci au sein de l'opuscule. L'image, de plus, précède le texte : bien que le prologue ne soit pas orné d'une gravure, son premier paragraphe s'ouvre sur une majuscule

ornementée ornée de trois prêtres tenant chacun les instruments de l'Eucharistie. Ainsi, les deux premières pages du texte permettent déjà le passage entre l'événement de la Crucifixion et sa transcription liturgique, tandis que la seconde majuscule – le D que nous évoquions au début de cette étude – rappelle également le sacrifice du Christ à travers la présence de Jean Baptiste et de l'Agneau.

La première gravure proprement dite intervient au troisième chapitre, « *De cómo el Señor fue a Jherusalem el domingo de Ramos* »[210]. On peut proposer une explication simple à l'absence de gravure pour les deux premiers chapitres. En effet, ceux-ci font allusion à des épisodes moins connus de ce temps de la Passion, à savoir le départ du Christ pour Éphraïm et l'attente de la Vierge. Ainsi, il est probable que l'éditeur n'avait pas à sa disposition de gravure représentant ces deux épisodes, par ailleurs peu spectaculaires et dont l'impact iconographique ne pouvait qu'être réduit, et a donc attendu le troisième chapitre qui, lui, faisait allusion à un épisode plus célèbre pour insérer une première gravure, tout à fait classique, du reste : on y voit le Christ monté sur son ânesse et suivi de ses apôtres cheminant dans le désert vers Jérusalem, où l'attend une foule bienveillante. De même, le 4e chapitre, qui traite du mardi de la semaine sainte, jour à la faible portée symbolique, n'est point illustré d'une gravure, ni même d'une majuscule ornementée. On peut d'ailleurs souligner le manque de cohérence stylistique des capitales ornées, certaines étant décorées de figures liées à l'univers religieux, tandis que d'autres ne le sont que d'entrelacs de feuillage, comme dans le cas du 5e chapitre[211]. Cela suggère que l'éditeur a utilisé, pour l'édition de 1524, l'ensemble des matériaux qu'il avait à sa disposition, sans chercher à établir de cohérence particulière ou de style propre à l'ouvrage.

D'un point de vue pédagogique, ce sont donc avant tout les vignettes représentant des scènes de la Passion qui se révèlent intéressantes, et force est de constater que celles-ci ne présentent guère d'originalité. Ainsi, après l'entrée du Christ à Jérusalem, c'est la Sainte Cène qui est illustrée par une gravure, le Christ se tenant, avec ses apôtres, autour d'une table ronde sur laquelle sont disposés un agneau, des pains, une coupe et un couteau. Ensuite, au 12e chapitre, c'est la présentation du Christ devant Caïphe qui fait l'objet d'une

[210] *Ibid.*, fol. 10rº.
[211] *Ibid.*, fol. 15rº.

vignette. Jusqu'à présent, donc, les gravures correspondent au texte ; cette correspondance est rompue, en revanche, au chapitre suivant, puisque celui-ci traite de la présentation du Christ devant Pilate, alors qu'il est illustré par la représentation d'une étape du chemin de Croix. De même, le 14e chapitre « *de quándo e cómo el Señor fue levado a casa de Hérodes* » s'ouvre sur la même vignette que le 12e chapitre, introduisant ainsi une confusion entre les personnages de Caïphe et d'Hérode, tous deux assimilés à la figure du despote oriental, comme l'indiquent sa tenue et le geste qu'il fait en direction du Christ.

Malgré ces confusions et ces remplois, il n'en demeure pas moins que ces vignettes agissent en synergie avec le texte, notamment pour susciter l'horreur et la pitié du lecteur. Ainsi, celle qui orne le chapitre 15 et représente la flagellation du Christ nous donne à voir deux bourreaux aux visages particulièrement effrayants, déformés qu'ils sont par la méchanceté ; de même, le soldat qui tend au Christ l'éponge imbibée de fiel arbore le même air féroce. En outre, chaque étape de la Crucifixion est évidemment précédée d'un vignette, même si toutes ne sont pas originales : on retrouve ainsi au chapitre 17 celle qui ornait, de façon erronée, le début du chapitre 13, tandis que les chapitres 20, 22 et 25 s'ouvrent sur la même représentation du Christ en croix, les chapitres 23 et 24 sur celle du Christ recevant l'éponge vinaigrée, et les chapitres 19 et 26 sur une gravure portant le philactère « *Vere filius Dei erat* ». Le coup de lance reçu par le Christ au côté droit, la descente de croix et la mise au tombeau font à chaque fois l'objet d'une représentation indépendante, ce qui n'est guère étonnant compte tenu de la célébrité des événements. Enfin, c'est encore une vignette qui sert d'« *epílogo de toda la Passión* »[212], en rassemblant, sous forme symbolique, tous les épisodes de celle-ci. Apparaissent ainsi un couteau, un fouet, une éponge, des dés, un coq, une lance, l'acronyme INRI et cinq roses reliées par des perles pour les cinq plaies, elles-mêmes représentées ainsi que la croix. Il convient donc de souligner l'importance des gravures dans le *Fasciculus*, puisqu'elles concernent vingt chapitres sur trente. En tout, ce sont donc quatorze scènes différentes qui sont représentées, sans compter le tableau

[212] *Ibid.*, fol. 97rº. Cette vignette sert également à introduire ce que l'ont pourrait considérer comme la troisième partie de l'ouvrage, constituée de textes variés parmi lesquels on trouve notamment une question portant sur l'aide éventuelle qu'auraient pu apporter Madeleine et Lazare pour sauver le Christ, et plusieurs prières. Ces dernières tendent, selon Pedro Cátedra et Anastasio Rojo, à instaurer une confusion entre le *Fasciculus*, texte spirituel, et les textes liturgiques (P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas y lecturas de mujeres*…, p. 129).

final des symboles de la Crucifixion. Néanmoins, elles appartiennent toutes au corpus iconographique le plus habituel de la Passion, et aucun des chapitres où l'auteur fait, par exemple, plus spécifiquement allusion à l'attente de la Vierge ou à des épisodes qui la concernent plus particulièrement ne comporte de gravure, ce qui suggère qu'aucune d'entre elles n'a été créée spécialement pour le *Fasciculus*. En revanche, chacun des épisodes clés de la Passion fait l'objet d'une illustration, ce qui contribue à stimuler l'imagination du lecteur et à susciter dans son esprit les représentations mentales nécessaires au processus de contemplation.

L'iconographie ne vient, cependant, qu'en complément des mots, et c'est avant tout le récit de l'auteur qui permet au contemplatif de revivre la Passion. Ainsi, images matérielles et images littéraires se complètent, pour créer notamment un monde structuré par de fortes polarités. Comme nous l'avons vu plus haut, les Juifs et, plus généralement, ceux qui participent à l'arrestation du Christ constituent un groupe connoté négativement, que l'auteur va notamment qualifier en utilisant un bestiaire particulier. Par exemple, les soldats conduisant le Christ à la maison d'Anas le font « *rugiendo y bramando como leones* »[213], les Juifs sont « *hambrientos como lobos por tragar a aquel cordero sin manzilla* »[214], avant d'être qualifiés un peu plus loin de « *lupino pueblo* », puis de « *canes hambrientos* », et enfin de « *perros rabiosos* »[215]. L'auteur suggère donc à ses lecteurs de se représenter les Juifs et les soldats non pas comme des hommes, mais comme des bêtes féroces, caractérisées par deux traits dominants : la perversité et la furie. Le terme de « *furia* » apparaît en effet dans le texte à de très nombreuses reprises[216] pour qualifier l'attitude de la foule qui persécute le Christ, de même que tous les dérivés de l'adjectif « *perverso* »[217]. Une foule de bêtes féroces déchaînées : voilà donc ce que sont, pour l'auteur, les ennemis du Christ. Ainsi, il crée pour son public un monde d'oppositions entre ceux qui souffrent (le Christ, les apôtres et les saintes femmes) et ceux qui font souffrir. Si, à l'intérieur du premier groupe, de nombreuses nuances sont permises, le second est au contraire disqualifié dans sa globalité, par un ensemble d'images

[213] *Ibid.*, fol. 40r°.
[214] *Ibid.*, fol. 58v°.
[215] *Ibid.*, fol. 59r°, 60v° et 63r°.
[216] Notamment fol. 36v°, 41v°, 44r°, 50v°, 64v°, 66v°.
[217] On trouve l'adjectif « *perverso* » (fol. 13r°, 58v°, 85v°), ou le groupe « *perversa gente* », (fol. 63r°, fol. 85v°).

et de répétitions qui les condamnent irrémédiablement dans l'esprit du lecteur[218].

Le *Fasciculus myrrhe* se construit donc, dans certains cas, sur un langage imagé dont la réitération permet au lecteur de mieux se représenter les scènes et, notamment, la violence qu'elles comportent. Parallèlement, l'éditeur du texte a adjoint à celui-ci des gravures qui, toutes grossières qu'elles soient, sont également un outil qui contribue à la visualisation des événements. C'est là une dimension fondamentale de la contemplation, certes, mais celle-ci ne saurait être complète sans que soit menée une réflexion par rapport au récit fait par l'auteur. Ce dernier s'emploie donc à susciter cette réflexion, notamment en sollicitant sans cesse l'âme du contemplatif.

b. L'auteur et l'âme du contemplatif : un dialogue constant

Comme nous l'avons dit plus haut, le *Fasciculus* fut, du moins dans un premier temps, dédié à Ana de Cabrera, puis, après la disparition de cette dédicace, au public féminin en général. Dans l'ensemble du texte, cependant, si l'on excepte le prologue, ce n'est pas à une femme que s'adresse l'auteur, mais à une « *ánima* ». Bien que celle-ci n'ait pas d'identité sexuelle, le fait est que l'auteur s'adresse sans cesse à une entité féminine, comme le démontre l'emploi constant d'adjectifs, d'articles et de pronoms féminins pour qualifier l'instance de réception du texte. Or, cette instance est sans cesse sollicitée : ni tout à fait extérieure au récit ni tout à fait intégrée à sa trame, l'âme se situe dans un entre-deux, qui la rend susceptible d'entendre les appels de l'auteur ou des personnages, tout en ne prenant pas pleinement part aux scènes qui se jouent. Un dialogue se met donc en place entre le texte et son lecteur. Ainsi, la Vierge elle-même interpelle les contemplatifs : « *Yo soy muger mal hadada o afortunada, ca veo mi unigenito fijo assí cruelmente ante mis ojos atormentar y no tengo fuerza para le librar o ayudar. Pues mirad, ánimas devotas, si hay dolor como el mío* »[219]. De même, l'auteur

[218] C'est également le cas de Judas, que l'auteur stigmatise surtout pour sa fourberie, comme en témoigne l'usage du verbe « *dissimular* » et de tous ses dérivés : « *dissimulador* » (fol. 28rº), « *dissimulando* » (fol. 34vº). Cependant, l'association est ici beaucoup moins nette que dans le cas des Juifs, puisque le Christ lui-même peut « dissimuler », notamment quand il est en présence de Judas. Lors de la Cène, par exemple : « *muy dissimuladamente le dixo : « Tú lo dizes* » (fol. 27vº) ; où encore, le Christ « *dissimula* » – passe outre et rachète – l'impatience néfaste de Judas. Cette capacité du Christ à agir et parler avec dissimulation confirme par ailleurs l'humanisation du personnage

[219] *Ibid.*, fol. 4vº.

s'adresse lui aussi à l'âme : « *Pues tú, ánima, ponte debaxo de aquella mesa e coje las reliquias de las lágrimas que allí sobran* […] »[220]. On peut remarquer que le personnage de la Vierge comme l'auteur emploient l'impératif, utilisé de façon répétée pour guider le lecteur dans sa contemplation. L'auteur n'est donc jamais absent de son récit. Au contraire, l'instance auctoriale est toujours présente, notamment pour commenter les événements et pour guider l'interprétation du lecteur : « *pues, hermanos míos, según está escripto, nadie debe desesperar por grandes y feos que sean sus pecados, mas a exemplo de sant Pedro debe lavarlos con lágrimas de todo puro coraçón* »[221]. L'âme du lecteur est d'ailleurs pleinement intégrée à la marche des événements, en étant invitée par l'auteur à accompagner les saintes femmes : « *Ve, pues, e acompáñalas e llora con ellas e no las desampares si quisieres alcançar alguna spiritual consolación* »[222]. Dès lors, même si sa place dans la diégèse est problématique, au sens où elle se situe dans un plan intermédiaire entre le récit de la Passion et l'instance auctoriale, elle intervient dans l'œuvre, prenant la parole quand l'auteur la lui donne. Bien entendu, en faisant tenir certains discours à l'âme du contemplatif, c'est celui-ci que l'on veut inciter à adopter tel ou tel comportement, comme lorsque l'âme déclare :

> *E yo assimesmo, aunque parezca atrevimiento, con humildad oraré diziendo: « Ô, eterno e santíssimo Padre, criador de los cielos e tierra, yo no soy digna de parescer delante vuestra sanctíssima magestad por la muchedumbre de mis pecados y maldades muy feas e abominables en que estoy enbuelta. Pero con aquella humildad que puedo os suplico tengáys por bien de oyr la boz de vuestro unigénito fijo que dize : "Perdona a esta ánima pecadora que quando pecava no sabía lo que hazía" »*[223].

Le lecteur parle donc dans le *Fasciculus*, du moins le lecteur idéal imaginé par l'auteur, celui qui suit toutes les étapes de la contemplation, en assume toutes les conséquences – y compris le don de soi, comme nous l'avons vu plus haut – et en récolte tous les bienfaits. On peut enfin voir une ultime version de ce dialogue entre le lecteur et l'auteur du *Fasciculus* dans un des textes annexes ajouté à la fin de l'opuscule. Celui-ci se distingue des autres, qui sont essentiellement des prières. Il s'agit en effet d'un court dialogue composé de l'interrogation formulée par une instance anonyme et de la réponse qu'y

[220] *Ibid.*, fol. 15r°.
[221] *Ibid.*, fol 46v°.
[222] *Ibid.*, fol. 43r°.
[223] *Ibid.*, fol. 70r°.

apporte l'auteur : « *Síguese una pregunta simple aunque devota con su respuesta* »[224]. L'interrogation porte sur la supposée ingratitude de Lazare et de Madeleine, qui n'ont rien fait pour aider le Christ malgré tous les bienfaits que Celui-ci avait fait en leur faveur, et l'explication donnée par l'auteur témoigne d'une volonté de justifier tous les épisodes du récit évangélique pour ne laisser place à aucun doute. Cependant, l'âme du lecteur n'est pas la seule interlocutrice de l'auteur, qui s'adresse également aux protagonistes du récit de la Passion, notamment à la Vierge : « *sacad fuerzas de flaqueza* » lui dit-il, alors qu'elle s'évanouit au pied de la Croix[225]. De même, des dialogues s'établissent entre les acteurs du récit qui contribuent à rendre celui-ci vivant et à caractériser les personnages. La Vierge, par exemple, est une mère aimante et malheureuse, qui ne cesse de lancer à son fils des témoignages du plus vif amour : « *¡O, mi coraçón! ¡O, mi alma! ¡O, hijo mío! ¿Qué será de mi triste vejez contemplando e acordándome de vuestra graçiosa juventud?* »[226]. En revanche, c'est avec une « *boz muy furiosa* » qu'Anas interroge le Christ :

> *¡Agora callas tú! Pues yo te hago cierto que por más que calles oy en este día se conoscerán tus maldades y rescebirás el premio d'ellas, ¡don traydor falsario! Mirad como calla el raposo. Pues bien está*[227].

Ainsi, le récit de la Passion ne se fait nullement selon un enchaînement de scènes hiératiques : au contraire, les passions, de la colère la plus vive au désespoir le plus grand s'expriment dans chacune des étapes du récit, ce qui contribue à le rendre vivant et à renforcer son impact émotionnel sur le lecteur.

Cependant, malgré tout le soin qu'il met à susciter les réactions émotives de son public, l'auteur n'en oublie pas pour autant qu'il s'adresse autant à une âme contemplative qu'à un esprit rationnel. À celui-ci, il apporte donc la caution de nombreuses autorités, non seulement dans le prologue, nous l'avons vu, mais également tout au long du récit, où sont cités, outre Ubertino da Casale, saint Jérôme et saint Augustin. À cela s'ajoutent plusieurs citations de l'Ancien Testament, notamment d'Osée[228] et d'Isaïe[229], mais aussi d'évangiles apocryphes comme celui de Nicodème[230], que l'auteur cite à

[224] *Ibid.*, fol. 100v°.
[225] *Ibid.*, fol. 83r°.
[226] *Ibid.*, fol. 85v°.
[227] *Ibid.*, fol. 42r°.
[228] *Ibid.*, fol 44v°.
[229] *Ibid.*, fol. 13r°, 18v°, 20r°, 40v°, 41r°, 47r°, 65v°.
[230] *Ibid.*, fol. 43v°, 54v°.

plusieurs reprises. S'il ne nous appartient pas d'étudier ici dans leur globalité les sources utilisées par notre auteur, il est manifeste, en effet, qu'il ne s'est pas contenté des évangiles synoptiques, dans la mesure où il évoque de nombreux faits et de nombreux détails qui ne sont pas mentionnés dans ces derniers. Par ailleurs, au-delà de la caution intellectuelle apportée à son récit par les autorités sur lesquelles il s'appuie, l'auteur adopte de façon ponctuelle un ton résolument didactique, qui se distingue de l'exaltation qui domine dans l'ensemble du récit. Ainsi, au moment de l'institution de la Cène il prend soin de préciser doctement : « *es de notar que en aqueste sacramento sanctíssimo son determinados todos los sacramentos de la vieja ley, e se comiença la nueva yglesia* »[231]. Autrement dit, le *Fasciculus myrrhe* ne cherche pas à transmettre un enseignement uniquement par le biais des émotions et de la contemplation : les ressorts didactiques les plus habituels sont également utilisés, afin de transmettre au lecteur des messages de nature variée.

Cet opuscule occupe donc une place singulière dans notre corpus, dans la mesure où il est le seul à mobiliser autant les émotions du lecteur. Au contraire, les autres textes que nous avons étudiés jusqu'à présent se fondaient avant tout sur le raisonnement et sur la capacité de réflexion du lectorat. Bien que celle-ci ne soit pas oubliée dans le *Fasciculus*, l'auteur fait avant tout appel aux sentiments et aux passsions de l'âme plus qu'aux facultés de l'esprit. L'enseignement qu'il développe est donc double. D'une part, comme nous l'avons vu dans le prologue et comme en témoignent la plupart des apostrophes qu'il adresse à l'âme du contemplatif, il cherche à initier son lecteur à la contemplation et à le guider dans cet exercice, en lui indiquant les points précis sur lesquels il doit arrêter son attention. D'autre part, à travers la contemplation même, il souhaite bien entendu transmettre un message touchant à l'importance du sacrifice réalisé par le Christ en faveur des hommes, et à la force rédemptrice de celui-ci. L'importance que ce texte donne à la Passion le différencie donc des deux ouvrages précédents, avec lesquels il partage néanmoins un point commun, dans la mesure où tous trois donnent

[231] *Ibid.*, fol. 28v°. La description de la Cène est également l'occasion pour l'auteur d'affirmer un point important de la doctrine catholique, à savoir celui de la transubstantiation : « *por virtud de las quales palabras fue transsubstanciada aquella substancia de pan en su verdadero cuerpo* », fol. 28v°. Or, on le sait, c'est là un des points d'achopement entre la conception catholique de l'Eucharistie et celle qu'en ont les protestants. Peut-être faut-il voir, dans cette affirmation, la trace d'une modification apportée au texte suite à l'irruption de la Réforme.

une importance essentielle à la Vierge. Livres de spiritualité, ils visent à développer la connaissance que le fidèle a des personnes saintes, à les rapprocher de lui et à ranimer sa dévotion. Cependant, tous les textes de ce type ne développent pas le même enseignement. Ainsi, à ces trois opuscules, il convient d'en ajouter d'autres dont l'enseignement porte avant tout sur la pratique d'une ascèse et sur l'apprentissage d'une morale basée sur le rejet du monde, dans la mesure où celui-ci représente la vanité et la fugacité de toute chose.

D. Consoler et transmettre une morale de renoncement au monde

Les livres de spiritualité que nous avons étudiés jusqu'à maintenant ne mettaient pas l'accent sur l'enseignement moral. Celui-ci était présent, bien évidemment, mais souvent en arrière plan par rapport au désir des auteurs de transmettre des connaissances touchant aux personnes divines ou de former leurs lecteurs à la contemplation. Dans le *Vencimiento del mundo* d'Alfonso Núñez de Toledo et la *Suma de paciencia* d'Andrés de Li, le premier but des auteurs est bien de transmettre une morale du renoncement au monde. Ces deux textes ne sont pas, cependant, tout à fait de même nature. Le *Vencimiento del mundo* (1481) se présente en effet comme un manuel destiné à servir de guide spirituel à sa dédicataire, et met plus précisément l'accent sur le sacrement de pénitence, la nécessité de se repentir de ses péchés et la vanité du monde. La *Suma de paciencia* d'Andrés de Li (1493), quant à elle, s'adresse à l'infante Isabelle au moment où celle-ci vient de perdre son premier mari, l'infant Alphonse de Portugal. Cet événement funeste doit permettre à la destinataire de se rendre compte de la fugacité de l'existence et de la précarité des choses de ce monde, dont il convient de s'abstraire pour se tourner vers des réalités moins éphémères. Ces deux textes, bien qu'ils aient été écrits à dix ans d'intervalle et dans des circonstances bien différentes, ont donc comme point commun de transmettre une morale de renoncement au monde et, partant, d'inciter à une certaine ascèse.

1. Le *Vencimiento del mundo* : la pénitence comme fondement de la vie religieuse

Bien que le titre semble annoncer un discours de morale générale d'inspiration stoïcienne, l'auteur du *Vencimiento* fonde en réalité son propos sur un angle d'attaque plus restreint : la pénitence et ses mérites.

a. Le texte, son auteur et sa dédicataire : des données parcellaires et ambiguës

Le titre et l'incipit du texte permettent de connaître plusieurs éléments utiles à la contextualisation de celui-ci : le nom de l'auteur, celui de sa dédicataire et la thématique de l'ouvrage. Cependant, comme nous allons le voir, il reste difficile d'aller au-delà de ces quelques données.

- *L'auteur, le texte et sa destinataire.*

Le titre lui-même nous donne déjà quelques renseignements : « *Tratado llamado Vençimiento del mundo, enbiado desde Elche, en el Reino de Valençia, a la señora Leonor de Ayala por Alonso Nuñes de Toledo* »[232]. Le texte est donc défini explicitement comme un traité, terme qui ne désigne pas, cependant, un genre bien défini, comme nous l'avons motré plus haut dans le cas des *Castigos*. Néanmoins, en intitulant son texte « *tratado* », l'auteur indique d'emblée qu'il va dispenser un savoir théorique et tenter de dire à sa lectrice tout ce qu'elle doit savoir sur une question déterminée, en l'occurrence celle de la pénitence. Ce traité fut donc envoyé à Leonor de Ayala, par un certain Alonso Núñez de

[232]Alonso NÚÑEZ DE TOLEDO, *Tratado llamado vencimiento del mundo enbiado desde Elche en el reyno de Valencia a la señora doña Leonor de Ayala*, San Lorenzo del Escorial, Bibliothèque du monastère, h.III.24, fol. 67rº. Ce texte a, par ailleurs, été édité par Raúl A. DEL PIERO et Philip O. GERICKE, dans « El *Vencimiento del mundo*, tratado ascético del siglo XV : edición », *Hispanofila*, 21, 1964, p. 1-29, édition à laquelle nous n'avons pu avoir accès. Par ailleurs, Raúl A. Del Piero fait une analyse détaillée de ce texte dans « El *Vencimiento del mundo :* autor, fecha, estructura », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 15, 1961, p. 377-392. Il y explique notamment que, suite à une mauvaise interprétation graphique du nom de l'auteur, celui-ci fut transcrit comme « *mines* », graphie interprétée par la suite comme une abbréviation de Martines, ce qui conduisit certains critiques à supposer que ce texte pouvait avoir été écrit par Alonso Martínez de Toledo (p. 377). Si Del Piero n'écarte pas totalement cette hypothèse, affirmant qu'un nouveau document serait nécessaire pour trancher (p. 392), Fernando Gómez Redondo se montre, quant à lui, plus définitif : « *la fecha del colofón – « postrimero día del año de mill e cuatroçientos e ochenta e uno » – invalida la hipótesis, por cuanto Martínez de Toledo no parece que viviera más allá de 1468* […] *y es descartable que la datación la fije un copista, cuando en el texto se da por abatida la soberbia de Alfonso V en la guerra de sucesión de los reinos* » (F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la Prosa de lors Reyes Católicos*…, p. 1001).

Toledo, dont on ne sait rien d'autre que ce qui apparaît dans l'opuscule. Del Piero, en se fondant essentiellement sur deux remarques de l'auteur, suppose qu'il devait être assez âgé au moment de l'écriture du texte : « *Pues no qujero poner más palabras en medio, mas començar syn medio a escrevir lo que no deviera tener osadía de començar syn temor de no podello llegar al fin* », et « *porque sy creyese poder dar el medio que tan grand comjenço demanda, en el otro mundo avía de esperar dalle cabo* »[233]. Cependant, de telles déclarations dans un traité portant, précisément, sur la fugacité des choses de ce monde ne peuvent conduire, nous semble-t-il, à une conclusion certaine quant à l'âge d'un auteur dont il est impossible de reconstruire la biographie.

Qu'en est-il de sa destinataire ? L'identité de Leonor de Ayala reste également fort mystérieuse. Del Piero suppose, en prenant notamment appui sur l'incipit du texte d'Alonso Núñez de Toledo, qu'elle a pu être tentée d'écrire elle-même un manuel de spiritualité :

> *Por esto, quiere vuestra Merçed que yo escriva la manera que han de tener los que escrivieren libros del cautiverio de los pecados por la gracia de la pinitençia. Aunque la razón me manda que non comience a fablar de tan alta materia, porque sobrapuja eçelençia mis fuerças, el meresçimiento de vuestra Merçed quiere que, obedesçiendo su mandamiento, tome de muy buena gana por mayor deleite el trabajo mayor, y la mayor fuerça por más creçida gloria*[234].

Cependant, comme le dit l'éditeur, il se peut que le texte souffre ici d'une lacune. Ainsi, le fait qu'il soit associé, dans un manuscrit factice, avec les deux traités de Teresa de Cartagena – l'*Arboleda de Enfermos* (fol. 1r°-49v°) et l'*Admiración operum Dey* (fol. 50r°-66r°) – doit sans doute davantage à la thématique commune des ouvrages (le renoncement au monde dans le but de mener une vie religieuse plus parfaite) qu'à leur lien avec la création féminine[235]. Ces maigres données concernant le contexte d'écriture du texte ne permettent donc pas de connaître précisément les circonstances de sa rédaction. Il n'en reste pas moins que le *Vencimiento del mundo* fait partie du corpus des manuels destinés à la gent féminine dans le but de compléter sa

---

[233] R. A. DEL PIERO, « El *Vencimiento del mundo*: autor… », p. 384. Les citations sont extraites, respectivement, des folios 67r° et 79r°.

[234] A. NÚÑEZ DE TOLEDO, *Vencimiento*…, fol. 67r°.

[235] Signalons enfin que le manuscrit h.III.24 de l'Escurial est complété par les *Dichos e castigos de profetas e filósofos*, fol 84r°-91v°. Il faisait partie de la collection royale dès le milieu du XVI[e] siècle, puisque, selon R. A. Del Piero, il est mentionné dans l'*Inverntario de los libros que fueron entregados para su custodia a los diputados del monasterio de San Lorenzo el Real por Hernando de Briviesca, guardajoyas de Su Majestad, el 30 de abril de 1576* (*ibid.*, p. 378).

formation morale et religieuse. Plus précisément, il s'agit d'un bref traité ascétique qui, par le biais d'un commentaire sur les mérites et les valeurs de la pénitence, propose à sa destinataire une morale particulière.

- *Le* Vencimiento *: après la pénitence.*

Le sujet abordé par Alonso Núñez de Toledo, à savoir celui de la pénitence et de son utilité n'est, bien entendu, pas nouveau dans la littérature spirituelle et didactique médiévale. Les pénitentiels, sommes et manuels de confession ont en effet représenté, tout au long du Moyen Âge, une part non négligeable de cette littérature, notamment dans la péninsule Ibérique. Ces différents types de textes ne doivent cependant pas être confondus, dans la mesure où les pénitentiels dressent la liste des péchés et des pénitences correspondantes, ne laissant donc – du moins théoriquement – que peu de liberté au prêtre, tandis que les manuels de confession, qui apparaissent essentiellement à partir du début du XIII^e^ siècle, visent d'abord à enseigner l'art de confesser à ceux qui ont la charge du salut des fidèles. Il s'agit donc de poser les questions appropriées afin de connaître tous les péchés commis par le pénitent et, *in fine*, d'aider celui-ci à en obtenir l'absolution. De nombreux manuels furent écrits entre le début du XIII^e^ siècle – marqué par le IV^e^ concile de Latran qui, par le canon *Omnis utriusque sexus* oblige chaque fidèle à se confesser au moins une fois par an – et la fin du XV^e^ siècle, époque à laquelle ce genre devint désuet[236], avant de disparaître au cours du XVI^e^ siècle. Ainsi, la dernière édition du *Confesional* du Tostado date de 1550. Outre cet ouvrage, on peut également citer, parmi les manuels castillans, le *Libro de las confesiones* de Martín Pérez (1316), le *Tratado de confesión* de Juan Martínez de Almazán (première moitié du XV^e^ siècle)[237], ou la *Breve forma de confesar* de Hernando de Talavera (fin du XV^e^ siècle). Ces sommes ou manuels de confession étaient, dans un premier temps, rédigés en latin avant de se diffuser également en langue vernaculaire. Ils pouvaient être destinés à l'usage du fidèle qui faisait ainsi son examen de conscience, où à celui du prêtre chargé d'administrer le

[236] Gustave A. ARROYO, *Les manuels de confession en castillan dans l'Espagne médiévale*, mémoire soutenu en 1989 à l'Université de Montréal, chapitre I. Édition électronique (non paginée) disponible à l'adresse suivante : http://www.fordham.edu/halsall/projects/arroyo/manuels.htm.

[237] Hélène THIEULIN-PARDO, « "Yo pecatriz pequé en estas cosas dichas". Péchés de femmes dans les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Âge », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 34, 2011, p. 235-274, plus particulièrement p. 237 et 241.

sacrement de la confession dont les trois étapes furent définies par le Concile de Florence, en 1439 :

> La première d'entre elles est la contrition du cœur (*cordis contritio*) qui consiste à regretter avec douleur le péché commis et à former le propos de ne plus pécher à l'avenir. La deuxième partie est la confession orale (*oris confessio*) qui consiste en ceci : le pécheur confesse intégralement tous les péchés dont il se souvient à son prêtre. La troisième partie est la satisfaction (*satisfactio*) pour les péchés : elle se fait principalement par le jeûne, la prière et l'aumône[238].

Ces éléments sont d'ailleurs repris par Alonso Núñez de Toledo, qui définit lui-même la confession selon ces trois étapes[239], et qui établit l'humilité, l'aumône et le jeûne comme étant les trois remèdes à apporter à tous les péchés potentiels de sa destinataire[240]. Les sommes et manuels de confession comprenaient d'ailleurs souvent, outre la liste des péchés capitaux, celle des vertus ou des œuvres de miséricorde : de même que dans le *Vencimiento*, donc, ils proposent à la fois une liste de péchés destinée à inciter le lecteur à examiner sa propre conscience ou celle d'autrui, et une liste de remèdes destinés à effacer ces péchés.

Ce texte entretient donc des liens évidents avec les textes canoniques antérieurs à sa rédaction qui traitent de la question de la pénitence, mais se distingue en revanche de la littérature pénitentielle antérieure. En effet, bien qu'il dresse une liste des péchés, cette liste reste générale et relativement succincte, dans la mesure où elle ne comprend que la luxure, l'envie et l'orgueil. Point d'énumération détaillée donc, et les vices cités ne sont pas illustrés, contrairement à ce qui est souvent le cas dans les manuels castillans, par des situations typiques de l'Espagne de l'époque : au contraire, tous les exemples sont tirés de la mythologie ou de la Bible. Ainsi, bien qu'il fasse écho aux manuels et sommes de confession, le *Vencimiento* s'en éloigne néanmoins, et il n'est sans doute pas innocent que les termes de « confession » ou de « pénitence » ne soient pas mis en valeur dans le titre. En effet, le but de l'auteur à travers cette brève liste de péchés est moins de sonder l'âme de sa lectrice que de l'inciter à se détourner du monde. Dès le second folio, il s'applique donc à inspirer à sa destinataire suffisamment de force et de fermeté

[238] *Les conciles œcuméniques. Les décrets* II-1, G. Alberigo (éd.), Paris : Cerf, 1994, p. 1122-1123.
[239] A. NÚÑEZ DE TOLEDO, *Vencimiento*…, fol. 67v°.
[240] *Ibid.*, fol 74v° à 75v°.

pour qu'elle puisse résister aux vices et persévérer dans l'exercice des vertus[241]. Plutôt qu'un manuel de confession, il faut donc voir dans le *Vencimiento del mundo* un traité moral visant à conduire sa lectrice à une forme d'ascèse.

b. Un manuel d'ascétisme

L'auteur établit en effet d'emblée une nette opposition entre deux réalités, celle du monde et celle de Dieu, dont le lecteur est invité à apprécier les mérites respectifs :

> *Consideremos qué nos da Dios, qué nos promete y qué nos promete el mundo y qué mercedes nos haze, y al que mayor gualardón diere a los suyos, sigámosle pues, que nuestra engañadora cobdiçia no nos consiente hazer otra cosa*[242].

La pénitence se situe à l'intersection de ces deux options, dans la mesure où elle permet à celui qui avait initialement cédé aux charmes du monde de se tourner vers les biens promis par Dieu.

- *Après la pénitence : le choix entre Dieu et le monde*

Le *Vencimiento del mundo* place en effet d'emblée sa lectrice dans la position d'une pécheresse absoute de ses péchés :

> *Siguiendo vuestra Merced esta gloriosa doctrina, á dado cuenta de sus pecados a Dios, y os ha dado el saçerdote acá, a su nombre, carta de pago d'ellos, para que la conçiencia no os dé contino conbate, ni el diablo os acuse ni la justiçia de Dios os condene, y ésta es ya librada de la confusión del Infierno, porque non se le acuerdan a Dios vuestros errores y, seyendo olvidados, fue vuestro nonbre escrito en el libro de la vida*[243].

La lectrice est donc intégrée dans le corps du texte est invitée à se projeter dans l'image enviable que lui présente l'auteur, à savoir celle d'une pécheresse lavée de ses péchés et, partant, apte à prétendre aux biens célestes. La confession est en effet considérée par l'auteur comme un élément capital pour le chrétien qui veut être au nombre des élus, et le second chapitre du *Vencimiento* s'emploie d'ailleurs à énumérer les « *Eçelençias de la penitencia* ». Celle-ci permet notamment à l'âme, exilée sur la Terre, de pouvoir se tourner vers son Créateur. Le discours d'Alonso Núñez de Toledo s'articule en effet sur un double dualisme :

---

[241] *Ibid.*, fol. 68rº.
[242] *Ibid.*, fol. 69vº.
[243] *Ibid.*, fol. 68rº.

d'une part, l'âme se distingue de la chair, dans la mesure où la première, dès sa naissance, désire ardemment rejoindre le Ciel, tandis que la seconde nous soumet à la tyrannie des vices[244]. D'autre part, le Ciel s'oppose au monde, à ses plaisirs vains et à ses dangers. La conception du monde développée par le *Vencimiento* est en effet assez proche de celle que l'on trouve dans certains passages du *Título virginal de Nuestra Señora*, par exemple : si ce dernier assimilait l'existence humaine à celle d'un poisson susceptible, à tout moment, d'être dévoré par plus gros que lui, pour Núñez de Toledo, qui s'inspire du *Livre de Job*, elle est comparable à une bataille[245]. Or, la pénitence est précisément ce qui peut nous permettre de nous arracher à ce monde. Elle permet d'obtenir la vie et la félicité éternelles, et d'éviter la mort corporelle et spirituelle : le destin de ceux qui se sont adonnés aux plaisirs du monde est en effet d'être dévorés par les vers sur cette Terre et de brûler en Enfer[246].

Le texte oppose donc sans cesse la victoire éphémère des puissants de ce monde et la victoire pérenne des Justes, les biens de ce monde et les biens de l'autre, dans un jeu d'antithèses et de paradoxes[247]. Ainsi, nous devons méditer sur notre mort tant que nous sommes vivants si nous voulons vivre éternellement après la mort[248]. Mort et vie sont donc interverties, de même que l'ensemble des valeurs mondaines : alors que le monde exalte la richesse, le chrétien est invité à aimer la pauvreté. Celle-ci est en effet valorisée dans la mesure où elle a été adoptée par le Christ, et l'auteur n'hésite pas à reprendre la maxime christique selon laquelle il est aussi difficile à un riche d'entrer au Paradis qu'à un chameau de passer par le chas d'une aiguille[249]. Núñez de Toledo suggère donc que, pour lui, il n'y a pas de salut possible pour les puissants de cette Terre s'ils ne renoncent pas à leurs richesses, à l'inverse de ce que proposait, par exemple, Juan López de Salamanca[250]. Son discours est donc

---

244 *Ibid.*, fol. 68rº.

245 *Ibid.*, fol. 70vº.

246 *Ibid.*, fol. 69vº.

247 R. A. Del Piero établit d'ailleurs un parallèle entre les arguments développés par l'auteur du *Vencimiento* et les vers de Jorge Manrique : « *El mundo, en cambio, promete a los suyos « los carnales deleytes con que ganen la muerte infinita » - palabras que nos recuerdan las célebres* Coplas *de Jorge Manrique, escritas cuatro o cinco años antes : « Y los deleites de acá / son, en que nos deleitamos, / temporales ; / y los tormentos de allá / que por ellos esperamos, / eternales* », parallèle également sensible dans le développement du *topos* de l'ubi sunt (R. A. DEL PIERO, art. cit., p. 390).

248 *Ibid.*, fol. 68rº.

249 *Ibid.*, fol. 69rº. Ce passage fait référence à Mc. 10 : 25, Mt. 19 : 24, et Lc. 18 : 25.

250 Rappelons en effet que celui-ci écrivait, dans le *Libro de las Historias*…, p. 155 : « *por lo qual no deven desesperar los ricos; que si los pobres pastores resçibió el vuestro Fijo pobre para que lo loassen, assí resçibió los ricos reyes para que lo adorassen e de sus riquezas lo honrasen* ». Pour Alonso Núñez de

proprement ascétique, dans la mesure où il appelle à délaisser le monde et ses vanités, notamment à travers l'énumération des vices et des malheurs qu'ils entraînent. Ceux-ci sont définis selon un passage de l'épître de saint Jean : « *Todo lo que ay en el mundo es cobdicia de la carne e cobdiçia de los ojos e sobervia de la vida* »[251]. Ainsi, après cette première partie destinée à exposer la raison d'être et les bienfaits de la pénitence, le texte va se consacrer à l'étude plus précise des trois éléments de l'énumération que nous venons de citer : la « *cobdiçia de la carne* », c'est-à-dire la luxure, la « *cobdiçia de los ojos* », c'est-à-dire l'envie et la « *sobervia de la vida* », c'est-à-dire l'orgueil.

- *Luxure, convoitise et orgueil : trois vices qui mènent l'homme à sa perte*

À la différence de ce qui se passe dans les sommes de confession, l'auteur ne cherche point à s'attarder sur les différentes modalités concrètes de ces péchés, qui ne sont d'ailleurs guère analysés. Chacun d'eux est en effet d'emblée abordé sous l'angle de la condamnation, et les trois chapitres qui leurs sont consacrés s'enchaînent en suivant une structure parallèle. Dans un premier temps, l'auteur cite un certain nombre d'autorités qui, dans leurs écrits, ont condamné le péché dont il est question. Aux discours succèdent trois exemples destinés à illustrer les conséquences néfastes de tel ou tel vice, qui mèlent légendes païennes, récit biblique et chroniques castillanes. Le péché de luxure est, à cet égard, exemplaire : à l'exemple du Déluge, provoqué par les excès luxurieux auxquels s'adonnait l'humanité, succède celui de la Guerre de Troie, et celui de la « *Destruición de España* ». Il s'agit, bien entendu, de la légende du roi Rodrigue et de la fille de don Julián :

> *Porque nuestro rey don Rodrigo, ronpiendo la fe que a sus vasallos deven los reyes, forçó a la fija del conde don Jullián en Toledo, en penitençia de su pecado permitió Dios, para quitalle con grand infamia su reino, que le ganasen los moros, e por un adulterio que él cometió, consintió nuestro Señor que martirizadas por toda España las nobles mugeres padesçiesen semejantes y mayores desventuras*[252].

Ce dernier commentaire est, bien évidemment, pensé spécifiquement pour le public auquel s'adresse l'auteur à savoir, précisément, les « *nobles mugeres* ». De même, quelques lignes plus loin, il condamne ceux qui admirent la beauté qui,

---

Toledo, au contraire, seule vaut la pauvreté des bergers.

[251] A. NÚÑEZ DE TOLEDO, *Vencimiento*…, fol. 70r°.

[252] *Ibid.*, fol. 70v°.

comme les fleurs, se déssèche rapidement : « *¡O enamorados de la vana cobdiçia carnal y de la engañadora hermosura que, como las flores, se secan!* »[253]. Comment ne pas voir là un avertissement voilé à celles qui seraient tentées de prendre trop soin de leur apparence physique ? Plus globalement, le long passage où Núñez de Toledo condamne les amours mondaines inspire à Fernando Gómez Redondo le commentaire suivant : « *Ante un pasaje de esta naturaleza, cabe plantearse si Núñez de Toledo no estaría pensando en el auge que estaba adquiriendo la ficción sentimental, precisamente en los círculos nobiliarios femeninos* »[254]. Dès lors, il s'agirait pour l'auteur de détourner ses lectrices d'un certain type de littérature, et pas seulement de les encourager à substituer l'amour spirituel aux amours charnelles.

Le péché de luxure est en effet lié au drame de l'incarnation :

> *¿Por qué os çiegan los carnales deseos, pues que llegan después a poner en aquellos donde tienen su infinita morada la muerte? Para que las entrañas que encendistes en el desonesto fuego de vuestros amores allí sean del todo abrasadas, sin podellas acabar de destruir para siempre*[255].

Alors que l'âme aspirerait à s'élever vers Dieu, le corps et ses plaisirs nous tirent en effet irrémédiablement vers le bas, aussi bien d'un point de vue spirituel que d'un point de vue matériel. À travers une citation de Cicéron, l'auteur déplore en effet qu'un homme qui ne puisse être vaincu par la peine (« *el trabajo* ») le soit par le plaisir[256], commentaire dans lequel on retrouve l'idée selon laquelle l'acte sexuel entraînait chez l'homme une faiblesse physique telle qu'il était ensuite incapable de faire le moindre travail. La « *cobdiçia de los ojos* », tout comme la luxure, attache l'homme aux biens de ce monde, même s'il s'agit cette fois des biens matériels, et non des corps. Cependant, elle a également une dimension physique, dans la mesure où l'envie est liée au regard[257], et dans la mesure où, n'étant jamais rassasiée, elle est comparée à l'hydropisie[258]. L'envie est donc une maladie de l'âme qui oublie ce que sont les vrais biens et accorde de l'importance à des richesses trompeuses. Or, celles-ci ne peuvent la combler, car l'âme ayant été faite pour être la demeure de Dieu, ne pourra être

---

[253] *Loc. cit.*

[254] F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos...*, p. 1005.

[255] *Loc. cit.* Je souligne. Plus loin dans le texte, l'auteur proposera à sa lectrice un autre amour, celui de Dieu. Ce sentiment est d'ailleurs défini selon des modalités précises : il ne doit pas être guidé par la peur des tourments infernaux, ni par l'espérance de récompenses, mais seulement par la considération des mérites du Créateur (fol. 74rº).

[256] *Ibid.*, fol. 70rº.

[257] *Ibid.*, fol. 71vº.

[258] *Loc. cit.*

rassasiée que quand Il y aura élu domicile[259]. Selon le même principe d'inversion qu'il déployait déjà au début de son texte, l'auteur affirme donc qu'il faut cesser de désirer les richesses si l'on veut être riche (« *por esto, dexa de ser cobdiçioso si quieres ser rico* »[260]), et se contenter de ce que l'on a.

Si l'envie est le désir de posséder les biens d'autrui, l'orgueil, père de tous les péchés, est le désir d'avoir une réputation égale ou supérieure à celle d'autrui. Dans les trois cas, donc, c'est le désir qui est condamné, un désir mal orienté dans la mesure où il concerne les choses de ce monde. L'orgueil est en effet condamné pour sa vanité : pourquoi s'enorgueillir puisque la mort nous menace sans cesse ? L'orgueil de l'homme est ainsi opposé à sa condition éphémère, dans la mesure où il n'est que cendre et poussière[261]. À cette fugacité de la vie mondaine est opposée, de nouveau, la perspective de la vie éternelle, à laquelle on ne peut accéder qu'en suivant le chemin proposé par le Christ lui-même[262]. Ainsi, l'énumération des trois vices évoqués par saint Jean et rapportés par l'auteur à trois péchés capitaux n'a pour but, outre leur condamnation, que de détourner le lecteur des réalités mondaines en lui faisant comprendre que celles-ci sont dangereuses pour la santé de son âme. Il s'agit donc de l'inviter à méditer sur sa propre condition, à faire un examen de conscience et à se rendre compte de l'issue fatale que pourraient avoir certains de ses comportements. Après ces trois chapitres, le lecteur est donc prêt pour entamer une réforme de son existence, et l'auteur choisit d'ailleurs ce moment pour s'adresser à sa destinataire :

> *Y pues de los malos gualardones del mundo se muestran los de Dios vençedores, procuremos, señora, de vençernos a nosotros si queremos alcançallos […] Y pues que no le podemos servir si no vençemos al mundo, vestíos, señora, de fortaleza, si queredes ser vençedora. Y para pelear con estos tres enemigos, estad siempre de las armas de sus contrarios armada, y no podrá su conbate derribar las almenas de vuestra firmeza, y éstas, estando seguras, el coraçón podrá sojuzgar aquestas pasiones, y a él señoreará la razón, que es enperadora del alma*[263].

Les trois armes destinées à combattre les trois péchés susmentionnés sont : le jeûne qui s'oppose à la convoitise charnelle, l'aumône qui s'oppose au désir de richesses et l'humilité qui circonscrit l'orgueil. Cependant, ces œuvres ne sont

[259] *Ibid.*, fol 71r°.
[260] *Ibid.*, fol. 71v°.
[261] *Ibid.*, fol. 72r°.
[262] *Ibid.*, fol. 72v°.
[263] *Ibid.*, fol. 73v°.

pas suffisantes, et la pénitence reste une nécessité impérieuse.

- *Les armes du chrétien*

C'est en effet, comme nous venons de le voir, en employant le champ lexical du combat que Núñez de Toledo qualifie la façon dont le chrétien doit gérer ses mauvaises passions. Ainsi, l'humilité, l'aumône et le jeûne sont autant d'armes, réputées invincibles, contre les vices que l'auteur vient d'énumérer. L'humilité combat l'orgueil et le meilleur exemple de cette vertu est la Vierge, qui s'est déclarée servante du Seigneur malgré les grands honneurs qui lui étaient faits[264]. L'aumône combat le désir de richesses, et, en faisant son éloge, l'auteur ouvre une porte de salut pour ceux qui possèdent les richesses de ce monde. En effet, en faisant l'aumône, celles-ci sont bien utilisées, puisqu'elles servent à gagner le royaume de Dieu[265]. Enfin, le jeûne combat la luxure. De nouveau, ce péché est donc associé non seulement à la sexualité, mais, plus globalement, à la chair et à l'incarnation. C'est bien la relation entre l'âme et le corps qui se joue dans la luxure et dans le jeûne, dans la mesure où celui-ci permet d'affaiblir l'un pour rendre l'autre un peu plus libre de se tourner plus pleinement vers Dieu[266]. Ces trois armes sont donc particulièrement adaptées et efficaces, comme l'auteur prend soin de le répéter à deux reprises. Néanmoins, dans un curieux retournement par rapport à l'ordre des trois étapes de la pénitence définies par le concile de Florence, selon lequel le jeûne et l'aumône faisaient partie des démarches relevant de la troisième étape, à savoir la satisfaction, l'auteur du *Vencimiento* affirme au contraire que toutes ces œuvres ne sauraient suffire à nous faire mériter le royaume de Dieu, dans la mesure où nous péchons sans cesse[267]. Pour espérer obtenir, malgré tout, le salut, il est donc indispensable de pratiquer la pénitence.

Le lecteur doit en effet prendre conscience de sa condition de pécheur et de la brièveté de la vie, et, partant, de la nécessité de porter rapidement remède à ses péchés. Tous sont égaux face à cette cure : elle n'est inaccessible ni à « *las flacas mugeres* », ni aux pauvres qui n'auraient pas assez de richesses matérielles pour pouvoir se l'offrir, dans la mesure où les ressources

[264] *Ibid.*, fol. 74v°.
[265] *Ibid.*, fol. 75r°.
[266] *Ibid.*, fol. 75v°.
[267] *Ibid.*, fol. 76r°.

nécessaires se trouvent dans l'âme de chacun[268]. Núñez de Toledo rappelle alors ce que sont, pour lui, les trois étapes de la pénitence, qui s'éloignent de la définition conciliaire en ce qu'il ne mentionne pas explicitement la confession orale :

> *Que cuando de los pecados nos acordáremos nos pese porque los cometimos […] que muy çierto creamos que seremos perdonados si nos arrepentimos, proponiendo verdaderamente no cometellos de nuevo, y en la voluntad que sienpre tengamos propósito de confesallos, pues que cuantas vezes hiziéremos penitençia nos promete Dios entero perdón*[269].

On retrouve donc la contrition (« *cuando de los pecados nos acordáremos nos pese porque los cometimos* »), le désir de s'amender (« *proponiendo verdaderamente no cometellos de nuevo* »), mais la confession reste à l'état de projet (« *en la voluntad que sienpre tengamos propósito de confesallos* »). Autrement dit, c'est bien à un examen de conscience individuel et indépendant de l'intervention du prêtre que nous convie le *Vencimiento*, et, dans cette perspective, il est d'ailleurs sans doute significatif que le pouvoir de donner l'absolution ne soit conféré qu'à Dieu.

La lectrice est donc invitée à suivre les pas de ceux qui ont atteint le Paradis parce qu'ils ont reconnu leurs péchés et s'en sont repentis. Parmi les trois exemples cités, deux concernent plus directement la gent féminine, à savoir celui de la femme adultère et celui de Marie Madeleine, le troisième étant celui du Bon larron. Le passage que l'auteur consacre à la femme adultère lui fournit d'ailleurs l'occasion de s'adresser directement aux femmes pécheresses :

> *¡O pecadoras mugeres! Cubríos, como de muy presçiosa vestidura, de la vergüença de los pecados, pues que es necesaria virtud a cualquiera muger, y es muy çierta melezina para resuçitar la vida cuando la tiene muerta el pecado*[270].

L'auteur se fait donc, lui aussi, le chantre de la « *vergüença* » féminine. De même, la contrition de Marie Madeleine est exemplaire, et doit servir de modèle à toutes les femmes attirées par les plaisirs du monde : « *¡O enamoradas mugeres! Tomad enxenplo de esta gloriosa muger, que así como en la vida de los deleites hasta agora la avedes paresçido, también la sigaes en la penitencia, porque como ella y con ella podais ganar los verdaderos deleites* »[271]. Cependant, à la différence du *Fasciculus Myrrhe* qui occultait délibérément sa condition de courtisane, Marie Madeleine est ici

[268] *Ibid.*, fol. 76v°.
[269] *Loc. cit.* Nous soulignons.
[270] *Ibid.*, fol. 77v°.
[271] *Ibid.*, fol. 78r°.

clairement liée aux amours mondaines : amour des hommes et amour de Dieu s'opposent donc irrémédiablement dans l'opinion de l'auteur, et, de même qu'il faut renoncer aux biens du monde pour obtenir ceux du Ciel, il faut renoncer aux amours mondaines pour obtenir l'amour de Dieu :

> *Por esto, señoras, venid a penitencia, que el reino de Dios por llorosos sospiros se vende, y los que a vuestros enamorados con mucha congoxa solés enbiar, enbiadlos de aquí adelante hazia el Çielo, y luego se enamorará tanto el* Rey *Soberano de vuestros deseos que os llevará consigo a los plazeres sin fin, donde desterró la tristeza que en este mundo da contino conbate*[272].

Le *Vencimiento* combine donc une vision sombre de l'existence – comme le démontre notamment l'insistance de l'auteur sur la brièveté de la vie, la vanité des biens de ce monde, le caractère irrémédiablement pécheur de l'homme – et l'espérance d'une vie meilleure. Toute la démarche de l'auteur consiste en effet, d'une part, à inciter sa lectrice à mépriser les biens de ce monde pour ceux du monde à venir, et, d'autre part, à la conduire à la pénitence. Celle-ci permet de nourrir, en effet, les plus grands espoirs, dans la mesure où, même si Núñez de Toledo est conscient de toutes les tentations qu'offre le monde et de l'omniprésence du péché, son texte se conclut sur une assurance : celle de la miséricorde infinie de Dieu. Ce texte est donc construit, entre autres, sur un ensemble d'oppositions et de paradoxes, par ailleurs inhérents à la pensée chrétienne, comme en témoigne la conclusion du dernier chapitre de l'ouvrage, dans laquelle la lectrice est invitée à désirer la mort car « *es la puerta por donde avemos de entrar a la* vida *infinita* »[273].

c. Établir la véracité d'un discours : les stratégies à l'œuvre dans le *Vencimiento*

Comme nous l'avons vu, l'auteur fonde une grande partie de son argumentation sur l'opposition entre les récompenses trompeuses offertes par le monde et les récompenses bien plus grandes et plus réelles offertes par Dieu. Ce faisant, il invite donc sa lectrice à méditer sur la vanité du monde, méditation qu'il accompagne de nombreux exemples et de citations d'autorités. Il s'agit en effet pour lui de ne laisser aucun doute quant à la véracité de ce qu'il affirme, et il va, par conséquent, chercher sans cesse à fonder son propos sur le

[272] *Loc. cit.*
[273] *Ibid.*, fol. 79v°. Nous soulignons.

socle des connaissances fournies par le passé historique et littéraire. Cette démarche est d'ailleurs explicitement décrite par l'auteur :

> *Pues, para saber si igualan estas cosas con los gualardones de Dios, por ver si las usaremos, siguiendo la manera que començamos, tomemos información de tres testigos prudentes, para que de cada una d'ellas todos nos digan sus excelençias. Sea el uno de los gentiles filósofos, y de los padres del Viejo Testamento el segundo, y de los gloriosos padres de nuestra santísima religión el terçero, porque, conprehendiendo algunas opiniones y verdaderas sentencias de todos los que estovieron, no puede contradecirme ninguno*[274].

L'utilisation des philosophes antiques permet en effet à l'auteur d'affirmer l'universalité de sa doctrine : au-delà même d'un point de vue religieux, celle-ci prend les allures d'une vérité rationnelle et universelle. Néanmoins, ce sont bien les auteurs chrétiens qui dominent dans ses sources, puisque, des philosophes antiques, seuls apparaissent Cicéron, Socrate et Sénèque. Outre les citations de l'Écriture sainte, les auteurs auxquels se réfère le plus souvent Núñez de Toledo sont : saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, Boèce, Innocent, et saint Jérôme. On retrouve donc, dans ce corpus, les Pères les plus communément cités, ainsi que les auteurs emblématiques du stoïcisme et du néo-stoïcisme comme Cicéron, Boèce ou Sénèque. On peut, par ailleurs, souligner deux aspects importants dans la façon dont Núñez de Toledo utilise les autorités. D'une part, il en fait un usage abondant, comme le fait remarquer Del Piero : « *Abundan en nuestro opúsculo las citas de autoridades: treinta de la Escritura Sagrada y veintisiete de otras fuentes, sin contar otras citas casi literales cuya procedencia no se indica expresamente* »[275]. N'oublions pas, en effet, que notre opuscule ne s'étend que sur une douzaine de folios, et, le nombre des citations rapporté à l'étendue du texte donne donc l'impression d'une certaine accumulation. De fait, chaque chapitre s'ouvre sur une série de références à l'opinion d'auteurs prestigieux. Pour condamner la luxure, par exemple, interviennent successivement saint Paul, saint Bernard, le roi David, Sénèque, Boèce et Cicéron[276]. Pour condamner l'envie, saint Paul, Cicéron et Sénèque sont de nouveau convoqués, mais également saint Jacques, saint Augustin et Salomon[277]. En somme, donc, l'auteur cherche autant à convaincre par la puissance de son argumentaire que par le prestige et le nombre des autorités auxquelles il fait appel pour appuyer

[274] *Ibid.*, fol. 70rº.
[275] R. A. DEL PIERO, art. cit., p. 387.
[276] A. NÚÑEZ DE TOLEDO, *Vencimiento*…, fol. 70rº.
[277] *Ibid.*, fol. 71vº.

son propos.

Comme nous l'avons vu plus haut dans le cas de la luxure, l'auteur ne se contente pas, cependant, de fonder son argumentation sur l'opinion d'autrui : il lui faut aussi des faits, des exemples concrêts, qu'il va puiser à différentes sources. Núñez de Toledo est en effet intimement convaincu du pouvoir didactique de l'exemple :

> *[…] porque no sabe nuestro entendimiento por sí conosçer las cosas espirituales, por conparaçiones del mundo quiere [Dios] darnos a conosçer los divinales secretos, conparando la manera en que nos ha de demandar los pecados a la que tienen con sus siervos los señores del mundo*[278].

Ainsi, appliquant la même démarche, l'auteur va utiliser, pour faire comprendre son point de vue à sa lectrice, « *conparaçiones del mundo* ». Or, quoi de plus efficace que des exemples tirés de l'histoire, et, qui plus est, de l'histoire nationale ? Nous l'avons vu, c'est la légende du roi Rodrigue et du comte Don Julián qui sert à illustrer les méfaits de la luxure. Quant à ceux de l'orgueil, c'est en s'inspirant de l'histoire la plus récente que l'auteur en démontre les dangers : « *Castilla y Portogal* » sont ainsi renvoyés dos à dos, chacun de ces royaumes étant victime de la fierté de ses dirigeants[279]. Aussi Jean I est-il condamné pour son orgueil[280], qui le mena à sa perte à Aljubarrota, mais également les Portugais qui, ne reconnaissant pas dans cette victoire une punition divine à l'égard des Castillans, en tirèrent de la fierté et entreprirent de conquérir la Castille :

> *Y aunque sus padres* [ceux des Portugais qui attaquent la Castille au XV^e^ siècle] *fueron los ministros con que Dios quiso vengar de los castellanos sobervios, ellos, que con el despojo de aquella triste del Aljubarrota heredaron tanbién la sobervia de los vençidos, para que tanbién como ellos sufriesen la llorosa caída*[281].

L'orgueil est donc vu comme un mal contagieux et universel, et les deux autres exemples utilisés pour en illustrer les dangers sont, à cet égard, significatifs : Lucifer et Adam. Il s'agit donc d'un vice des origines.

---

[278] *Ibid.*, fol. 67v°. On peut également voir dans cette demarche un trait spécifique à la littérature didactique s'adressant spécifiquement aux femmes, dans la mesure où « *It has been argued that didactic and conduct literature specifically written for women tended to use concrete imagery rather than abstractions and gave particular attention to engaging women's emotion and appealing to their personnal experience* » (*Women and Gender in Medieval Europe*…, p. 51).

[279] *Ibid.*, fol. 73v°.

[280] « *El rey don Juan, segundo sucesor después del cruel rey don Pedro, entrando en Portogal para conquistalle, aunque llevaba alguna justicia, su sobervia y la de sus caballeros gela quitaron* », *loc. cit.*

[281] *Loc. cit.*

Les méfaits de chaque péché sont donc illustrés, respectivement, par trois exemples : le Déluge, la Guerre de Troie et la conquête de l'Espagne par les Maures dans le cas de la luxure, la vente de Joseph par ses frères, le désir de lucre du serviteur d'Élisée et la trahison de Judas pour la convoitise et, enfin, les comportements de Lucifer, d'Adam et des dirigeants péninsulaires pour l'orgueil. Les exemples sont donc tirés en priorité de l'Écriture sainte, mais aussi des chroniques et, en dernier lieu, des textes antiques. En outre, on peut être sensible à la façon dont l'œuvre est fondée sur la répétition d'une structure ternaire : trois péchés, illustrés chacun par trois exemples ; trois armes pour les combattre ; trois étapes de la pénitence, illustrées, de nouveau, par trois exemples. Del Piero va même plus loin dans son analyse de la structure de l'œuvre :

> *El Vençimiento del mundo es un sermón, compuesto según los cánones de la homilética del siglo XV […]. Es por ello que en él se advierte intencional simetría […] O, por lo menos, el Vençimiento tiene todo el sabor de una homilía. Abunda en él, no obstante, la hipotaxis (que suele darse con mayor frecuencia en la lengua escrita): largos períodos en que se concatenan las cláusulas subordinadas, manteniéndonos como en tensión, a la espera de la oración principal*[282].

S'agissant d'un sermon, du moins selon l'opinion de Del Piero, il n'est donc guère étonnant que l'auteur s'adresse sans cesse à sa destinataire, que ce soit sur le ton de l'exhortation – nous en avons vu plusieurs exemples plus haut – ou pour établir un dialogue avec elle : « *Por esto, señora, pues la segunda vez* responderé *a vuestra Merced: estas tres virtudes muy gloriosas (que por ellas ha de pasar quien fuere el camino del Çielo), tomaldas por compañeras* »[283]. Cependant selon Del Piero, Leonor de Ayala n'était sans doute pas la seule destinataire du texte, qui, nous l'avons vu, s'adresse souvent à son public au pluriel (« *Por esto, señoras, venid a penitençia* », fol 78rº, « *¡O, pecadoras mugeres!* », fol. 77vº, « *¡O, enamoradas mugeres!* », fol. 78rº). Ainsi, l'éditeur affirme : « *Es bien posible que la obrita se leyera a un grupo de amigas y familiares de doña Leonor* »[284], ce qui la rapprocherait, du moins du point de vue de la réception, du *Libro de las Historias de Nuestra Señora*. Cependant, alors que dans ce dernier cas, comme nous l'avons vu, le discours semblait s'adresser exclusivement à des femmes, dans le cas du *Vencimiento*, la question est plus

[282] R. A. DEL PIERO, art. cit., p. 389. C'est d'ailleurs cette comparaison avec un sermon qui guide toute l'analyse que Del Piero fait du texte dans les pages suivantes.

[283] A. NÚÑEZ DE TOLEDO, *Vencimiento*…, fol. 74rº. Nous soulignons.

[284] R. A. DEL PIERO, art. cit., p. 389.

difficile à trancher, puisque l'auteur fustige les « *enamor*ados *de la hermosura* » (fol. 70vº) et déclare : « *dexa de ser cobdicio*so *si quieres ser rico* » (fol. 71vº). En somme donc, si son discours s'adresse bien, en priorité, à sa destinataire – à la demande expresse de laquelle il a d'ailleurs été rédigé – l'auteur lui donne également une plus grande portée.

Ainsi, le *Vencimiento del mundo* se présente comme un traité d'ascétisme, visant avant tout à inspirer à ses lecteurs le dégoût du monde par comparaison avec les biens infinis promis par le Ciel. Ce point de vue est, certes, relativement attendu de la part d'un ecclésiastique mais, comme le montre le parallèle établi par Del Piero avec les *Coplas* de Jorge Manrique, il était particulièrement à la mode à la fin du Moyen Âge, y compris dans les milieux aristocratiques et notamment dans la littérature. Cependant, dans le *Vencimiento*, il s'articule avec un autre axe argumentatif fort : celui de la défense des mérites de la pénitence, qui, seule, est susceptible de garantir l'accès aux biens supérieurs pour qui a péché sur cette Terre. Ce court traité est donc l'un de ces « *manuales de devoción religiosa construidos para una dama de la nobleza, a la que se pretende apartar de la "alegría mundanal*" »[285], selon Gómez Redondo. En ce sens, il se distingue donc des trois manuels de dévotion que nous avons étudiés précédemment, qui ne poursuivaient pas le même objectif. De même, l'*Avisación* de Talavera n'était nullement une exhortation à abandonner les biens et les préoccupations terrestres dans la perspective des biens célestes, mais une invitation à pratiquer toutes ses activités mondaines en les rendant conformes aux principes de la religion. Ainsi, le *Vencimiento del mundo* se caractérise, dans une certaine mesure, par la radicalité du point de vue développé par son auteur vis-à-vis des préoccupations mondaines. On retrouve cependant ce désir de fuir un monde caractérisé par sa cruauté et sa variabilité dans la *Summa de Pasciencia* d'Andrés de Li, même si la cause de ce rejet est alors toute autre, puisqu'il naît à la suite d'un décès illustrant la précarité de toute chose.

[285] F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 1009.

2. La *Summa de Pasciencia* : tirer les enseignements d'un deuil

Dans son article consacré à la littérature écrite pour l'infante Isabelle, fille des Rois Catholiques, Jacobo Sanz Hermida recense les textes composés à l'occasion de la mort de l'infant Alphonse, et cite notamment, outre la *Summa de Pasciencia* d'Andrés de Li, le *Tratado consolatorio dirigido a la muy ínclita princesa de Portugal, ilustrísima Señora, por el doctor Alonso Ortiz* (Séville : Tres alemanes compañeros, 1493)[286]. Ce traité, écrit quelques temps après les événements[287] et envoyé à la reine Isabelle la Catholique, comme l'indique la lettre introductive rédigée par l'auteur, afin que celle-ci puisse décider s'il est bon que sa fille le lise. En d'autres termes, ce texte subit une double médiation : celle du temps et celle de l'intermédiaire, en l'occurrence, la reine. De même, la *Summa de pasciencia, dirigida a la serenísima y muy ilustre señora doña Ysabel de Castilla y Aragón, princesa de Portugal, por su devoto y muy afectado servidor Andrés de Li, ciudadano de Zaragoza* (Saragosse : Pablo Hurus, 1493), n'est pas écrite en 1491, année du décès de l'Infant portugais, mais quelques années plus tard. Cependant, Fernando Gómez Redondo note, entre ces deux textes, plusieurs différences :

> *Se trata, por tanto, de productos que comparten un mismo propósito, aunque en el caso de Li – que sólo alude con perífrasis a la circunstancia luctuosa – se configure un manual de intenciones más amplias, abierto hacia el dominio de la contemplación religiosa; esta finalidad es la que posibilita que el libro vuelva a imprimirse ya en 1505 – la princesa Isabel había muerto en 1498 – también en Zaragoza, pero por Jorge Coci, sin que se haga cambio alguno en la articulación pragmática del texto*[288].

Ainsi, le texte de Li transcende l'événement qui en a entraîné l'écriture pour construire un ouvrage didactique de portée plus générale, devenant « *otra guía religiosa de orientación femenina* »[289].

---

[286] J. SANZ HERMIDA, « "A vós, Diana, primera leona": literatura… », p. 387.

[287] Alonso Ortiz justifie ce délai dès le debut de son prologue : «*Como las llagas corporales, muy excelente señora, quieren presta la medicina, assí las del espíritu refuyen los remedios tempranos, porque la súbita tristeza desarma la razón, que con el tiempo recobra poco a poco su vigor* » (Alonso ORTIZ, *Tratado consolatorio dirigido a la muy ínclita princesa de Portugal*, Séville : Tres alemanes compañeros, 1493, fol. 9r°).

[288] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 1019. De même, Sánchez Cantón, sans doute en raison du fait que le traité d'Ortiz s'attache plus strictement à l'événement qui l'a fait naître et cherche moins à établir une doctrine qui puisse s'étendre à d'autres circonstances, le classe dans les chroniques, et non parmi les ouvrages moraux (F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices y cuadros*…, p. 34). Le traité d'Ortiz faisait donc partie de la collection de livres de la reine, de même, du reste, que la *Summa de pasciencia* (*ibid.*, p. 26).

[289] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 1019. En revanche, le critique n'emploie pas ce

a. Un convers aragonais au chevet de l'infante

Quand la *Summa de Pasciencia* est imprimée en 1493, Andrés de Li et Pablo Hurus n'en sont pas à leur première collaboration : en 1488, l'imprimeur de Saragosse avait, en effet, déjà publié le *Repertorio de los tiempos* de Li, réélaboration du *Lunari* de Granollachs[290]. Il s'agit là d'une traduction, faite à la demande de l'imprimeur qui souhaitait que cette œuvre fût diffusée en castillan. Il en est de même pour le *Tesoro de la Pasión*, publié en 1494, et qui s'inspire de la *Vita Christi* du Chartreux[291]. *Summa de pasciencia* et *Tesoro de la Passión* forment donc le corpus des œuvres de spiritualité d'Andrés de Li, qui n'appartenait pourtant pas au clergé. D'origine judéoconverse, il se consacra prioritairement, du moins dans un premier temps, aux études universitaires. Ainsi, il se déclarait lui-même mathématicien, et entretint des relations scientifiques avec l'Université de Salamanque, notamment avec le professeur d'astronomie Sancho de Salaya[292]. D'autre part, il est intéressant de remarquer que ses deux œuvres religieuses sont étroitement liées au pouvoir en place, dans la mesure où la *Summa*, comme nous l'avons dit, est dédiée à la princesse Isabelle, tandis que le *Tesoro* est, lui, dédié aux monarques eux-mêmes. Plus encore, Gómez Redondo indique que le texte a été tout exprès élaboré pour « *contribuir a los planes de reforma religiosa instigados por los reyes a quienes expresamente se dirige* »[293].

Mise à part la famille royale, un autre personnage semble avoir joué un rôle décisif dans la carrière littéraire d'Andrés de Li : Pablo Hurus, imprimeur à Saragosse. Li faisait en effet partie, selon Romero Tobar, de « *los más frecuentes escritores o traductores de una imprenta en la que se publican textos de primer orden en el horizonte de la literatura castellana de finales de la Edad Media* »[294]. Celui-ci va en effet avoir une influence décisive sur la production d'Andrés de Li, notamment dans

---

qualificatif pour l'oeuvre d'Ortiz.

290 F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 1018.

291 C'est sans doute à cause de ce travail de réélaboration et de traduction que Leonardo Romero Tobar désigne notre auteur comme « *uno de los más conocidos* traductores *del grupo zaragozano* » (Leonardo ROMERO TOBAR, « Los libros poéticos impresos en los talleres de Juan y Pablo Hurus », *Aragón en la Edad Media, VIII. Homenaje al profesor emérito Antonio Ubieto Arteta*, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1989, p. 561-574, plus précisément p. 566).

292 Miguel GÓMEZ URRIEL, *Bibliotecas Antigua y Nueva de Escritores Aragoneses de Latassa, aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico*, II, Saragosse : Imprenta de Calixto Ariño, 1885, p. 136-137. Aux titres que nous avons cités comme émanant de la plume de notre auteur s'ajoute, selon cet ouvrage, une *Vida de San Gerónimo y Santa Paula*, qui ne fut pas imprimée mais appartint au couvent hiéronymite de Salamanque.

293 F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 903.

294 L. ROMERO TOBAR, art. cit., p. 565.

le cas du *Tesoro de la Pasión*, comme le rappelle l'auteur lui-même :

> *Ocurrióme aquello que muchas vezes havía oído a Pablo Hurus, alemán de Constancia, emprentador famosíssimo en aquesta vuestra fidelísima y muy noble ciudad, el qual dezía estava maravillado cómo a sus manos hoviessen llegado libros e obras sin cuento para imprimir y jamás en romançe avía visto que nadi se hoviesse acordado de pregonar el sagrado misterio de la Passión del Redemptor glorioso*[295].

Cette remarque de l'auteur met par ailleurs en relief les relations entre les trois entités essentielles à la production du livre : l'imprimeur, l'auteur et les monarques.

C'est donc à ces derniers et à leur fille aînée qu'Andrés de Li va dédier ses deux œuvres spirituelles les plus connues[296]. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, la *Summa de pasciencia* fut écrite suite au décès de l'infant du Portugal Alphonse, avec lequel l'infante Isabelle avait entammé quelques mois auparavant un heureux mariage. Cette alliance était l'aboutissement des négociations établies entre les deux pays dans l'espoir de mettre fin à la guerre provoquée par les difficultés entourant la succession d'Henri IV de Castille. En effet, par le *Tratado de las tercerías*, la Castille et le Portugal avaient convenu du mariage de l'héritier de João II, Alphonse, et de l'aînée des Rois Catholiques, Isabelle, née en octobre 1470[297]. Le mariage fut célébré en grande pompe le 18 avril 1490 à Séville, avant que la princesse ne rejoignît son époux au Portugal à l'automne. Cependant, comme nous l'avons noté plus haut, le mariage fut de courte durée, puisque l'infant décéda d'une chute de cheval le 13 juillet 1491. Cet événement eut, bien entendu, un retentissement littéraire, et les textes consolatoires remplacèrent ceux destinés à exprimer la joie du mariage. Par ailleurs, l'attitude adoptée par la princesse au cours de son veuvage dénote l'influence de l'éducation qu'elle avait reçue dans son enfance : « *Isabel se encerró en su viudez, dedicando su vida a obras de caridad, convirtiéndose ya en vida en un modelo de perfección femenina* », note Sanz Hermida[298]. Cette attitude, ainsi que le portrait d'une princesse savante et amoureuse des lettres que dresse Cataldo Parísio

---

[295] Andrés de LI, *Thesoro de la Passión*, Zaragoza : Pablo Hurus, 1494, fol. 2rº, cité par L. ROMERO TOBAR, p. 566-567.

[296] Le *Repertorio de los tiempos* était, quant à lui, dédié à don Pedro Torrero (L. ROMERO TOBAR, p. 567). Dans les années 1490, la production littéraire d'Andrés de Li connaît donc une certaine inflexion, et cette réorientation thématique s'accompagne d'un changement de dédicataires.

[297] J. SANZ HERMIDA, « "A vós, Diana…" », p. 379.

[298] *Ibid.*, p. 381.

Síclo[299], dénotent une éducation marquée à la fois par une profonde religiosité et par l'influence de l'Humanisme. Le veuvage mené par Isabelle semble donc correspondre, si l'on en croit les sources de l'époque[300], à ce qu'exigeaient les moralistes catholiques, d'autant plus qu'elle résiste pendant longtemps à l'idée de se marier en secondes noces avec le nouveau souverain du Portugal : Manuel I. Ainsi, Pedro Mártir de Anglería notait, en novembre 1495 : « *no quiere conocer a ningún otro hombre y renuncia a las segundas nupcias, sin que hasta el día haya podido ser vencida su resistencia* »[301]. Or, on le sait, cette résistance sera pourtant vaincue par la raison d'État, et Isabelle épousera en secondes noces Manuel I en octobre 1497, avant de mourir en couches l'année suivante.

La publication de la *Summa de pasciencia* intervient donc au moment du deuil de la princesse, dont on a vu à quel point il avait été profond et austère. Ce texte, du reste, correspond parfaitement à l'esprit dans lequel se trouvait l'infante : marqué par une profonde religiosité et la volonté de rejeter le monde et ses vicissitudes, il construit un programme de vie religieuse susceptible de s'adresser à un public bien plus large que la seule endeuillée.

b. Sortir vainqueur de la bataille mondaine : la *Summa de pasciencia* comme manuel du *miles christi*

Si l'on en croit le colophon, la *Summa* fut achevée en mai 1493, soit environ deux ans après le décès de l'infant Alphonse. Autrement dit, elle ne fut pas imprimée juste après l'événement, mais alors que la princesse était profondément endeuillée. Il s'agit donc moins d'énumérer des arguments destinés à la consoler de la perte qu'elle vient de subir, que de faire le constat de la cruauté du monde, et de lui proposer en conséquence, à elle comme à tous les chrétiens, des armes pour se prémunir de ses attaques. D'emblée, en effet, le chagrin est décrit comme inhérent à la condition humaine : « *lloramos todos cuando nascemos, affanamos mientre vivimos, y sospiramos cuando morimos* »[302]. Le

[299] Voir plus haut le paragraphe consacré à la *Crianza y virtuosa doctrina de Pedro de Gracia Dei.*

[300] J. Sanz Hermida cite ainsi une lettre de Pedro Mártir de Anglería : « *Tanta es su modestia, tanta su castidad de viuda, que no ha vuelto a comer en mesa después de la muerte del marido, ni ha gustado ningún manjar exquisito. Tanto se ha mortificado con los ayunos y vigilias, que ha venido a quedar más flaca que un tronco seco* » (Pedro Mártir de ANGLERÍA, Lettre du 5 décembre 1496 à l'archevêque de Braga, cité par J. SANZ HERMIDA, art. cit., p. 383).

[301] Pedro Mártir de ANGLERÍA, Lettre du 5 décembre 1495 à Pomponio Leto , citée par J. SANZ HERMIDA, art. cit., p. 382.

[302] Andrés de LI, *Summa de pasciencia*, Madrid : Biblioteca Nacional de España, I-1467 et San

monde est donc une vallée de larmes, dans laquelle le chrétien doit mener une bataille incessante contre l'adversité et les tentations. Ainsi, personne n'échappe aux vicissitudes de ce monde, et Li commence par citer à l'appui de cette thèse des souverains païens : Alexandre, Xerxés et César. Tous trois accumulèrent pouvoir et richesse avant d'être assassinés par leurs subordonnés, ce qui inspire à l'auteur cette réflexion qui pourrait être tirée de l'Ecclésiaste : « *todo, a mi ver, fue vanidad* »[303]. Bien évidemment, ces exemples ne sont pas choisis au hasard s'agissant d'un texte destiné à une princesse, et les représentants du pouvoir politique sont ainsi cités avant les saints, les martyrs et le Christ lui-même, qui clôt une gradation ascendante destinée à prouver l'impossibilité d'échapper à la souffrance, dans la mesure où même le Fils de Dieu a souffert. Cette figure – qui va se révéler centrale dans l'opuscule – permet d'introduire les deux vertus sur lesquelles Li va insister : l'humilité et la patience. Par elles, la princesse rachètera le sang royal auquel elle appartient, en réactualisant « *las virtudes que por diuturna malignidad de los tiempos estavan en los palacios y sangre reales quasi sepultadas y medio adormidas* »[304]. Ainsi, la *Summa* de Li semble faire écho au débat portant sur la nature de la noblesse, en prenant résolument parti pour ceux qui considéraient qu'elle ne devait reposer que sur les vertus. De même, si la princesse doit se montrer vertueuse, ce n'est pas uniquement pour elle-même, mais aussi « *con muy sobrada gloria de todos los reynos y gente de España* »[305]. Li poursuit donc un objectif bien plus ambitieux que la seule consolation de la princesse : à travers elle, c'est tout le peuple espagnol qu'il veut transformer en armée du Christ apte à combattre les tentations et les

---

Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, 31.V.47. Ce texte a, par ailleurs, fait l'objet d'une édition critique par Laura Delbrugge : *A Critical Edition of Andrés de Li's Summa de Paciencia (1505)*, L. DELBRUGGE (éd.), Lewiston-Queenston-Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2003. Nous n'avons pas eu accès à cette édition. Signalons que, dans le manuscrit madrilène – dont le dernier cahier est manquant – le texte est précédé d'une courte partition en notation carrée recopiée à la main. Le texte qui correspond à la mélodie est le suivant : « Corona aurea, super caput eius / expressa signo sanctitatis. Gloria honoris et opus fortitudinis / Quoniam prevenisti eum in benedictionibus dulcedinis / posuisti in capite eius corona de lapide precioso ». Il s'agit du texte d'un motet, chanté notamment lors des messes consacrées aux martyrs. Le sens en est approximativement : une couronne d'or sur sa tête est le signe de la sainteté, de la gloire, et est œuvre de force. Car tu l'as prévenu par les bénédictions de ta grâce, tu as mis sur sa tête une couronne de pierres précieuses (je traduis). Ce texte est actuellement entonné lors du couronnement d'un nouveau souverain pontife. Ainsi, malgré son lien avec la liturgie catholique, il ne semble pas que cette notation musicale ait une relation étroite avec le texte contenu dans les pages qui ont servi à la recueillir.

[303] A. de LI, *Summa de pasciencia* (exemplaire de Madrid), fol. 2v°.

[304] *Ibid.*, fol. 3r°. Le terme « *diuturna* » est un mot savant tiré du latin *diuturnus* ou de l'italien *diuturno*, qui signifie durable, de longue durée.

[305] *Ibid.*, fol. 3v°.

tribulations. La patience est, bien entendu, l'axe central d'une argumentation qui se développe au long de 34 chapitres se répartissant en trois blocs thématiques : un exposé de la patience et de ses mérites, puis un développement sur les avantages des « *tribulaciones* », suivi, pour finir, d'un passage qui porte, plus généralement, sur les tentations et la façon dont celles-ci peuvent être dominées.

- *La patience : de ses mérites et des moyens de la cultiver*

Les dix premiers chapitres de la *Summa* visent en effet à définir plus précisément la patience, et à établir plus fermement ses mérites. Le premier de ceux-ci est que la patience permet aux affligés d'être consolés dans leurs malheurs. L'auteur établit alors un processus en trois étapes : du malheur naît la patience, de la patience la mise à l'épreuve et de la mise à l'épreuve, l'espérance[306]. Celui qui se montre patient est comparé, de façon récurrente, à un chevalier : c'est un soldat du Christ qui doit s'attendre aux tourments, et qui doit être fier de porter les oripeaux de son maître, à savoir les stigmates de la Passion. La vie est donc une guerre, dans laquelle le chrétien combat perpétuellement les tentations et les tribulations, avec la patience, « *virtud esclarescida y noble* »[307]. Ces métaphores et ces comparaisons guerrières contribuent à tisser un réseau lexical qui associe indissolublement patience et noblesse. Pourtant, les nobles font un mauvais usage de la patience, puisqu'ils souffrent mille morts pour leur honneur alors que peu d'entre eux se montrent patients face à une maladie[308]. Ainsi, la patience est avant tout une vertu religieuse, celle des saints, des martyrs, et celle qui permet de réconcilier l'homme avec Dieu. Elle incite également à renoncer à la vengeance en préférant le pardon, et on sait toute l'importance politique que peut avoir ce point. La patience est comparée à un parfum, à un fruit doux, en somme à quelque chose de désirable à tous points de vue. Or, désirer éprouver la patience implique de désirer les tourments, qui sont dès lors décrits comme quelque chose de souhaitable, alors même qu'une trop grande prospérité est dangereuse, comme le montre l'exemple du riche et de Lazare[309]. Andrés de Li

[306] *Ibid.*, fol. 4rº.
[307] *Ibid.*, fol. 5rº.
[308] *Loc. cit.*
[309] *Ibid.*, fol. 7vº.

incite donc son lecteur à renoncer aux richesses et aux honneurs mondains, en suivant l'exemple de Moïse, qui préféra souffrir avec le peuple de Dieu plutôt que de profiter des richesses de Pharaon[310].

Ayant donc établi les vertus et les avantages de la patience, Li va s'employer à donner à sa dédicataire les moyens de la cultiver, et la lecture apparaît comme le premier d'entre eux : « *que leer, meditar y orar nos ayudan mucho para ser paçientes* »[311]. Bien entendu, c'est sur l'Écriture sainte que doit se pencher le patient, qui doit également, par la méditation, « *pensar muchas vezes en las tribulaciones ante que vengan* ». Autrement dit, le chrétien doit sans cesse anticiper le malheur afin de mieux s'y préparer, mais également méditer sur les malheurs réservés aux pécheurs et les récompenses réservées aux Justes, ces dernières devant, bien entendu, inciter la lectrice à suivre leurs pas. La Passion du Christ doit également être l'objet d'une méditation continuelle, dans la mesure où elle permet de relativiser l'importance de nos tourments et d'en mesurer toute l'utilité, voire la nécessité : puisque le Christ, exempt de péché, n'a pu traverser cette vie sans souffrir, nous, pécheurs, ne pouvons espérer échapper à la souffrance[312]. Or, cette méditation ne doit pas être superficielle : comme dans le *Fasciculus Myrrhe*, elle doit entraîner une véritable souffrance du chrétien[313], qui doit, littéralement, porter sa croix, selon une expression que Li reprendra jusque dans la conclusion de son ouvrage[314]. Ainsi, l'auteur adresse cette réflexion au lecteur :

> *Porende es desmesurada necedad y fantasía muy loca, tuviendo por cierto que por las tribulaciones y cruz se ha de ganar Parayso, dexar de levar la cruz del piadoso Jesu, redenptor e maestro, y con mayores tormentos y cruz, es assaber del Diablo, vamos al infierno penoso*[315].

Enfin, celui-ci doit également réfléchir à la nature de ses malheurs, et penser

---

[310] *Ibid.*, fol. 8vº. On peut signaler que le texte de Li traite les Juifs avec nettement plus de mansuétude que le *Fasciculus Myrrhe*, tout en accordant une place essentielle à la Passion du Christ et, plus largement, à la figure christique en général, sur laquelle il s'appuie pour illustrer chacun de ses propos. Ainsi, la vie du Christ doit être un véritable modèle pour le chrétien : « *las obras suyas deven ser regla e instrución de la vida de qualquiere cristiano* » (*ibid.*, fol. 15vº). De même, le Christ est comparé à un guide « *mojonando el camino de la bienaventurança* » (*ibid.*, fol. 17rº).

[311] *Loc. cit.*

[312] *Ibid.*, fol. 12rº.

[313] *Ibid.*, fol. 13rº. Par ailleurs, les deux textes comportent des formulations semblables, notamment quand il s'agit d'évoquer les humiliations infligées au Christ par ceux qui crachaient sur son « *preciosíssimo y tan venerable y tan delicado rostro* » (fol. 26vº).

[314] Andrés de Li, *Summa de pasciencia*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, 31.V.47, fol. 7vº.

[315] *Ibid,* exemplaire de Madrid, fol. 17rº.

que ceux-ci ne lui viennent que par la volonté de Dieu, qui cherche par là à corriger les pécheurs. Les tourments sont donc un bienfait, le signe d'une élection : il s'agit là d'une idée maîtresse de l'auteur, sur laquelle il insiste de façon répétée. Ainsi, Dieu est comparé aux « *menestrales de piedra o de fusta* », c'est-à-dire à ceux qui construisent des bâtiments et des navires, dans la mesure où, dans un cas comme dans l'autre, nous ne comprenons pas ce qu'ils font, mais leur faisons confiance. Cependant, Dieu est un bien meilleur architecte, puisque « *su arte es infalible y eterna y que la tribulación, si nos la da, es buena, y d'ella nos tiene que resultar beneficio y salud, y hallamos en ella pasciencia* »[316].

Ainsi, au terme des dix premiers chapitres de la *Summa*, il ressort que la figure christique constitue un des points d'appui essentiels de l'argumentation de l'auteur, qui prend parfois l'allure d'une méditation sur la Passion et sur les vertus de celle-ci. Compte tenu de cet exemple, les tourments doivent être acceptés avec joie, dans la mesure où ils relèvent de la volonté de Dieu et garantissent le salut. Ils permettent, d'une part d'exercer sa patience et son humilité et d'autre part de subir sur cette terre la punition de nos péchés pour ne pas la subir dans l'Au-delà. Ce paradoxe, qui consiste à établir le caractère profitable des tourments endurés dans ce monde constitue le centre du propos de l'auteur dans les chapitres dix à vingt de son opuscule.

- *Voir la main de Dieu dans les tourments du monde*

Prouver que le malheur est une bonne chose ne va cependant pas de soi, et Andrés de Li va s'employer à développer pour cela un grand nombre d'arguments. Ceux-ci s'accumulent notamment dans les chapitres 10 et 13 qui fonctionnent de manière parallèle, dans la mesure où le premier vise à établir sept raisons qui font que le malheur est utile en le comparant avec le feu, tandis que le second poursuit le même but, en se fondant cette fois sur des comparaisons avec l'eau. On peut notamment souligner que le malheur est comparé au feu en ce qu'il nous enlève ce que nous aimons et, partant, selon l'auteur, nous encourage à renoncer aux affections mondaines, comme dans le cas d'Ezéquiel, que Dieu priva de sa femme à cause du grand amour qu'il lui portait. Bien entendu, cette expérience semble renvoyer à celle de la princesse ; cependant, l'auteur n'y fait aucune allusion directe : la perte d'un proche est

[316] *Ibid.*, fol. 16r°.

incluse dans la liste des malheurs qui peuvent survenir dans ce monde, sans que cela constitue l'élément central du texte. Ainsi, le douzième chapitre n'est pas consacré aux avantages de la perte d'un proche, mais à ceux de la maladie qui, comme le jeûne, a le mérite d'affaiblir le corps et, partant, de favoriser l'élévation de l'âme. De même, l'auteur ne s'adresse que rarement à sa destinataire. Dans le quatorzième chapitre, néanmoins, il sollicite l'attention de la « *illustríssima y muy esclarescida princesa* »[317] avant d'établir « *algunas consideraciones de la paciencia y de la tribulación* ». Ainsi, le propos se veut général, et apte à concerner tout chrétien. La perte d'un proche semble d'ailleurs échapper aux catégories établies par l'auteur, qui classe les malheurs en trois groupes : les souffrances du corps, la perte de biens temporels et les humiliations[318]. Néanmoins, bien qu'il reconnaisse la souffrance engendrée par les diffamations et les médisances, il en montre cependant la vanité, puisque « *por infamia y por buena fama se va a Parayso* »[319].

Malgré tout, c'est bien la question du deuil qui occupe le quinzième chapitre, qui explique « *cómo devemos con paciencia sufrir las muertes de los amigos y de los deudos cercanos* »[320]. Or, la peine ressentie suite à la mort d'un proche est condamnée, d'une part parce qu'elle suggère une rébellion face à une décision divine – « *loca y penosa fantasía es querer contrastar a la disposición y querer de Dios* »[321] – et, d'autre part, parce qu'elle prouve que nous faisons porter notre amour sur des objets qui n'en valent pas la peine. La conclusion de l'auteur est donc sans appel : « *y assí, superflua y loca cosa es dolerse del muerto, pues sin utilidad suya dañamos nuestras almas y cuerpos* »[322]. Le chagrin ne vaut que si le défunt est damné, mais si, au contraire, il est promis à la vie éternelle, alors il faut se réjouir de sa mort. C'est ce que l'auteur illustre par l'exemple d'un père dont le fils est décédé, *exemplum* qui permet de nombreux parallèles avec la situation de la destinataire : le père, après la mort de son enfant est allongé sans pouvoir dormir, « *como acaesce a los trabajados de semejantes dolores* »[323].

Le malheur aide donc l'homme à mieux orienter son affection, mais la conclusion du dixième chapitre insiste surtout sur ses bénéfices en termes

317 *Ibid.*, fol. 25v°.
318 *Ibid.*, fol. 26v°.
319 *Ibid.*, fol. 32r°.
320 *Ibid.*, fol. 28v°.
321 *Ibid.*, fol. 28v°.
322 *Ibid.*, fol. 29r°.
323 *Ibid.*, fol. 30r°.

intellectuels, dans la mesure où il apporte la connaissance (la vanité du monde apparaissant clairement aux yeux de celui qui est éprouvé), le conseil, puisqu'il chasse toutes les vaines réflexions et permet d'entendre le conseil divin, l'entendement, car il purifie la pensée et l'élève à la contemplation, et la sagesse, qui consiste à pouvoir goûter les consolations divines[324]. Il s'agit donc, dans tous les cas, d'un dévoilement, d'une révélation qui intervient grâce aux adversités et qui permet à l'homme d'avancer vers la connaissance de la Vérité. C'est en effet l'esprit du chrétien qu'il s'agit de dompter. Dans cette optique, les malheurs endurés sont nécessaires à la foi, dans la mesure où, seuls, ils permettent d'humilier l'entendement pour qu'il croie ce qu'il ne comprend pas[325]. La souffrance est donc à la fois inévitable, et, en même temps, signe d'élection, puisque « *assí somos justificados enteramente por la tribulación suffrida con paciencia* »[326].

C'est donc sur cette vertu que l'auteur revient dans les chapitres 17 à 19, en établissant notamment qu'il existe plusieurs sortes de patience : une patience naturelle, une autre vicieuse et une autre, enfin, vertueuse. Or, la définition qu'il donne de la patience vicieuse mérite que l'on s'y arrête, dans la mesure où sont sujets à ce sentiment, selon l'auteur, tous ceux qui supportent des comportements tyranniques, au rang desquels peuvent se ranger, notamment, celui du mari envers son épouse ou celui du maître envers son serviteur, et vice-versa. Ainsi, bien que l'auteur n'invite nullement son lecteur à la rébellion, il suggère que toutes les iniquités ne doivent pas être supportées. Ce faisant, il se démarque de ceux qui, par exemple, invitent la femme à endurer la violence de son mari sans mot dire dans la mesure où elle constituerait une punition pour ses péchés. Cette patience exercée mal à propos, de même que celle dont on fait preuve par peur de ce qui pourrait advenir si on l'abandonnait sont condamnées, par opposition à la patience vertueuse.

C'est cette vertu qui permet la transition vers l'ensemble constitué par les derniers chapitres : de la patience face à l'adversité, l'auteur passe en effet à la patience face aux tentations. Il élargit donc encore son propos, et complète sa conception pessimiste de la vie humaine, dans la mesure où, si le malheur est

[324] *Ibid.*, fol. 20vº.
[325] *Loc cit.*
[326] *Ibid.*, fol. 22rº.

inhérent à notre condition, nous sommes également sans cesse soumis aux tentations.

- *Former le chrétien aux combats de ce monde*

De même que dans le cas des revers de fortune, l'auteur s'attache à établir d'emblée un paradoxe : les tentations sont utiles. D'une part, en effet, elles permettent à l'homme de se rendre compte de sa faiblesse et de la facilité avec laquelle il cède aux incitations diaboliques, et l'auteur fait donc ici l'éloge de la seconde vertu qu'il avait voulu éveiller chez la princesse, à savoir l'humilité[327]. D'autre part, les tentations incitent à aimer Dieu, dans la mesure où l'homme, conscient de sa faiblesse, se rend alors compte qu'il ne peut rien sans Lui et l'en aime davantage[328]. Ainsi, l'auteur donne aux tentations un rôle essentiel dans la foi chrétienne, dans la mesure où la charité est un élément fondamental de cette dernière. De même, les vertus ne sauraient être cultivées indépendamment des tentations : nul ne peut se prétendre vertueux s'il n'a été tenté, et la vertu augmente avec les tentations[329]. Celles-ci sont ensuite analysées et classées, et, de façon curieuse, l'orgueil n'apparaît qu'en seconde position. La première tentation, en effet, est la peur qui fait croire au chrétien qu'il ne pourra pas affronter les contraintes de la pénitence[330]. Cette dernière notion apparaît d'ailleurs en filligrane tout au long de l'opuscule. Ainsi, quand l'auteur énumère les personnes saintes qui ont enduré leurs malheurs avec patience, les pénitents abondent : saint Jérôme, sainte Marie l'Égyptienne, ou encore le roi David, après qu'il a reconnu le péché commis en s'emparant de Bethsabée[331]. De même, comme nous l'avons vu, l'auteur développe également l'idée selon laquelle les malheurs que nous subissons sont une punition pour nos péchés. En d'autres termes, il est essentiel, pour Li, de faire prendre conscience à ses lecteurs de leur condition de pécheurs.

Ceux-ci sont soumis, outre la peur de la pénitence, à deux tentations liées aux gloires mondaines : l'orgueil et l'ambition. Tous deux ont, bien entendu, une définition assez semblable, dans la mesure où l'orgueil nous pousse à croire que nous méritons plus que ce que nous avons, et que

[327] *Ibid.*, fol. 38v°.
[328] *Ibid.*, fol. 40r°.
[329] *Ibid.*, fol. 41r°-41v°.
[330] *Ibid.*, fol. 42r°.
[331] *Ibid.*, fol. 11v°.

l'ambition nous conduit à désirer des honneurs dont nous ne sommes pas dignes[332]. C'est en effet à Dieu qu'il appartient de désigner ceux qui occuperont des fonctions dirigeantes, dont l'auteur décrit par ailleurs les dangers[333]. La princesse est donc indirectement avertie de ses responsabilités, mais également prévenue des dangers de l'hypocrisie, dans la mesure où la dernière tentation identifiée par l'auteur est l'excès de ferveur religieuse[334]. Il faut donc prendre garde à ne pas prendre pour vertu ce qui n'est que vice. De même, donc, qu'une patience vicieuse ne doit pas être confondue avec la patience vertueuse, de même une ferveur hypocrite ne doit pas être considérée comme du zèle religieux. C'est donc un monde profondément trompeur et incertain que l'auteur dessine, dans lequel, qui plus est, le chrétien est sans cesse soumis aux tentations.

Il est donc constamment en danger dans ce monde, comme l'auteur va le démontrer dans les chapitres 25 à 28, dans lesquels le Diable apparaît comme le protagoniste. L'homme est ainsi perpétuellement soumis aux attaques diaboliques, et notre existence en ce monde prend les allures d'une guerre, selon la métaphore employée par l'auteur dans le 27e chapitre[335]. En outre, la méfiance est de mise, car le Démon connaît les faiblesses des hommes et possède mille astuces. Malgré toutes les activités qu'il lui prête, Andrés de Li ne semble pas concevoir le Diable comme un personnage physique : au contraire, il affirme qu'il n'a pas de chair[336], ce qui en fait donc un être purement spirituel. Pour autant, dans les *exempla*, le Diable revêt forme humaine, comme devant saint Macaire qui le voit passer déguisé en médecin et portant une série de fioles contenant chacune une tentation particulière[337]. En outre, le texte dérive parfois vers une forme d'humour, comme lorsque l'auteur nous décrit comment Lucifer, rassemblant ses troupes, demande à chacun de rendre compte de ses œuvres et fait fouetter ceux qui n'ont pas accompli leur mission[338]. Outre le possible parallèle avec le chapitre d'un couvent, le caractère

---

[332] *Ibid.*, fol. 42vº-43rº.
[333] *Ibid.*, fol. 43vº.
[334] *Ibid.*, fol. 44rº.
[335] *Ibid.*, f. 48vº. Tout au long de l'opuscule, le vocabulaire guerrier revient comme un *leit-motiv*. Nous avons vu en effet comment, dès le début du texte, le chrétien est décrit comme un chevalier : notre existence est donc un combat, contre l'adversité et contre les tentations du Diable.
[336] *Ibid.*, fol. 49rº.
[337] *Ibid.*, fol. 49vº.
[338] *Ibid.*, fol. 51rº.

comique de la scène tient également à la représentation anthropomorphique des diables, qui subissent les punitions réservées aux enfants désobéissants. Les armes diaboliques sont avant tout les tentations, et celles-ci passent essentiellement par les sens, qui sont condamnés pour leur dangerosité[339]. L'auteur élargit ainsi son propos et établit des règles de morale plus générales, comme dans le cas de la condamnation des fards :

> *Razón sería en aqueste passo bolviessen a sí mismas las livianas y vanas mujeres, las quales, con sus deshonestos afeytes, luxuriosos respectos y gestos son occasión de infinitos pecados, las quales, siendo cristianas, puesto que en su coraçón no tengan voluntad de pecar, empero porque estudiosamente se componen y afeytan por plazer de los hombres, enteramente se puede dezir ser ellas occasión del peccado de los que desordenadamente y deliberadamente ponen sus desordenados desseos en ellas*[340].

La *Summa de pasciencia* devient donc, notamment dans les quatorze derniers chapitres, un traité de morale plus général destiné à tout chrétien.

Après avoir exposé comment l'homme est sans cesse menacé de tomber dans le péché, l'auteur se propose de lui donner les moyens de se défendre. Suivent alors, sans ordre précis, une série de prescriptions, où l'on retrouve notamment la pratique du jeûne et de la prière, l'amour exclusif de Dieu, la lecture des saintes Écritures, l'alternance de la prière et du travail. Il est intéressant de constater que ce dernier point est illustré par l'exemple d'un ange qui s'adonne lui-même aux deux occupations[341]. Ainsi, alors même que l'auteur n'est pas un membre du clergé régulier, l'un des principes de base de la vie monastique est loué dans le texte comme émanant des anges, les moines étant implicitement considérés comme leurs émules. De même, patience et humilité apparaissent au rang des remèdes contre les péchés : la seconde partie de l'ouvrage se présente donc comme un traité plus général dans lequel les éléments qui étaient l'objet d'une attention spécifique dans les premiers chapitres sont à présent évoqués au sein d'un programme de vie spirituelle, dans lequel le chrétien est un véritable *miles christi*. Nous l'avons vu, en effet, la métaphore militaire revient souvent sous la plume de l'auteur, et il affirme encore au chapitre 30 que la foi est l'étendard du chrétien, chevalier dont le

[339] *Ibid.*, fol. 47rº et 47vº. La vue et le toucher sont particulièrement dangereux et doivent, par conséquent, être sévèrement contrôlés, notamment chez les religieux.
[340] *Ibid.*, fol. 47vº-48rº.
[341] *Ibid.*, fol. 54rº.

capitaine est le Christ en croix[342]. Dès lors, la vie est une bataille, à l'issue de laquelle la victoire mène au Paradis et la défaite à l'Enfer. L'auteur adopte alors un point de vue résolument masculin : les femmes sont en effet considérées comme des sources de péché, et il ne faut leur parler qu'avec âpreté, quand bien même elles auraient la réputation d'être saintes[343]. Ces questions sont évoquées en termes généraux, les femmes étant désignées à la troisième personne du pluriel comme une entité parfaitement extérieure : il semble donc que l'auteur ait ici renoncé à s'adresser spécifiquement à sa destinataire pour communiquer avec un public beaucoup plus large, pour lequel il réemploie les *topoi* misogynes les plus courants, dans la mesure où le contact avec les femmes est considéré, notamment, comme une puissante incitation à la luxure.

La dernière partie de l'ouvrage est sous-tendue par une perspective eschatologique : après avoir dépeint le monde comme l'antre du péché et l'homme comme étant soumis aux attaques incessantes du Démon, l'auteur s'emploie à raviver son espérance, en suggérant un certain nombre de considérations encourageantes – parmi lesquelles on retrouve la garantie de l'efficacité de la pénitence et du rachat de l'humanité par la Crucifixion[344] – qui fonctionnent comme des *leitmotive* au sein de la *Summa*. Ayant donc redonné espoir à ses lecteurs, Andrés de Li termine son opuscule par un long chapitre consacré aux splendeurs du Paradis. S'inspirant du dernier chapitre de l'Apocalypse, il établit les douze privilèges dont jouiront les élus après la Résurrection, après avoir développé douze raisons de croire que le Paradis est un lieu éminemment désirable. La *Summa de pasciencia* se termine donc ainsi en une logique apothéose : la description de la bataille menée par le chrétien sur cette terre se clôt par la perspective de la victoire et des récompenses qui reviendront à ceux qui, ayant suivi les préceptes donnés par l'auteur dans son livre, s'en seront montré dignes.

La conclusion de l'opuscule tente de rassembler en un même écheveau tous les fils que l'auteur a tirés au long de son argumentation. Ainsi, les mérites de la patience sont de nouveau soulignés, tandis que le chrétien est invité à une

---

342 *Ibid.*, fol. 55r°.

343 *Ibid.*, fol. 57r°.

344 Andrés de Li, *Summa de pasciencia*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, 31.V.47, fol. 1r°. L'exemplaire de la Biblioteca Nacional est en effet incomplet – le dernier cahier est manquant –, et il est nécessaire, pour prendre connaissance de la totalité du texte, de consulter également l'exemplaire détenu par la bibliothèque de l'Escurial.

forme d'ascèse : c'est par la raison qu'il doit dominer ses sens, son cœur et son âme, de façon à les purger pour pouvoir être digne de figurer parmi les élus. De même, la destinataire originelle de l'œuvre – l'infante Isabelle – réapparaît dans la conclusion puisque l'auteur s'adresse à elle, non pas pour se déclarer indigne d'éventuels éloges, mais au contraire pour accepter d'emblée ceux qui sont mesurés et honnêtes et fustiger les médisants. L'auteur se montre donc fier du travail accompli, attitude qui correspond à la position qu'il a adoptée tout au long de son œuvre : celle d'un homme qui, bien que n'appartenant pas au clergé, manie sans difficulté et sans hésitation les textes et les concepts de la théologie.

La *Summa de pasciencia* n'appartient donc pas à proprement parler au genre consolatoire. Certes, toute la première partie du texte (les vingt premiers chapitres) portent sur l'attitude à adopter face aux revers de fortune. Néanmoins, la *Summa* répond moins à la nécessité de consoler l'infante – rappelons que ce texte a été publié à Saragosse deux ans après la mort de l'infant Alphonse, le colophon portant la date du 20 mai 1493 – qu'au désir de lui proposer un programme de vie qui corresponde à l'état d'esprit qui était le sien au moment de l'écriture du texte. Cette vie est marquée par la méfiance envers un monde qualifié plusieurs fois de « vallée de larmes », et par la pratique d'une ascèse spirituelle basée sur la pratique de certaines vertus, parmi lesquelles la patience tient, bien évidemment, la première place.

d. Construire et améniser son discours : quelques aspects des techniques pédagogiques à l'œuvre dans la *Summa de pasciencia*

Aussi paradoxal que cela puisse paraître par rapport au propos de l'auteur et à la circonstance funeste qui le conduit à publier son livre, l'un des principes de construction de celui-ci pourrait être le célèbre précepte « *docere et delectare* ». L'auteur mêle en effet à l'envi exégèse biblique, citations scripturaires ou patristiques et exemples édifiants, comme ceux qui concernent les interventions diaboliques, ou encore celui qui met en scène un ermite qui n'hésite pas à se brûler les doigts pendant toute une nuit pour ne pas céder aux attraits d'une belle femme venue se réfugier dans sa cellule pour le tenter, l'histoire se terminant sur la conversion des instigateurs de cette tentative de

corruption[345]. L'auteur n'hésite donc pas à se livrer à de courtes narrations, qui mettent en général en scène des ecclésiastiques, la plupart du temps anonymes. Ainsi en est-il de ce bon religieux qui se plaint des mauvaises pensées qui naissaient dans son esprit suite aux lectures qu'il avait faites dans sa jeunesse[346], et à qui un saint ermite conseille de chasser un clou avec un autre clou, c'est-à-dire de nourrir ses réflexions de l'Écriture sainte afin d'effacer la trace de tout autre texte. Ce passage complète donc les quelques consignes de lecture données par l'auteur à son lectorat. Ces récits aux allures de contes édifiants ne constituent pas, cependant, tout le répertoire des exemples utilisés par l'auteur, loin s'en faut. Nous avons vu, en effet, comment il entame son texte en faisant référence à de grands dirigeants antiques, à savoir Alexandre, Xerxès et César. Néanmoins, cela reste exceptionnel par rapport à l'ensemble de l'opuscule, dans la mesure où la plupart des figures exemplaires ne sont pas issues de l'Antiquité mais de la Bible ou de l'hagiographie chrétienne. Le Christ est l'exemple par excellence, alors que l'auteur fait très peu référence à la Vierge[347]. Les exemples féminins sont d'ailleurs très rares dans l'opuscule, et seule sainte Marie l'Égyptienne semble retenir l'attention de l'auteur[348], alors même que les figures de tentatrices abondent. Peut-être faut-il voir dans cette image peu flatteuse des femmes l'influence de saint Paul, que l'auteur cite de nombreuses fois, que ce soit comme exemple ou pour faire référence à ses écrits[349].

Andrés de Li démontre en effet dans son opuscule sa maîtrise des textes bibliques et patristiques, qu'il utilise abondamment pour appuyer ses dires. Il convoque ainsi de façon récurrente l'autorité de saint Grégoire, saint Augustin, saint Bernard, saint Jérôme, Jean Cassien, etc. Par contre, les auteurs antiques sont relativement peu nombreux, même si l'on peut noter plusieurs citations de Sénèque[350]. C'est le seul représentant du stoïcisme auquel l'auteur accorde une place relativement importante, dans la mesure où Boèce n'est cité

345 *Ibid.*, exemplaire de Madrid, fol. 55r°-56r°.

346 *Ibid.*, fol. 53r°.

347 De fait, elle n'est citée en exemple que pour son humilité, dont témoignent les paroles du *Magnificat* (*ibid.*, fol. 52v°).

348 *Ibid.*, fol. 11v° et 41r°. On peut néanmoins noter la brève mention d'une abbesse nommée Sarah, qui, tentée pendant 13 ans, ne demandait pas à Dieu de lui épargner cette tentation, mais de lui donner la force de pouvoir la supporter (fol. 41r°), ou encore l'exemple de cette vieille femme d'Alexandrie qui réclame à saint Théophile une servante des plus revêches afin de gagner par elle son Paradis (fol. 32v°).

349 *Ibid.*, fol. 3r°, 4v°, 6v°, 41v°, 46r°, 53v°, 54v°, 57r°, etc.

350 *Ibid.*, fol. 4r°, 22v°, 32v°. Par ailleurs, c'est encore l'autorité de Sénèque qui est invoquée en conclusion, pour condamner les envieux (exemplaire de l'Escurial, fol. 8r°).

que deux fois[351], et où Plutarque ou Cicéron n'apparaissent guère. Cette faible présence des textes antiques – du moins pour les auteurs dont Li reconnaît avoir utilisé les écrits – marque une nette différence entre la *Summa* et le *Vencimiento del mundo* qui était, pour sa part, beaucoup plus influencé par la pensée stoïcienne. Dans le texte d'Andrés de Li, ce sont donc les sources chrétiennes qui dominent, et notamment les écrits bibliques, qu'il s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les épîtres apostoliques, notamment celles de saint Paul, sont ainsi utilisées de façon récurrente, mais également les évangiles. Quant à l'Ancien Testament, c'est le Livre des Psaumes qui domine dans les sources citées par l'auteur, ce qui correspond du reste aux habitudes de lecture des nobles castillanes de l'époque. Li applique d'ailleurs au roi David le même traitement qu'à saint Paul, au sens où il l'intéresse autant pour ses écrits que pour sa biographie. Sont ainsi évoqués sa pénitence suite à son union avec Bethsabée[352], son attitude lors de la mort de son fils[353] ou lorsqu'il se fait insulter par Absalon[354], sa capacité à calmer la colère de Saül avec sa harpe[355], etc. Cependant, l'auteur ne se contente pas toujours de l'interprétation historique et verse souvent dans l'interprétation allégorique, notamment quand il analyse des psaumes. Ainsi, le terme d'eau dans les versets des psaumes 69 :1 « Sauve moi, ô Seigneur, car les eaux menacent ma vie » et 144 : 8 « Délivre-moi et sauve-moi des grandes eaux » est interprété par l'auteur comme désignant métaphoriquement les adversités.

Li est également attentif à expliquer sa pensée par des analogies, des comparaisons ou des métaphores, qui apparaissent souvent dans le texte sous forme sérielle. On a vu, par exemple, comment les dixième et treizième chapitres étaient explicitement fondés sur ce procédé, dans la mesure où l'auteur se propose d'établir, d'une part, « *las VII utilidades de la tribulación, acomparadas a las siete propiedades del fuego* »[356] et, d'autre part, « *otras diez utilidades de la tribulación, acomparadas a diez propiedades del agua* »[357]. Ainsi, dans ce dernier chapitre, l'auteur démontre notamment comment, de même que l'eau tempère

[351] *Ibid.*, fol. 4r° de l'exemplaire de Madrid et fol. 4r° de l'exemplaire de l'Escurial, respectivement.
[352] *Ibid.*, fol. 11v°.
[353] *Ibid.*, fol. 29r°.
[354] *Ibid.*, fol. 32r°-32v°.
[355] *Ibid.*, fol. 57v°.
[356] *Ibid.*, fol. 17v°.
[357] *Ibid.*, fol. 24r°.

la force du vin, l'adversité tempère la force des joies temporelles, ou encore comment, tout comme l'eau lave les tissus, l'adversité purifie l'âme[358]. Certains chapitres sont donc exclusivement constitués de l'énumération d'une série de comparaisons, tandis que d'autres images sont reprises tout au long du texte, comme, par exemple, la représentation du chrétien comme chevalier du Christ. D'autres comparaisons, en revanche, sont utilisées de façon plus ponctuelle, comme celle de la tentation et d'un vêtement : de même que le nouveau vêtement fait des faux plis, de même la tentation, si elle n'est pas pliée par la ferveur de la charité, se traduit en faux plis de mauvaises actions[359]. Dans tous les cas, donc, Li utilise pour ses images des comparants de la vie courante, afin de mieux faire comprendre la nature du comparé, qui consiste généralement en une notion abstraite que l'on veut expliciter.

Son texte est en effet construit pour un large public, et l'exégèse biblique ou les citations érudites voisinnent avec les comparaisons et les exemples, le tout dans un ensemble foisonnant mais ordonné. L'auteur a en effet divisé sa matière en chapitres, dont les titres apparaissent dans une table des matières que l'éditeur a pris soin d'ajouter à la fin de l'opuscule. Par ailleurs, on a vu que le texte contenait de nombreuses énumérations, dont certaines se fondent, comme chez de nombreux auteurs, sur un chiffre symbolique : les 3 types de patience, les 7 propriétés du malheur comparables à celles du feu, les 10 propriétés comparables à celles de l'eau, les 12 joies du Paradis, etc. Cet ordonnancement du discours permet au lecteur de se repérer dans le texte, et l'exemplaire madrilène de la *Summa* est particulièrement intéressant dans la mesure où il comporte, précisément, un certain nombre de traces de lecture qui dénoncent ces efforts du lecteur pour suivre le propos de l'auteur. On trouve notamment des croix qui signalent sans doute les passages sur lesquels le lecteur souhaitait revenir. D'autre part, un passage sur la Passion semble avoir été particulièrement étudié, dans la mesure où sont insérés dans le texte, pour en marquer la progression, des chiffres arabes dessinés à la main. Ainsi, la *Summa* a bénéficié d'une lecture attentive, et l'exemplaire madrilène a même été, peut-être, d'usage courant et familier, dans la mesure où une de ses pages fut utilisée, comme nous l'avons vu plus haut, pour noter une mélodie.

[358] *Ibid.*, fol. 24v°.
[359] *Ibid.*, fol. 52v°.

E. Les manuels de formation religieuse entre la fin des années 1460 et le début du XVI[e] siècle : des témoins de l'évolution des pratiques féminines ?

Comme nous le notions au début de ce chapitre, notre période d'étude est marquée par des mouvements spirituels de grande envergure qui naissent notamment sous l'influence de la *Devotio moderna* ou de la réforme franciscaine, ces différents courants d'idées contribuant au développement de la vie religieuse des laïcs. Par conséquent, il nous semble intéressant de nous demander, en conclusion, si l'on peut noter dans les manuels de formation religieuse l'influence de ces courants, voire les jalons d'une évolution. Dans cette optique, il importe donc de replacer les manuels que nous avons étudiés dans l'ordre chronologique de leur apparition. Le premier d'entre eux est ainsi le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, de Juan López de Salamanca (fin des années 1460), suivi du *Vencimiento del mundo* d'Alonso Núñez de Toledo (1481), puis de la *Summa de Pasciencia* d'Andrés de Li (1493), du *Título virginal de nuestra Señora* d'Alfonso de Fuentidueña (1499), et enfin du *Fasciculus Myrrhe* (1511, sachant que nous avons utilisé l'édition de 1524). Ainsi, il apparaît que l'attrait pour la figure mariale traverse toute la période, puisque la Vierge occupe une place essentielle dans les ouvrages de López de Salamanca et de Fuentidueña, mais également, comme nous l'avons vu, dans le *Fasciculus Myrrhe*. Une Vierge à la fois proche, humaine et souffrante, et en même temps parfaite et admirable, compagne et modèle des femmes. D'autre part, la méditation et la contemplation sont des pratiques récurrentes, dans la mesure où tous nos manuels, excepté peut-être le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, y appellent explicitement. Néanmoins, le *Fasciculus Myrrhe* marque, nous l'avons vu, une évolution, dans la mesure où il incite ses lectrices à des pratiques contemplatives qui impliquent un investissement personnel plus profond, aussi bien d'un point de vue physique que d'un point de vue émotionnel.

Ainsi, nos textes reflètent en partie les différentes tendances spirituelles à l'œuvre en Castille entre la fin du XV[e] et le début du XVI[e] siècle. Tous visent, tout d'abord, à favoriser la piété des laïcs, soit en fournissant un support aux pratiques de méditation et de contemplation, soit en se proposant de guider

leurs lectrices dans leur vie religieuse. Le développement de la contemplation dont ces livres témoigne correspond par ailleurs à l'influence des mouvements issus de la *Devotio moderna* et de la réforme franciscaine. Plus généralement, l'empreinte du franciscanisme se remarque dans les ouvrages qui, comme le *Libro* de López de Salamanca ou le *Fasciculus*, donnent des personnes saintes une image très humaine, allant jusqu'à explorer leur intimité physique ou à décrire les tourments de leurs âmes.

Néanmoins, il nous semble important de souligner, pour terminer, à quel point ces manuels présentent, à tous points de vue, une grande diversité. Bien qu'il s'agisse à chaque fois de textes en prose, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* se distingue nettement des autres opuscules par sa forme dialoguée. De même, l'utilisation des gravures est tout à fait spécifique au *Fasciculus Myrrhe*. Variété des formes, donc, mais également variété des auteurs : bien que tous ne soient pas connus – nous ne connaissons pas l'auteur du *Fasciculus* et l'identité d'Alonso Núñez de Toledo reste encore mystérieuse – nous pouvons affirmer qu'ils ne sont pas tous membres du clergé, puisqu'Andrés de Li était un lettré d'origine judéoconverse. En outre, ceux qui appartiennent au clergé relèvent d'ordres différents (domincain et franciscain, essentiellement). De même, les relations qu'ils entretenaient avec les femmes auxquelles ils dédient leurs ouvrages respectifs sont de nature diverse : alors que Juan López de Salamanca était le confesseur de Leonor de Zúñiga, Andrés de Li ne semble pas avoir eu de lien particulier avec l'infante Isabelle au-delà de celui qui lie, précisément, un auteur et sa dédicataire. Enfin, il convient de souligner la diversité thématique, mais aussi parfois doctrinale qui se fait jour dans les manuels que nous avons étudiés. Les points de vue des auteurs divergent sur des sujets aussi variés que la nature des personnes saintes ou la possibilité pour ceux qui détiennent les richesses d'obtenir le salut. Ainsi, les manuels religieux destinés aux femmes ne sont pas exempts d'ambiguïtés et de complexité. Les auteurs ne cherchent pas à proposer à leurs lectrices une doctrine simplifiée : ils prennent au contraire pleinement en compte leur culture et leur érudition, et soumettent à leur sagacité des exégèses et des éléments théologiques parfois pointus. Il n'en demeure pas moins qu'ils se font également les vecteurs d'une morale qui cherche à encadrer l'existence de leurs dédicataires dans les principes de la vertu.

Cependant, ces manuels montrent également que toute la formation des femmes médiévales ne se résumait pas à l'imposition de comportements déterminés. Même s'il fallait démontrer sa piété et, partant, se montrer vertueuse, la religion impliquait également que l'âme féminine, au même titre que celle des hommes, fût abreuvée de préceptes et de connaissances. Qu'en est-il, alors, de leur esprit ? Existe-t-il des livres qui, à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, sont écrits exclusivement ou, du moins, prioritairement dans le but de transmettre des connaissances à certaines femmes, indépendamment de considérations morales – ou, du moins, en reléguant celles-ci au second plan ? C'est ce que nous allons examiner dans le quatrième et dernier chapitre de cette seconde partie.

Chapitre IV :
Éduquer et instruire

Avant de commencer ce chapitre, il importe de dire que tous les textes que nous avons étudiés jusqu'à maintenant, bien qu'ils poursuivent des buts différents, transmettent également un certain nombre de connaissances aux femmes. Ces connaissances peuvent être de plusieurs ordres : mythologiques ou historiques, à travers l'utilisation de tel ou tel exemple ; religieuses, notamment dans le cas des manuels que nous venons d'étudier, ou encore politiques, dans le cas, par exemple, du *Dechado* d'Íñigo de Mendoza. Néanmoins, ces connaissances valent rarement pour elles-mêmes, et sont dépendantes d'un discours éducatif et moral[1]. Il convient donc de s'interroger sur l'existence de textes où cette tendance est inversée, c'est-à-dire où la transmission de connaissances passe avant l'imposition d'une norme sociale, et, ne concerne pas exclusivement le champ religieux. Dans cette optique, nous étudierons plus particulièrement deux textes. Tout d'abord, l'*Historia de Inglaterra*[2], écrite par Rodrigo de Cuero pour Catherine d'Aragon, princesse de Galles, puis veuve de l'infant Arthur et enfin épouse d'Henri VIII. Le titre de cet ouvrage est cependant trompeur, dans la mesure où l'auteur ne s'intéresse pas exclusivement à l'histoire d'Angleterre, mais retrace l'histoire de l'humanité jusqu'au mariage d'Henri et de Catherine, dans le but d'instruire cette dernière, notamment, sur les particularités du royaume dont elle va être la souveraine. Dans un deuxième temps, nous aborderons un corpus totalement différent des textes que nous avons étudiés jusqu'à présent, mais qu'il nous semble important d'inclure dans un travail portant sur l'éducation des femmes. Il s'agit du corpus des réceptaires, qui, faisant parfois fi de toute considération morale, transmettent aux femmes des connaissances en matière de cosmétique ou de

[1] Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* est, néanmoins, un cas particulier, dans la mesure où, en se présentant comme une autobiographie de la Vierge, il permet la transmission d'un certain nombre de connaissances en matière de mariologie qui n'ont pas forcément pour but l'édification de la destinataire. Ainsi, il peut être considéré comme une encyclopédie mariale, dont le but est à la fois d'édifier, d'éduquer et d'instruire ses lectrices.

[2] Le terme d'*historia* est celui qui figure sur le manuscrit X-II-20 de la Bibliothèque royale de l'Escurial. Néanmoins, ce texte peut également apparaître sous le titre de *Crónica de Inglaterra*.

pharmacologie. Nous étudierons plus particulièrement le *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas receutas muy buenas* (fin du XV^e^ siècle- début du XVI^e^ siècle). Ce texte permet de compléter le panorama des ouvrages consacrés à l'instruction et à l'éducation des femmes, celle-ci ne consistant pas seulement en l'apprentissage des pratiques religieuses et de comportements vertueux.

A. L'*Historia de Inglaterra*, de Rodrigo de Cuero : écrire l'histoire pour une future reine

L'*Historia de Inglaterra, llamada fructo de los tiempos* de Rodrigo de Cuero est conservée dans deux exemplaires, dont le plus important est le manuscrit X-II-20 de la Bibliothèque royale de l'Escurial, qui se compose de 129 folios de 284 mm de hauteur et 195 mm de largeur[3]. Il s'agit donc d'un ouvrage aux dimensions relativement importantes, d'une écriture dense à l'encre noire, de laquelle se détachent deux riches illustrations : l'écusson des Tudor, orné de couleurs et de dorures (fol. 1rº), et l'écusson de l'Ordre de la Jarretière, tout aussi soigneusement dessiné (fol. 129vº). En outre, au tout début de l'ouvrage, avant les pages de garde se trouve un arbre généalogique des rois d'Angleterre et d'Espagne jusqu'à Marie Tudor et Philippe II, ce qui indique que celui-ci a été ajouté, ou, du moins, complété après que l'auteur eut terminé de composer son texte. Celui-ci fut en effet achevé en 1509, l'année même où Catherine d'Aragon, après plusieurs péripéties, finit par épouser Henry VIII d'Angleterre. C'est en effet avec cet événement que s'achève l'histoire d'Angleterre proprement dite, qui, complétée par l'histoire universelle, constitue la plus

[3] F. Gómez Redondo estime que ce manuscrit est « *seguramente el autógrafo de Rodrigo de Cuero* » (*Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 290). Quant à l'autre exemplaire du texte, il s'agit du manuscrit 1850 de la Bibliothèque de l'Université de Salamanque. Je n'ai pas consulté cet exemplaire, mais, selon F. Gómez Redondo, il s'agit d'une copie du manuscrit de l'Escurial, dont la principale caractéristique est d'intégrer les gloses au corps du texte (*loc. cit.*). Par aillleurs, la seconde partie de l'ensemble, à savoir le passage consacré aux caractéristiques géographiques et ethnographiques du territoire sur lequel Catherine est destinée à régner, a été éditée, dans *The Descryption of Englonde: an addition to St. Albans Chronicle first printed by Wynkyn de Worde, Londres, 1502, facsimile of British Museum G 5997. Transcription of the abridged spanish translation Relacion de Ynglaterra, Gales, Escocia e Yrlanda por Rodrigo de Cuero, Londres 1509, Escorial Mss. X-II-20*, Cesare V. Malfatti (éd.), Barcelone : Sociedad Alianza de Artes Gráficas, 1973. Enfin, une autre partie de l'ouvrage, à savoir celle qui concerne les années 1461-1509, a également fait l'objet d'une édition : Rodrigo de CUERO, *Historia de Inglaterra llamada fructo de los tiempos, Última parte, años de 1461 a 1509, Escurial mss. X-II-20, A continuation of the St Albans Chronicle with english translation, Cesare V. Malfatti* (éd), Barcelone : Libreria global, 1975.

grande partie de l'ouvrage. Celui-ci s'achève, néanmoins, sur une brève description géographique et, si l'on peut dire, ethnographique de l'Angleterre, mais aussi du Pays de Galles, de l'Écosse et de l'Irlande, avant de s'achever sur les statuts de l'Ordre de la Jarretière[4]. Le but de tout cet ensemble est de permettre à Catherine de connaître aussi bien que possible l'histoire du territoire sur lequel elle s'apprêtait à régner, afin de pouvoir maîtriser, notamment, les règles de l'échiquier politique dans un pays dont l'histoire récente avait été marquée par une sanglante guerre civile entre les York et les Lancastre.

1. Catherine d'Aragon, reine d'Angleterre

Catherine d'Aragon est la dernière des filles des Rois Catholiques, et, comme ses sœurs, elle va être amenée à jouer un rôle clé dans la politique européenne des souverains, qui passe notamment par la conclusion d'alliances matrimoniales soigneusement choisies. Née le 16 mars 1485, elle bénéficie d'une éducation soignée durant sa jeunesse à la cour, où elle apprend notamment le latin. Elle n'y reste cependant que jusqu'à son adolescence, puisque, à l'automne 1501, elle doit rejoindre l'Angleterre, en accomplissement des accords du traité de Medina del Campo (1489), pour épouser le prince de Galles, Arthur, fils aîné d'Henri VII d'Angleterre. À l'époque où elle quitte l'Espagne, la situation de la famille royale espagnole est cependant bien différente de ce qu'elle était à l'époque de la conclusion du traité : comme nous l'avons vu, le prince Jean et l'infante Isabelle étaient morts, respectivement en 1497[5] et 1498. Manuel I de Portugal venait d'épouser, en secondes noces,

[4] Le texte de Cuero est, en réalité, issu de la compilation de plusieurs textes anglais que le chroniqueur traduit et résume. Il s'agit notamment, pour la partie la plus importante de l'ouvrage, des *Cronycles of Englonde with the Fruyte of Tymes* (Londres : Wynkyn de Worde, 1502), dont Cuero reprend même le titre. De même, les statuts de l'ordre de la Jarretière furent également traduits de l'anglais (F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 290). Or, selon Cuero, c'est bien là ce qui a fait toute la difficulté de son travail : compiler et ordonner des éléments si différents, mais aussi traduire en castillan des textes composés dans cette langue parfois si difficile à comprendre qu'est l'anglais, pour reprendre les termes de l'auteur (Rodrigo de CUERO, *Historia de Inglaterra*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, ms. X-II-20, fol. 115rº).

[5] Cette mort fait l'objet d'un commentaire de la part de Rodrigo de Cuero qui note : « *la muerte vino a buscarle, placiendo a su Hazedor y Redentor de libertar su ánima desta nuestra cárcel humanal llena de miserias y levarle a la gloria celestial* » (*ibid.*, fol. 110vº). Ce commentaire reprend ainsi plusieurs *topoi* de la littérature consolatoire, notamment la représentation du corps comme une prison et celle du monde comme une vallée de larmes. Il s'agit d'un des nombreux

l'infante Marie, et Catherine était donc la dernière enfant du couple royal à quitter l'Espagne. Son voyage est minutieusement décrit par Rodrigo de Cuero, qui indique qu'elle part de Grenade pour se rendre par la terre jusqu'en Galice afin d'y rendre hommage à saint Jacques. Elle se rend ensuite à la Corogne pour embarquer, mais doit faire face à un premier contretemps : l'incendie de la ville, qui arrive jusqu'à son palais[6]. Ensuite, la flotte est bloquée dans le port par manque de vent, avant de devoir affronter, en pleine mer, une telle tempête que ce n'est qu'à grand peine que les navires abordent, en ordre dispersé, en Angleterre[7]. La princesse débarque donc à Plymouth en octobre 1501, où, contre le souhait de l'ambassade espagnole, son futur époux et le père de celui-ci, qui souhaitaient voir la future épouse, font sa connaissance. Catherine part ensuite pour Londres, où son entrée est l'occasion de grandes réjouissances. Rodrigo de Cuero décrit d'ailleurs de façon hyperbolique l'affection que les Anglais témoignèrent alors à Catherine : « *cada uno, en amor, no parescíe sino que rescibíe su padre o pariente muy propinco que más amase, y en estado y acatamiento, que adorava criatura celestial* »[8]. Or, on le sait, les fêtes ne durèrent pas, dans la mesure où le prince meurt le 2 avril 1502. Catherine est donc veuve, mais n'est pas, pour autant, libre de ses mouvements : contrainte par les calculs politiques de ses parents qui tiennent à établir une alliance avec l'Angleterre et par les calculs financiers d'Henri VII qui refuse de la renvoyer en Espagne avant d'avoir reçu la totalité de la dot promise pour le mariage avec Arthur, sans compter la nouvelle dot qu'il exige pour la marier avec Henri, Catherine est donc obligée de rester en Angleterre. C'est là qu'elle apprend la mort de sa mère, dont Rodrigo de Cuero ne manque pas de faire l'éloge :

> *Emprendió e acabó las más grandes y maravillosas hazañas que nunca ninguno de los memorables pasados hizieron, y todas enderesçidas a serviçio d'El que la formó e a conservaçión e aumentamiento de la fee cristiana […]*[9].

De même, il n'omet pas de mentionner les événements qui se déroulent en Espagne au cours des six longues années que Catherine passe en Angleterre comme veuve d'Arthur puis comme promise du futur Henri VIII. Il évoque ainsi brièvement les débuts de la campagne d'Afrique, l'arrivée en Espagne de

commentaires à portée morale qui émaillent le récit de Cuero.

[6] *Ibid.*, fol. 111r°.

[7] *Ibid.*, fol. 111v°.

[8] *Ibid.*, fol. 112r°.

[9] *Ibid.*, fol. 112v.

Jeanne et Philippe de Habsbourg et la mort de ce dernier, la prise d'Oran, etc[10], avant d'en venir au mariage de Catherine avec celui qu'il qualifie de « *criatura muy hermosa, de nobles costumbres y grandes ynclinaçiones* »[11]. Si rien n'est dit des réticences d'Henri face à ce mariage, les festivités auxquelles les noces donnent lieu et le luxe des vêtements nobiliaires et royaux sont au contraire évoqués avec minutie : « *El rey salió vestido de púrpura sobre un cavallo con paramentos ricos, y la reyna de brocado raso carmesí en una litera cubierta de damasco blanco* […] »[12]. C'est donc sur ces fêtes fastueuses et sur tous les espoirs dont elles sont porteuses que Cuero termine la partie historique de son ouvrage.

Celui-ci, selon les propres déclarations de l'auteur, a été composé à la demande de la princesse :

> *Por quanto yo, Rodrigo de Cuero, deseando cumplir el mandamiento de la muy esclarescida e yllustríssima señora doña Catalina Princessa de Gales, mi Señora […] que me mandó tornase en lengua castellana sumariamente las corónicas de todos los reyes que en Inglaterra han seydo, que en su natural lengua inglesa están*[13].

Ainsi, l'*Historia de Inglaterra* répond au souhait de Catherine de mieux comprendre un pays auquel elle appartenait déjà, puisqu'elle est qualifiée de « Princesa de Gales ». L'ouvrage fut en effet écrit durant les années 1502-1509, c'est à dire celles qui correspondent au veuvage de Catherine, dans l'entourage de laquelle Rodrigo de Cuero serait donc resté[14].

---

[10] *Ibid.*, fol. 113rº.

[11] *Ibid.*, fol. 112vº.

[12] *Ibid.*, fol. 115rº. D'autres cérémonies font l'objet d'une description détaillée dans l'*Historia de Inglaterra*, comme, notamment, celle du couronnement d'Henri VII. Il s'agit d'un des éléments qui contribuent à donner une image valorisante de l'Angleterre, nation portée sur le faste et les cérémonies : « *Porque deven saber que no sólo en esto, mas en todos los otros autos reales y serviçios de fiestas y ordinarios que se acostumbran y en todas las cosas que pensar se puedan, Inglaterra es tan abundante e copiosa de çirimonias que creo, sin dubda, ser la madre d'ellas y tener la perfeçión y aver salido d'ella muchas de las que en otros reinos se observan y esto digo, no atreviéndome a mi solo paresçer, sino al de otros muchos que más an visto que yo* » (fol. 108vº-109rº).

[13] *Ibid.*, fol. 9rº. Cuero reviendra sur l'idée que son écriture répond à une demande de l'infante alors qu'il évoque le mariage d'Henri III avec Catherine de Lancastre, fille de Jean de Gand, duc de Lancastre, et de Constance de Castille, descendante de Pierre le Cruel. Catherine de Lancastre est donc la grand-mère d'Isabelle la Catholique, dont descend « *la illustrísima señora doña Catalina, prinçesa de Gales, por cuyo mandamiento esta obra es hecha, por donde paresçe esta ynclita y esclaresçida persona desçender linialmente de la noble y alta sangre de los reyes de España e Inglaterra, de larga antigüedad* » (*ibid.*, fol. 85rº). L'auteur a en effet à cœur, dès qu'il en a l'occasion, de souligner les liens de parenté qui unissent les deux familles royales et le caractère logique et naturel de leur nouvelle alliance à travers Catherine et les fils d'Henri VII. Ainsi, le mariage de Catherine et d'Henri est décidé « *porque a cada uno paresçió ser aquello lo que más cumplíe a toda la cristiandad* » (*ibid.*, fol. 112vº). L'auteur ne cache donc pas les raisons politiques de ce mariage, mais omet de mentionner le peu d'enthousiasme des deux époux face à cette union.

[14] On peut ainsi comparer la précision avec laquelle il décrit la fête donnée en l'honneur des noces de Catherine et Henri (fol. 115rº), qui suggère qu'il a été témoin des festivités, et la

Cependant, qui est donc celui qui entreprend la lourde tâche de traduire et de résumer toute l'histoire d'Angleterre depuis les origines de l'humanité ? Cela reste en partie mystérieux, même si Gómez Redondo estime que l'infante partit pour l'Angleterre accompagnée « *por un nutrido grupo de fieles servidores entre los que debería contarse este Rodrigo de Cuero que compila para ella una crónica general del nuevo reino al que llega* »[15]. Dans l'*Histoire de Madrid* de Jerónimo de Quintana, les Cuero apparaissent en effet au nombre des proches serviteurs de la famille royale :

> *Rodrigo de Cuero, heredero de la casa de sus padres en esta villa, en cuyos padrones se halla en la parroquia de Santiago por los años de mil y quinientos y diez y ocho tuvo por hijo a Juan de Cuero, persona de importancia y que sirvió a sus Altezas en muy honrosos cargos; uno d'ellos fue de camarero de la serenísima infanta doña Catalina Reyna de Inglaterra, como lo dize una cédula real su fecha en Granada a diez y nueve de Abril de mil y quinientos y un años […] Sirvieron, pues, Juan de Cuero y su muger el cargo de camareros por espacio de nueve años […]*[16].

Plus loin, l'auteur ajoute encore à propos de Juan de Cuero :

> *No bastó el aver dado este cavallero de mano a las ocupaciones y trato de la corte para que el Rey Católico le dexasse de ocupar, por ser su persona tan de importancia a su real servicio, y assí ofreciéndose que el exército de Inglaterra era venido, como tenía tanto conocimiento con los Ingleses y sabía tan bien la lengua [actuó como embajador]. Fue hermano del camarero Rodrigo de Cuero, contino de la casa de Castilla, el qual sirvió a los reyes en muchas ocasiones, así de paz como de guerra*[17].

Quintana confond-il les destinées des deux frères ? [18] Ou bien, plus probablement, tous deux sont-ils partis en Angleterre avec Catherine, acquérant donc l'un comme l'autre une connaissance suffisante de la langue anglaise pour, d'une part, remplir des missions diplomatiques pour le compte de Ferdinand le Catholique et, d'autre part, traduire les chroniques anglaises pour sa fille ? Les frères Cuero apparaissent donc comme des fidèles des

---

rapidité avec laquelle il résume les événements qui se sont déroulés en Espagne entre la mort d'Isabelle la Catholique et le mariage de sa fille en Angleterre.

[15] F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 289.

[16] Jerónimo de QUINTANA, *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid : Imprenta del reino, 1629, fol. 215rº.

[17] *Ibid*., fol. 216rº.

[18] Cette hypothèse est, néanmoins, peu probable, dans la mesure où Quintana affirme se fonder notamment, outre la cédule royale du 19 avril 1501 qui institue Juan de Cuero comme « *camarero* » de l'infante, sur des lettres écrites par les souverains espagnols. Il cite ainsi une lettre de créance des Rois Catholiques à Juan de Cuero du 10 mai 1502, fol. 215rº, une lettre de Catherine d'Aragon au même Juan de Cuero datée d'août (1509 ?), fol. 215vº, et une lettre de Charles Quint à Rodrigo de Cuero du 15 octobre 1520. Il affirme par ailleurs que ce dernier « *murió sin sucesión en el asalto de Marsella* », (fol. 216vº), c'est-à-dire en 1524, après avoir notamment servi fidèlement Charles Quint au cours de la guerre des Communautés.

monarques espagnols, qu'il s'agisse des Rois Catholiques, de leur fille Isabel ou de leur successeur Charles Quint. Il semblerait en tout cas, même si Quintana ne donne aucun renseignement sur le séjour de Rodrigo de Cuero en Angleterre, que les destins des deux frères et celui de l'infante se soient séparés au moment même où la *Crónica* prend fin, c'est-à-dire juste après son mariage avec Henri VIII.

2. Le *vade-mecum* de la nouvelle souveraine

Comme nous l'avons dit plus haut, les dimensions de l'exemplaire entreposé à la bibliothèque de l'Escurial ne sont pas celles d'un livre de petit format, au contraire de ce que pouvaient être les livres d'heures ou d'autres ouvrages de spiritualité comme le *Fasciculus Myrrhe*, du moins dans l'édition de 1524 que nous avons consultée. Néanmoins, il semble évident que l'*Historia* a été conçue comme un ouvrage pratique, dont le but était de fournir à sa commanditaire des renseignements utiles et facilement disponibles sur son nouveau royaume, que ceux-ci concernent son histoire, sa géographie ou sa langue.

a. La chronique d'Angleterre comme prétexte à une histoire universelle

Dès son prologue, Cuero expose le plan et la matière de sa chronique, pour laquelle il a notamment utilisé, nous l'avons vu, la *St Albans Chronycle*, imprimée pour la première fois en 1497-1498 et réimprimée par Wynkyn de Worde en 1502. Cet ensemble, dans lequel le récit historique n'allait pas au-delà de 1461, contenait également, du reste, une *Description of England*, qui correspond à la seconde partie de l'*Historia.* Cependant, pour en augmenter un peu la matière, Cuero se propose d'évoquer également la création du monde et la lignée du Christ, ainsi que l'histoire des quatre principaux royaumes antiques, à savoir la Perse, la Grèce, Rome et Babylone[19]. Sa chronique prend donc les

[19] Il est cependant difficile de savoir ce qui peut réellement être attribué à Cuero comme auteur et non comme traducteur, dans la mesure où, selon F. Gómez Redondo, la *Saint Albans Chronicle* était déjà « *amplificada con noticias sobre los papas y asuntos eclesiásticos, más un prólogo sobre el valor de la historia y un sumario universalista, que avanza desde la Creación hasta Homero* » (F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*…, p. 290, note 423). Néanmoins, dans son prologue, Cuero affirme que ces additions viennent de lui : « *et porque me paresçió gran brevedad*

allures d'une histoire universelle qui se développe en fonction des six âges de l'humanité pour arriver jusqu'à l'époque de l'auteur, le tout selon un schéma fortement marqué par la religion puisque, outre que la Passion constitue un véritable pivot historique, le récit à proprement parler débute avec la première phrase de la Genèse : « in principio creavit Deus celum et terram »[20].

- *Les cinq premiers âges de l'histoire de l'humanité.*

Le premier âge court de la Création jusqu'à Noé, et les fondements du récit historique y sont donc essentiellement bibliques. Néanmoins, à l'enchaînement des événements s'articule une histoire des sciences et des techniques. Ainsi, Énos fut le premier à élaborer des prières et des statues destinées à la dévotion. De même, Tubal inventa l'art de l'orfèvrerie, Abel la technique pour élever les brebis et les protéger, Jubal l'art de jouer de la harpe et de l'orgue et Noema celui de tisser la laine et le lin[21]. Le premier âge de l'humanité est donc celui des fondements, non seulement du monde, mais aussi des arts et des techniques, allant de l'élevage à l'orfèvrerie. C'est au cours du deuxième âge, qui va de Noé jusqu'à Abraham, qu'à lieu une création d'un autre type : celle de la noblesse. Les raisons de cette création sont autant d'éléments d'une définition de cet état, dans la mesure où il a été créé, tout d'abord, pour maintenir l'ordre et protéger les hommes vertueux, dont ses membres sont issus. Noblesse est donc synonyme de vertu, mais aussi de richesse – les defensores furent en effet choisis parmi les plus riches – et de protection, dans la mesure où les nobles sont les défenseurs du peuple[22]. Il s'agit donc d'un ordre extrêmement ancien, dont le texte rétablit les fondements, tout en affirmant, en outre, que certains ont trahi cette noblesse, ou que d'autres encore l'ont usurpée.

Alors que le deuxième âge se termine sur l'expansion de l'idôlatrie, le troisième âge marque une rupture, puisque « *Aquí comiença la devota y santa ystoria de los santos patriarcas que creyeron en el verdadero Dios* »[23]. Néanmoins, ce n'est pas tant la dimension spirituelle des événements qui importe que leur chronique, et

poner solo esto, disponiéndome a mayor trabajo, por más noblesçer e autorizar esta copilación, determiné de enxerir e tocar en ella brevemente de la creación del mundo y el linage de Christo, nuestro Salvador » (R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*, fol. 9rº).

[20] R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*…, fol. 10rº.

[21] *Ibid.*, fol. 10vº et 11rº.

[22] *Ibid.*, fol. 12rº.

[23] *Ibid.*, fol. 13rº.

les éléments du récit biblique sont donc replacés sur un axe chronologique, ce qui permet de les situer les uns par rapport aux autres. Ainsi, la vente du droit d'aînesse par Esaü à son frère Jacob (Gn. 25 : 27-34) serait contemporaine de la destruction de Sodome et Gomorrrhe (Gn. 19)[24]. D'autre part, c'est au cours de ce troisième âge que sont évoqués pour la première fois des héros non bibliques, comme « *Atlas, el grand astrólogo* […] *del qual fue dicho que pudiera soportar a cuestas los cielos por la verdadera conosçiencia que tenía de las estrellas* »[25]. Le héros antique, à qui l'on a ôté toute dimension surhumaine en en faisant simplement un homme exceptionnel est donc démythifié, tout comme Saturne ou Apis qui sont ravalés au rang de simples rois d'Italie[26]. Le troisième âge de l'humanité est donc celui où l'histoire antique vient s'ajouter à l'histoire biblique, avec, notamment, la fondation d'Athènes par Cécrops, l'évocation des pharaons égyptiens, ou encore celle des rois d'Italie, qui permettent l'introduction de l'histoire romaine.

Cependant, en plus de ces peuples dont il paraît logique qu'ils relèvent de l'histoire antique, c'est également dans cette partie de l'œuvre que sont évoqués les débuts de la civilisation britannique, qui, ayant des origines aussi lointaines que celles d'Athènes ou de Rome, s'en trouve donc valorisée. Or, les femmes jouent un rôle essentiel dans la fondation de l'Angleterre, dans la mesure où, selon une légende, ce sont les 33 filles de Dioclétien, roi de Syrie, qui, exilées après avoir tué leurs maris respectifs, dérivèrent jusqu'en Grande Bretagne, où elles mirent au monde des géants[27]. Cet âge mythique – auquel renvoie le surnom de « perfide Albion », donné à l'Angleterre d'après le nom de l'aînée des sœurs homicides, Albana – ne prend fin qu'avec l'arrivée du héros civilisateur Brut, descendant d'Énée et fondateur légendaire de la (Grande) Bretagne, à laquelle il donna son nom[28]. L'Angleterre a donc des origines mythiques[29], même si elles ne sont guère glorieuses, dans la mesure où les filles

[24] *Loc. cit.*

[25] *Ibid.*, fol. 13v°. Cette démythification des héros antiques doit être mise en parallèle avec le crédit qui est au contraire accordé aux miracles attribués à la Vierge, qui sont cités comme des faits historiques. C'est le cas, par exemple, pour l'histoire de ce pape qui, voulant se laver de la souillure dont il se pensait porteur après que sa main eut été embrassée par une femme, se la coupa, mais fut ensuite si malheureux de ne pouvoir célébrer la messe que la Vierge lui rendit sa main (*ibid.*, fol. 33r°).

[26] *Ibid.*, fol. 14v°.

[27] *Ibid.*, fol. 16r°.

[28] *Ibid.*, fol. 16r°.

[29] De même, Londres est qualifiée de « *Nueva Troya* », qui serait, selon l'*Historia*, son nom originel (fol. 21v°°).

de Dioclétien y arrivent exilées après un meurtre, de même, du reste, que Brut, qui doit quitter son pays d'origine après avoir tué son père. Le rôle décisif des femmes dans l'histoire d'Angleterre s'étend, par ailleurs, au-delà de cet épisode fondateur, dans la mesure où, alors que David ne régnait pas encore en Israël – si l'on en croit la chronologie établie dans l'*Historia* – la Grande Bretagne avait déjà une reine, ou plutôt une régente dont les mérites politiques et militaires sont mis en avant[30]. Elle est ainsi la digne représentante d'une nation conquérante, dont les prétentions concernent particulièrement son voisin français, lequel est systématiquement représenté en situation de faiblesse[31]. C'est également une nation qui cultive les valeurs de la chevalerie, et se montre hospitalière avec les étrangers. Ainsi, Corumbratus, roi anglais de retour d'une campagne au Danemark, « *topó en la mar con treynta navíos españoles* », et offrit à leurs passagers exilés la terre d'Irlande[32]. Si les Français sont les ennemis héréditaires des Anglais, les Espagnols en sont, quant à eux, des alliés historiques : voilà, semble-t-il, ce que l'*Historia* veut faire comprendre à la Princesse de Galles.

- *L'ère chrétienne.*

« *Cristus natus est* »[33] : c'est avec cette phrase que débute le récit des événements qui se sont déroulés depuis l'avènement du sixième âge de l'humanité, formule qui souligne la force rédemptrice et re-créatrice de la naissance et de la Passion du Christ, puisque le latin de cette citation renvoie directement à la phrase par laquelle s'ouvrait le récit. La vie du Christ n'est cependant évoquée qu'à grands traits. En revanche, Cuero ne manque pas de raconter le transfert miraculeux du corps de saint Jacques en Galice, répondant ainsi probablement à une dévotion particulière de l'infante dont on sait qu'elle avait tenu à honorer le saint avant de partir pour l'Angleterre. Ainsi, l'histoire ecclésiastique prend désormais toute sa place dans le récit de Cuero puisque, à partir de saint Pierre, il va énumérer tous les souverains pontifes, en

[30] *Ibid.*, fol. 17v°.

[31] *Ibid.*, notamment fol. 18r° ou 19r°. N'oublions pas que l'*Historia* est tirée d'une chronique publiée pour la première fois sous forme manuscrite en 1480 et dont le récit se clot sur l'année 1461, année de l'accession au trône d'Édouard IV. Or, la Guerre de Cent ans venait de se terminer en 1453, et les relations entre les deux peuples étaient encore largement teintées d'animosité.

[32] *Ibid.*, fol. 19v°.

[33] *Ibid.*, fol. 26r°.

mentionnant notamment leurs principales réformes[34], mettant ainsi en valeur le caractère historique et, partant, progressif de l'instauration de certaines cérémonies ou rites[35]. En outre, l'avènement du christianisme permet de mettre de nouveau en avant l'Angleterre, considérée comme la nation de Constantin, qui en fit un refuge pour les chrétiens persécutés par Rome[36]. Ainsi, la terre où aborde la fille des Rois Catholique est présentée comme une terre d'accueil pour les chrétiens, et comme l'un des piliers du développement de la chrétienté en Occident, puisque c'est encore de Grande Bretagne que viennent les 11 000 compagnes de sainte Ursule[37].

Bien que les questions religieuses aient toute leur importance, c'est avant tout sur les aspects politiques de l'histoire d'Angleterre qu'insiste le texte, en énumérant les souverains qui se succèdent sur le trône. La chronique se divise en effet en deux parties : d'une part, les souverains anglais et, d'autre part, les empereurs et les papes[38], sans oublier les souverains français et l'histoire espagnole. Parmi les souverains anglais, Arthur et tous les personnages qui lui sont attachés[39] occupent une place non négligeable. Leurs hauts faits sont décrits par l'auteur juste après le sac de Rome de 410 et le départ de saint Jérôme pour Jérusalem. Or, selon Michel Pastoureau : « À l'origine des premiers romans arthuriens […] se trouve le souvenir fortement

[34] *Ibid.*, fol. 28vº.

[35] Un peu plus loin, évoquant la vie de saint Athanase, il précise par exemple qu'il est à l'origine du « Quicunque vult » (*ibid.*, fol. 32vº), prière extrêmement populaire à l'époque de l'écriture du texte.

[36] *Ibid.*, fol. 30rº. De fait, Constantin est né à Naissus, une ville de l'actuelle Serbie. Néanmoins, son père a effectivement exercé des fonctions dirigeantes en Grande Bretagne, et c'est bien de là que Constantin partira pour le continent, non pour venger les chrétiens, mais pour combattre ses rivaux politiques. Cependant, la légende veut que c'est précisément lors d'une bataille décisive dans cette conquête du pouvoir – la bataille du pont Milvius – que Constantin aurait eu un songe prémonitoire lui annonçant sa victoire sous l'égide du Christ et aurait aperçu, ainsi que son armée, une croix dans le ciel.

[37] *Ibid.*, fol. 30vº.

[38] *Ibid.*, fol. 33rº.

[39] Avant même d'évoquer la naissance d'Arthur, le texte mentionne ainsi la naissance de Merlin (fol. 34vº) et le règne d'Uter Pendragon (fol. 35rº), le père du roi Arthur. L'importance donnée à l'épopée arthurienne dans l'*Historia de Inglaterra* a attiré l'attention de plusieurs auteurs, notamment Lourdes Soriano Robles, qui souhaite « *llamar la atención sobre la presencia en la crónica de diversos capítulos dedicados al rey Arturo, texto que podría engrosar la lista de los testimonios en castellano que avalan la difusión de la literatura artúrica en territorio peninsular* » (« La *Historia de Inglaterra con el fructo de los tiempos* de Rodrigo de Cuero (1509) », *in :* Armando LÓPEZ CASTRO et María Luzdivina CUESTA TORRE (éd.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, II*, León : Universidad de León, p. 1055-1068, plus précisément p. 1063, cité par F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la Prosa de los Reyes Católicos*…, p. 294). Le texte, cependant, ne témoigne pas selon nous de la diffusion péninsulaire des romans arthuriens, dans la mesure où il est tiré d'une chronique anglaise. De même, il n'est absolument pas certain qu'il ait pu contribuer à faire connaître ces récits dans la péninsule Ibérique, compte tenu du fait qu'il n'a pas été imprimé et n'est conservé qu'en deux exemplaires manuscrits.

déformé d'événements ayant eu lieu en Grande-Bretagne aux Ve et VIe siècles »[40]. Ainsi, malgré le caractère légendaire des faits rapportés, ils sont situés, avec une certaine exactitude, dans la chronologie qui leur correspond. Le roi est, bien entendu, un modèle de noblesse et de chevalerie : « *muy noble ombre, cortés, franco, virtuoso y amigable con los suyos, feroz, áspero e rigurroso contra sus enemigos* »[41]. C'est un exemple de piété et de mansuétude, qui pardonne à ses ennemis au nom de la foi ou en vertu de leur repentance, mais également un parangon de générosité et de courtoisie, qui attire à sa cour les meilleurs chevaliers du monde. En somme, donc, l'*Historia de Inglaterra* contient un bref résumé de l'épopée arthurienne, qui se termine avec la mort du roi, gravement blessé par Mordred[42]. Arthur est un roi chrétien, qui respecte les valeurs de la religion et ses représentants. Néanmoins, le texte en situe les aventures avant l'évangélisation officielle de l'Angleterre, faite sous l'égide de saint Grégoire, « *porque ovo mucha piedad que tan hermosa nación como aquella fuese perdida* »[43]. À cette valorisation du christianisme et de l'Angleterre au sein des nations chrétiennes s'ajoutent des commentaires peu flatteurs concernant Mahomet, pourtant mentionné comme personnage historique, mais présenté comme un trompeur et un usurpateur[44]. Sont également soulignés les liens existant entre judaïsme et

[40] M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 330. Il ajoute un peu plus loin : « Au XIIe siècle, cet Arthur des traditions galloises et anglo-saxonnes se transforme en une véritable figure historique, un ancêtre dynastique de première importance, constituant un enjeu politique pour les différentes maisons qui se disputent le trône d'Angleterre » (p. 331). L'*Historia de Inglaterra* s'inscrit pleinement dans ce mouvement, et, partant, contribue également à renforcer par le discours la légitimité des souverains Tudor, au règne desquels aboutit toute l'histoire de l'Angleterre dans le récit de Cuero.

[41] *Ibid.*, fol. 35vº. Le roi Arthur est donc l'incarnation même de la chevalerie, et, comme tel, son ombre plane sur un des plus grands souverains du XIVe siècle anglais : Édouard III. Le texte accorde en effet une grande importance aux événements qui eurent lieu sous le règne de ce dernier, et insiste notamment sur le fait qu'il recrée la Table ronde, en formant son propre cercle de chevaliers, et institue l'ordre de la Jarretière (fol. 76rº et 77rº). Cette restauration de l'esprit chevaleresque, poursuivie par son fils (fol. 78rº), va de pair avec un règne long et glorieux.

[42] *Ibid.*, fol. 35rº à 37vº.

[43] *Ibid*, fol. 39rº. Outre l'adjectif laudatif qui contribue, de nouveau, à donner une image favorable de l'Angleterre, on peut remarquer que celle-ci apparaît encore une fois comme une nation importante pour le christianisme et ses représentants, et ce malgré le fait que l'auteur, en maniant différentes chronologies en parallèle – celle des romans arthuriens et celle de l'histoire ecclésiastique, entre autres – donne l'impression d'allers-retours incessants entre paganisme et christianisme. Aussi préfère-t-il insister sur la notion à retenir : « *nota que luengo tiempo antes fueron cristianos en Ynglaterra que en Francia* », fol. 42rº. La France n'est donc pas encore la fille aînée de l'Église, et elle est au contraire toujours associée à l'hérésie ou à l'irréligion. Ainsi, les rois français perdent définitivement le titre d'empereur du fait de leur mauvaise vie : « *con esto los françeses fueron constreñidos a estarse en su tierra, a jamás ser emperadores por su mal vivir* » (fol. 46vº). En outre, c'est en France que les Juifs chassés d'Angleterre viennent se réfugier, pour y être, semble-t-il, très bien accueillis (fol. 63rº).

[44] *Ibid.*, fol. 43rº.

islam d'un point de vue génétique (la mère de Mahomet était une juive descendante d'Ismaël), étymologique (« Sarrasin » viendrait de « Sarah », le prénom de la femme d'Abraham) et doctrinal (l'islam reprendrait des éléments de la loi juive)[45]. C'est donc bien une chronique chrétienne que l'on cherche à construire, dans laquelle la religion est un axe historique et idéologique majeur.

D'ailleurs, pour chaque souverain castillan cité, le texte ne manque jamais de souligner son importance dans le processus de Reconquête. Ainsi en est-il d'Alphonse VIII, qui apparaît dans l'*Historia* parce qu'il épouse la fille d'Henri II d'Angleterre, Aliénor Plantagenêt, mais dont l'auteur n'omet pas de mentionner qu'il a remporté la bataille des Navas de Tolosa[46]. La mention qu'il fait de Ferdinand III et l'espace qu'il lui consacre semblent moins justifiés du point de vue de l'histoire d'Angleterre, puisque celui-ci n'est que le père d'une reine consort – en l'occurrence Éléonore de Castille, qui épousa Édouard I^er^ d'Angleterre[47]. Néanmoins, on sait l'importance de ce souverain pour l'histoire de la Reconquête et l'intérêt qu'il peut avoir aux yeux d'une destinataire d'origine castillane. L'*Historia de Inglaterra* est donc construite en fonction des intérêts d'une jeune souveraine castillane et catholique, qu'il faut, en outre, convaincre qu'elle arrive dans un pays qui ne lui est pas si étranger qu'il y paraît. Alliances matrimoniales et parallélismes historiques permettent de créer un lien entre l'Espagne et l'Angleterre et de rendre ce nouveau territoire plus familier. Ainsi, Édouard I^er^ d'Angleterre décida d'expulser les Juifs de son royaume bien avant qu'une telle décision ne fût prise outre Pyrénées, « *porque no se querían convertir a Nuestro Señor y porque engañavan a los cristianos con sus usuras y ellos se passaron a Francia al rey Felipe que los resçibió* »[48]. L'auteur, cependant, laisse alors à sa lectrice le soin d'établir le parallèle, et ne le mentionne pas expressément. Il en va autrement lorsqu'il évoque le règne de Richard III, qu'il compare explicitement à celui de Pierre le Cruel :

---

[45] *Ibid.*, fol. 43r° et 43v°.

[46] *Ibid.*, fol. 56r°.

[47] *Ibid.*, fol. 60r°. Les adjectifs qui qualifient Éléonore ne sont, par ailleurs, guère éloignés de ceux que pourrait revendiquer Catherine d'Aragon et facilitent une éventuelle identification, puisqu'elle est désignée comme « *la noble e cathólica princesa doña Leonor* » (fol. 61r°). Cette désignation est reprise un peu plus loin, dans un bref panégyrique de la souveraine : « *La noble y católica reyna doña Leonor, muger del rey Eduardo primero* […] *fue tal persona en sus días que es cosa muy justa e razonable su vida se aya de escrevir* […] *pues digna fue de memoria y asy mismo la noble generaçión y personas notables que d'ella descendieron* », fol. 63v°. Cependant, l'auteur avoue ne pas pouvoir développer davantage, « *porque las corónicas a este caso muy cortamente hablan* » (*loc. cit*).

[48] *Ibid.*, fol. 63r°.

fue ombre cruel tanto que en alguna manera podemos compararle al rey don Pedro de España, porque çierto es que así con su propria mano como por su mandado e induzimiento, muchos fueron muertos en este reyno[49].

Ainsi, tout est fait pour signaler les points de rencontre et les parallélismes qui existent entre les destins respectifs des deux royaumes qui se trouvent unis par l'alliance matrimoniale de Catherine et d'Henri, laquelle constitue donc, d'une certaine façon, l'aboutissement logique des deux histoires nationales.

b. Enseignements lingusitiques, géographiques et ethnographiques : connaître le peuple et son territoire

Bien que l'*Historia* soit avant tout une chronique, elle contient également un certain nombre de connaissances dans d'autres domaines. Saisissant les occasions qui se présentent au fil du récit historique, l'auteur explique ainsi quelques termes du vocabulaire anglais à la jeune Catherine, comme dans le cas du substantif *gate*, qu'il traduit en commentant la formation du toponyme Belingate[50]. Il lui rappelle d'ailleurs la signification de ce terme quand, quelques pages plus loin, il lui enseigne le sens du mot *stone*[51]. Bien que ce type de gloses lexicales reste rare[52], l'auteur n'hésite pas à mentionner des faits de langue qui lui semblent dignes d'intérêt, en retraçant notamment l'étymologie de certains termes. Ainsi apprend-on, comme nous l'avons déjà évoqué, qu'Albion vient d'Albana, prénom de l'une des filles de Dioclétien, et Bretagne de Brut, le nom du héros fondateur de la Grande Bretagne[53]. De même, Angleterre vient d'Engist, souverain pré-arthurien, dont le nom a également donné le gentilé anglais : « *engleymen* », composé de deux étymons – Engist et « *men* » – terme dont l'auteur donne la signification exacte[54]. Les explications lexicales concernent donc à la fois des notions géographiques ou

[49] *Ibid.*, fol. 108vº.
[50] *Ibid.*, fol. 19rº.
[51] *Ibid.*, fol. 22vº.
[52] Cela peut être dû au fait que la princesse connaissait et pratiquait déjà la langue anglaise, puisque, selon F. Gómez Redondo, « *no desconocía este idioma la infanta, pues podía hablar inglés, francés, latín y flamenco* » (*Historia de la Prosa de los Reyes Católicos*…, p. 292).
[53] Michel Pastoureau note, à propos de ce héros légendaire : « Vers 1155, un chanoine de Bayeux, Wace, s'inspire du texte de Geoffroi [de Monmouth] et rédige, en vers et en langue vernaculaire cette fois, une semblable histoire d'Angleterre, le *Roman de Brut* […]. Wace est le premier à mentionner la Table Ronde, qu'Arthur aurait fait faire pour éviter toute querelle de préséance entre ses chevaliers, et à raconter comment le roi, endormi dans l'île d'Avalon, reviendra un jour, en véritable héros messianique, libérer son peuple et le conduire vers le salut » (M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 331).
[54] R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*, fol. 39rº.

topographiques (« *gate* », « *stone* », « *engleymen* ») et des éléments liés à la vie de cour. Ainsi, l'auteur précise la signification des mots « *dama* » et « *syr* »[55]. Cependant, la langue anglaise ne constitue pas, dans l'*Historia* un objet d'enseignement à part entière, et les quelques mots anglais dont Cuero explique la signification à sa destinataire ne permettent guère à celle-ci de se constituer un lexique. Ce bref panorama est néanmoins complété par un commentaire plus général sur les origines de la langue anglaise dans la partie géographique et ethnographique de l'ouvrage, où l'on apprend que l'anglais est issu du mélange de plusieurs langues – mélange dans lequel le français tient une place importante[56] – et connaît de nombreuses variations régionales, du nord au sud. Ainsi, l'anglais le plus pur est celui du sud, région plus peuplée, plus riche et plus fertile. Catherine d'Aragon peut ainsi connaître, grâce à la traduction par Cuero de la *Description of Britain* ou *Description of England*[57], l'évolution diachronique de la langue anglaise, mais aussi ses variétés diastratiques et diatopiques.

L'opposition nord-sud semble, en outre, fondamentale pour comprendre bien des aspects de la civilisation anglaise. En effet, le texte affirme non seulement que le sud est plus urbanisé, mais également mieux desservi que le nord dans la mesure où les ponts y sont plus nombreux. En outre, ces deux régions abritent des habitants au caractère différent. Ainsi, ceux du sud sont plus pacifiques et plus doux, tandis que les habitants du nord sont cruels et inconstants, ceux du centre héritant pour moitié des deux caractères[58]. Malgré ces commentaires généraux et l'attribution au peuple anglais de deux qualificatifs pour le moins contradictoires – il serait, en effet, à la fois paresseux et doté de courage et d'obstination – le texte insiste sur la grande variété des mœurs anglaises, qui s'exprime par celle des coutumes et des vêtements[59]. Ceci,

---

[55] *Ibid.*, fol. 60rº.

[56] *Ibid.*, fol. 123vº. Le processus d'assimilation de la langue française par les Anglais est également décrit : langue des élites, elle est peu à peu employée par le peuple qui la mélange à la langue vernaculaire alors en vigueur, avant que son emploi tombe totalement en désuétude, l'anglais devenant langue officielle (fol. 123rº).

[57] Rappelons en effet que cette partie consacrée à la description du territoire et des habitants de l'Angleterre figurait dans l'édition de la *Saint Albans Chronycle* réimprimée en 1502 par Wynkyn de Worde. Cette édition est, selon Lourdes Soriano Robles, « *el original del que se sirvió nuestro traductor en 1509, ya que es la única edición publicada antes de este año donde figuran por primera vez* Chronicle *y* Description *juntas, ambas obras, recordemos, traducidas por Rodrigo Cuero* » (art. cit, cité par F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la Prosa de los Reyes Católicos*…, p. 290).

[58] R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*, fol. 129rº.

[59] *Loc. cit.*

sans parler des royaumes d'Écosse, du Pays de Galles et d'Irlande, qui font chacun l'objet d'une description géographique et ethnographique par le menu, ce qui permet de donner à Catherine une idée générale du territoire sur lequel elle doit régner mais aussi des relations qui existent entre les différents éléments qui le composent : l'inimitié des Anglais envers les Écossais est, par exemple, soulignée.

Ainsi, les connaissances historiques dispensées par la première partie de l'ouvrage sont complétées par les éléments linguistiques, géographiques et ethnographiques qui sont disséminés tout au long du texte et, plus particulièrement, dans sa seconde partie. Ces éléments ne se prètent guère, dans l'*Historia*, à une interprétation morale et à une démonstration édifiante. En revanche, il n'en va pas de même pour les événements historiques. L'enchaînement des faits proposé par la chronique ne doit pas, en effet, rester stérile : il doit donner du fruit, c'est-à-dire permettre à Catherine d'Aragon de tirer les leçons du passé, pour mieux préparer l'avenir.

c. Cueillir « *el fruto de los tiempos* » : les leçons de l'*Historia de Inglaterra*

L'*Historia de Inglaterra* n'a pas, en effet, qu'une fonction informative. Construite pour aider l'infante à assumer son rôle de princesse de Galles puis de reine d'Angleterre, elle ne lui apporte pas seulement les connaissances nécessaires à la compréhension de la situation politique et sociale de son nouveau royaume, mais propose également des conseils pour exercer le pouvoir de manière idoine. L'*intentio auctoris* n'est d'ailleurs nullement voilée, puisque dès le prologue, Cuero déclare avoir indiqué, pour chaque règne « *las [actuaciones] más notables, virtuosas e dignas de memoria e también las contrarias a nobleza, por que de las primeras pueda tomar dotrina y exemplo y de las que tales no fueren se sepa con prudencia evitar e guardar* »[60]. Au fil de la chronique, c'est donc un véritable miroir de prince qui se construit.

• *L'*Historia de Inglaterra *: un autre miroir de princesse*

Nous avons étudié, dans le premier chapitre de cette seconde partie, un certain nombre de miroirs destinés au lectorat féminin. L'*Historia de Inglaterra*

[60] *Ibid.*, fol. 9rº.

pourrait, à bon droit, en faire partie, du moins par certains aspects de son contenu. Tous les événements historiques rapportés ne font pas, loin s'en faut, l'objet d'une interprétation morale, mais l'auteur souhaite visiblement former sa commanditaire à l'exercice du pouvoir et lui apprendre, notamment, les règles de la politique. Être souverain ne s'improvise pas, et demande des qualités bien particulières, comme le laisse entendre une remarque de l'auteur à propos du fils d'un des premiers rois chrétiens d'Angleterre : « *era de tan poco entendimiento y saber que más pertenesçíe para monge* »[61]. Outre la satire ecclésiastique qui sous-tend cette phrase, il semble que, pour l'auteur, l'excellence intellectuelle n'appartienne pas aux religieux, mais bien aux dirigeants politiques, et que l'exercice du pouvoir réclame donc, avant tout, sagesse et intelligence.

Les enseignements politiques de l'*Historia* répondent à quelques grandes thématiques. L'une d'elle est, tout d'abord, la méfiance vis-à-vis de tout type de favoritisme et de délégation de l'exercice du pouvoir. Ainsi, dès les premiers siècles de notre ère, l'Angleterre connaît une situation dont le texte détaille ensuite les conséquences funestes : le gouvernement d'un favori, puisque « *Vortiger mandava tan absolutamente lo que quiríe que él era rey aunque Constançe tiníe el nombre* »[62]. Or, le roi finit par être tué par son favori, ce qui suffit à démontrer à l'infante combien il est important de bien choisir ses conseillers. Le favoritisme ne mène en effet jamais à des conséquences heureuses. Ainsi, le favori d'Édouard II, « *sir Hug Spenser, su chamberlayn* », fait, à son tour, passer l'Angleterre de Charybde en Scylla :

> *[sir Hug Spenser] de quien mucho confiava [el rey] y a quien gran parte de todos sus mayores hechos y secretos dava, y en conclusión, por él hera governada su casa y reyno. Éste era de tan malas maneras que grandes envidias y enemistades con los grandes trayíe […]*[63].

De même, le texte ne cesse d'insister sur la nécessité de garantir l'accomplissement du pacte de vassalité, comme en témoignent les conséquences désastreuses de la vengeance d'un vassal dont la fille avait été violée par son roi[64]. Comme nous l'avons vu plus haut, les souverains qui,

[61] *Ibid.*, fol. 31v°.
[62] *Ibid.*, fol. 31v°.
[63] *Ibid.*, fol. 67r°. Bien entendu, on peut être tenté de reconnaître dans la description de ce personnage anglais son pendant castillan : Álvaro de Luna.
[64] *Ibid.*, fol. 41r°. De nouveau, histoire d'Angleterre et histoire espagnole semblent se faire

comme le roi Arthur, ont su préserver ou réhabiliter les valeurs de la chevalerie sont également valorisés, d'autant que Cuero y est si attaché qu'il traduit les statuts de l'ordre de la Jarretière[65]. Au contraire, ceux qui ne font pas preuve d'esprit chevaleresque sont condamnés, comme le roi Harold : « *no fue ombre de tan buena conversación como su padre, antes despreçió la honrra de la cavallería y cortesía que a su estado se requerie tener y hera de tal condiçión que más holgava de andar a pie que cavlagando* »[66]. En outre, un bon souverain doit également respecter l'Église, ses valeurs et ses représentants. Ainsi, alors même que, comme nous l'évoquions au début de ce paragraphe, les religieux ne peuvent devenir rois par manque d'aptitudes, les rois peuvent devenir saints, comme Édouard I[er] qui « *no olvidó, aunque se vido rey, la santa vida que antes hazíe, mas continuamente la mejorava, cresçiendo en virtudes, él guardando su virginidad tan bien que aunque se casó no la perdió* »[67]. Le souverain doit encore préserver ou restaurer l'unité de son royaume, et l'*Historia* valorise ceux qui se montrent capables, tel Arthur, d'assurer la concorde de leurs territoires. Celle-ci ne saurait être possible sans une bonne entente avec les grands du royaume, dont la rébellion peut avoir les pires conséquences. Ainsi, l'Angleterre est conquise par le Danemark « *por cabsa que los grandes del reyno tinién mala voluntad al rey Eldred* »[68]. De même, le spectre de la trahison plane sur nombre des monarques qui apparaissent dans l'*Historia*. Ainsi, le pouvoir peut être usurpé, y compris par une femme, comme dans le cas de la reine Isabelle, femme d'Édouard II, qui s'associe avec le meurtier de son époux, Roger Mortimer, pour exercer le pouvoir : « *le rigen a él* [Édouard III] *y a su casa y reyno como ellos dos quirién en agravio y perdición de toda la tierra* »[69]. Cette reine est donc le contre-exemple de ce que doit être l'action d'une épouse loyale. On peut néanmoins remarquer que, quand apparaissent des figures de reines consorts, celles-ci ne sont jamais des épouses effacées. En bien – comme dans le cas de la reine Éléonore – ou en mal – comme dans le cas d'Isabelle – elles jouent souvent un rôle politique décisif.

Ainsi, par le récit de différents épisodes de l'histoire d'Angleterre et par le commentaire qui les accompagne, l'*Historia* construit un idéal du souverain,

écho, dans la mesure où cet épisode anglais rappelle celui du roi Rodrigue et de la fille de don Julián.

[65] *Ibid.*, fol. 129v°.
[66] *Ibid.*, fol. 51r°.
[67] Ibid., fol. 52r°.
[68] *Ibid.*, fol. 49r°.
[69] *Ibid.*, fol. 72v°.

qui s'incarne plus spécifiquement dans certains personnages dont le portrait est plus détaillé. C'est le cas, par exemple, d'Édouard III :

> *Este buen rey fue muy graçioso y lleno de virtudes et de ardid, e victorioso en batallas. Fue magnánimo, pasçiente y benigno, tan bien a extranjeros como a sus naturales. Fue caritativo y piadoso y devoto en el servicio de Dios. Tuvo mucho acatamiento y reverencia a la Iglesia y a sus ministros. Alcançó grande entendimiento. Fue tal, y de tan cumplidas gracias dotado que generalmente de todos era muy bien amado e quisto y también temido, como todos los buenos reyes que quieren permanesçer deven ser*[70].

Édouard III est donc un exemple à suivre : le texte ne laisse aucun doute à ce sujet. Réunissant des qualités humaines, intellectuelles et militaires et faisant preuve d'une grande piété, il regroupe en effet nombre des qualités qui ont été mises en avant tout au long de la chronique. C'est également le cas d'Henri VII, père des deux époux successifs de Catherine, dont Cuero dresse le portrait suivant :

> *Él es príncipe muy devoto, cristianíssimo y caritativo; es temido sobremanera porque cruelmente da punición a los malos y a todos aquellos que no viven segund razón e derecho; tiene en grand veneración a los buenos; es tan doctíssimo e discreto que pocos se le pueden comparar, tiene su reyno en mucha tranquilidad y buen regimiento por ser esforçado y por usar de justiçia rectamente y con igualdad; es el que mayores tesoros alcanza de todos los reyes christianos; es tan grande hedificador que ha hecho tres palaçios memorables y de harta admiración*[71].

Ainsi, l'auteur passe sous silence tout ce qui pourrait ternir l'image de ce monarque, qu'il s'agisse de son attitude face à l'infante et de ses prétentions financières, ou encore de son association avec Philippe de Habsbourg contre les intérêts de Ferdinand le Catholique. L'élaboration d'un modèle de souverain peut donc se faire au prix de la sélection et de l'orientation de l'information. Miroir de prince et chronique sont ainsi indissolublement liés, et l'*Historia* combine sans cesse ces deux aspects : la leçon politique est rarement absente du récit historique. Les enseignements que l'on peut tirer de ce dernier sont cependant multiples et ne concernent pas uniquement l'exercice du pouvoir. Ainsi, l'histoire d'Angleterre se prête à nombre de réflexions morales.

- *Le cadre moral de l'*Historia *: bonne vie et bonne mort*

De nouveau, le prologue nous apporte un éclairage fondamental pour comprendre le texte et le sens que Cuero veut lui donner :

[70] *Ibid.*, fol. 82v°.
[71] *Ibid.*, fol. 110v°.

> *Así como todas las criaturas que en este mundo son nasçidas para salvar sus ánimas, en las cosas espirituales deven procurar de tener mucha astuçia e diligençia en servir a nuestro Redentor Jhesu Christo, que nos formó, crió e hizo de nonada, observando y cumpliendo sus divinales preçeptos e de la Sancta Madre Iglesia, así en las terrenas e temporales, no dexando esto ya dicho, […] cosa conveniente es que los súbditos todo el tiempo que en esta vida vivimos pongamos en efecto los mandamientos líçitos de nuestros reyes, príncipes e superiores*[72].

Sauver son âme, voilà donc le but de toute créature, et l'*Historia* ne prétend donc pas seulement contribuer au bon gouvernement du royaume en proposant des modèles de souverains, mais vise également, de façon plus générale, au perfectionnement moral de son lecteur. En outre, comme nous l'avons vu, la chronologie des six âges du monde choisie par l'auteur[73] donne au texte une perspective nettement chrétienne et eschatologique, dans la mesure où le 6e âge ne prendra fin qu'avec le Jugement Dernier. De même, dans la mesure où l'auteur prétend bâtir une chronique universelle, il commence son récit par le Péché originel, inscrivant l'histoire de l'Humanité dans la suite d'une Faute qui, notons-le, incombe davantage à Adam qu'à Ève, dont le rôle n'est pas du tout évoqué. Adam, en outre, est présenté comme un pénitent. À ce titre, il est un exemple, dans la mesure où il fit pénitence toute sa vie pour n'avoir commis qu'un seul péché, comportement qui doit inspirer ceux qui commettent chaque jour plusieurs méfaits sans se repentir[74]. Cette mise en valeur de l'idée de contrition et de pénitence dès le début du texte est directement liée au but que l'auteur donnait à la vie humaine : chacun doit chercher à sauver son âme, et, partant, à s'extirper sans dommages de « *este mar tempestuoso lleno de çoçobras* » qu'est le monde. Une telle conception apparaît notamment dans les commentaires que suscite la mort de tel ou tel personnage, comme par exemple celle du prince Arthur :

> *dió el ánima a nuestro Señor que la crió, como fiel e católico christiano que hera, porque la voluntad divina proveyó de subirle a la eterna patria celestial, antes que acá, en este mar tenpestuoso lleno de çoçobras, reinase en bienes temporales peresçederos*[75].

Cette phrase reprend des thématiques chères aux textes consolatoires : la

[72] *Ibid.*, fol. 9rº.

[73] Cette répartition en six âges était, en effet, absente des sources utilisées par Cuero, selon Lourdes Soriano Robles : « *nuestro traductor es fiel a la crónica inglesa desde el inicio hasta el último capítulo de la edición impresa, siguiendo su misma estructura y añadiendo, como nos informa, y es cierto, la división en edades* » (art. cit. p. 1059, cité par F. GÓMEZ REDONDO, *Historia de la Prosa de los Reyes Católicos*…, p. 292).

[74] R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*, fol. 10r.

[75] *Ibid.*, fol. 112rº.

description du monde comme une mer dangereuse, la mort précoce comme une décision divine destinée à éviter à un élu de commettre des péchés irréparables, et, enfin, les dangers d'une position sociale élevée. L'apparition de tels propos est d'autant moins étonnante que Cuero avait prévu de terminer son œuvre par un texte à portée morale, comme l'indique la table des matières qui mentionne « *un brevezico razonamiento en despreçio del mundo* »[76]. Ainsi, l'histoire universelle était encadrée par un prologue insistant sur la nécessaire préparation du salut et par un traité d'ascétisme, aujourd'hui perdu. La perspective morale oriente donc toute l'écriture de la chronique, de façon plus ou moins visible.

L'auteur choisit, en effet, les événements qu'il commente et ne cherche pas à tirer de chacun des enseignements. Ces derniers, en outre, peuvent prendre la forme de brefs apologues, comme dans le cas de Lameth qui fut le premier homme à avoir plus de deux femmes, et commit qui plus est de nombreux adultères, en conséquence de quoi il fut battu par ses épouses[77]. Ce patriarche fut donc puni par où il avait péché, tout comme, plus loin le fils de Guillaume le Conquérant qui, alors qu'il dépossède des monastères pour agrandir ses terrains de chasse, meurt d'une flèche perdue, précisément, lors d'une partie de chasse[78]. Dans ces deux cas, donc, les événements eux-mêmes suffisent à donner une moralité à l'histoire, sans que l'auteur n'ajoute de commentaire. Il n'en est pas de même, par exemple, de l'épisode biblique de la transformation de la femme de Lot en statue de sel, dont l'auteur tire l'interprétation suivante : « *que ombre ninguno* […] *no deve desear cosa pasada* »[79], enseignement qui, bien entendu, devait retentir de manière particulière aux oreilles d'une jeune infante qui venait de quitter sa mère patrie pour un royaume qui, jusqu'à son second mariage et son couronnement, ne se montra pas toujours accueillant. On peut, en outre, remarquer que l'auteur ne donne pas une interprétation misogyne de cet épisode, pas plus qu'il ne glose l'épisode du Péché originel dans un sens défavorable aux femmes. C'est d'ailleurs moins en tant que femme qu'en tant que dirigeante politique que Catherine est l'objet des conseils de Cuero, comme nous l'avons vu, et les exemples qu'il lui

[76] *Ibid.*, fol. 6v°.
[77] *Ibid.*, fol. 10v°.
[78] *Ibid.*, fol. 54v°.
[79] *Ibid.*, fol. 13r°.

propose sont ainsi, généralement, liés à l'exercice du pouvoir. Ainsi en est-il de Lucrèce, dont l'histoire est racontée en détails, alors que l'auteur peut passer rapidement sur des règnes entiers[80]. Outre l'exemplarité de l'héroïne féminine, cet épisode de l'histoire romaine a également un sens politique puisqu'il permet d'illustrer les conséquences néfastes des actions d'un mauvais souverain, dans la mesure où le viol de Lucrèce a conduit à la chute de la monarchie et au rétablissement de la République.

Mais quel meilleur exemple pour Catherine qu'une autre souveraine ? La figure de la reine Éléonore, épouse du roi Édouard I[er] est, nous l'avons vu, particulièrement appréciée de l'auteur, qui déplore néanmoins que « *las corónicas a este caso muy cortamente hablan* »[81]. Sa mort est ainsi l'occasion d'évoquer ce qui attend les personnes saintes qui ont le privilège d'échapper à ce « *mundo peresçedero, valle de lágrimas e de congoxas y gemidos* » :

> *Y quando esta excellente reyna en sus días todo esto ovo hecho e avíe reynado notablemente diez y nueve años, quísola llevar Nuestro Señor a su gloria, donde por sus buenas obras e méritos se cree su ánima reposa*[82].

Voilà donc un modèle tout à fait approprié pour Catherine, qui ne peut que désirer une fin semblable. Toutes les femmes exemplaires de l'*Historia* ne sont pas, cependant, des épouses modèles, et il convient de signaler la présence d'un personnage dont on s'attend d'autant moins à trouver un panégyrique que Cuero s'appuie sur des sources anglaises : Jeanne d'Arc. Certes, son nom n'apparaît pas, mais l'identification du personnage ne fait aucun doute : les victoires des Français lors de la Guerre de Cent ans sont, en effet, attribuées à :

> *La valentía de una donzella que le ayudava [al rey], que los franceses llamaron la Pucella de Dieu que quiere decir la Virgen de Dios […] Hera muy esforçada e ynstruta capitana. Ella tomava a sus manos peligrosas empresas, hizo cosas bien señaladas*[83].

Comme on le voit, elle est présentée sous un jour positif, d'autant que sa mort n'est pas reliée à une quelconque accusation d'hérésie ou de sorcellerie, puisqu'elle n'est condamnée que « *porque mucho deseavan todos dar fin a su vida* »[84]. Femme combattante, sainte et victime de la vindicte, la Pucelle est donc

[80] *Ibid.*, fol. 20v°.
[81] *Ibid.*, fol. 64r°.
[82] *Ibid.*, fol. 64v°.
[83] *Ibid.*, fol. 96v°.
[84] *Loc. cit.*

présentée à Catherine comme une figure digne, sinon d'imitation, du moins d'admiration.

De même que la figure de Jeanne d'Arc détonne dans un monde où les femmes étaient censées se tenir rigoureusement éloignées de la pratique militaire[85], il est intéressant de remarquer que, parfois, la morale proposée par l'auteur ne s'accorde pas tout à fait avec la morale chrétienne, voire entre en contradiction avec elle. Ainsi, à la mort de l'usurpateur Roger Mortimer, l'auteur note que beaucoup de gens se réjouissent de sa mort, ce qu'il trouve parfaitement normal compte tenu des multiples méfaits que celui-ci avait commis de son vivant[86]. Or, ne lit-on pas dans l'Évangile de Mathieu : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! Moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs »[87] ? Les enseignements christiques sont donc oubliés en faveur d'un pragmatisme social et politique. Ainsi, alors que le même Évangile dit : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent. Eh bien ! Moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant », et, plus loin « Il faut rendre à César ce qui appartient à César »[88], l'*Historia* justifie une certaine forme de tyrannicide. En effet, le roi Jean d'Angleterre est assassiné par un moine à qui il avait confié qu'il voulait augmenter le prix du pain. Le religieux, voulant éviter la famine qu'une telle augmentation entraînerait, prend la décision d'empoisonner le roi pour éviter un mal plus grand[89]. Ainsi, bien que la morale chrétienne oriente de manière décisive le texte de la *Crónica*, celui-ci sait parfois s'en détacher pour proposer des consignes plus pragmatiques.

L'histoire présente donc des exemples qui ne sont pas toujours en accord avec l'éthique chrétienne, même si c'est bien cet axe qui guide le plus souvent les jugements moraux de l'auteur. Quoi qu'il en soit, le passé est

---

[85] Selon Francesc Eiximenis, les femmes sont en effet incapables de manier les armes et de faire la guerre depuis la faute d'Ève (F. EIXIMENIS, *Libre de les dones*, éd. cit., p. 20). De même, Vives interdit aux femmes de porter les armes et même de s'intéresser aux sujets militaires : « Quum probam conjugem domi sic cluserim, intelligi satis potest, quantum illi concedam in bello gerendo, et tractandis armis » (J. L. VIVES, *Institutione foeminae christianae*, éd. cit., p. 239). En outre, comme nous l'avons déjà mentionné, Teresa de Cartagena témoigne de cette étrangeté des armes pour les femmes : « *manifiesto es que más a mano viene a la henbra ser eloquente que no ser fuerte, e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será usar de la péñola que d'el espada* » (T. de CARTAGENA, *Admiración operum Dei*, éd. cit., p. 120).

[86] R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*, fol. 74rº.

[87] Mt., 5 : 43, 44.

[88] Mt., 5 : 38, 39 et 21 : 22.

[89] R. de CUERO, *Historia de Inglaterra*, fol. 59vº.

source d'enseignements :

> *Que todos e todas de cuantos se escribe, que grandes famas en esta vida dexaron que en su tienpo bivieran […] serán dechado de donde los presentes e advenideros saquen nuevas lavores de mucha perfeción y espejo en que todo el mundo se mire para bien se ataviar, pulir e guarnesçer de onestas obras y enxemplo para bien bivir e acabar*[90].

Ainsi, aucune chronique – celle de Cuero pas plus qu'une autre – ne saurait être vierge de leçons qui vont au-delà de l'apprentissage des faits historiques. On peut néanmoins remarquer que, chez Cuero, cette dimension est affirmée sans ambiguités, et qu'il présente lui-même son œuvre comme un miroir. À travers ses multiples commentaires, il oriente donc la lecture d'un texte dont il ne s'absente jamais et dont il n'hésite pas à dévoiler les secrets de fabrication.

3. L'historien à l'œuvre

Comme nous l'avons dit plus haut, l'*Historia de Inglaterra* puise à différentes sources, et s'inspire notamment de la *Saint Albans Chronycle* et de la *Descryption of England* publiées conjointement sous forme imprimée en 1502 par Wynkyn de Worde. Cuero revendique ce travail de traducteur et de compilateur, et commente tout au long de son œuvre son propre travail d'historien, qui se confronte, nous allons le voir, aux incohérences et aux silences de ses sources.

a. Écrire l'histoire

Pour écrire l'*Historia*, Rodrigo de Cuero a besoin de rassembler des informations, et va pour cela puiser à trois sources. Tout d'abord, il va utiliser sa propre expérience, notamment pour les événements concernant le voyage de Catherine en Angleterre et ses premières années dans son nouveau royaume[91]. Il s'agit là, comme l'auteur l'avoue lui-même, du terme qu'il veut donner à sa chronique. Or, si des sources écrites sont disponibles pour la première moitié du XV^e^ siècle, Cuero est ensuite confronté à l'absence de chroniques préalables

[90] *Ibid.*, fol. 112v°-113r°.

[91] Notons que Cuero sait également ce qui se passe en Espagne durant les années 1501-1509 : les informations dont il dispose pour ces années ne concernent donc pas exclusivement des événements auxquels il a personnellement assisté, mais également ceux dont il a pu avoir une connaissance indirecte.

à partir desquelles il pourrait construire son récit. Il se voit donc obligé de faire appel à un autre type de source, à savoir le témoignage de ceux qui ont vécu les événements :

> *Porque my yntención ha seydo fenesçer estas corónicas mías hablando de la muy esclarescida señora doña Catalina princesa de Gales y de Inglaterra, forçado me fue escrevir primero algund poco del rey Eduardo y del rey Richart, y del sereníssimo rey Enrique que oy es, hasta llegar en su ystoria al tiempo en donde aquello á de entrar. Por no pasar tan grande escalón, dexando en medio de hazer memoria de lo que tanta razón es de no olvidar, y como en escritura ninguna cosa de lo siguiente pudiesse hallar por no ser cumplido aquel término que para divulgar las historias de los reyes se suele guardar, acogíme a hombres antiguos de buena memoria, que de entonces acá enteramente de todo muy bien se acordaron, los cuales de palabra lo dixeron, y de las cosas que ellos me recontaron, dexando lo superfluo, escreví lo nesçesario*[92].

Le travail de l'historien est donc ici celui d'un compilateur critique, qui sélectionne les informations essentielles et élimine celles qui lui paraissent anecdotiques. C'est ce travail que Cuero mène face à ses sources orales, et également face à ses sources écrites :

> *tomando y escojendo d'ellos lo más provechoso, sustançial e que a mí me paresçió, no embargante que por tres razones muy dificultoso á sido: lo uno por copilar tantas e tan grandes materias en tanta brevedad, lo segundo por averlo aquí puesto por orden en sus tienpos e lugares lo que en muchas e diversas partes estaba, lo tercero por ser la lengua inglesa de do fue traduzido a la nuestra muy çerrada y escura de entender*[93].

Rodrigo de Cuero est donc à la fois un compilateur et un traducteur, qui tente de rassembler dans un tout cohérent les informations qu'il a puisées en divers lieux. Or, de même qu'il révèle la méthode qu'il a utilisée pour construire son œuvre, l'auteur dévoile également au lecteur les écrits dont il s'est inspiré :

> *Feneçen las istorias de los reyes de Inglaterra, con todas las otras cosas de la Sagrada Escriptura, desde la creación del mundo hasta nuestros tienpos acaesçidas; lo cual todo fue sacado del Policronicon e de las corónicas antiguas e generales de Inglaterra, e de los cuatro volúmenes de mesire Johán Froisart, e de los dos volúmenes de Engerrant e de Guillén Caxton, e del Platino, e de Fasciculus Tenporum, e de las corónicas de Françia e de muchos exçelentes e auténticos libros*[94].

---

[92] *Ibid.*, fol. 104vº. Les événements à propos desquels les chroniques anglaises sont encore silencieuses sont ceux de la Guerre des Deux Roses, qui sont directement à l'origine de l'avènement de la dynastie Tudor et dont il importait que Catherine d'Aragon connût les tenants et les aboutissants, pour pouvoir démêler les luttes de clans qui pouvaient encore avoir lieu à la cour d'Angleterre.

[93] *Ibid.*, fol. 9rº.

[94] *Ibid.*, fol. 115rº. « *los cuatro volúmenes de mesire Johán Froisart* » font sans doute référence aux *Chroniques* de cet auteur du XIVe siècle qui travailla notamment à la cour de Philippa de Hainaut, puis dans l'entourage de Jeanne de Brabant et du comte de Blois, entre autres. Son oeuvre

Bien que les derniers mots laissent entendre que l'auteur a encore utilisé de nombreux ouvrages dont le titre n'apparaît pas dans cette énumération, il se montre soucieux de justifier son propos en renvoyant aux autorités qu'il utilise. Ainsi, son œuvre repose sur des bases solides : les chroniques antérieures et l'Écriture sainte pour les sources écrites, et, quand celles-ci font défaut, le témoignage de personnes fiables ou la propre expérience de l'auteur. Il peut arriver, néanmoins, que les textes restent désespérément silencieux et que les événements dont on souhaite rendre compte soient trop anciens pour avoir recours au témoignage oral. C'est le cas, nous l'avons vu, pour l'histoire de la reine Éléonore, dont Cuero doit renoncer à tracer une biographie plus complète « *porque las corónicas a este caso muy cortamente hablan* »[95]. Ainsi, l'auteur met en scène, dans son texte, le difficile travail de l'historien : contraint d'abord de rechercher des sources fiables dont il faut pallier les incohérences et les silences, il doit ensuite reconstruire l'histoire en replaçant, sur un même axe, les éléments collectés au fil de ses recherches.

b. Construire la chronique

Comme nous l'avons signalé plus haut, en effet, l'auteur tente sans cesse de coordonner sur un même axe chronologique des éléments de provenance diverse : le récit biblique, l'histoire antique, les chroniques espagnoles, anglaises, françaises et impériales et l'histoire ecclésiastique. L'agencement de tous ces événements produit un récit foisonnant, dans lequel les dates proposées servent de jalons. La chronologie est, en effet, un élément fondamental pour l'auteur, en ce qu'il lui permet d'ordonner son propos. Les traditionnels six âges du monde constituent donc un axe structurant, et permettent d'organiser les informations contenues dans l'*Historia* :

> *Et asimismo se haze mençión de las seis hedades del mundo que es la primera de Adán hasta Noe, la segunda de Noe hasta Abraham, la tercera de Abraham hasta*

comporte, notamment, de nombreuses données sur les premières années de la Guerre de Cent Ans. « *Engerrant* » peut faire allusion à l'oeuvre d'Enguerrand de Monstrelet, chroniqueur français et auteur des *Chroniques de Monstrelet*, qui relatent des événements ayant eu lieu entre 1400 et 1444. Quant à « *Guillén Caxton* », il s'agit, bien sûr, de William Caxton, connu pour son rôle de traducteur, d'éditeur et d'imprimeur. Le *Fasciculus Temporum* (1474), enfin, est l'oeuvre maîtresse du chartreux Werner Rolevinck, qui relate l'histoire de l'humanité de la Création au pontificat de Sixte IV. Quant à « *Platino* », il s'agit probablement de Barthélémi Platine, chroniqueur du XV^e^ siècle et auteur, notamment, d'une *Histoire des Papes*. Tout indique, donc, que Cuero a eu accès aux oeuvres des plus grands chroniqueurs de son temps.

[95] *Ibid.*, fol. 64r°.

> *David, la cuarta de David hasta la transmigración de Babilonia, la quinta de la transmigración hasta el advenimiento de Christo, la sesta e última del nasçimiento de Cristo hasta el fin del mundo*[96].

Tout au long du texte, des intertitres mentionnent le passage d'un âge à l'autre, mais délimitent également des cellules plus restreintes. Ces intertirtres se distinguent du reste du texte, dans la mesure où une ligne entière leur est réservée, et où ils sont, le plus souvent, encadrés. Tout est donc fait pour que la lectrice puisse retrouver le plus facilement possible l'information dont elle aurait besoin. La table des matières très précise proposée au début de l'ouvrage est d'ailleurs explicitement construite dans ce but :

> *Aquí comiença una breve tabla d'estas presentes corónicas y es a saber que cualquier nonbre o otra alguna cosa que en ella en suma se hallare, quien mirarlo quisiere verlo á más cunplidamente adelante, guardando esta forma en buscarlo*[97].

L'organisation de l'*Historia* est donc remarquable du point de vue didactique. En outre, il faut ajouter à cette table et aux intertitres auxquels elle renvoie les interventions de l'auteur qui, au sein même du texte, signalent son organisation et sa progression. En effet, avant d'aborder la partie qui traite plus spécifiquement de l'infante, il fait le commentaire suivant :

> *Et para dar fin en mi propósito e venir a conclusión d'esta obra que he proseguido, nesçesario es de escrevir lo siguiente, puesto que en estos nuestros tienpos a todos sea notorio y muchos aya que por corto entendimiento y torpe lengua que tengan, muy mejor e más pulidamente lo supiesen recontar*[98].

La présence incessante de l'auteur dans son texte est donc, en partie, la garantie de l'efficacité pédagogique de celui-ci. En effet, il guide sa lectrice, non seulement en jalonnant son propos de repères visuels et textuels qui donnent sa structure à l'œuvre, mais également en attirant son attention sur les personnages les plus importants de la chronique et en proposant, par ses commentaires, des leçons destinées à faire en sorte que l'infante recueille bien « *el fruto de los tiempos* ».

Comme l'indique cette dernière citation, Cuero se présente comme un travailleur qui, contraint par la nécessité de sevir sa commanditaire et de laisser une trace des événements qu'il a vécus avec elle, s'attèle à une tâche difficile et

[96] *Ibid.*, fol. 7v°.
[97] *Ibid.*, fol. 2r°.
[98] *Ibid.*, fol. 109r°.

fastidieuse de traduction et de compilation. Le but de cette tâche est, bien entendu, de donner à l'infante des informations sur son nouveau royaume, mais aussi de la former à son rôle de future souveraine. Rodrigo de Cuero, en mettant fin à l'*Historia*, envisage d'ailleurs pour la jeune reine et son époux un destin qui suppose qu'ils auront su imiter les brillantes figures qu'il dépeint dans sa chronique, et que son œuvre de pédagogue n'aura donc pas été vaine :

> *Y en este paso, poniendo silençio a la pluma, estas presentes corónicas acaban. A la divina Magestad suplico quiera conservar sus vidas, teniéndolos debaxo de su proteçión e anparo, e pues los truxo a tal estado que se ven reyes de dó fueron príncipes, que lo sean de otros muchos reinos e señoríos, e les infunda muy alto juicio e prudençia, por que todo lo tengan, gozen e gobiernen en gran paçificaçión e tranquilidad, secutando justicia con los malos e usando de clemençia con los pobres e flacos, e pues en ellos á obrado e consumado el sancto matrimonio que por él fue instituido les dé hijos de bendición que a luengos tienpos, después de los días de sus padres, este reino mantengan en paz e sosiego e todas las otras tierras que ellos tovieren*[99].

Comme nous l'avons vu, l'*Historia* peut donc être analysée comme un miroir de prince. Néanmoins, elle se distingue des miroirs que nous avons étudiés dans le second chapitre de cette deuxième partie, dans la mesure où ceux-ci se présentaient exclusivement comme une suite de conseils et de directives destinés au futur souverain. Or, l'*Historia* ne se réduit pas à cela : résumé de l'histoire d'Angleterre et de l'histoire universelle, elle prétend également contribuer à l'instruction de sa destinataire en lui fournissant des connaissances multiples et variées. Ainsi, si Cuero instruit sa lectrice (c'est-à-dire, pour reprendre la définition que nous avons donnée en introduction, s'il lui transmet des connaissances dans le but d'accroître sa culture et ne cherche pas uniquement à lui faire adopter certaines valeurs et certains comportements), ce n'est jamais au détriment de sa formation morale et politique. Néanmoins, ces deux pôles tendent à s'équilibrer et la transmission des connaissances prend ici davantage d'importance que dans les manuels que nous avons étudiés jusqu'à présent, qui cherchaient avant tout à modeler le comportement de leurs lectrices.

Cela étant posé, quel savoir peut-on transmettre aux femmes sans chercher également à leur imposer un modèle moral ? Précisément, un savoir théorique et pratique dont l'acquisition peut parfois entrer en contradiction

[99] *Ibid.*, fol. 114v°.

avec les règles morales énoncées par la plupart de ceux qui cherchent à les éduquer : celui qui concerne les activités liées à la médecine, la pharmacologie et la cosmétique. Il faut néanmoins préciser d'emblée que, en prenant soin des membres de leur foyer à travers leur activité médicale, les femmes endossent un rôle que les moralistes et les éducateurs leur recommandent chaudement, et, partant, rentrent dans le cadre moral qu'on leur propose. La transgression commence avec la préparation de cosmétiques et se poursuit avec l'élaboration de potions abortives ou la réfection de virginités. La femme qui pratique ce type d'activités médicales ou paramédicales est donc toujours entre la norme et la marge ou, plutôt, entre deux normes, puisque elle est « *por una parte idealizada y determinada por un canon de belleza establecido y, por otra, repudiada y perseguida por los moralistas que ven en ella un arma del diablo* »[100]. Les réceptaires permettent néanmoins aux femmes d'acquérir certaines compétences dans un domaine dans lequel leurs prérogatives sont reconnues, et, partant, une certaine importance sociale, indépendamment d'une perfection morale souvent inatteignable.

B. Transmettre un savoir pratique : médecine domestique, pharmacologie et cosmétique

Notre étude se fondera essentiellement sur un texte : le *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*[101], de la fin du XV^e^ siècle. Il se présente comme une liste de recettes censées répondre à des besoins très variés, et laisse donc deviner l'amplitude des domaines dans lesquels les femmes pouvaient intervenir en matière de médecine. Ainsi, l'étude de ce manuel permet d'affiner notre compréhension des compétences que l'on espérait trouver chez une femme et qu'on pouvait lui transmettre par l'intermédiaire de l'écrit.

[100] Alicia MARTÍNEZ CRESPO, préface p. 9 dans *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, A. MARTÍNEZ CRESPO (éd.), Salamanque : Ediciones universidad de Salamanca, 1995.

[101] Il s'agit d'un texte anonyme, présent dans un manuscrit de la Bibliothèque palatine de Parme (Parme : Biblioteca palatina, ms. 834), et qui date, selon Alicia Martínez Crespo qui en a fait l'édition, de la périore 1475-1525 (*Manual de mugeres…,* introduction, p. 9).

1. Les femmes et les soins du corps : entre la norme et la marge

Dans l'*Institutione foeminae christianae*, Juan Luis Vives définit ainsi la relation hiérarchique qui s'établit entre les deux époux dans le mariage : « vir est pro animo, mulier pro corpore »[102]. La femme est corps, et, même si elle a une âme dont elle doit prendre soin, l'incarnation semble être pour elle bien plus pesante que pour l'homme. Ainsi, soumise aux aléas d'un organisme qui lui impose ses cycles et son évolution (menstrues, grossesses, ménopause), elle est d'emblée contrainte de se tourner vers un corps auquel la plupart des médecins masculins refusent d'avoir accès, déléguant souvent la pratique de la gynécologie et de l'obstétrique à des praticiens féminins[103]. D'autre part, les fonctions sont soigneusement réparties au sein du couple, et, si l'homme produit et multiplie les richesses, la femme est chargée de leur conservation et de leur protection. C'est en vertu de ces mêmes fonctions, qui s'appliquent non seulement aux biens mais aussi aux personnes, qu'on incite les femmes à s'intéresser aux remèdes permettant de soigner les maladies les plus communes. Leurs compétences médicales sont donc en grande partie l'objet de l'approbation et même des encouragements de ceux qui cherchent à les éduquer.

a. La médecine domestique : une nécessité

Si la femme médiévale est conduite à remplir les fonctions de médecin domestique, c'est avant tout par nécessité, car, dans une société où les praticiens officiels sont rares et où il peut être onéreux d'avoir recours à leurs services, il est nécessaire de pouvoir trouver d'autres solutions pour soulager les maux du quotidien. Néanmoins, les compétences féminines en matière médicale et, plus particulièrement, en matière pharmaceutique sont depuis

[102] J.L. VIVES, *Institutione foeminae christianae*, ed. cit., p. 190.

[103] Néanmoins, cette affirmation doit être nuancée. En effet, certains médecins masculins assistaient à des accouchements, voire en pratiquaient. Ainsi, dans son *Libro del arte de las comadres o madrinas*, publié en 1541, Damián Carbón fait allusion à sa propre expérience. En effet, parlant du placenta, il affirme : « *como yo he visto y rompido de mis manos* ». De même, à propos de la naissance de monstres : « *naturalmente se engendran o pueden engendrarse de la preñez, así por lo que en diversos autores he leydo como aun por lo que de mis ojos humanos, en el tiempo de mi plática, he visto y tractado* » (Damián CARBÓN, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, Daniel García Gutiérrez [éd.], Saragosse : Anubar ediciones, 2000, respectivement p. 19 et 26).

longtemps reconnues. Ainsi, dès la fin du IV^e^ siècle, saint Jean Chrysostome pouvait écrire à Olympias :

> Entre autres remèdes, j'ai pris celui que m'avait envoyé la digne Synclétion, et, au bout de trois jours, j'étais rétabli. Je vous le recommande pour vous-même, et vous demanderai de m'en faire préparer encore et de me l'envoyer […] C'est un remède qui calme l'inflammation interne, dégage les humeurs, rétablit la chaleur du corps, donne des forces nouvelles, rend l'appétit et cela, je vous en parle d'expérience, en très peu de temps[104].

Celles qui, plus de dix siècles plus tard, s'attelaient à la préparation des remèdes proposés par le *Manual de mugeres* sont donc les héritières d'une longue tradition qui lie une certaine médecine au monde féminin. Cependant, il ne s'agissait pas seulement d'une coutume, mais bien d'un devoir, et c'est pourquoi aucune femme ne pouvait se refuser à acquérir des compétences en la matière, quel que fût son rang dans la société. Ainsi, Juan Luis Vives écrit, dans l'*Institutione foeminae christianae* :

> sed quatenus totius domus cura illa interior mulieri incumbit, tenebit remedia vulgaribus et paene quotidianis morbis, eaque in cellula habebit parata, quibus marito, parvis liberis, et familiae, cum res feret, subveniat, ne arcessere subinde medicum necesse habeat, et omnia ex pharmacopolio emere[105].

La bonne épouse doit donc faire en sorte d'être autant que possible indépendante du corps médical, et remplacer à la fois le médecin et le pharmacien. À ces compétences s'ajoutaient celles liées à la cuisine, dans la mesure où l'on considérait que l'état de santé de tel ou tel individu était directement conditionné par son alimentation. Dès lors, la diététique constituait une branche importante de la médecine, comme en témoignent les *regimina sanitatis* qui se multiplient en Occident à partir du XII^e^ siècle. Au début du XVI^e^ siècle, on est encore bien convaincu de l'importance médicale de l'alimentation, comme en témoigne ce passage de l'*Institutione* :

> Discet ad haec culinariam, non illam popinariam sordidam immodicorum ciborum […] sed sobriam, mundam, temperatam, frugalem, qua parentibus et fratribus cibos paret virgo, marito vero et liberis nupta; sic enim et ab iliis, et ab his non exiguam initura gratiam, si non omnia in famulas rejecerit, sed ipsa suis minibus curarit, et concinnarit, quae

[104] JEAN CHRYSOSTOME, saint, « « Lettre XVII à Olympias », *in Dialogue sur le sacerdoce, discours sur le mariage, lettres à une jeune veuve*, F. Martin (trad.), Paris : Garnier, 1933, p. 306.

[105] J. L. VIVES, *Institutione foeminae christianae*, éd. cit., p. 252.

> jucundiora erunt parentibus, viro, liberis, quam a famulabus ministrata, atque eo magis, si aegrocent; nomini culinae nomen sordeat, necessariae, et sine qua nec aegri convalescimus, nec vivimus sani[106].

Les derniers mots de Vives sont particulièrement éloquents : une bonne alimentation impliquant la préparation de plats adaptés par la maîtresse de maison est indispensable au bien être de celui qui est en bonne santé, mais aussi à la guérison de celui qui est malade. L'épouse avait donc un rôle fondamental à jouer en matière de médecine au sein de son foyer. Néanmoins, Vives est très clair quant aux limites à donner aux savoirs féminins en matière médicale :

> Neque vero mulierem velim arti se medicae dedere, aut sibi nimis hac in re fidere, frequentibus et paene quotidianis morbis […] atque eam quidem peritiam discet potius ex usu aliarum prudentium matronarum, aut ex consiliis cujusquam propinqui medici, ex libello aliquot facile ea de re conscripto, quam ex magnis et accuratis medicorum voluminibus[107].

Il est donc hors de question qu'une femme se plonge dans d'épais livres de médecine et envisage d'acquérir une véritable science en la matière. De plus, à l'amplitude du savoir envisageable correspond son mode d'acquisition : les femmes, qui ne peuvent prétendre qu'à un savoir médical restreint et, dans une certaine mesure, superficiel, n'ont guère besoin de l'écrit, et Vives les engage à s'instruire auprès d'une matrone plus expérimentée.

Ce type de savoir médical se transmettait essentiellement, en effet, de manière orale. Ainsi, les recettes « maison », qu'elles concernent des plats réconfortants, des potions ou des préparations cosmétiques étaient le plus souvent transmises de génération en génération au sein d'une même famille. De même, la formation des accoucheuses passait également, semble-t-il, par un enseignement oral doublé de l'observation d'une sage-femme plus expérimentée. Ainsi, Damián Carbón note que la commère se formera

---

[106] *Ibid.*, p. 76. Ce lien entre alimentation et santé s'exprime également dans le *Manual de mugeres*, qui contient 29 recettes de cuisine, parmi lesquelles on trouve notamment une « *receta para hacer morcillas finas* », une « *receuta para hacer un obispo de puerco* », une autre « *para empanadas de membrillos* », ou encore une « r*eceta para aderezar un capón a uso de Florencia* ». (*Manual de mugeres*, éd. cit., p. 81, 83, 84 et 85). Il ne faudrait donc pas donner au terme de diététique le sens que nous lui donnons couramment aujourd'hui, et penser que les recettes contenues dans ce manuel ont toutes une finalité strictement médicale. Ainsi, le corpus des recettes aux propriétés curatives ou reconstituantes s'est sans doute rapidement enrichi de préparations qui, si elles relevaient bien du domaine culinaire, entretenaient en revanche un lien plus lâche avec la médecine.

[107] *Ibid.*, p. 252. De même, Damián Carbón établit une nette différence entre l'art du médecin et celui de la commère. Ce dernier est un « art mécanique », et manuel, qui correspond au « *tercero instrumento medicinal* » (D. CARBÓN, *op. cit.*, p. 20).

« *platicando y conversando con otra experta comadre* »[108], et oppose aux médecins forts de leur science « *las mugeres, empero, doctas de esperiencia* »[109]. De même, il note qu'au début du XVI[e] siècle, les femmes ont encore majoritairement recours à d'autres femmes pour tout ce qui touche à la gestation, à l'accouchement et aux soins du nouveau-né, et souligne l'ancienneté de cette coutume en citant l'*Exode*, dans lequel sont déjà mentionnées des obstétriciennes juives et égyptiennes[110]. Même si certains hommes s'intéressent à ces domaines, ils restent donc encore avant tout l'apanage des femmes à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècle, et le *Manual de mugeres*, qui n'est pourtant pas, à l'inverse du *Libro del arte de las comadres*, un ouvrage spécialement consacré à ces questions, contient notamment un « *remedio para no mover* », une « *untura para los pechos de paridas* », des « *remedios para los entuertos cuando acaban de parir* »[111]. Ainsi, les femmes bénéficient d'une certaine reconnaissance sociale du fait de leurs pratiques médicales, du moins quand celles-ci concernent la médecine domestique et le processus de l'enfantement. En revanche, la question est plus ambiguë pour ce qui concerne la préparation de soins cosmétiques.

b. Des pratiques parfois sujettes à caution

La frontière était mince entre ce qui relevait des soins du corps en vue d'en préserver la santé et ce qui avait un but purement esthétique. Ainsi, cosmétique et médecine sont étroitement liées, et les bains, par exemple, peuvent avoir l'une ou l'autre finalité[112]. Encore établissait-on une autre distinction entre ce qui visait à préserver la beauté naturelle des corps et ce qui, au contraire, cherchait à créer une beauté artificielle, et donc, trompeuse. C'est souvent cette dernière qui est dépréciée, et ce bien avant la période sur laquelle nous avons choisi de centrer notre étude, comme l'indiquent, par exemple, les

---

[108] D. CARBÓN, *op. cit.*, p. 21. Or, l'auteur considère qu'à l'époque où il écrit, cette transmission orale est défectueuse, et c'est pourquoi il décide de s'atteler à l'écriture du *Libro* (« A un cavallero mucho su señor », p. 11).

[109] *Ibid.*, p. 38.

[110] *Ibid.*, p. 12.

[111] *Manual de mugeres*, respectivement p. 56, et p. 69.

[112] Georges Vigarello cite ainsi Grégoire le Grand : « Ce sont les « bains de complaisance », en revanche, que critique l'Église, ceux pris pour le plaisir, ceux que vise Grégoire le Grand au VI[e] : "Si la volupté et la luxure sont le mobile du bain, nous ne permettons celui-ci ni le dimanche, ni un autre jour ; si, au contraire, on le prend parce que le corps en a besoin, nous ne le défendons pas, même le dimanche" » (Georges VIGARELLO, « Miroirs et bains de l'Antiquité à la Modernité », p. 18, *in :* Isabelle BARDIÈS-FRONTY [dir.], *Le Bain et le Miroir, soins du corps et cosmétiques de l'Antiquité à la Renaissance*, , Paris : Gallimard, 2009).

remarques de Tertullien en la matière. En effet, on se souvient qu'il conseille aux femmes de prendre garde à la propreté de leur corps, mais leur défend en revanche de faire usage de produits cosmétiques ou de parures en tous genres[113]. L'idée selon laquelle l'utilisation de ces artifices modifie l'œuvre du Créateur et constitue donc un sacrilège imprègne durablement la pensée occidentale, puisqu'elle est notamment reprise dans le *Carro de las donas* (1542) :

> *En este tiempo presente d'esta triste e miserable vida ay muchas doncellas con poco temor de Dios y que nunca miran lo que deven, mas siempre estudian e ocupan el coraçón en arrearse e pulirse con atavíos y afeytes, ni piensan en otra cosa sino en pintar su cara e componer su cuerpo, lo qual es gran ofensa de nuestro Dios porque muestran presumpción de mejorar la cara que la gran sabiduría de Dios nuestro Señor les dio en su creación, y más aman e quieren la cara que ellas se fingen y hacen que no la que Dios nuestro Señor les formó*[114].

Francesc Eiximenis (1396) relie quant à lui le goût des femmes pour les cosmétiques au Péché originel :

> *Per tal quant Eva axi meynspresa rectitut de consciencia e ten bell ornament de virtut com Deu li havia dat en la ánima es caygude […] e com sia axi buyda, per tal es vana que be no ha negun o fort poch, tem se que no sia menyspreade, e per quique cap vol esser preade e loade he honrade […] e per aqueste matexa raho dio aquest doctor: ve ala dona que desiga esser fort bella e si aiuda ab pintures, e ab totes aquelles que sab, ne pot, ne cuyda peccar, e si len raptau, dir vos ha que u fa per satisfer al marit; e com no y es lo marit, fassen pijor o dins casa la hon es lo marit, no sen curen e quant deven exir fora de casa on lo marit no es, lavors se ornen millor*[115].

Cette remarque de l'auteur suggère que les femmes ont su s'engouffrer dans l'une des brèches du discours moraliste pour justifier les soins qu'elles portaient à leur apparence. En effet, la question de l'utilité du maquillage comme moyen de lutte contre l'adultère reste un objet de débat à la fin du XV^e^ siècle. Fernán Pérez de Guzmán affirme ainsi que « *no satisfaze amor de marido / los muchos afeytes ni el perfumar* »[116]. À l'inverse, Hernando de Talavera (1477) se montre plus nuancé :

> *Que si alguna se finge hermosa con afeytes e colores, pelando las cejas e poniendo alcoholes etc., si lo haze livianamente e no con intención de atraher ni engañar a ninguno a que peque con ella, pecca venialmente, y si por aplazer a su marido e lo retraher de algund vicio, también parece que es peccado venial; y si es doncella y se afeyta por cobrar marido, no la sabría escusar porque lo haze en perjuyzio de aquel al qual quiere engañar, ca seyendo fea se le vende por hermosa, pero ni tanpoco la oso*

[113] TERTULLIEN, *De cultu feminarum* (éd. cit.), p. 111.
[114] *Carro de las donas*, éd. cit., t. 2, p. 94.
[115] F. EIXIMENIS, *Libre de les dones*, éd. cit., p. 22.
[116] F. PÉREZ DE GUZMÁN, *Relación de la doctrina*…, *in Cancionero castellano*…, p. 658.

condempnar[117].

L'utilisation des fards n'est déjà plus un sacrilège mais un péché, qui peut, en outre, être qualifié de véniel dès lors que l'intention de tromper n'est pas démontrée. Mieux encore : Talavera fait céder l'intransigeance doctrinale devant le pragmatisme et absout celles qui améliorent leur apparence physique dans l'espoir de trouver un mari.

Cependant, la défense la plus enthousiaste des fards est sans doute celle de Rodríguez del Padrón dans le *Triumpho de las donas* :

> *Nin contradize a la su honestidat, commo algunos, en maldezir se gloriando, afirman, el componer o acresçentar con estudiosa mano su fermosura; lo qual es ayudar a la naturaleza, que se esforçó quanto pudo fazer la fermosura, e non es fazer contra ella […] E si desconvenible o deshonesto fuera a las donas el componer, las virtuosas reina Hester e la viuda Judich non deliberaran, segund que ovieron, al judaico pueblo por su fermosura artificial deliberado*[118].

L'auteur se plaît donc à prendre le contre-pied des arguments de ceux qu'il qualifie de médisants, en faisant l'éloge de l'artifice, et en condamnant par ailleurs les hommes, qui, à ses yeux, sont davantage coupables de coquetterie que les femmes[119]. L'usage des fards est donc loin d'être unanimement condamné, et, bien que la plupart des auteurs que nous avons étudiés considèrent qu'il est préférable de n'en point user, ils ne s'accordent guère sur la gravité de la faute ainsi commise. Il reste néanmoins que, excepté pour Juan Rodríguez del Padrón, le soupçon de tromperie plane sur celles qui utilisent les cosmétiques.

Ces atermoiements ne semblent cependant guère avoir eu d'impact sur la pratique, et le fait même que le sujet soit si régulièrement remis sur le devant de la scène suggère que l'usage des cosmétiques était en réalité fort répandu.

---

[117] Hernando DE TALAVERA, *Tratado sobre el vestir, calzar y comer*, *in* Teresa DE CASTRO, « El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera », *Espacio, Tiempo y Forma*, 14, 2001, p. 11-92, plus précisément p. 67. La tolérance dont Talavera fait preuve à l'égard de l'utilisation des fards est d'autant plus remarquable qu'il condamne en revanche fermement l'utilisation de cet autre artifice que sont les socques : « *y aun no es sin peccado traer chapines muy altos que hazen crescer la costa e quantidad del paño, demás de ser pecado de sobervia e de mentira, ca se fingen con ellas y se muestran luengas las que de suyo son pequeñas, e quieren emendar a Dios que hizo a las mugeres de menores cuerpos que a los onbres* », p. 40.

[118] J. RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, *Triumpho de las donas*, éd. cit., p. 400.

[119] Il ajoute en effet : « *¿E quál soliçitud, quál estudio nin trabajo muger alguna en criar su beldat se puede a la cura, al deseo e al afán de los onbres por bien parescer egualar, commo sea d'ellos la mayor ocupación, non solamente en ver cada ora ropas de nueva guissa, mas en las fallar, toda vez pensando estarles mejor? E les aviene asaz vegadas por el contrario, vistiéndose corto o largo, por el modo que otros diferentes d'ellos se visten* », *loc. cit.*

Georges Vigarello fait en effet le commentaire suivant :

> La référence religieuse renforce surtout, avec l'Occident chrétien, et d'une manière totalement inédite, la critique de l'artifice : le fard n'est plus seulement mensonge, il est impureté […] Une parole de clerc institue l'esthétique naturelle en « œuvre de Dieu » et l'esthétique artificielle en « œuvre du Diable » […] C'est alors dans une tension, voire dans une affirmation conflictuelle, que doivent être pensées certaines pratiques d'ajustement ou d'apprêt, dont tout montre, quoi qu'il en soit, leur évidente présence et leur accomplissement dans l'univers médiéval[120].

Les femmes cherchent en effet à se conformer au canon de beauté en vigueur, qui dessine un type caractérisé par la blondeur des cheveux, le front large et dégagé, les sourcils fins, le teint pâle agrémenté de joues rosées. Dès lors, un certain nombre de produits étaient nécessaires pour se rapprocher de cet idéal, dont notamment des teintures capillaires et des préparations dépilatoires, dont on trouve de nombreuses recettes dans les manuels qui nous intéressent[121], mais également des fards blancs et rouges, qui permettent d'obtenir le visage souhaité ou du khôl, qui permet de souligner le regard. En outre, la blancheur des dents était également très prisée, et nombreuses sont les recettes liées à l'hygiène et à l'esthétique bucco-dentaire[122]. Ainsi, les femmes qui préparaient ces produits, les utilisaient et en transmettaient parfois les recettes aux membres de leur famille ou à leurs amies se trouvaient-elles au point de friction de deux normes parfois difficilement conciliables : la norme esthétique et la norme morale.

2. Les réceptaires : transmettre des savoirs pratiques au sein de l'aristocratie

Les « réceptaires », c'est-à-dire les recueils de recettes de préparations culinaires, cosmétiques ou médicamenteuses, constituent autant de synthèses ponctuelles des compétences et savoirs féminins touchant au soin des corps. En tant que tels, ils permettent de mieux appréhender certaines pratiques de la

120 G. VIGARELLO, art. cit., p. 18.

121 Dans le *Manual de mugeres*, on trouve par exemple une recette « *para quitar las pecas del rostro* », une « *receta para hacer solimán* », ou encore « *un pelador para el vello* » et des « *polvos para alcoholar los ojos* » (*Manual de mugeres*, éd. cit., p. 45, 49 et 55).

122 Toujours dans le *Manual de mugeres*, on ne trouve pas moins de treize recettes de préparations liées au soin des dents, des gencives ou de la bouche.

vie quotidienne de la fin du Moyen Âge et du début de la Renaissance, notamment celles de l'aristocratie. Ces recueils n'étaient sans doute pas destinés, en effet, aux femmes des classes populaires, dans la mesure où les pratiques culinaires leur étaient beaucoup plus familières qu'elles ne pouvaient l'être pour celles de l'aristocratie. En outre, ces dernières étaient les plus grandes consommatrices de produits cosmétiques, dont la fabrication pouvait être assez onéreuse, compte tenu des ingrédients requis. Enfin, alors qu'un certain nombre de recettes pouvaient circuler de manière orale entre les femmes du peuple, les femmes des milieux aisés ne participaient pas à ses réseaux, et avaient donc besoin de la médiation de l'écrit pour connaître les recettes en question[123]. Les réceptaires touchaient donc le même public que celui auquel s'adressent la plupart des textes que nous avons étudiés jusqu'à présent : les femmes de l'aristocratie espagnole de la fin du XV^e^ siècle et du début du XVI^e^ siècle.

a. Le *Manual de mugeres* : des solutions aux problèmes du quotidien

Alors que certains auteurs comme Manuel Dies de Calatayud à qui l'on doit, comme nous l'avons vu dans notre première partie, les *Flors del Tresor de Beutat* et bien d'autres traités, réservent des recueils particuliers aux recettes de cuisine, le *Manual de mugeres* mélange, dans un même opuscule, toutes sortes de préparations, fussent-elles culinaires, cosmétiques ou médicamenteuses. En ce sens, il apporte donc une réponse globale aux problèmes liés à l'hygiène corporelle. En outre, comme nous l'avons dit, cette attention portée aux préparations culinaires n'implique pas que le *Manual* ait été destiné aux petites gens : écrit avec soin et richement relié, il permet aux femmes de l'aristocratie de connaître des recettes provenant à la fois des traditions populaires et de l'héritage antique ou arabe[124]. De plus, un opuscule de ce type pouvait être le support d'une véritable sociabilité féminine et nobiliaire, puisque, à travers

[123] Alicia MARTÍNEZ CRESPO, « La belleza y el uso de afeites en la mujer del siglo XV », *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica*, 11, 1993, p. 197-221, plus précisément p. 209-210. Il convient de préciser, toutefois, que, si les femmes qui appartenaient à l'aristocratie ne pouvaient prendre part aux réseaux qui se tissaient dans les milieux populaires autour de l'échange de recettes de cuisine ou de cosmétiques, elles pouvaient créer leurs propres réseaux autour de ces mêmes préoccupations.

[124] A. MARTÍNEZ CRESPO, introduction p. 14, *in Manual de mugeres*, éd. cit.

celui-ci ou d'autres textes semblables, les femmes de l'aristocratie pouvaient s'échanger des recettes, comme en témoignent des titres tels que « Receta que ensenyó la marquesa de Villena para las pastas », ou « Memorial de carne de membrillos que envió doña Felipa », etc[125]. Les livres eux-mêmes pouvaient être échangés ou transmis, comme le démontre le cas du *Remedio contra las cosas beninosas*, manuscrit rédigé en latin qui se trouvait dans les collections d'Isabelle la Catholique[126]. Or, lors de la vente des biens de la reine après la mort de celle-ci, c'est une autre femme, Mencía de Guevara, qui acquit le *Remedio*, sans doute, estime Ruiz García, pour des questions pratiques[127]. Ainsi, même si la reine n'a pas volontairement transmis l'ouvrage dont elle disposait, celui-ci est néanmons passé de main en main, et a donc permis, peut-être, la transmission de savoirs médicaux entre deux femmes de l'aristocratie castillane.

Du point de vue des remèdes et des cosmétiques, le *Manual de mugeres* ne se différencie guère des *Flors del Tresor de Beutat*. Bien sûr, les recettes sont différentes, mais on y retrouve les mêmes principes : alors que, dans le florilège de Manuel Dies de Calatayud, on proposait une recette pour noircir les cheveux à base d'œuf de corbeau, dans le *Manual*, on propose une poudre blanchissante pour les dents qui mêle albâtre, porcelaine, corail blanc et perles[128]. Ce sont donc les qualités du produit qui, se transmettant au patient, permettent d'obtenir le résultat souhaité. En outre, on retrouve l'importance des parfums, la recherche d'un visage sans taches, de dents d'une blancheur immaculée, etc. Cependant, aux recettes censées produire ces effets et à celles qui touchent aux problèmes gynécologiques[129] s'ajoutent des préparations pour des maladies plus graves, telles que « *flaqueza de coraçón* », « *dolor de ijada* », voire « *pestilençia* »[130]. En outre, on trouve également des recettes pour des produits qui n'ont rien à voir avec la médication, comme un « *betún para soldar vidrio* », une « *tinta para tocas leonadas* » ou une « *receta para quitar manchas* »[131]. En ce sens, le *Manual* se rapproche davantage d'un texte comme le *Ménagier de Paris* qui, comme lui, propose nombre d'astuces pour résoudre les problèmes quotidiens

[125] *Ibid.*, p. 15.
[126] E. RUIZ GARCÍA, *Los libros…*, p. 111.
[127] *Ibid.*, p. 139.
[128] *Manual de mugeres*, p. 37.
[129] On retrouve notamment un « *remedio para el fluxo de sangre* », ou encore un « *remedio para no mover* » (p. 43 et 55).
[130] *Ibid.*, respectivement p. 43 et 55.
[131] *Ibid.*, p. 37, 58 et 69

d'un ménage. De même, le *Ménagier* et le *Manual* contiennent des recettes de cuisine qui doivent permettre à l'épouse de prendre soin de ceux qui vivent sous son toit.

Les textes qui nous permettent de connaître les habitudes culinaires de la fin du Moyen Âge en Espagne sont rares[132], et le *Manual*, sans être un ouvrage spécialisé sur la question, contient 29 recettes de cuisine, qui s'intercalent, sans solution de continuité, entre les autres préparations. Ainsi, la « *receta para hacer chorizos* » est précédée d'un « *ungüento para la tiña* » et suivie d'une préparation « *para el paño del rostro* ». De même, la « *receta para hacer bizcochos* » est entourée d'une « *agua para lavar el rostro* » et d'une « *tinta para tocas leonadas* »[133]. Préparations salées et sucrées s'entremêlent donc, dont certaines sont héritées de la cuisine arabe, comme la « *olla morisca* »[134] ou les « *hojaldes* »[135]. Si certaines semblent bien avoir une motivation médicale, comme la recette de l'orgeat que l'auteur conseille de cuire « *conforme a la voluntad del enfermo, espeso o claro como más lo quisiere comer* »[136], la plupart des préparations culinaires valent pour elles-mêmes, et rien n'est dit des vertus curatives ou prophylactiques des « *morcillas finas* »[137] ou des « *buñuelos* »[138].

Les utilisatrices du manual doivent donc se montrer capables de maîtriser un certain nombre de techniques, et d'utiliser une grande variété d'ustensiles : récipients en verre, en terre ou en métal, chaudrons, alambics, cornues, mortiers ou encore tamis. En outre, elles doivent connaître toutes les unités de mesure utilisées au fil des recettes : l'once, la drachme, la livre, ou la fanègue, pour ne citer que quelques-unes d'entre elles. Parfois, les quantités mentionnées laissent davantage de place à une interprétation subjective, comme dans l'« *Agua para lavar el rostro* » :

> *Y poner con ella tanta atíncar como avellana y media, y tanto encienso como dos garbanzos, y mirra como medio garbanzo, y media haba de clarimente, y dos cascos de azucena, y tanto azúcar candi como una nuez, y un poco de alquitira*[139].

---

[132] Alicia Martínez Crespo mentionne néanmoins un *Libro de cozina* de 1525 de Ruperto de Nola, traduit du catalan (*Manual de mugeres*, introduction, p. 24).

[133] *Ibid.*, respectivement p. 43 et p. 58.

[134] *Ibid.*, p. 58

[135] *Ibid.*, p. 58

[136] *Ibid.*, p. 60.

[137] *Ibid.*, p. 78.

[138] *Ibid.*, p. 59.

[139] *Ibid.*, p. 77.

Ainsi, les lectrices de ce recueil doivent se montrer capables de doser chaque ingrédient, de maîtriser des techniques variées et d'utiliser à bon escient tout un panel d'instruments. Ces compétences ne doivent pas être employées uniquement à leur propre profit, mais surtout au profit de ceux qui les entourent. Ainsi, dans le *Manual*, le bénéficiaire des remèdes se distingue souvent du préparateur, comme dans le « *Remedio para el dolor de ijada* » : « *Molerlas mucho y deshacerlas en vino blanco y darlas a beber al enfermo* »[140]. De même, dans une autre recette pour lutter contre le même mal, celui qui reçoit le remède est qualifié de « *paciente* » : « *Y así todo junto y mezclado, echaréis un cristel de ello al paciente y sanará* »[141]. Plus encore, dans le « Remedio contra la pestilencia », la médecine domestique prodiguée par les femmes semble être un recours face à l'inefficacité des remèdes proposés par la médecine officielle :

> *Tomad peso de un real de cuerno de vaca raído con una lima delgada, y mexcladlo con un poco de miel fina, y desatadlo con agua de amapolas, y dadlo a beber al enfermo, y arropadlo mucho porque sudará, y guárdenle el sudor. […] Y cuando hiciéredes esto, ha de ser habiendo usado primero de las otras medicinas de sangrías, ventosas y emplastos*[142].

En outre, le *Manual* laisse parfois l'initiative à ses utilisatrices, avec des formules comme : « *Y quando conozçáis que se comiença a calentar, echá en él d'estos polvos tanta cantidad como cabrá en una blanca, y meçedlo con el dedo* »[143], ou « *si quisiéredes poner piñones blanqueados por çima, será mejor* »[144]. Les recettes de cuisine, notamment, laissent souvent une plus grande marge de manœuvre à la préparatrice. Ainsi, la « *receta para hacer turrones* » se conclut sur cette formule : « *y hacer piñas o tajadas, lo que más quisiéredes, d'ello* ». De même, la « *receta para cazuela de arroz* » se termine par ces mots : « *y como sea cocida, haréis platos o escudillas de ellos, cual más quisierdes* »[145]. Ainsi, ce type de réceptaires permet d'avoir une idée plus complète de l'importance sociale des femmes et des savoirs et compétences qu'elles pouvaient acquérir, ces derniers pouvant donc leur être transmis oralement par des membres de leur entourage, ou par écrit à travers les réceptaires, qui utilisent une pédagogie bien particulière.

---

[140] *Ibid.*, p. 78.
[141] *Ibid.*, p. 55.
[142] *Ibid.*, p. 55.
[143] *Ibid.*, p. 45.
[144] *Ibid.*, p. 59.
[145] *Ibid.*, p. 85. On peut remarquer, par ailleurs, que certains plats – notamment les *turrones*, les *escudillas* ou *el arroz* sont probablement d'origine levantine.

b. Une pédagogie dépouillée

La forme même des réceptaires n'autorise pas les grands développements démonstratifs : il faut aller à l'essentiel, et les recettes sont souvent rédigées de manière assez répétitive. Michel Pastoureau définit ainsi un certain nombre de traits communs à ces textes :

> Ils possèdent des structures de phrase et un lexique communs, principalement les verbes : choisir, prendre, piler, broyer, plonger, faire bouillir, laisser macérer, délayer, remuer, ajouter, filtrer. Tous soulignent l'importance du lent travail du temps […] et du choix méticuleux des récipients : en terre, en fer, en étain, ouverts ou fermés, larges ou étroits, grands ou petits, de telle forme ou de telle autre, chacun désigné par un mot spécifique. Ce qui se passe à l'intérieur de ces récipients est de l'ordre de la métamorphose, opération dangereuse, sinon diabolique, qui nécessite beaucoup de précautions dans la sélection et l'utilisation de ce récipient […][146].

En effet, les opérations à effectuer sont indiquées par une série de formules injonctives. Celles-ci peuvent être plus ou moins directes. Ainsi, les emplois de l'impératif (« *tenedla por espacio de un credo* »[147]) alternent avec ceux du futur (« *Y con el agua postrera, ungiros eis una vez para siempre. Y no os lavaréis hasta ser pasados tres días* »[148]) et ceux de l'infinitif (« *Y como estén tiesas, guardarlas y lavarse con ellas* »[149]). En outre, l'auteur peut s'adresser à son lectorat à la troisième personne :

> *Y la muger que tubiere esta enfermedad, tome dos huevos asados, que estén muy blandos, y vazíeles la clara, y hínchalos d'estos polvos y bébalos. Haga esto nueve mañanas y sanará de la enfermedad*[150].

Cette recette se clôt donc sur l'assurance de l'efficacité de la formule proposée, et, si ce procédé n'est pas systématique, il constitue un utile ressort pédagogique pour inciter les lectrices à réaliser les préparations mentionnées. Ces formulations sont de plusieurs types. D'une part, l'auteur peut se contenter de garantir l'efficacité du remède sur la maladie à traiter, en utilisant un futur qui ne laisse pas de place au doute : « *y dad esta agua al que estuviere enfermo y sanará* » (« Flaqueza del coraçón »), « *Y se os quitará el dolor y sacará los gusanos si los*

146 M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 203.
147 *Ibid.*, p. 60.
148 *Ibid.*, p. 42.
149 *Ibid.*, p. 50.
150 *Ibid.*, p. 43.

hubiere » (« Remedio para las muelas »), « *Y no os dolerán los dientes* » (« Remedio para los dientes »), « *os quitará el dolor y os matará los gusanos* » (« Para el dolor de dientes o de muelas ») ou encore « *y se os quitará el dolor luego* » (« Remedio para las muelas ») [151]. On peut remarquer que ce type de formulation est particulièrement fréquent pour les remèdes qui concernent les douleurs dentaires, ce qui laisse entendre qu'il était sans doute particulièrement difficile de trouver un produit efficace pour ce genre de pathologies. Comme le futur, le présent de vérité générale permet de garantir un résultat, et certaines recettes se terminent sur des phrases comme « *es muy buena para el rostro* » (« Agua de rostro »), « *aclara la vista* » (« Polvos para los ojos »), « *quita el paño* » (« Para el paño del rostro »), « *es muy provechoso* » (« Remedio para no mover »), « *es muy buen remedio para el asma* » (« Remedio para el asma ») [152]. On peut remarquer la fréquence du superlatif et des adjectifs laudatifs tels que *bueno* ou *provechoso*. En outre, de même que la garantie d'un soulagement rapide semble la conclusion obligée d'un remède contre les douleurs dentaires, de même, l'assurance d'un produit de qualité clôt souvent les formules touchant aux soins du visage. Ainsi, on peut comparer différentes formules comme « *Es también muy bueno para el rostro* » (« Mudas para el rostro cuando caminan »), « *Es bueno para quitar toda señal del rostro* » (« Receta para hacer ungüento cetrino »), « *Es muy buena* » (Agua para lavar el rostro »), ou encore « *es muy bueno para lavar el rostro* » (« Mostillo para el rostro ») [153]. Bien sûr, il peut s'agir d'une répétition involontaire ; toutefois, toutes les recettes ne se concluant pas sur ces formules de garantie, leur utilisation n'est nullement due au hasard. Ainsi, on peut penser que l'auteur utilise à dessein certains termes dans des circonstances particulières.

Au-delà de la simple assurance de l'efficacité du produit, ces conclusions permettent également parfois d'apporter davantage de précisions sur la façon dont le remède doit être appliqué. Ainsi, dans le cas du « Betún

[151] *Ibid.*, respectivement p. 43, 47 et 48.

[152] *Ibid*, respectivement p. 49, 50, 55, 56 et 61.

[153] *Ibid*, respectivement p. 76, 77, 78 et 79. Cette insistance sur l'efficacité de tous les soins destinés à débarrasser le visage de ses impuretés est le reflet d'un trait de la sensibilité médiévale. Ainsi, Michel Pastoureau note : « La sensibilité médiévale a horreur de ce qui est tacheté. Pour elle, le beau c'est le pur, et le pur, c'est l'uni. […] Rien d'étonnant à cela dans un monde où les maladies de peau sont fréquentes, graves et redoutées, et où la lèpre, qui en représente la forme extrême, met ceux qui en sont atteints au ban de la société. Pour l'homme médiéval, les taches sont toujours mystérieuses, impures et avilissantes. » (M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 232).

para vidrio », il s'agit de déterminer quand le produit est prêt à être utilisé : « *y cuando sea hecho ungüento, pegará* ». Dans d'autres cas, l'auteur précise sa fréquence d'utilisation : « *Haga esto nueve mañanas y sanará de la enfermedad* » (« Remedio para el flujo de sangre »), « *A tres o cuatro veces que se haga, no tornará a nacer más* » (« Remedio para que no torne a nacer el cabello »)[154]. Enfin, la conclusion de la « Receta para hacer ungüento cetrino » permet de détailler les multiples utilités du produit : « *Es bueno para quitar toda señal del rostro, aclararle y ponerle blanco. Es bueno asimismo para la gota rosa y la lepra no confirmada* »[155]. Néanmoins, cette brève typologie ne doit pas faire croire à une utilisation monotone de ces formules. D'une part, comme nous l'avons dit plus haut, elles sont employées dans un nombre relativement réduit de recettes, et contribuent donc, d'une certaine façon, à assurer la variété du discours. D'autre part, il existe également des formulations originales, qui n'ont rien de l'aspect automatique que nous avons pu souligner plus haut. C'est le cas, par exemple, de celle qui clôt la « Receta para guardar duraznos frescos hasta Navidad »: « *Y cuando los sacáredes, saldrán como si los cojésedes entonces del árbol* »[156]. Quoi qu'il en soit, toutes ces expressions n'ont qu'un seul but : convaincre la lectrice de la qualité des recettes énumérées dans le *Manual.*

L'utilisation de tournures injonctives dans une syntaxe le plus souvent extrêmement simplifiée[157] et de formules visant à garantir l'efficacité des produits obtenus sont donc les deux outils pédagogiques les plus fréquemment à l'œuvre dans le *Manual.* Ces outils sont typiques des réceptaires, qui se distinguent encore par ce trait des autres textes de notre corpus. Enfin, le *Manual de mugeres* est également doté d'un élément paratextuel destiné, du moins en théorie, à faciliter son utilisation : une table des matières[158]. Celle-ci mentionne bien, en effet, les différents éléments qui composent le recueil, mais suggère que ceux-ci vont être ordonnés par rubriques, alors qu'en réalité, il n'en est rien, et les recettes les plus diverses se succèdent sans solution de continuité. Dans les *Flors del Tresor de Beutat*, au contraire, elles étaient globalement ordonnées selon une certaine logique, et ce malgré l'absence d'une

[154] *Ibid.*, p. 40, 43, et 49.
[155] *Ibid.*, p. 77.
[156] *Ibid.*, p. 60.
[157] On peut citer l'exemple éloquent de la « receta para hacer friteletes » : « *Queso amasado con harina, y claras de huevos y azúcar. Frito después en manteca de puerco y puesto por encima azúcar y agua rosada* ».
[158] *Ibid.*, p. 36.

quelconque table des matières. Aux bains succédaient en effet les dépilatoires corporels, puis les soins destinés aux cheveux et ceux destinés au visage. Suivaient ensuite ceux qui concernent les dents, puis ceux qui touchent aux problèmes liés à la procréation ; enfin, les soins destinés aux diverses parties du visage : les yeux, les oreilles, le nez et, de nouveau, les dents. Certes, plusieurs intitulés s'intercalent entre ces rubriques pour fragiliser cette organisation, mais les *Flors* sont tout de même plus ordonnées que le *Manual*. Néanmoins, tous deux proposent un ensemble de recettes destinées à répondre à une grande variété de problèmes, qu'ils soient spécifiquement féminins ou plus généraux.

Les réceptaires permettent donc d'avoir une vision plus complète des connaissances dispensées aux femmes de la fin du Moyen Âge et du début des Temps Modernes en Espagne. En effet, ils mettent en avant des compétences variées : la connaissance des poids et mesures, la maîtrise des techniques de préparation, la capacité à créer d'autres préparations à partir de formules de base, etc. Ces textes permettent également de réévaluer l'importance sociale des femmes, à travers leurs fonctions médicales. Enfin, ils ne cherchent pas à réformer les mœurs féminines en fonction d'une perspective morale. Leur place par rapport au discours des moralistes est donc ambiguë : d'une part, ils le complètent en aidant les femmes à tenir leur rôle de maîtresse de maison et de médecin du foyer, mais, d'autre part, ils peuvent rentrer en contradiction avec lui en permettant aux femmes de cultiver leur séduction ou d'acquérir une importance sociale qui ne dépendrait pas seulement de leur vertu.

3. Normes morales ou esthétiques : les corollaires indispensables de toute instruction

Nous avons donc débuté ce chapitre en nous interrogeant sur l'existence de textes didactiques qui se proposeraient d'instruire les femmes sans chercher à leur imposer, en même temps, des valeurs et des cadres de comportement. Or, nous avons montré tout d'abord que l'*Historia de Inglaterra*, dont l'un des principaux objectifs était d'instruire Catherine d'Aragon sur les particularités historiques et géographiques du royaume dont elle s'apprêtait à devenir reine, est également, par bien des traits, un véritable manuel de formation politique. Ainsi, les faits historiques sont rarement présentés de

façon neutre, et font souvent l'objet d'un commentaire de l'auteur ou d'une interprétation qui les transforme en autant d'exemples ou de contre-exemples pour la future reine. Rodrigo de Cuero remplit donc sa mission : il ne donne pas seulement des connaissances théoriques à l'infante, mais cherche également à la former à l'exercice du pouvoir, en donnant parfois à son texte les allures d'un véritable miroir de prince. Faite, comme la plupart des chroniques, pour aider ses lecteurs à tirer les leçons du passé afin d'amender leur comportement dans le présent, l'*Historia de Inglaterra* mêle donc érudition et éducation morale et politique.

Les réceptaires, bien entendu, se distinguent nettement du texte de Cuero par leur style et leur contenu. Néanmoins, ils dispensent également un savoir qui, cette fois, se veut essentiellement tourné vers la pratique[159]. Cette notion de « savoir pratique » est, nous semble-t-il, particulièrement intéressante dans le cadre d'une étude sur l'éducation des femmes. En effet, alors que celles-ci étaient exclues des Universités et, partant, de la transmission d'une bonne partie du savoir théorique concernant les matières qui y étaient enseignées, elles ne vivaient pas dans l'ignorance, bien au contraire. Certes, leurs connaissances étaient le plus souvent réservées à la sphère domestique et bénéficiaient donc d'une moins grande publicité que celles des hommes. Néanmoins, l'étude des réceptaires suggère que cette connaissance, acquise par l'expérience comme l'indiquait Damián Carbón, ne doit pas être méprisée. Ainsi, le savoir n'était pas l'apanage exclusif de l'un ou l'autre sexe, mais était réparti entre hommes et femmes en fonction de spécialisations plus ou moins poussées.

Peut-on cependant affirmer, pour en revenir à notre questionnement initial, que les réceptaires cherchent seulement à transmettre des informations, indépendamment de toute valeur sociale ou morale ? Nous avons en effet dit plus haut que, par rapport aux autres textes que nous avons étudiés, dans lesquels la charge morale ou religieuse oriente plus ou moins fortement le propos, les réceptaires se démarquent, au sens où les recettes qu'ils proposent

[159] Michel Pastoureau note ainsi, dans *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* : « Mieux les connaître [les réceptaires] apporterait non seulement des informations nouvelles à notre connaissance de la teinture, de la peinture, de la cuisine et de la médecine médiévales, mais permettrait aussi de mieux cerner l'hitoire du savoir « pratique » – ce mot doit évidemment être manié ici avec prudence – en Europe entre l'Antiquité grecque et le XVII^e siècle » (M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 204).

ne dépendent pas d'un discours moral. Pour autant, elles ne sont pas neutres, et véhiculent également des préceptes, notamment esthétiques. En effet, les recettes proposées sont établies en fonction d'un idéal de beauté bien déterminé, qui contribue à contraindre le corps des femmes dans un carcan de normes, bien que ces dernières soient libres de l'adopter. Le corps féminin est ainsi la proie, à la fin du Moyen Âge et au début des Temps Modernes, de normes à la fois contradictoires et complémentaires : celles de l'idéal moral proposé par la plupart des éducateurs et celles de l'idéal esthétique proposé par les poètes et les réceptaires. Ainsi, instruction et éducation sont intrinsèquement liées, au sens où toute transmission de savoir implique également l'imposition de valeurs morales ou sociales.

C. Conclusions de la deuxième partie

Cette deuxième partie nous a donc permis d'étudier l'ensemble des textes de notre corpus en soulignant combien, au-delà des évolutions que nous avons notées dans notre première partie, chaque texte est doté d'un certain nombre de caractéristiques qui permettent d'établir des types dont les différentes illustrations s'égrènent tout au long de notre période d'étude. Ils sont cependant investis différemment par les auteurs en fonctions de multiples facteurs sur lesquels nous reviendrons. Ainsi, même si le corpus des ouvrages didactiques destinés à la gent féminine est nettement plus réduit que celui de ceux qui s'adressaient aux hommes, on peut être sensible au travail théorique des auteurs et à leur volonté de fournir à leur public des textes susceptibles de contribuer à son apprentissage. En outre, alors qu'il semble admis que les hommes lisaient les miroirs de prince et s'éduquaient à travers eux, cela est nettement moins souvent mentionné dans le cas des femmes. Certes, nous le verrons, on peut douter que certains textes de notre corpus aient réellement été lus par leurs destinataires ou par d'autres femmes et qu'elles en aient réellement appliqué les conseils. Néanmoins, il nous paraît tout aussi infondé de penser que toutes ces œuvres sont restées « lettre morte » et, même si nous pouvons difficilement mesurer leur influence réelle, nous pouvons du moins souligner que, entre la fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle, la littérature didactique destinée aux femmes a connu un certain développement.

Ces textes ont, dans l'ensemble, une double orientation. D'une part, ils définissent l'éducation qui doit être dispensée et, ce faisant, construisent bien entendu une image spécifique de la femme. Ce volet de leur discours ne s'adresse pas forcément qu'aux femmes, et peut également intéresser un public bien plus vaste, qui va des maris aux directeurs de conscience, en passant par tous ceux qui ont en charge l'éducation d'une représentante de la nation féminine. D'autre part, ils se proposent d'éduquer concrètement leur public comme dans le cas de l'*Avisación a María Pacheco*. Certains textes sont ainsi plus *personnalisés* que d'autres, et à des œuvres très marquées par l'identité de leur dédicataire – l'*Avisación*, la *Crianza y virtuosa doctrina*, l'*Historia de Inglaterra* – s'ajoutent des œuvres à portée bien plus générale. Dans tous les cas, elles associent une théorie sur l'éducation des femmes et une mise en pratique de cette théorie à travers un discours éducatif. Ces textes ont donc une finalité pratique, dans la mesure où tous les auteurs espèrent influencer le comportement de leurs lectrices et proposent, à cette fin, l'adoption de tout un ensemble de comportements dans la vie quotidienne. De même, la *Crianza y virtuosa doctrina*, par les consignes qu'elle donne quant aux manières de table et à la vie de cour, mêle aux emportements lyriques du courtisan une véritable finalité pratique. Dans le cas des réceptaires ou de l'*Historia de Inglaterra*, qui a été construite pour être directement utile à sa destinataire, cet aspect est encore plus prononcé.

Ces remarques nous conduisent à souligner un autre point qui nous paraît absolument décisif : c'est la grande variété de ces textes. D'une part, en effet, nous avons affaire à différents types de textes, et, bien que la *Summa de pasciencia* et la *Crianza* se proposent toutes deux d'éduquer l'infante Isabelle, elles ont peu d'éléments en commun du point de vue de la forme ou du contenu. De même, les manuels de spiritualité ou les réceptaires, qui visent à enseigner certaines pratiques à leurs lectrices, présentent évidemment de grandes différences quant au ton qu'ils emploient ou aux consignes qu'ils donnent à leur public. Ainsi, il faut souligner, dans un deuxième temps, l'extrême diversité des enseignements proposés, qui vont des connaissances théologiques aux astuces de maquillage, des faits historiques aux règles d'une cohabitation réussie avec son conjoint, des principes moraux aux manières de cour, etc. En outre, même lorsque l'on s'intéresse à chaque type de texte en

particulier, on ne peut déceler de doctrine commune. Ainsi, les différents ouvrages de spiritualité que nous avons évoqués transmettent des doctrines et enseignent des pratiques diverses. On a vu, par exemple, comment l'image éthérée de la Vierge dans le *Título virginal* contrastait avec celle, beaucoup plus humaine, du *Libro de las historias* ou du *Fasciculus Myrrhe*. De même, on a montré comment ce dernier prônait une pratique religieuse bien spécifique, en l'occurrence celle de la contemplation, dont les implications émotives et physiques se distinguaient de la contemplation plus intellectuelle proposée par le *Título*.

En outre, bien qu'il soit commode – et nous l'avons fait nous même – de parler d'une « tradition » concernant l'éducation des femmes, ce terme ne doit pas faire croire à une réitération perpétuelle des mêmes consignes, mais plus à un retour des mêmes thématiques. Ainsi, dans les ouvrages à portée morale, des sujets comme la chasteté féminine, l'obéissance de l'épouse à son mari, l'enfermement des femmes au sein de l'espace domestique, etc., seront automatiquement abordés, mais chaque auteur en proposera l'application pratique selon des modalités particulières. Des points comme la lecture féminine, par exemple, se prêtent à des consignes extrêmement variées concernant l'effectivité de sa pratique, son contenu, ses modalités, etc. De même, les obligations de l'épouse au sein du foyer peuvent être très variables, en fonction des responsabilités qui lui sont confiées, de son rôle dans l'éducation de ses enfants, de l'influence plus ou moins grande du modèle de la vie monastique sur les consignes données par l'auteur, entre autres. En somme, il faut se garder de parler d'*une* éducation féminine. Celle-ci est transmise par de multiples voix et de mutiples discours et, à la lecture des textes de notre corpus, il semble bien difficile d'établir un modèle de femme qui soit valable pour toute la période étudiée et qui, tout au long de cette période, guiderait l'enseignement des moralistes, du moins si l'on cherche à aller au-delà de ces étiquettes par trop simplistes de vierge chaste, d'épouse honnête, ou de veuve vertueuse.

Cette grande variété qui caractérise la forme et le contenu des discours éducatifs destinés aux femmes à la fin du Moyen Âge et au début des Temps Modernes en Espagne est à mettre en relation, bien entendu, avec la diversité des auteurs et des destinataires de ces textes qui, en outre, peuvent être liés par

des relations de nature différente. Ainsi, aux ecclésiastiques – qui, appartenant à des ordres distincts peuvent avoir, de ce fait, des points de vue particuliers sur certains aspects de la vie féminine – s'ajoutent les nobles qui peuvent se faire moralistes ou, au contraire, parler comme des courtisans. En outre, de véritables gens de lettres, comme Juan Luis Vives, ont également écrit sur la question. Enfin, le discours d'une femme, Christine de Pizan, est encore venu enrichir ce panorama grâce aux échanges de livres et aux traductions. Alors que le texte de cette dernière n'est, à l'origine, nullement écrit pour une destinataire espagnole, la plupart des autres textes de notre corpus sont au contraire dédiés à un membre particulier de l'aristocratie catalane, castillane ou navarraise. Or, la personnalité et les besoins spécifiques de ces femmes au moment de l'écriture du texte ont pu, bien entendu, en influencer le contenu de manière décisive. Ainsi en est-il, par exemple, de l'*Historia de Inglaterra* et de la *Summa de Pasciencia*, alors que l'*Institutione foeminae christianae*, pourtant dédiée à Catherine d'Aragon, élargit son propos bien au-delà de la seule éducation de Marie Tudor. De même, on a vu que la personnalité de Leonor de Zúñiga avait sans doute influencé la manière dont le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* a été rédigé. En outre, alors que des auteurs aussi divers que Juan López de Salamanca pour Leonor de Zúñiga et Rodrigo de Cuero ou Juan Luis Vives pour Catherine d'Aragon gravitent autour de la dédicataire de leurs textes et font partie, à divers titre, de sa maison ou de ses proches collaborateurs, il n'existe aucun lien particulier entre Martín de Córdoba et la future Isabelle la Catholique, ou entre Andrés de Li et la fille de celle-ci, l'infante Isabelle. On ne peut donc pas définir d'auteur-type, pas plus que l'on ne peut déterminer une forme-type ou un contenu-type.

C'est donc sur cette variété des situations et des textes que nous voudrions conclure cette deuxième partie, variété qui, paradoxalement, nous conduit à formuler un constat plus global : celui de l'intérêt prononcé qu'a suscité, auprès d'un certain nombre d'éducateurs et d'élèves potentielles, cette question de l'éducation, de l'instruction et de l'édification des femmes à la fin du Moyen Âge et au début des Temps Modernes. Certes, cet intérêt existe, et les textes sont là pour en témoigner. Mais quel impact ont-ils eu dans la réalité ? Et, tout d'abord, ces textes étaient-ils lus, et l'étaient-ils par les femmes ? Comment ces textes ont-ils été utilisés, par leurs lectrices, mais aussi,

éventuellement, par certaines institutions ? Leur écriture, dont on a vu qu'elle répondait parfois à une demande royale, est-elle liée à une politique déterminée ? C'est, entre autres, à toutes ces questions que notre troisième partie va tenter de répondre.

TROISIÈME PARTIE

ESSAI DE PRAXÉOLOGIE DES TEXTES APPARTENANT À LA LITTÉRATURE DIDACTIQUE DESTINÉE AUX FEMMES

Nous avons donc montré dans notre première partie comment se constituait, du fait de circonstances d'ordre culturel et politique, entre autres, un corpus de textes destinés à éduquer la gent féminine. Notre deuxième partie nous a permis de montrer que ce corpus ne reflète pas une théorie unifiée : il témoigne au contraire des multiples initiatives individuelles ou collectives prises dans le domaine de l'éducation des femmes à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. En outre, comme nous l'avons également démontré dans notre deuxième partie, nos textes ne prétendent pas seulement traiter de l'éducation de façon théorique : ils sont aussi conçus pour être des outils pratiques, et ce, selon deux modalités. D'une part, ils peuvent prescrire un certain nombre de comportements, et inciter leurs lectrices à suivre ces consignes à travers un éventail de stratégies didactiques. D'autre part, ils peuvent être conçus comme des sommes de savoir, comme dans le cas du *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, de Juan López de Salamanca ou de l'*Historia de Inglaterra*, de Rodrigo de Cuero. Ainsi, ces manuels sont composés pour s'inscrire dans les pratiques éducatives.

Mais l'intention des auteurs est une chose, l'usage qu'en font les lecteurs en est une autre, et il faut s'interroger sur la façon dont les textes de notre corpus ont effectivement été utilisés, interrogation d'autant plus importante qu'elle contribue à déterminer l'impact que ces textes ont pu avoir sur les comportements. Hernando de Talavera recommande à María Pacheco de rester dans ses foyers pour veiller au bien de son âme et à l'intendance de ses domaines, mais a-t-elle suivi ces consignes ? Juan Luis Vives souhaiterait que ses lectrices s'abstinssent de lire des romans de chevalerie, mais cette recommandation a-t-elle été suivie ? Si, dans ces deux cas, nous sommes tentés de répondre par la négative, que dire, dès lors, de toutes ces recommandations émises par certains auteurs concernant la chasteté, le contrôle du corps, la limitation des lectures ? Le discours prescriptif des pédagogues et l'idéal qu'ils construisent ne doit pas être confondu avec la réalité, et on aurait tort, croyons-nous, d'accorder trop d'autorité à leurs textes en déduisant directement de leurs consignes la réalité des comportements féminins, sous-entendant que leurs discours ont été d'une remarquable efficacité. À l'inverse, on peut aussi constater que l'action politique d'Isabelle la Catholique dans les premières années de son règne s'accorde assez bien avec les conseils donnés

par Íñigo de Mendoza dans le *Dechado*. De même, Gómez Redondo ne doute pas de l'influence qu'a pu avoir l'*Historia de Inglaterra* sur l'action politique de Catherine d'Aragon en Angleterre : « *en cierto modo, la actuación decisiva y brillante de Catalina, al menos hasta 1527, se comprende si se engasta en las lecciones que su cronista le dejara apuntadas en esta* Historia »[1]. Néanmoins, ces comportements sont-ils directement imputables à la lecture des ouvrages en question? Rien n'est moins sûr, et nous avons vu, par exemple, comment les leçons d'ascétisme de la *Summa de pasciencia* d'Andrés de Li s'adressaient à une infante qui les mettait déjà largement en pratique.

Faut-il croire, pour autant, que nos textes n'ont eu aucune influence sur le comportement de leurs lectrices ? Faute de pouvoir comparer un « avant » et un « après », faute aussi de témoignages qui nous permettraient de mesurer l'impact qu'aurait eu la lecture de certains de nos textes sur leur public, nous tenterons d'explorer d'autres voies d'analyse pour établir une ébauche de praxéologie des textes didactiques destinés aux femmes. Dans un premier temps, nous essaierons d'évaluer le succès que ces textes ont eu auprès de celles qu'ils envisageaient d'éduquer, en nous fondant notamment sur les données relatives à la diffusion de nos ouvrages ou sur les inventaires des bibliothèques féminines à notre disposition. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la façon dont ces textes pouvaient être lus, aux différentes modalités de lecture auxquelles ils pouvaient être soumis (lecture silencieuse et intime, lecture orale, lecture collective, etc.). Cette seconde étape nous permettra également de nous interroger sur la constitution de réseaux fondés sur les échanges et la transmission des textes didactiques, et, partant, sur l'influence que les lectrices elles-mêmes ont pu avoir sur l'éducation de leurs parents ou de leur entourage. Enfin, nous mettrons ces textes en relation avec les autres initiatives lancées à l'époque de leur production en matière d'éducation – formation des jeunes nobles à la cour d'Isabelle la Catholique, création des *colegios de doncellas*, par exemple – pour voir en quoi la composition de ces textes s'inscrit, ou non, dans une entreprise cohérente et organisée, autrement dit une sorte de politique éducative avant la lettre. Cette question permet d'approfondir l'analyse des relations de pouvoir qui se tissaient dans et autour de nos textes, dans la mesure où, s'ils peuvent participer d'une

[1] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 303.

entreprise éducative, ils peuvent également être utilisés par leurs dédicataires ou leurs auteurs à des fins fort différentes de leur but déclaré.

C'est donc sous ces différents angles que nous souhaiterions aborder à présent, dans cette troisième et dernière partie, tout ce qui concerne la façon dont les ouvrages de notre corpus étaient lus et utilisés par leurs dédicataires et leur public cible et par ceux – précepteurs, directeurs de conscience, père, mari, mais aussi mères, gouvernantes, enseignantes – qui souhaitaient éduquer la gent féminine.

Chapitre premier : Les textes didactiques destinés aux femmes ; les grands absents des bibliothèques féminines ?

Un constat qui peut surprendre, quand on cherche à analyser l'influence que nos textes ont pu réellement avoir sur le comportement de leurs lectrices, est celui de leur faible présence dans les inventaires des bibliothèques féminines, quand bien même il s'agirait de celles de leurs destinataires. Il existerait donc un certain écart entre les prétentions, souvent ambitieuses, de nos auteurs, et l'impact réel de leurs discours. Pourtant, certains de ces textes furent de véritables succès de librairie, comme le montrent les multiples réimpressions dont ils purent faire l'objet. Or, certains des ouvrages les plus souvent réimprimés sont, précisément, les moins présents dans les inventaires des bibliothèques féminines. Dès lors, une question surgit : par qui étaient lus ces ouvrages, si ce n'est par celles pour lesquelles ils avaient été écrits ? En outre, comme le montre le cas du *Libre de les dones* notamment, nos textes, même lorsqu'ils s'adressent à un interlocuteur féminin, ne sont pas forcément destinés exclusivement à un lectorat féminin ; par conséquent, même s'ils n'ont pas rencontré le public féminin, il ne faudrait pas pour autant en conclure qu'ils ont échoué à toucher leur public cible, dans la mesure où celui-ci était, en fait, bien plus étendu. Avant d'entamer notre analyse, nous souhaiterions enfin souligner qu'elle pourrait être utilement complétée par l'étude de certaines correspondances féminines ou d'autres inventaires non encore étudiés par la critique. Néanmoins, faute de temps, nous n'avons pu nous livrer à cette étude dans le cadre de ce travail, qui présente, de ce fait, d'inévitables lacunes.

A. Les textes didactiques dans les bibliothèques féminines : une présence très discrète

Le contenu des bibliothèques peut notamment être connu à travers deux types de sources : les testaments et les inventaires, souvent réalisés eux-mêmes après décès. Ils rendent donc le plus souvent compte des possessions de la personne concernée au moment de sa mort, et ne permettent guère de connaître l'évolution de ses goûts tout au long de sa vie. D'autre part, comme le souligne notamment Isabel Beceiro Pita, les inventaires ne sont guère nombreux avant le XV^e^ siècle, et ne concernent qu'une frange bien particulière de la population. En effet, sur les dix inventaires antérieurs à 1500 qu'elle recense[1], elle note que deux seulement traitent de biens appartenant à des juristes, tandis que les autres énumèrent ceux de membres de la noblesse. Parmi ceux-ci se trouve notamment celui de Leonor de Pimentel, comtesse de Plasencia et dédicataire du *Libro de las Historias de Nuestra Señora*. Il s'agit, cependant, du seul inventaire qui concerne une bibliothèque féminine. Par conséquent, il est très difficile de savoir, du moins par ce biais, ce que lisaient les femmes du XV^e^ siècle. Pedro Cátedra et Anastasio Rojo se sont, eux, intéressés aux inventaires établis entre 1529 et 1559 et recensant les livres possédés par des habitantes de Valladolid et de son arrière pays[2]. Cette étude est donc particulièrement intéressante pour nous, puisque, si l'on admet que la plupart des inventaires sont dressés après décès, les femmes dont il est question dans l'ouvrage de Pedro Cátedra et Anastasio Rojo ont, du moins pour certaines d'entre elles, vécu entre le milieu du XV^e^ siècle et le premier tiers du XVI^e^ siècle, c'est-à-dire au cours de la période sur laquelle nous avons choisi de centrer notre étude. En outre, étudier les inventaires établis entre 1529 et 1559 permet de s'interroger sur le succès connus par des textes composés à la fin de notre période d'étude, comme, notamment, la traduction de l'*Institutione foeminae christianae* de Juan Luis Vives. Malgré tout, les chercheurs eux-mêmes

[1] Isabel BECEIRO PITA, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcie : Nausicaä, 2007, p. 21. L'auteur évoque encore des absences surprenantes dans certains inventaires. Ainsi, écrit-elle, on peut s'étonner du fait que l'inventaire des biens d'un écrivain ne mentionne même pas son œuvre – cas de celui de Fernando de Rojas – ou encore qu'une traduction commandée par une dame ne figure pas dans l'inventaire des livres de celle-ci, comme dans le cas d'Inés de Torres, commanditaire d'une traduction du *De ira* de Sénèque.

[2] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 17.

attirent l'attention sur le fait que cette étude est très ponctuelle et concerne une ville aux caractéristiques bien particulières, du fait, notamment, de la présence répétée de la cour en son sein. Néanmoins, cette étude couvre un spectre assez large d'un point de vue social, et permet donc de connaître la liste des livres possédés par des femmes d'origines sociales relativement variées, malgré une surreprésentation des inventaires issus de la noblesse. Même si ces données sont à manier avec précaution, elles permettent de faire un certain nombre de remarques par rapport aux lectures féminines, et, notamment, par rapport aux textes que nous avons étudiés.

1. Des lectrices peu friandes de textes didactiques

Tout d'abord, nous devons nous résoudre au constat d'une absence : sur l'ensemble des inventaires étudiés par Pedro Cátedra et Anastasio Rojo, et pour les ouvrages qui ont pu être identifiés avec une précision suffisante, les textes de notre corpus n'apparaissent quasiment jamais. Quasiment, car on peut tout de même noter une mention de l'*Instrucción de la mujer christiana*, et une autre du *Carro de las donas*. Face à cette extrême, et, dans une certaine mesure, surprenante discrétion, les chercheurs font le commentaire suivant :

> *En el terreno de los tratados y misceláneas, así, hay que señalar la poca, por no decir nula, presencia de libros directivos sobre mujeres […] en las bibliotecas propiamente de mujeres. Eso es un indicio específico de que no eran libros generalmente escritos para las mujeres, aunque el de Vives esté encargado por una de ellas para otra, sino más bien para hombres o para el espacio doméstico como mucho, pues que pudieran tener elementos para la pedagogía familiar. Es significativo, por ejemplo, que la única comparecencia del Carro de las donas […] o el fundamental libro de Vives en traducción castellana, sea en la biblioteca familiar de Francisco Bieri, casado con Isabel de Escobar*[3].

On pourrait faire remarquer que les « *libros directivos sobre mujeres* » cités sont tous les deux des sommes éducatives, des traités au large spectre qui prétendaient éduquer toutes les femmes mais également, comme nous l'avons montré dans le cas du *Libre de les dones* dont le *Carro de las donas* s'inspire en partie, faire comprendre leur nature à ceux qui étaient chargés de les éduquer. Cependant, les ouvrages didactiques destinés aux femmes ne se limitent pas à ce seul type de textes, et l'on peut également s'interroger sur l'absence, dans les

[3] *Ibid.*, p. 177-178.

bibliothèques féminines, de manuels éducatifs plus précis, plus courts et, dans une certaine mesure, plus pratiques, comme l'*Avisación a María Pacheco* ou les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*. Dans ce deuxième cas, on peut néanmoins arguer que le texte – dont on ne possède qu'une version manuscrite – était déjà vieux de presque un siècle à l'époque des inventaires, et qu'outre le fait qu'il ait peut-être été peu diffusé, il pouvait paraître démodé. Quant à l'*Avisación*, que l'on aurait pu trouver dans son édition grenadine de 1496 – ce traité ayant été inséré au sein de la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que ha de saber todo christiano* de Hernando de Talavera – il est probable que l'ère géographique couverte par l'étude soit pour beaucoup dans son absence.

Il n'en demeure pas moins qu'au vu des inventaires étudiés, la littérature didactique destinée aux femmes semble avoir eu peu de succès auprès du lectorat féminin. Cependant, Cátedra et Rojo relèvent la présence, dans les bibliothèques féminines, d'autres textes liés à l'apprentissage, comme ceux qui sont destinés à l'acquisition des bases de la lecture, de l'écriture et de la grammaire latines. En outre, certaines collections contiennent également des chroniques, même si ce type de textes est plutôt rare. Ainsi, leur constat suggère que, dans le cas des femmes et des jeunes filles, l'écrit entrerait dans le processus d'apprentissage selon, au moins, deux modalités différentes. D'une part, l'acquisition personnelle de compétences – lecture, écriture, compréhension du latin – et de connaissances par la lecture de certains textes qui n'ont pas forcément été conçus spécifiquement pour leur formation ou leur éducation. Cette démarche serait complétée, d'autre part, par l'intervention d'autres membres du foyer qui, eux, utiliseraient les manuels composés pour l'éducation des femmes afin de former les représentantes de la nation féminine placées sous leur responsabilité. C'est également ce que suggère l'étude de deux manuels brabançons menée par Anneke B. Mulder-Bakker. S'interrogeant sur la façon dont étaient utilisés les textes contenus dans deux manuscrits datant de la fin du XIV^e^ et du début du XV^e^ siècle, l'auteur les rapproche d'un texte anglais du début du XVI^e^ siècle, le *Werke for Householders* de Richard Whytford, qui appartient à la catégorie des « *household books* », c'est-à-dire des ouvrages destinés à fournir une éthique pratique pour chacun des membres de la famille. Ils contenaient ainsi les textes de base de la foi chrétienne, mais aussi des textes

à caractère moral et didactique[4]. Or, ces ouvrages ne s'adressent pas forcément directement à un élève, mais plutôt à un professeur, au sens où le lecteur doit être le vecteur qui permet aux personnes de son entourage de profiter de l'enseignement dispensé par le livre. Dans le cas du texte anglais, en effet, c'est le chef du foyer, qu'il soit homme ou femme, qui doit en faire la lecture à voix haute aux membres de sa maisonnée pour contribuer à leur éducation. De même, les manuscrits brabançons contiennent des textes que le ou la responsable du foyer peut lire aux habitants de celui-ci, ainsi que d'autres, destinés spécifiquement à conseiller les deux membres du couple dans leurs fonctions respectives[5]. Ainsi, on peut penser à une utilisation similaire pour nos textes qui, bien que dédiés à une femme, ne sont peut-être pas parvenus directement sous les yeux du public féminin, mais ont été médiatisés par une voix masculine : celle du chef de famille chargé d'éduquer les femmes et les jeunes filles qui vivaient sous son toit.

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent reflèterait donc le relatif désintérêt des femmes pour des textes destinés à leur prescrire certains comportements, et soulignerait le fait que leur éducation et leur instruction aient eu comme bases d'autres écrits. Cependant, outre les limites qu'il faut poser à ce constat du fait des caractéristiques mêmes des inventaires – leur petit nombre, la proportion plus ou moins grande de textes non identifiés, etc. – il convient de bien distinguer les différents types de textes que nous avons mentionnés dans notre corpus. Ceux que nous avons qualifiés de « manuels de dévotion », notamment, méritent un traitement à part, dans la mesure où il semble, si l'on s'en tient aux inventaires, qu'ils aient été particulièrement appréciés de la gent féminine.

2. Les livres de piété : des lectures prisées

La lecture des livres de piété est conseillée par nombre d'auteurs, dans la mesure où elle contribue au salut, et ils semblent bien avoir été entendus. En effet, Cátedra et Rojo notent que les lectures spirituelles et les livres servant à la

[4] Anneke B. MULDER-BAKKER, « The Household as a Site of Civic and Religious Instruction : Two Household Books from Late Medieval Brabant », *in :* Anneke B. MULDER-BAKKER et Jocelyn WOGAN-BROWNE (éd.), *Household, Women and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, , Turnhout : Brepols, 2005, p. 191-210, plus précisément p. 191-192.

[5] *Ibid.*, p. 193.

pratique liturgique représentent la plus grosse partie du contenu des bibliothèques[6]. Néanmoins, cela ne signifie pas que les ouvrages de notre corpus – en l'occurrence, plus précisément, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, le *Título virginal de nuestra señora*, la *Summa de pasciencia*, le *Vencimiento del mundo* et le *Fasciculus myrrhe* – soient particulièrement présents dans les bibliothèques féminines, où la littérature religieuse était avant tout représentée par les livres d'Heures. C'est d'ailleurs à cet ouvrage qu'Hernando de Talavera conseille à María Pacheco de revenir régulièrement dans la journée, tandis que Gómez Manrique en fait le symbole de la religiosité assidue d'Isabelle. Ne lui dit-il pas, en effet : « *el rezar de los salterios / el dezir bien de las oras / dexad a las oradoras* »[7] ? Dès les années 1470, le psautier et le livre d'Heures sont donc les deux ouvrages emblématiques de la piété féminine. Dans l'*Avisación a María Pacheco*, le livre d'Heures est, de même, particulièrement indispensable, dans la mesure où toute la journée de la noble dame est rythmée par sa lecture. Ainsi, dès le matin : « *Ataviada vuestra persona, vuestra primera occupaçión sea rezar prima, tertia, sexta y nona de las Horas de nuestra Señora, que, sin grand necessidad, nunca las devéis dexar* »[8]. De nouveau, le commentaire de l'auteur, au-delà de son caractère comminatoire, souligne combien la vie spirituelle des femmes était liée au cycle des Heures et aux prières qui y étaient attachées. Ainsi, la spiritualité était avant tout représentée, dans les bibliothèques féminines, par ces livres liturgiques que sont les livres d'Heures, complétés, il est vrai, par d'autres ouvrages de piété.

Ainsi, à ces ouvrages liés au cycle des prières journalières venaient s'ajouter des ouvrages de spiritualité, qui permettaient, par exemple, la pratique de la contemplation. Cependant, de nouveau, il nous faut constater, parmi les inventaires analysés par Cátedra et Rojo, la rareté des textes qui font partie de notre corpus. En effet, nous trouvons une mention du *Título virginal de nuestra Señora* dans un inventaire de 1549, et une autre du *Fasciculus myrrhe* dans un inventaire de 1544, celui des biens de la comtesse de Miranda[9]. En ce qui concerne ce dernier ouvrage, il peut sembler logique qu'il disparaisse des inventaires à partir de 1559 et de sa mise à l'Index par Fernando de Valdés. De même, l'absence d'un livre comme le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* peut

[6] *Ibid.*, p. 117.
[7] S. RUSSO, éd. cit., p. 106.
[8] H. DE TALAVERA, *Avisación*, fol. 23r°.
[9] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 151 et 221.

s'expliquer par sa faible diffusion. Quant à la *Summa de pasciencia* ou au *Vencimiento del mundo*, il semble qu'ils n'aient guère rencontré le public vallisolétan, à moins, de nouveau, de les inclure dans les ouvrages dont le titre n'a pu être identifié. On peut également émettre l'hypothèse qu'à la différence du *Fasciculus Myrrhe* qui a connu une ample diffusion et a été, pour ainsi dire, un succès de librairie, ces textes sont restés plus confidentiels, noyés dans le flot des nombreux ouvrages de spiritualité publiés à la même époque. Quoi qu'il en soit, c'est en grande partie en vain que nous avons tenté de localiser les textes que nous avons inclus dans notre corpus dans les inventaires analysés par Cátedra et Rojo. Certes, d'autres études portant sur d'autres aires géographiques permettraient de préciser notre réflexion et de tirer des conclusions plus fiables. Néanmoins, compte tenu des données dont nous disposons, il semble que les textes que nous avons étudiés n'aient guère été prisés du public féminin. Ce relatif manque de succès est d'autant plus sensible si l'on considère, par exemple, la popularité des œuvres de Luis de Granada pour la seconde moitié du siècle. Certes, ce succès est accentué par les restrictions imposées par l'Index de Valdés auquel échappaient, précisément, les œuvres de Granada. Mais leur ample présence dans les inventaires témoigne qu'un auteur de littérature spirituelle à vocation éducative pouvait connaître un certain succès. Or, il n'en a manifestement pas été ainsi pour les textes de notre corpus.

Tandis que ceux-ci ne sont guère présents dans les bibliothèques féminines vallisolétanes du XVI^e^ siècle, on peut être tenté d'en trouver la trace dans un espace plus proche, du point de vue géographique et temporel, des circonstances de leur composition : les bibliothèques de leurs dédicataires, que celles-ci soient les commanditaires de l'ouvrage ou, simplement, les premières représentantes de son public-cible.

B. Les textes dans les bibliothèques de leurs dédicataires : un bilan contrasté

Si l'on prend au pied de la lettre le discours tenu par les auteurs dans certains textes liminaires, il semblerait en effet logique de s'attendre à ce que

celles à qui ils offrent leur texte, et plus encore, celles qui, comme dans le cas de María Pacheco ou Leonor Pimentel, sont censées en avoir requis la composition, en possèdent un exemplaire dans leur bibliothèque. Or, à la lumière, par exemple, de ce qui a été montré à propos du *Jardín de nobles doncellas*, nous savons que ces discours doivent être analysés avec recul. Dans notre dernier chapitre, nous montrerons ainsi comment la dédicace peut être un outil politique, tant pour la dame concernée que pour l'auteur. En outre, elle peut ressortir d'une simple stratégie commerciale. Déjà, Harriet Goldberg signalait comment Martín de Córdoba avait choisi comme dédicataires de ses ouvrages des personnages emblématiques du sujet traité, avec lesquels il n'avait pas forcément été directement en contact. De même, choisir une femme comme dédicataire, c'est indiquer facilement à tous les acheteurs potentiels de l'ouvrage concerné à quel public celui-ci s'adresse d'abord. Ainsi, selon Cátedra et Rojo : « *Sin embargo, la mayor parte de esos libros dedicados son libros para mujeres en su sentido amplio, y la destinataria es mera punta de iceberg representativa con la que se identifican las de su género* »[10]. Compte tenu de ces remarques, il n'est donc pas étonnant que la recherche des livres de notre corpus dans les bibliothèques de leurs dédicataires ou de celles de membres de leur famille[11] offre un bilan contrasté.

1. La bibliothèque de Leonor de Pimentel et les œuvres de Juan López de Salamanca

De nouveau, cependant, notre étude est limitée par les inventaires à notre disposition. Ainsi, nous travaillerons notamment sur celui de la bibliothèque d'Isabelle la Catholique, mené successivement par Sánchez Cantón et Ruiz García, et sur celui de Leonor de Pimentel, dont se sont notamment occupés Miguel Ángel Ladero Quesada et María Concepción Quintanilla Raso. Il faut néanmoins préciser que, dans leur analyse, ceux-ci interprètent l'inventaire étudié comme étant celui qu'Álvaro de Zúñiga, duc de Plasencia aurait fait faire des biens de sa chambre en 1468. Ainsi, cet inventaire

[10] *Ibid.*, p. 87.

[11] Il faut en effet prendre en compte que les livres masculins et féminins ont pu cohabiter, et que ces derniers peuvent se trouver dans des bibliothèques qui ne sont pas spécifiquement identifiées comme féminines (*ibid.*, p. 74).

contiendrait notamment les biens de sa première épouse, Leonor Manrique de Lara y Castilla[12]. À l'inverse, Jiménez Moreno considère que cet inventaire, réalisé en 1468, concerne bien les possessions de la seconde épouse du comte, à savoir Leonor Pimentel, dédicataire du *Libro de las historias de Nuestra Señora*[13].

Celui-ci contient 25 volumes qui, aux dires de Jiménez Moreno « *son los habituales en cualquier biblioteca nobiliaria de los siglos XV y XVI* »[14]. On pourrait ajouter qu'il s'agit d'une bibliothèque typiquement féminine, au sens où, si on compare les thématiques couvertes par les ouvrages présents dans cette collection à celles qui sont traitées par les ouvrages mentionnés dans l'inventaire des biens de don Pedro de Zúñiga, père d'Álvaro de Zúñiga et oncle de la comtesse, une nette différence apparaît. Alors que la collection de don Pedro, certes plus réduite, contient des ouvrages ayant trait à la foi, à la politique et à l'histoire[15], dans l'inventaire de 1468, ce sont les œuvres liées à la pratique de la religion qui dominent, même s'il contient un exemplaire du *Calila e Dimna* et un autre des *Proverbes* de Sénèque. Ainsi, on y trouve des livres liturgiques, comme un livre de chant destiné à la chapelle des comtes, un « *libro de las fiestas* » dont Jiménez Moreno estime qu'il pourrait s'agir d'un bréviaire, et deux livres d'Heures[16]. De même, le chercheur dénombre huit textes liés à la lecture privée, la dévotion ou la méditation de la comtesse, dont un *Flos sanctorum* et plusieurs ouvrages qui sont en lien étroit avec la liturgie dans la mesure où ils servent à expliquer les textes utilisés dans le cadre du culte. En somme, selon Jiménez Moreno :

> *En general, los libros que aparecen en este inventario presentan dos características principales: todos están escritos en romance y predomina el contenido religioso, espiritual y moral. Quiere esto decir que Leonor forma parte de ese nuevo público*

[12] Miguel Ángel LADERO QUESADA et María Concepción QUINTANILLA RASO, « Bibliotecas de la nobleza castellana en el siglo XV », *in : Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime, Colloque de la Casa Velasquez*, Paris : Éditions ADPF, 1981, p. 47-62, plus précisément p. 49.

[13] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 53. L'auteur propose également une transcription de l'inventaire à partir d'une copie réalisée en 1494 (p. 53 à 55), à propos de laquelle il fait le commentaire suivant : « *No se trata de un inventario original sino de una copia o, por emplear el término preciso, una « relación » hecha en 1494, cuando ya Álvaro de Zúñiga había muerto. Por ese motivo, el valor documental, aunque jugoso, no puede ser tomado como determinante, pues ya el mismo relator empieza su trabajo expresando alguna duda [y] puede ser saludable recibir con cautela algún que otro detalle* », p. 53.

[14] *Ibid*., p. 55.

[15] M. A. LADERO QUESADA et M. C. QUINTANILLA RASO, art. cit., p. 49.

[16] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 55.

lector laico que surge en el siglo XIV y se desarrolla durante el siglo XV[17].

Mais ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est surtout l'importance, dans cet inventaire, des œuvres de Juan López de Salamanca, qui est l'auteur de six des vingt-cinq ouvrages présents dans la « chambre » du duc, soit plus d'un cinquième. Ainsi, le contenu de cet inventaire révèle la forte influence idéologique qu'a pu avoir le dominicain sur Leonor de Zúñiga et son mari. Le premier des ouvrages de Juan López qui apparaît dans l'inventaire s'intitule *El clarísimo Sol de justicia*, dont Jiménez Moreno estime qu'il pourrait s'agir d'un texte polémique contre les non-chrétiens, qu'il s'agisse des Juifs ou des Musulmans, dont notamment Iça Jedith avec lequel le dominicain aurait plusieurs fois débattu. Le second texte de notre auteur mentionné par l'inventaire est le *Libro de la casta niña*, exemplaire luxueux destiné à l'usage personnel de la comtesse et, peut-être, à l'éducation de sa fille[18]. Ainsi se dessinerait le personnage d'une femme soucieuse non seulement de sa propre formation – c'est la raison de la présence de Juan López de Salamanca à ses côtés – mais aussi de celle de ses enfants, qu'il s'agisse de son fils ou de sa fille. À ce texte, il faut ajouter le *Breviario Sunni* d'Iça Jedith, alfaqui de Ségovie, inséré dans un ensemble polémique dans la mesure où il est accompagné de la réponse de Juan López aux arguments du dignitaire musulman, les *Evangelios moralizados*, et enfin un ensemble difficilement identifiable que l'inventaire désigne ainsi, du point de vue matériel : « *unos cuadernos escritos en pergamino y otros en papel* »[19]. Jiménez Moreno ajoute encore que d'autres ouvrages de l'inventaire dont l'auteur n'est pas mentionné pourraient bien être sortis de la plume de Juan López de Salamanca. En somme, donc, le contenu de la bibliothèque de la comtesse de Plasencia témoigne de l'influence qu'avait pu avoir sur elle celui qui était chargé de son éducation, mais aussi de l'activité littéraire de celui-ci

[17] *Ibid.*, p. 56. À cela s'ajoutent, selon l'auteur, d'autres faits marquants, notamment la présence de plusieurs livres précieux, pour l'ornementation desquels des métaux tel que l'or et l'argent ont été utilisés, et la mention d'un ouvrage « *escrito de molde* », c'est-à-dire, imprimé : cet inventaire est ainsi l'un des témoignages les plus précoces de l'introduction du livre imprimé dans les bibliothèques nobiliaires de Castille (p. 57).

[18] *Ibid.*, p. 57. Il s'agit, selon Pedro Cátedra (prologue, p. 13), d' « *una de las obras perdidas López* », à propos de laquelle Arturo Jiménez Moreno fait le commentaire suivant : « *Tampoco sabemos nada del contenido del* Libro de la casta niña. *Se trata de un ejemplar de lujo y probablemente para el uso personal de la condesa, quizá destinado a la educación de su hija. Amador de los Ríos también aventura un contenido:* "Libro de la casta niña*, tratado moral, encaminado a encarecer la práctica de la virtud con utilísimo ejemplo"* ».

[19] *Ibid.*, p. 58.

sous le patronage des ducs.

Mais la mention qui nous intéresse le plus pour notre propos est celle d'un titre qui peut paraître énigmatique : « *que hizo, como la duquesa aparta de sí todos los instrumentos y placeres* »[20], que Jiménez Moreno interprète comme étant le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, en se fondant sur un certain nombre d'arguments :

> *En primer lugar, el sujeto implícito de ese "hizo" en tercera persona es Juan López, pero el redactor del inventario lo omitió o lo pasó por alto por tratarse del mismo autor que el del ítem anterior y darlo por supuesto. En segundo lugar, casi todas las rúbricas de la Vida de la Virgen presentan una estructura gramatical idéntica a la utilizada para consignar el libro 6, que está encabezada por la partícula interrogativa "cómo". De hecho, la primera rúbrica, correspondiente al capítulo II (no hay capítulo I), es parecida a la del inventario: "Cómo la Condesa aparta de sí todos estruendos que le pueden impedir su intento"*[21].

À ces arguments s'ajoutent ceux que l'auteur tire de la comparaison de l'inventaire de la duchesse de Plasencia avec celui des livres conservés dans la cathédrale de Salamanque, qui date de 1553, et où l'on retrouve la plupart des œuvres de Juan López. Des titres analysés, celui qui nous importe le plus ne lui est pas directement attribué, mais est rapidement identifié par Jiménez Moreno :

> *7. « Primera Festival de Nuestra Señora. Com. : "A la muy ilustre". Acaba: "oviere".*
>
> *Pues bien, el íncipit del […] ítem coincide con esa biografía dialogada sobre María a la que se ha aludido en varias ocasiones, y que también aparecía – aunque sin ese título – en el inventario de los condes de Plasencia numerado como ítem 6. En el mismo inventario de la biblioteca de la Catedral, pero en el octavo banco, aparece una "Festiva Virginis Mariae. Com. : "Muy clara". Acaba: "La historia"" que podría ser el segundo volumen perdido, que, como veremos, se anuncia en el prólogo de la obra*[22].

Pour Jiménez Moreno, donc, les différents intitulés – « como la duquesa aparta de sí todos los instrumentos y placeres » et « Primera Festival de Nuestra Señora » – ne sont qu'un seul et même ouvrage, en l'occurrence, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*.

Ainsi, l'inventaire des biens de la chambre du duc, dont le contenu suggère en réalité l'influence d'une personnalité féminine, révèle l'étroitesse des

[20] *Loc. cit.*
[21] *Ibid.*, p. 58.
[22] *Ibid.*, p. 61.

relations qui ont pu se tisser entre Leonor de Plasencia et son directeur de conscience, Juan López de Salamanca. Le fait que celle-ci appréciait particulièrement le travail du dominicain est attesté, non seulement par l'accueil qu'avec son époux elle lui réserva dans leur palais, mais également par la place qu'elle accorde aux œuvres de Juan López dans sa bibliothèque. Juan López pouvait donc avoir une certaine influence sur sa pupille du point de vue intellectuel et spirituel par l'intermédiaire de sa production littéraire. Parmi ces œuvres, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* apparaît en bonne place, sous un titre énigmatique derrière lequel Jiménez Moreno retrouve aisément la biographie mariale. Ainsi, le cas de Leonor de Plasencia témoigne de l'importance qu'une pupille pouvait accorder à l'autorité du pédagogue qui avait composé pour elle un manuel didactique.

2. Les œuvres didactiques parmi les livres d'Isabelle la Catholique et de ses filles

L'étude des collections d'Isabelle la Catholique, menée par Sánchez Cantón et Elisa Ruiz García, permet de faire quelques observations quant à la diffusion de certaines des œuvres de notre corpus et, plus particulièrement, de celles qui lui sont dédiées. Or, après avoir énuméré les ouvrages destinés par leurs auteurs à la reine ou à sa fille aînée, parmi lesquels se trouvent le *Jardín de nobles doncellas* de fray Martín de Córdoba, le *Dechado* de Mendoza, la *Crianza y virtuosa doctrina* de Gracia Dei, et la *Summa de pasciencia* d'Andrés de Li, Ruiz García note que, si la reine est bien la dédicataire de nombreux ouvrages, aucun de ceux qui lui sont dédiés n'apparaît dans les inventaires consultés par la chercheuse, bien que, dans certains cas, on sache par d'autres sources qu'ils ont été en sa possession[23]. De fait, Sánchez Cantón, qui ne travaille pas exactement sur les mêmes documents que Ruiz García[24], affirme que la reine possédait un

[23] E. RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica*…, p. 170.

[24] F. J. Sánchez Cantón travaille en effet essentiellement sur quatre inventaires : celui des livres donnés à Marguerite d'Autriche, la lettre envoyée à Sancho Paredes, qui recense cinquante-deux titres, l'inventaire du trésor de l'Alcazar de Ségovie, et l'inventaire des livres de la chapelle de Grenade (1591). À ces quatre inventaires, E. Ruiz García en ajoute sept autres : celui des objets trouvés dans les coffres de la reine, celui des objets qui furent renvoyés en Castille à la mort de l'infante Isabelle, celui des livres offerts par la reine à ses filles Marie et Catherine, l'inventaire des livres de Jeanne la Folle, celui des livres de Ferdinand le Catholique, et enfin celui des volumes détenus par fray Hernando de Talavera.

exemplaire de la *Summa de Pasciencia*[25], mais également un *Vergel de nobles doncellas* de Martín de Córdoba, qui correspondrait donc au *Jardín*. Cette dernière affirmation, cependant, est remise en cause par Harriet Goldberg qui, dans son étude préliminaire au *Jardín de nobles doncellas*, affirme que cet ouvrage n'apparaît pas dans les bibliothèques d'Isabelle, au contraire d'autres textes traitant de la question des femmes, que ce soit sous un angle polémique, comme dans le cas de l'*Arcipreste de Talavera* ou du traité d'Álvaro de Luna, ou sous un angle didactique, comme dans le cas du *Libro de las donas*[26]. Ainsi, malgré les affirmations de Sánchez Cantón, la présence du *Jardín* dans les collections de la reine reste hypothétique. De même, la *Summa de pasciencia* et la *Crianza y virtuosa doctrina* n'apparaissent pas dans les vingt-deux volumes du « *cargo de Mendieta* », qui énumère les livres appartenant à l'aînée des infantes et qui furent rapatriés en Espagne après son décès en 1498[27]. Quant à l'*Historia de Inglaterra*, bien que nous n'ayons pas d'informations concernant les livres possédés par Catherine d'Aragon, il semble probable qu'elle en ait effectivement détenu un exemplaire, qui, en l'occurrence, était selon toute probabilité l'autographe de Rodrigo de Cuero[28], dans la mesure où nous savons que cet ouvrage a été rédigé à la demande de l'infante et dans son entourage immédiat.

Il n'en demeure pas moins que les collections d'Isabelle la Catholique et le « *cargo de Mendieta* » révèlent l'absence des ouvrages didactiques spécifiquement dédiés à la reine et à l'aînée des infantes. Or, cela ne signifie nullement que la reine se désintéressait de la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes, bien au contraire. En effet, on retrouve dans ses collections un certain nombre d'ouvrages, dont, selon Ruiz García, le *Título virginal de Nuestra Señora*, qu'elle offre à sa fille Catherine, et, selon Sánchez Cantón, *De las tres virtudes para enseñamiento de las mujeres*, de Christine de Pizan, et l'*Avisación a María Pacheco* de Hernando de Talavera[29]. Ruiz García souligne d'ailleurs l'influence de cet auteur sur la constitution de la collection

[25] F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices*…, p. 26.

[26] H. GOLDBERG, introduction, p. 43, *in* M. DE CÓRDOBA, *Jardín*…, éd. cit.

[27] E. Ruiz García détaille le contenu de cet inventaire, qui comprend un bréviaire, un dévotionnel, deux missels, un livre d'Heures et un psautier ; en plus de cela, onze livres de spiritualité et de formation religieuse, comme des traités de saint Augustin, de saint Bernard, de saint Grégoire, de Jean Cassien, etc, et quatre titres variés : un *Regimiento de príncipes*, une *Chronica mundi*, un exemplaire de la *Visión deleitable* et un panégyrique de Pedro Marso (E. RUIZ GARCÍA, *Los libros*…, p. 115).

[28] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 290.

[29] F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros*…, p. 27.

de livres de la reine, dans la mesure où elle aurait possédé un exemplaire de la *Suma y breve compilación*, opuscule dédié initialement aux religieuses cisterciennes d'Ávila. Or, ce texte contient notamment une liste des ouvrages conseillés aux religieuses que la reine a tout aussi scrupuleusement suivie, dans la mesure où, selon Ruiz García, elle possédait un exemplaire de chacun des titres mentionnés[30]. Ainsi, les lectures de la reine, tout comme celles de Leonor Pimentel, seraient le reflet, en partie, de l'influence spirituelle et intellectuelle de celui qui fut son confesseur durant presque vingt ans, des débuts de son règne jusqu'à 1493.

De cette analyse des ouvrages détenus par Leonor de Plasencia, Isabelle la Catholique et l'infante Isabelle, on peut également tirer une autre conclusion : celle de l'inégal succès des auteurs de manuels didactiques auprès des dédicataires de leurs textes. En effet, alors que Leonor de Plasencia possède le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* et un certain nombre des œuvres de Juan López de Salamanca, le *Jardín de nobles doncellas* n'apparaît pas dans les collections d'Isabelle la Catholique, pas plus que la *Summa de pasciencia* ou la *Crianza y virtuosa doctrina* dans celles de sa fille aînée. Compte tenu de ce que nous avons dit de la relation existant entre Leonor de Plasencia et Juan López de Salamanca et de ce que nous avons observé quant à l'influence de ce dernier ou de Hernando de Talavera, on peut également noter que la proximité entre auteur et dédicataire joue sans doute un grand rôle dans l'acquisition par la seconde des œuvres écrites par le premier. Néanmoins, notre étude reste très parcellaire, dans la mesure où nous ne pouvons rien affirmer concernant, par exemple, les livres détenus par Brianda Manrique, dédicataire du *Título virginal de Nuestra Señora* qui pourtant, nous l'avons vu, a connu un certain succès, tant auprès de la reine qu'auprès de certaines femmes de Valladolid. De même, nous ne savons rien des goûts littéraires de Leonor de Ayala, dédicataire du *Vencimiento del mundo*, ou d'Ana de Cabrera, à qui fut d'abord dédié le *Fasciculus myrrhe*. Toujours est-il que ce bref examen doit nous inciter à relativiser l'influence qu'ont pu avoir nos textes sur leurs dédicataires et sur l'ensemble du public féminin. Cette influence a pu exister, il est vrai, notamment dans le cas où l'autorité du texte était renforcée par la relation existant entre l'auteur et ses lecteurs ou par le prestige d'un ouvrage ou d'un auteur en particulier.

[30] E. RUIZ GARCÍA, *Los libros*…, p. 180. La liste en question se trouve dans le septième chapitre de la *Suma y breve compilación*.

Néanmoins, elle a sans doute été d'une intensité très variable, et, le plus souvent sans doute, indirecte, si l'on admet que des ouvrages comme le *Libro de las donas* ou l'*Instrucción de la muger christiana* n'étaient pas réellement des lectures de femmes. Il n'en demeure pas moins que le manque d'intérêt du public féminin pour ces textes, suggéré notamment par les inventaires vallisolétans, peut surprendre, notamment si on le met en rapport avec l'ample diffusion qu'ont connue certains des ouvrages de notre corpus.

C. La diffusion des textes didactiques : des données très contrastées

Il est, bien entendu, difficile de savoir avec exactitude à quel point un texte a pu être diffusé, d'une part parce que nous ne savons jamais exactement combien de copies ont pu circuler, et, d'autre part, parce que la transmission orale élargit parfois considérablement le public d'un texte. Néanmoins, nous croyons utile d'aborder ici la question de la diffusion de nos ouvrages non plus en nous fondant sur la fréquence de leur présence dans les inventaires des bibliothèques féminines, mais sur ce que nous pouvons savoir du nombre de copies produites et diffusées.

1. Des manuscrits à la diffusion réduite

Ces estimations font apparaître de grandes disparités entre nos textes, lesquelles peuvent être dues à plusieurs facteurs. Une première différence existe, tout d'abord, entre les textes de notre corpus qui ont connu une diffusion imprimée et ceux qui sont restés à l'état de manuscrits. Pourtant, l'impression d'un texte n'implique pas automatiquement sa popularité, de même qu'un manuscrit peut être copié en de multiples exemplaires et connaître ainsi une diffusion relativement importante, comme dans le cas, par exemple, du *Libro de las donas*. On pourrait alors penser que des ouvrages qui s'adressent d'emblée à un public large voire à l'ensemble de la gent féminine et non à une destinataire très individualisée sont plus amplement diffusés que les autres. Or, le cas de l'*Avisación a María Pacheco* vient contredire ce point de vue, dans la

mesure où ce texte fut imprimé à Grenade en 1496 au sein d'un volume contenant d'autres œuvres de Talavera, et put donc être lu par un public bien plus large que sa seule destinataire originelle ou le cercle des femmes qui faisaient partie de son entourage. Car il ne faut pas non plus perdre de vue que, même si l'on ne trouve trace que de peu d'exemplaires d'un même texte, un seul d'entre eux a pu avoir plusieurs lecteurs. En outre, nous ne pouvons, de toutes façons, qu'émettre des hypothèses, établies à partir des données qui sont parvenues jusqu'à nous, et il faut ainsi garder à l'esprit que, quel que soit le texte, beaucoup d'exemplaires ont sans doute été perdus ou détruits au fil des siècles.

Peut-être est-ce le cas, par exemple, du *Vencimiento del mundo*, dont nous ne possédons qu'un témoin, inséré dans le manuscrit factice h.III.24 de la Bibliothèque de l'Escurial. Comme nous l'avons mentionné dans notre deuxième partie, ce manuscrit recueille également l'*Arboleda de enfermos* et l'*Admiración operum Dei* de Teresa de Cartagena, ainsi que les *Dichos e castigos de profetas e filósofos*, qui closent le recueil. Étant donné son contenu, celui-ci a visiblement été composé pour offrir un ensemble de règles morales à un lectorat probablement féminin, dans la mesure où trois des textes qu'il contient sur quatre sont dédiés à des femmes, voire écrits par l'une d'elles. Peut-être ce manuscrit a-t-il d'ailleurs été constitué, dans son ensemble, pour la dédicataire du *Vencimiento*, Leonor de Ayala, auquel cas chacun des textes serait tout spécialement choisi pour satisfaire ses propres souhaits. Quant au codex contenant le *Vencimiento* lui-même, on peut émettre deux hypothèses : soit il est, dans son ensemble, la reproduction d'un autre exemplaire existant, soit l'auteur aurait choisi d'ajouter un traité de son cru au milieu de textes reproduits à partir d'autres sources, créant ainsi un codex au contenu spécifique. Dans les deux cas, on ne peut écarter l'hypothèse que le *Vencimiento* ait été produit en plus d'un exemplaire. Cette hypothèse est plus étayée pour le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, bien que, dans ce cas également, un seul exemplaire soit parvenu jusqu'à nous. En effet, dans son introduction à l'édition du texte, Jiménez Moreno note que celui-ci comporte des corrections, dont certaines paraissent être de la main même du copiste, qui corrigerait les erreurs au fur et à mesure de son travail, ce qui signifierait qu'il copie à partir

d'un autre exemplaire du *Libro*[31]. Ainsi, celui-ci aurait connu une certaine circulation, au moins sous forme manuscrite, probablement entre les dames du cercle de Leonor. En outre, comme nous l'avons mentionné plus haut, le *Libro* apparaît également dans l'un des inventaires des biens de la cathédrale de Salamanque. Or, selon Jiménez Moreno :

> *No hay pruebas ni testimonios de que la familia Zúñiga tuviera tanta relación con la iglesia salmantina como para que le hiciera donación de los libros de Juan López. Pero, en caso de ser así, parece raro que sólo se donasen los libros del dominico salmantino. Por todo ello, lo lógico es pensar que los ejemplares de la catedral sean distintos a los que tenían en su poder los condes*[32].

Ce dernier élément accrédite donc encore l'hypothèse d'une diffusion du *Libro* parmi les femmes qui fréquentaient le cercle de Leonor, voire au-delà.

De même, il semblerait que l'*Historia de Inglaterra* de Rodrigo de Cuero n'ait pas servi qu'à l'instruction de Catherine d'Aragon, dans la mesure où, comme nous l'avons dit dans le dernier chapitre de notre deuxième partie, ce texte nous est parvenu en deux exemplaires : le manuscrit de l'Escurial (X. II. 20), et un autre manuscrit conservé dans la Bibliothèque de l'Université de Salamanque (ms. 1850). Si le manuscrit de l'Escurial est, comme l'affirme Gómez Redondo, l'autographe de Cuero[33], il faut donc supposer qu'il a été copié, peut-être pour intégrer l'une des bibliothèques des collèges universitaires de Salamanque. Pour qui s'intéressait à l'histoire de l'Angleterre, le texte de Cuero représentait sans doute, au XVI^e^ siècle, une source d'informations essentielle, et c'est d'ailleurs là ce qui explique, selon Gómez Redondo, que Philippe II l'ait incorporé aux collections de l'Escurial.

Mais le *Vencimiento del mundo*, le *Libro* et l'*Historia* ont en commun d'avoir été composés pour des personnalités bien précises, identifiées dans les pièces liminaires de l'ouvrage. Écrits au départ pour un public réduit, leur diffusion relativement restreinte n'aurait donc rien de surprenant. Au contraire, l'opuscule des *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, compte tenu de sa visée plus large, mais également de son organisation éminemment didactique et de sa brièveté, était sans doute conçu pour pouvoir toucher un public plus large. Dès lors, faut-il penser que les deux exemplaires qui sont parvenus

---

[31] A. JIMÉNEZ MORENO, introduction, dans J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, éd. cit., p. 16.

[32] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 61.

[33] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 290.

jusqu'à nous, l'un détenu par la Bibliothèque de l'Escurial (a.IV.5) et l'autre par la Bibliothèque Nationale d'Espagne (mss/17977) reflètent en réalité une diffusion manuscrite beaucoup plus étendue ? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude. En outre, comme nous l'avons dit plus haut, dans le premier chapitre de notre deuxième partie, ce texte a probablement été produit au début de la seconde moitié du XV^e^ siècle, c'est-à-dire avant le développement de l'imprimerie. Non seulement, donc, il n'a pas bénéficié d'une impression, mais sa postérité a peut-être été mise à mal par l'arrivée sur le marché de nouveaux opuscules portant sur le même thème et qui, sortant des presses, étaient plus facilement disponibles.

2. L'impression : un facteur décisif dans la diffusion d'un texte ?

Ce n'est sans doute pas par hasard, en effet, si l'on retrouve dans les bibliothèques vallisolétanes deux titres qui ont connu une diffusion imprimée, à savoir le *Fasciculus myrrhe* et le *Título virginal de nuestra Señora*, qui se trouve également dans les collections d'Isabelle la Catholique. Ce dernier titre était sorti des presses de Guillén de Brocar, qui s'était également chargé de l'impression de la *Cárcel de amor*[34], répondant au goût du public en même temps qu'il contribuait à le définir. Mais, au-delà de cette considération commerciale, on peut également envisager, pour ces deux textes, un autre point commun : leur capacité à susciter la reproduction des comportements qu'ils décrivent ou mettent en scène, autrement dit à éduquer leur public par l'exemple. Dès lors, à l'éducation religieuse et morale dispensée par le *Título* s'ajouterait la formation amoureuse et courtoise délivrée par la *Cárcel de amor*. Ainsi, Pancracio Celdrán Gomáriz souligne l'étroite relation entre l'imprimerie et l'enseignement : « *el fin al que se entrega la imprenta es primordialmente didáctico, tanto como lo eran las obras que imprime* »[35]. En effet, les textes liés à la spiritualité ou à la littérature didactique représentent une part non négligeable de l'ensemble des ouvrages imprimés entre la fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle. Cela est particulièrement vrai de la production d'Arnao Guillén de Brocar, imprimeur du *Título* en 1499. Plus

[34] P. CELDRÁN GOMÁRIZ, introduction, dans A. DE FUENTIDUEÑA, *Título virginal*…, p. 32.
[35] *Ibid*., p. 33.

largement, les arts de bien vivre et de bien mourir, mais aussi les manuels destinés à favoriser l'imitation du Christ ou de la Vierge sont des textes particulièrement prisés des imprimeurs, comme le suggère le cas du *Tesoro de la Pasión*, d'Andrés de Li, qui sort des presses de Pablo Hurus en 1494. De même, le *Fasciculus myrrhe*, dont on a vu comment il incitait également, quoi que selon des modalités différentes, à la contemplation de la vie du Christ et de la Vierge, a connu une diffusion imprimée relativement importante. C'est en 1511 qu'il sort pour la première fois des presses burgalaises de Fadrique de Basilea, qui le réimprimera en 1514. À partir de 1517, néanmoins, d'autres imprimeurs vont se charger de la diffusion de cet opuscule, comme Jacobo Cromberger (1517) ou Juan Varela (1524)[36], et contribuer à sa popularité jusqu'aux années 1550. Cette importance des textes appartenant à la littérature spirituelle ou didactique dans l'ensemble de la production des premières années de l'imprimerie en Espagne s'explique, selon Celdrán Gomáriz[37], par le goût du public, lui-même conditionné, cependant, par les choix des imprimeurs.

Certains d'entre eux pouvaient en effet choisir les auteurs dont ils souhaitaient imprimer les textes, et les titres qu'ils voulaient diffuser. Ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné, un commentaire d'Andrés de Li quant à l'attitude adoptée par Pablo Hurus face aux multiples textes dont il avait pu prendre connaissance indique que ceux-ci étaient soumis à un examen et à une sélection préalable :

> *Ocurrióme aquello que muchas vezes havía oído a Pablo Hurus, alemán de Constancia, emprentador famosíssimo en aquesta vuestra fidelísima y muy noble ciudad, el qual dezía estava maravillado cómo a sus manos hoviessen llegado libros e obras sin cuento para imprimir y jamás en romançe havía visto que nadi se hoviesse acordado de pregonar el sagrado misterio de la pasión del redemptor glorioso*[38].

Comme nous l'avons vu plus haut, la relation entre Andrés de Li, entre autres, et Pablo Hurus indique qu'auteurs et imprimeurs étaient associés dans la diffusion de certaines œuvres, dans laquelle pouvaient également intervenir des membres du clergé ou les monarques eux-mêmes, comme nous le verrons par la suite. Peut-être est-ce d'ailleurs à la demande des souverains qu'a été

[36] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 996.

[37] P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *op. cit.*, p. 41.

[38] A. DE LI, *Thesoro de la Passión*, Saragosse : Pablo Hurus, 1494, fol. 2rº, cité par Leonardo ROMERO TOBAR, « Los libros poéticos impresos en los talleres de Juan y Pablo Hurus », *Aragón en la Edad Media*, 8, 1989, p. 561-574, plus particulièrement p. 567.

imprimée la *Crianza y virtuosa doctrina*. En effet, au-delà de son éventuel caractère didactique pour d'autres destinataires que l'infante, ce texte peut également être compris comme un panégyrique à la gloire des Rois Catholiques et de leur fille, et sa diffusion aurait donc un intérêt politique ; nous y reviendrons. Quant à la *Summa de pasciencia*, autre texte dédié à l'infante Isabelle, on a vu plus haut que son impression (1493) puis sa réimpression (1505) avaient sans doute été favorisées par le fait que, au-delà de la circonstance particulière qui a motivé sa composition, il délivre un certain nombre de messages de valeur plus générale. En outre, il peut aisément être rangé dans la catégorie des manuels de piété, dont on a vu qu'ils étaient appréciés de la gent féminine.

Les textes que nous avons évoqués jusqu'à présent ont été écrits alors que l'imprimerie avait déjà connu une certaine expansion en Espagne, et c'est sous leur version imprimée qu'ils ont été diffusés presque aussitôt après leur production. Pour deux des textes de notre corpus, néanmoins, le cas est différent, au sens où ils ont circulé de manière manuscrite pendant un laps de temps assez long avant d'être imprimés. C'est le cas, tout d'abord, de l'*Avisación a María Pacheco*, composée par Hernando de Talavera avant 1486 – il s'y déclare simplement, en effet, « *indigno prior de Prado* »[39], poste qu'il occupa pendant seize ans à partir de 1470. Or, la première impression de ce texte, ordonnée par l'auteur lui-même alors qu'il est archevêque de Grenade, date de 1496, dans la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano*. Il s'agit d'un recueil destiné aux habitants de la ville nouvellement reconquise, composé d'un certain nombre de traités rédigés antérieurement par Hernando de Talavera, et imprimé sur les presses de Juan Pegnitzer et Meinardo Ungut. Ainsi, la diffusion donnée à la *Breve doctrina* contribua à rendre l'*Avisación* accessible à un lectorat bien plus ample que celui qui avait pu avoir accès à sa version manuscrite. De même, le *Jardín de nobles doncellas* fut lui-aussi imprimé, et le fut même à plusieurs reprises, d'abord en 1500 sur les presses de Juan de Burgos à Valladolid, puis en 1542 à Medina del Campo, sur celles de Juan de Espinosa[40]. Composé en 1468, il a donc pu circuler pendant une trentaine d'années sous forme manuscrite avant d'être imprimé. Il est par ailleurs intéressant de

[39] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 27v°.

[40] H. GOLDBERG, introduction, dans M. DE CÓRDOBA, *Jardín de nobles donzellas*, éd. cit., p. 68.

constater que sa seconde impression coïncide avec la parution du *Carro de las donas*, ce qui peut contribuer à renforcer l'hypothèse selon laquelle les années 1540 sont marquées, dans le domaine de la littérature didactique destinée aux femmes, par un retour à des opuscules publiés antérieurement. La pérennité de ceux-ci peut être due à l'aura de leur auteur – Eiximenis, auteur du *Libre de les dones* dont le *Carro* reprend en grande partie le texte – ou à la personnalité de leur dédicataire – Isabelle la Catholique, dans le cas du *Jardín*. C'est en effet l'intérêt particulier que l'on porte, au début du XVI[e] siècle, à la formation reçue par cette dernière qui a contribué, selon Harriet Goldberg, à ce que l'opuscule de fray Martín de Córdoba[41] fasse l'objet d'une impression relativement précoce. Diffusion imprimée et diffusion manuscrite ne sont donc pas incompatibles, bien entendu, et peuvent être simultanées ou successives. En outre, nous avons pu constater tout au long de ce paragraphe combien l'impression d'ouvrages didactiques destinés aux femmes n'était pas le fait d'un imprimeur en particulier, mais de multiples ateliers répartis sur l'ensemble du territoire espagnol. Compte tenu de ce que nous avons dit plus haut du souci des imprimeurs de former les goûts du public, et en même temps, d'y répondre, ce constat suggère que les ouvrages didactiques destinés aux femmes ont véritablement connu une certaine vogue, que l'analyse des bibliothèques féminines ne permet cependant pas d'apprécier. Dans leur ouvrage, Pedro Cátedra et Anastasio Rojo soulignaient en effet l'absence, dans les inventaires qu'ils étudient, d'ouvrages tels que l'*Instrucción de la muger christiana* ou, pour les documents les plus tardifs, le *Carro de las donas*. Or, ces textes ont bénéficié de tirages relativement importants, ce qui suggère qu'ils ont rencontré un autre public que le lectorat féminin. Néanmoins, on peut souligner, de nouveau, que ces textes sont nés alors que l'imprimerie était déjà en plein essor, et il convient de s'interroger sur la diffusion du *Libro de las donas* et du *Livre des Trois Vertus*, qui ont circulé sous la forme de manuscrits, que ce soit de façon exclusive ou temporaire. Ouvrages volumineux, et, partant, coûteux à reproduire, ils sont donc susceptibles d'être peu diffusés, même s'ils s'adressent à un large public. C'est donc au destin de ce que nous avons appelé plus haut les « sommes » que nous allons à présent nous intéresser pour clore ce chapitre.

[41] *Loc. cit.*

3. Le cas des sommes éducatives : une diffusion aux multiples étapes

Comme nous l'avons dit plus haut, aucun de ces ouvrages n'a véritablement été produit au sein du territoire castillan. Le *Libre de les dones* a, en effet, été composé à Valence, dans la couronne d'Aragon. Le *Livre des Trois Vertus*, quant à lui, a été composé bien loin de la péninsule, de même que l'*Institutione foeminae christianae*, qui, bien qu'elle sorte de la plume d'un auteur espagnol, fut composée à Louvain, et en latin. Ainsi, aucun de ces textes ne fut directement écrit dans un contexte castillan. Leur diffusion dans la péninsule s'est donc faite en deux ou trois temps. Le *Libre* et le *Livre des Trois Vertus* y sont en effet arrivés en langue originelle sous forme manuscrite, pour y connaître une diffusion sans doute limitée. Ensuite, ils ont été traduits, en castillan et en portugais, respectivement, mais toujours sous forme manuscrite. Enfin, une nouvelle traduction a été faite, et, cette fois, imprimée. Dans le cas de l'*Institutione*, des exemplaires en latin on dû circuler en Espagne, ne serait-ce que pour que Juan Justiniano puisse en prendre connaissance. Dans un deuxième temps, grâce à ce dernier et à un deuxième traducteur anonyme, l'œuvre a connu une diffusion plus ample. Ainsi, dans ces trois cas, la traduction apparaît comme un facteur décisif pour l'amplification du public visé.

Comme nous l'avons vu plus haut, le *Libre de les dones* fut rédigé par Francesc Eiximenis aux alentours de 1396. À partir de cette date, plusieurs copies manuscrites de son œuvre vont circuler en catalan, et Curt Wittlin estime leur nombre à plus d'une cinquantaine[42]. Il est probable que certains de ces manuscrits aient également pénétré en Castille, afin, notamment, de servir de support aux traducteurs. En effet, la langue devait représenter un obstacle à la bonne compréhension du texte, du moins si l'on en croit l'auteur du *Carro de las donas* (1542), selon lequel son travail de traducteur fut indispensable pour permettre aux lecteurs castillans et portugais d'avoir accès au texte : « *Y porque nuestra nación de Castilla y Portugal no carezca de tan alta y provechosa doctrina, trasladó*

[42] Curt WITTLIN, introduction, p. XXXVI, dans F. EIXIMENIS, *Lo libre de les dones*, Frank Naccarato (éd.), Barcelone : Curial Edicions Catalanes, 1981. L'auteur ajoute que le tirage de l'impression catalane de 1495 était sans doute de 200 exemplaires.

este excelentíssimo de lengua cathalana en castellana »[43]. Ce commentaire a néanmoins l'avantage de souligner combien les littératures castillanes et portugaises étaient entremêlées et pouvaient circuler entre les deux pays, indépendamment de la langue dans laquelle les textes étaient écrits. Il ne faudrait pas accorder totalement crédit, néanmoins, aux commentaires de l'auteur du *Carro*, qui visent surtout à promouvoir son propre travail, et il est vraisemblable que les Castillans, ou, du moins, certains d'entre eux, pouvaient comprendre le catalan. Toujours est-il que, dès le milieu du XV^e^ siècle, il a paru nécessaire de traduire le *Libre de les dones*, sous le titre, comme nous l'avons vu plus haut, de *Libro de las donas*. Nous avons vu, également, qu'au-delà des sept manuscrits castillans qui sont parvenus jusqu'au XXI^e^ siècle, des copies partielles ont également circulé. Il est cependant notable que le *Libro de las donas* n'a jamais connu de version imprimée. En ce sens, son absence des bibliothèques féminines est facilement explicable, dans la mesure où il s'agissait d'un manuscrit relativement volumineux et, partant, coûteux à reproduire. Dès lors, si l'auteur du *Carro* a effectivement rendu le texte d'Eiximenis accessible à tous, c'est autant en faisant imprimer son *Carro*, qui reprenait en partie le texte du Franciscain catalan, qu'en traduisant celui-ci.

Rédigeant son texte en castillan, il le dédie pourtant à une reine portugaise, convaincu que la langue qu'il utilise est compréhensible pour les deux nations. Dès lors, on peut imaginer que les deux versions portugaises du *Livre des Trois Vertus* produites à plus de soixante-dix ans d'intervalle ont, elles aussi, franchi la frontière, non seulement pour accompagner les membres de la cour portugaise dans leurs séjours en Castille, mais aussi pour être lues par les lecteurs castillans qui comprenaient la langue portugaise. De la version manuscrite, il ne reste qu'un seul exemplaire, le manuscrit 11 515 de la Bibliothèque Nationale d'Espagne. En revanche, il existe plusieurs exemplaires de l'imprimé de 1518 (R/11727(2) de la Bibliothèque Nationale de Madrid et res-404-v de la Bibliothèque Nationale du Portugal). Comme nous l'avons dit plus haut, ces deux versions contiennent deux traductions différentes de l'œuvre, ce qui suggère qu'un ou plusieurs exemplaires français de l'œuvre ont pénétré dans la péninsule Ibérique. Quelle a pu être la diffusion de ces exemplaires français du *Livre des Trois Vertus* ? Cela est, bien évidemment, très

[43] *Carro de la donas*, éd. cit., t. 2, p. 14.

difficile à savoir. Certes, de nombreux exemplaires de cette œuvre ont circulé en France, d'abord sous forme manuscrite, puis sous forme imprimée, puisque le *Livre* a connu trois impressions successives, en 1497, 1503 et 1536[44]. Néanmoins, même en admettant que les impressions françaises et portugaises aient permis la diffusion de quelques exemplaires de l'œuvre de Christine de Pizan en Espagne, il semble évident que celle-ci n'y a jamais concerné un lectorat très étendu. Au contraire, seul un nombre très restreint de personnes, peut-être proches des élites portugaises et d'Isabelle la Catholique ont pu avoir accès à ce texte.

De notre analyse, il ressort donc pour l'instant que les textes écrits pour éduquer toutes les femmes en fonction des conditions particulières de chacune, textes volumineux, difficiles à manier et, dans une certaine mesure, étrangers à la culture castillane, n'ont sans doute connu qu'une popularité limitée, du moins au cours de la période sur laquelle nous avons choisi de centrer notre étude. Ce manque de popularité est dû non seulement aux goûts du public féminin, mais aussi aux conditions particulières de la diffusion de ces ouvrages. Celle de l'œuvre de Vives, en revanche, a été facilitée, notamment par la renommée de son auteur et le soutien accordé par le pouvoir. En effet, c'est Catherine d'Aragon elle-même qui demanda à ce que l'*Institutione* fût traduite en anglais, ce qui permit à ce texte de connaître une grande popularité durant la période Tudor et même au-delà. La traduction espagnole est contemporaine de la traduction anglaise, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, toutes deux datent de 1528-1529. Selon Charles Fantazzi, ce texte a eu une grande influence sur les intellectuels espagnols qui se sont intéressés à la question de l'éducation des femmes tout au long du XVI[e] siècle et, parmi les traités dans lesquels on peut déceler l'impact de l'*Instrucción*, il cite notamment les *Epístolas familiares* d'Antonio de Guevara, les *Coloquios matrimoniales* de Luján, le *Speculum coniugorum* d'Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz (1562) ou encore la *Perfecta casada* de fray Luis de León[45]. Cela suppose donc que l'*Instrucción de la muger christiana* a connu une certaine diffusion tout au long du XVI[e] siècle. De fait, cette diffusion se fait en deux étapes, selon Valentín Moreno Gallego :

---

[44] Maria de Lourdes CRISPIM, introduction, dans Christine DE PIZAN, *O livro das Tres Vertudes…,* p. 15.

[45] Charles FANTAZZI, introduction, dans *The education of a christian woman. A sixteenth century manual*, Ch. Fantazzi (éd. et trad.), Chicago et Londres : The University of Chicago press, 2000, p. 33.

> *El libro de Vives limitó su vida editorial en España al siglo XVI, como casi toda su producción salvo los diálogos y la Introductio [ad sapientiam], reapareciendo De Institutione… cuando acababa el XVIII. A mitad del XVI es cuando su difusión parece mayor […] De 1535 al 1544 hay una concentración de tres ediciones y entre 1555 y 1584 hay un largo período sin ellas*[46].

Ces observations confirment donc ce que nous avions noté dans notre première partie, à savoir l'existence, durant une bonne partie de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, d'un creux dans la production et la publication de littérature didactique destinée aux femmes. De même, dès les années 1530-1540, la production de nouveaux textes se tarit, mais l'offre est alimentée par les impressions et réimpressions de textes composés antérieurement. Il n'en demeure pas moins que le texte de Vives est sans doute, des trois « sommes » que nous avons citées, celle qui a connu la plus grande diffusion, et qui, du fait notamment de ses nombreuses rééditions, a été la plus accessible pour le public espagnol.

D. Conclusions du premier chapitre

Ce chapitre nous a permis de mettre en regard plusieurs données potentiellement contradictoires. Ainsi, souhaitant étudier la diffusion qu'ont connue les textes de notre corpus, nous nous sommes d'abord intéressée à leur présence dans les bibliothèques féminines, de façon générale. Or, nous n'avons trouvé que peu de traces de nos ouvrages, dans la mesure où seuls quatre d'entre eux apparaissent dans les inventaires cités par Pedro Cátedra et Anastasio Rojo, et ce de façon isolée : le *Título virginal de nuestra Señora*, le *Fasciculus Myrrhe*, l'*Instrucción de la muger christiana* et le *Carro de las donas*. Ces ouvrages ont en commun d'avoir été imprimés, et d'appartenir soit au corpus des livres de piété, soit à celui des « sommes » qui, nous l'avons vu, pouvaient tout aussi bien intéresser un public masculin. Dans un deuxième temps, nous avons cherché nos ouvrages dans les bibliothèques de leurs dédicataires, ou,

[46] Valentín MORENO GALLEGO, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valence : Generalitat valenciana, 2006, p. 415-416. Notons que, bien que l'auteur cite les titres latins des oeuvres de Vives, c'est bien à leurs versions castillanes qu'il pense, comme l'indique la remarque suivante : « *las [ediciones] hispanas tampoco son tan escasas como se ha querido dar a entender. Ya dijimos* […] *que las impresiones de la Corona de Castilla siguen la versión del anónimo de Alcalá y las de la Corona de Aragón la valenciana* » (*loc. cit*), faisant allusion aux deux traductions successives que nous avons nous-mêmes évoquées dans notre deuxième partie.

plus précisément, dans celles de trois d'entre elles : Leonor de Plasencia, Isabelle la Catholique et l'aîné des infantes, Isabelle. Cette recherche nous a permis d'établir, notamment, que certains directeurs de conscience pouvaient avoir une influence décisive sur les lectures de leurs pénitentes, comme Juan López de Salamanca pour Leonor de Plasencia ou Hernando de Talavera pour Isabelle la Catholique. Les collections de cette dernière comportent d'ailleurs plusieurs des textes de notre corpus, mais pas ceux qui lui sont dédiés. De même, sa fille ne semble pas avoir détenu d'exemplaires de la *Crianza y virtuosa doctrina* ou de la *Summa de pasciencia*, alors même que la reine, elle, possédait ce dernier titre. Dans le cas du *Jardín de nobles doncellas* comme pour les deux textes que nous venons de citer, la diffusion imprimée a donc permis à un certain nombre de personnes d'acquérir le texte, tandis que les dédicataires elles-mêmes ne l'avaient pas forcément dans leur bibliothèque, ou, du moins, ne l'avaient plus ou pas encore au moment où ont été effectués les inventaires. On pourrait donc être tentée de dire que ces textes ont, en quelque sorte, raté leur public cible pour en atteindre un autre, si l'on accordait une foi aveugle aux dédicaces et faisait des dédicataires les seules lectrices implicites des textes. Du point de vue de la diffusion, le *Libro de las donas*, le *Livro das tres vertudes* et l'*Instrucción de la muger christiana* ont, enfin, suivi des chemins variés, ce dernier titre se distinguant par la large diffusion qui fut la sienne. Dès lors, sa faible présence dans les bibliothèques féminines peut nous étonner davantage. Néanmoins, comme le suggéraient Pedro Cátedra et Anastasio Rojo, il semble que les textes considérés comme parlant *des* femmes, et non comme parlant *aux* femmes aient été peu prisés de ces dernières. À l'image du texte d'Eiximenis, qui déclare d'emblée que celui-ci s'adresse autant aux femmes qu'à ceux qui sont chargés de leur éducation, plusieurs de nos textes sont également écrits pour les pédagogues, ce qui impliquerait, par exemple, qu'ils ne seraient pas lus uniquement comme des manuels didactiques, mais aussi comme des manuels de didactique, c'est-à-dire comme des textes destinés à former ceux qui enseignent aux femmes. C'est cette hypothèse que nous examinerons dans le second chapitre de notre deuxième partie, avant de nous intéresser à deux modalités de lecture fort différentes et spécifiques à des textes bien particuliers : la lecture silencieuse et individuelle, d'une part, et, de l'autre, la lecture orale et collective.

Chapitre II :

Quels usages pour quels textes ?

De même que la catégorie dans laquelle on pouvait classer tel ou tel texte – livre de piété, somme, miroir, etc. – semble avoir eu une certaine importance dans son succès auprès du public, de même, elle est primordiale pour déterminer quels usages on pouvait faire de chacun de nos opuscules. Ainsi, on ne lisait pas de la même façon le *Libro de las donas*, le *Título virginal de Nuestra Señora*, la *Crianza y virtuosa doctrina* ou le *Manual de mugeres*. En outre, ces différents textes n'étaient pas forcément lus exactement par le même public, ni dans les mêmes buts. Dans ce chapitre, nous allons donc nous intéresser à la question de la façon dont nos textes ont été lus, c'est-à-dire au contexte matériel et humain de leur lecture, celle-ci étant considérée comme une pratique.

A. Manuels didactiques et manuels de didactique : des œuvres destinées à ceux qui sont chargés d'éduquer les femmes

Comme nous l'avons montré dans notre deuxième partie, nos textes élaborent une théorie de l'éducation en même temps qu'ils cherchent à éduquer leurs lectrices. Cependant, cela n'implique pas qu'ils doivent seulement être lus directement par elles : une voix peut médiatiser la parole de l'auteur, et adopter la conception de l'enseignement qu'il propose. Cette voix peut-être masculine ou féminine, mais, dans les deux cas, c'est bien un éducateur qui devient lui-même l'élève de l'auteur du texte dont il est question.

1. Époux et précepteurs : des lecteurs des textes didactiques destinés aux femmes

Si nos textes peuvent être lus par des hommes, ce n'est certes pas uniquement pour enrichir leur propre bagage de connaissances sur la gent féminine : ces lecteurs doivent également être les vecteurs de la doctrine contenue dans le texte qu'ils lisent. Nous avons vu comment, de la *Glosa castellana al regimiento de príncipes* aux textes du Brabant étudiés par Mulder Bakker, le mari est perçu comme un éducateur potentiel, auprès de ses enfants, certes, mais aussi auprès de sa femme. Ainsi, les textes didactiques destinés aux femmes, ou du moins certains d'entre eux, se présenteraient d'une certaine façon comme des manuels sur lesquels l'époux-professeur pourrait s'appuyer pour dispenser son enseignement, mais qui lui fourniraient également les bases doctrinales et méthodologiques de celui-ci. Le mari, cependant, n'est pas le seul représentant de la gent masculine sur qui repose la lourde charge de l'éducation des femmes, dans la mesure où les directeurs de conscience et les précepteurs, notamment, ont aussi un rôle fondamental à jouer.

a. La figure de l'enseignant dans le *Libro de las donas*

Comme nous l'avons dit plus haut, le texte d'Eiximenis et sa traduction castillane, sur laquelle nous nous appuierons ici, déclarent sans ambiguïtés qu'ils s'adressent à de multiples interlocuteurs, parmi lesquels la gent féminine, mais aussi certains représentants de la gent masculine :

> *Empero, antes que entremos en el primero tractado que, según dicho avemos, será de las niñas, avemos de poner algunos preámbulos que son generales a todas las mugeres, neçesarios de saber a ellas sy quieren saber e conosçer su natural condiçión, prinçipio y fundamento de sus buenas passiones e mezquindades, e eso mesmo, sirven mucho a aquellas personas que deven saber las condiçiones buenas e las malas de las mugeres, e les deven dar doctrina e regimiento e conversar con ellas onestamente*[1].

Ainsi, parmi les personnes auxquelles s'adresse l'ouvrage se trouvent ceux qui sont chargés d'éduquer les femmes, ou, pour reprendre les termes du texte, « *aquellas personas que* […] *deven dar doctrina e regimiento* » aux femmes. Celles-ci ne sont pas spécifiées, et sont, en général, désignées par l'indéfini « *ombre* » :

[1] *Libro de las donas*, ms, cit., fol. 3r°.

> *a la niña, luego como sabe entender e ha algund poco de seso, la deve onbre enseñar a las cosas que acatan a Dios, asý como es que sepan santiguarse e sepan el Pater noster e el Ave maria e el Credo, e que sepan fincar las rodillas delante las ymágines de Jesucristo […]*[2].

Certaines formulations donnent à penser que ce terme désigne, certes, les parents, mais également une autre figure dont les enseignements viennent à l'appui de l'autorité parentale :

> *lo segundo, las deven doctrinar de onrrar al padre e a la madre e que les besen las manos e que obedescan todo lo que les mandaren ellos e que non se enojen contra ellos. E dévenles aun enseñar a les temer, e muchas vezes les deven poner miedo que las quieren ferir […]*[3].

L'éducation est ici dispensée par un couple, qui est lui-même le destinataire d'un enseignement, au sens où le texte leur indique comment éduquer leurs enfants. Mieux encore, la mère apparaît parfois comme la seule détentrice de l'autorité, si sa fille : « *ha fecho alguna mengua en público, que diga su culpa omilmente a la madre e le demande perdón* »[4]. Gardienne de la morale en la circonstance, elle prend presque les traits d'une mère supérieure recevant les aveux de ses moniales lors du chapitre hebdomadaire. Néanmoins, le plus souvent ce sont les deux parents qui doivent, conjointement, éduquer leurs enfants. Toutefois, l'homme du foyer est doté de responsabilités plus grandes, au sens où il a également autorité sur son épouse dont il doit, dès lors, contrôler le comportement : « *e el marido que consienta a la muger estar ocçiosa era digno de ser privado de todo regimiento, de toda onrra, ca mostraba que era onbre de poco bien e mugeril* »[5]. En ce sens, donc, le *Libro de las donas* dessine plusieurs situations d'enseignement au sein même de la famille : celle du père ou de la mère qui, individuellement, éduquent leur progéniture féminine, celle du couple parental qui, conjointement, forme ses filles, et celle du mari qui doit contraindre le comportement de son épouse dans certaines normes. Dans tous les cas, c'est davantage au formateur qu'à l'élève que le texte s'adresse. En ce sens, il ne s'agit pas seulement d'un texte destiné à éduquer les femmes, mais aussi, pour ainsi dire, d'un manuel pour apprendre à dispenser aux femmes l'enseignement qu'elles doivent recevoir. Dès lors, il n'est pas forcément lu exclusivement par

[2] *Ibid.*, fol. 12r°.
[3] *Loc. cit.*
[4] *Loc. cit.*
[5] *Ibid.*, fol. 13v°.

des femmes, mais éventuellement lu aux femmes ou aux jeunes filles par ceux à qui la société avait confié leur éducation. Support d'un enseignement tout autant qu'il en est le vecteur, le *Libro* constitue un texte de base dans lequel le pédagogue peut à la fois trouver un contenu, des méthodes et des exemples, et qu'il peut éventuellement citer comme autorité pour obtenir la collaboration de ses pupilles. C'est cet aspect du texte que Carmen Clausell Nácher met en avant quand elle évoque :

> *el costoso códice del Libro de las donas, que trasladó cierto Morales por mandado de la Reina Católica y en cuya lectura debió de educar Beatriz Galindo, « la Latina » a las cuatro hijas de los Reyes Católicos*[6].

Cette remarque permet, en outre, d'attirer notre attention sur une relation d'enseignement qui se construit en dehors du cercle familial, et qui concerne plus particulièrement les milieux les plus aisées, où l'on pouvait se permettre d'employer un précepteur – ou, en l'occurrence, une préceptrice – pour la formation des jeunes filles. Dès lors, les textes didactiques destinés aux femmes peuvent être également des manuels de formation du professeur en charge d'élèves féminines.

b. Juan Luis Vives : un pédagogue qui forme un précepteur

Un texte est particulièrement intéressant à cet égard : il s'agit du *De ratione studii puerilis*, c'est-à-dire des deux lettres que Juan Luis Vives écrivit pour définir le plan d'études de Marie Tudor et celui de Charles Mountjoy, et notamment, les différentes étapes de leur apprentissage du latin. Certes, ce texte ne fait pas partie de notre corpus primaire, dans la mesure où il n'a pas été connu en Espagne au cours de la période sur laquelle nous avons choisi de centrer notre étude. Néanmoins, il est parfaitement symptomatique de la démarche que nous tentons d'illustrer dans ce paragraphe, dans la mesure où, dans la première lettre, consignes à l'adresse du précepteur et discours didactique à l'attention de la jeune Marie sont intrinsèquement mêlés. Cet ouvrage a donc de multiples buts, comme le précise Vives en s'adressant à Catherine d'Aragon : « Jussisti ut brevem aliquam rationem conscriberem, qua in Maria filia Tua instituenda praeceptor ejus uti posset »[7]. Il s'agit donc de

[6] C. CLAUSELL NÁCHER, *op. cit.*, t. 1, p. 9.
[7] Juan Luis VIVES, *De ratione studii puerilis*, *in Opera omnia*, éd. cit., p. 256.

fournir au précepteur une sorte de guide méthodologique sur lequel il puisse se fonder pour enseigner le latin à Marie, mais il s'agit aussi de permettre à celle-ci de croître en érudition et en vertu : « ut haec docendi ratio et ad eruditionem, et ad virtutem filiam tuam impense juvet »[8]. Avec le *De ratione*, Vives poursuit donc un triple but : conseiller le précepteur de Marie, mais aussi contribuer directement à la formation de celle-ci selon deux axes, celui de l'érudition et celui de la vertu, ce qui implique, pour cet opuscule, différentes modalités de lecture. Il est en effet manifeste qu'au cours du texte, et sans solution de continuité, l'auteur change d'interlocuteur, comme en témoigne par exemple ce passage du premier paragraphe intitulé « Lectio » :

> Litterarum sonos doceatur plane, et diserte proferre : neque enim parvi ad insequentem institutionem interest, quomodo didicerit elementa et syllabas pronuntiare. Sciat ex litteris esse alias vocales alias consonantes, quot sint illae, quot istae, et cum sic dictae. Esse ex consonantibus alias mutas, quae a se incipiunt, et finiunt in vocali, ut b, c, d, : sic vocantus, quod quum fari incipiant, nisi succurrat vocalis, omutescunt[9].

Ce discours a donc deux interlocuteurs, et donc, implicitement, deux lecteurs successifs : le précepteur, quand Vives conseille « litterarum sonos doceatur plane et diserte proferre », et Marie, quand il se lance dans la description des différents types de consonnes. Ce dernier passage n'est pas écrit, en effet, pour Thomas Linacre – le précepteur de Marie – parfaitement au courant de ces principes phonétiques. L'opuscule de Vives permet, par ailleurs, de connaître la méthodologie jugée appropriée pour enseigner le latin à une jeune fille de huit ans, méthodologie dans laquelle la mémoire tient un très grand rôle :

> Memoriam quotidie exerceat, ut nullus sit dies in quo ipsa aliquid non ediscat : sic et acuetur ingenium, et facillimam sibi ac promtissimam parabit memoriam, ut postea quaecunque libuerit, nullo retineat negotio, et firmissime, durantque in reliquam vitam quae ista aetate percipiuntur. Initio de nocte cubitum itura, artente bis aut ter releget quae memoriae mandari volet et postridie mane a se reposcet[10].

L'opuscule de Vives semble donc poursuivre de multiples objectifs : fournir à Thomas Linacre une méthodologie qui guide son enseignement du latin, proposer à Marie des pratiques et des exercices susceptibles de faciliter son apprentissage, et, enfin, lui apprendre directement le latin, mais aussi la morale,

[8] *Loc. cit.*
[9] *Ibid.*, p. 257.
[10] *Ibid.*, p. 258.

dans la mesure où il s'est engagé, entre autres choses, à la faire croître en vertu. Dans cette optique, le choix des exemples utilisés pour illustrer tel ou tel aspect de la grammaire latine est particulièrement intéressant. Ainsi, dans le paragraphe intitulé « De verbis » : « plus quam perfectum significat rem perfectam ante aliam factam, ut *coepi legere hora decima, tunc e lecto surgebat, et mater tua jam fecerat rem sacram* »[11]. Deux éléments sont à souligner ici : la lecture, activité centrale dans la phrase et dont on cherche à promouvoir la pratique, et le lien établi entre féminité et service sacré, et, par là même, entre la figure maternelle et la vertu. Nombreux sont d'ailleurs les exemples qui font, dans l'opuscule, appel à la figure de Catherine d'Aragon, et l'on peut citer, notamment : « Maria amat matrem suam », « Maria amatur a matre, et ornatur ab ea virtutibus », ou encore « Maria inservit matri »[12]. Tout est donc fait pour souligner le lien filial et l'entretenir. Mais la vertu de Marie ne tient pas seulement à l'amour qu'elle porte à sa mère, et Vives lui enseigne également quelques principes religieux, comme « Deus accusat genus humanum ingratitudinis » et « Bonus homo iracundia caret, et infiget Dei solius », ou des principes de morale plus généraux, comme « sapiens tempori paret », « utor, non fruor pecunia » ou encore « ardeo amore probitatis »[13]. Certains tendent même à préparer Marie à un éventuel rôle politique : « ex pocis verbis magnum bellum oritur » [14], ou « nunquam accessero pravis consultoribus » [15]. L'enseignement des règles grammaticales du latin est ainsi le prétexte à la transmission de directives morales, qui sont apprises par cœur en même temps que les structures grammaticales latines ou le lexique.

On pourrait arguer que le texte de Vives a été établi dans un contexte très précis et pour une finalité déterminée, et que son fonctionnement est sans doute bien spécifique. Nous pensons, au contraire, que l'auteur se fonde sur un schéma déjà existant et plusieurs fois appliqué : celui des textes didactiques qui s'adressent à la fois à celui qui éduque et à celle qui est éduquée. D'autres critiques ont ainsi suggéré que des manuels didactiques pouvaient également être utilisés par ceux qui étaient chargés de former les femmes, par exemple dans le cas du manuel anglais *What the Good Wife Taught Her Daughter* :

[11] *Ibid.*, p. 260. Nous soulignons.
[12] *Ibid.*, p. 262.
[13] *Loc. cit.*
[14] *Ibid.*, p. 263.
[15] *Ibid.*, p. 267.

> *Riddy has suggested that Good Wife's author may have been a cleric who wrote not only for young women, but also for adult women who supervised girls as servants and apprentices in urban bourgeois households*[16].

Il nous semble que le *De ratione*, fonctionne de manière similaire, et s'adresse à la fois au précepteur et à la jeune fille. Le texte joue donc à la fois le rôle de manuel de didactique et de manuel didactique dans lequel la jeune Marie pourra apprendre directement le latin, dans la mesure où elle y trouvera aussi bien les explications nécessaires à la compréhension du fonctionnement de la langue que les exemples forgés pour son édification. Vives construit donc une méthode d'enseignement en même temps qu'il la met en pratique, de façon similaire à ce qu'avait fait, en son temps, saint Jérôme, dont l'humaniste valencien reprend d'ailleurs quelques principes :

> Loquatur cum praeceptore et condiscipulis Latine : quas habeat tres aut quatuor, nam solam institui non conducit ; sed nec plurimae sint, et eae puellae, atque etiam selectissimae, liberaliter et sanctissime educatae, a quibus nihil audire possit, aut discere, quod mores corrumpat, quorum prima semper debet esse cura : stimuletur modo praemiolis, modo contentione et aemulatione, laudetur ipsa, laudetur et alia ipsa audiente[17].

Nous retrouvons donc dans ce passage des idées que saint Jérôme développait déjà dans la *Lettre à Laeta* sur l'éducation de sa fille Paule, texte où il s'agit, de nouveau, de former celle qui est chargée de l'éducation. Peut-être est-ce d'ailleurs ce mélange, dans les écrits des pères de l'Église, entre la volonté d'éduquer les jeunes filles et le désir de former ceux et celles qui sont chargés de leur éducation qui est à l'origine de l'ambiguïté que nous observons dans les textes de notre corpus, dans la mesure où, comme nous avons eu l'occasion de le montrer plus haut, les lettres de saint Jérôme restent un texte de référence pour nombre d'auteurs de textes didactiques destinés aux femmes. De même, la *Lettre à Laeta* suggère que des femmes pouvaient légitimement éduquer leurs descendantes, et Carmen Clausell Nácher nous rappelait également que, selon elle, Beatriz Galindo a pu exercer des fonctions d'enseignement auprès des filles des Rois Catholiques. Il convient donc à présent de s'interroger sur la place du magistère féminin, sur le rôle que nos textes donnent à une éventuelle préceptrice ou gouvernante et sur les conseils que nos auteurs leurs dispensent pour leur permettre d'exercer au mieux leurs fonctions.

---

[16] *Women and Gender in medieval Europe. An Encyclopoedia*…, p. 160.
[17] *Ibid.*, p. 267.

2. La place du magistère féminin

Le simple fait que tous nos textes sauf un aient été composés par des hommes, et que le seul qui ait été écrit par une femme soit le fait d'un auteur étranger au domaine castillan, à savoir Christine de Pizan, suffit à suggérer que le magistère féminin avait sans doute du mal à gagner une représentation dans l'espace public. Cependant, le fait qu'aucune laïque castillane n'ait pu diffuser son enseignement par l'écrit ne signifie pas que l'enseignement féminin n'existait pas en dehors des couvents. De fait, au-delà des quelques personnalités féminines qui purent enseigner à l'Université ou dans des institutions comme l'école de La Crianza, dont Isabel Cifré fut la première rectrice[18], le magistère féminin pouvait passer par les mères de famille, mais aussi par des professionnelles comme les nourrices, les gouvernantes, les préceptrices ou encore, dans un domaine bien particulier, les matrones. Dès lors, on peut se demander quelle place réservent nos textes au magistère féminin, et comment ils envisagent de former les enseignantes potentielles.

a. Une place difficile à trouver

En ce qui concerne la place dévolue aux femmes en matière d'enseignement, la première Épître aux Corinthiens de saint Paul reste un texte fondateur : « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de prendre la parole ; qu'elles se tiennent dans la soumission, selon que la Loi même le dit. Si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leur mari à la maison ; car il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée »[19]. On le voit, c'est ici la parole publique des femmes qui est censurée, et plus précisément, compte tenu du contexte de l'Épître, la parole prophétique. Pourtant, ce texte a traditionnellement été utilisé non seulement pour empêcher les femmes de prêcher, mais également pour les empêcher d'enseigner. Ainsi, l'*Instrucción de la muger cristiana* reprend à

[18] L'institution de « La Crianza » est un établissement d'enseignement destiné aux jeunes filles nobles orphelines ou pauvres, créé à Palma de Majorque en 1510, à l'initiative, notamment, de sœur Isabel Cifré. Selon María Teresa Vinyoles, qui a eu la gentillesse de me communiquer cette information, il existe un texte, encore inédit, qui contient les principes de fonctionnement de l'institution et les instructions de la rectrice quant à l'éducation à dispenser aux jeunes filles. Je n'ai pu, néanmoins, consulter ce texte avant l'achèvement du présent travail.

[19] Paul, saint, I Cor, 14, 34-35.

son compte les paroles de l'Apôtre, qui suffisent à légitimer le discours de l'auteur :

> *El apóstol san Pablo, vaso de escogimiento, dando forma a la Iglesia de los de Corintho, dice: las mugeres callen en la Iglesia […] En otra parte el mismo Apóstol escribe a Timotheo su discípulo en esta forma: la mujer aprenda callando con toda sujeción, enseñar ella yo no lo permito, ni que tenga autoridad sobre el varón […]: por todos estos respetos y por otros algunos que se callan, no es bien que ella enseñe*[20].

On peut remarquer, dans cette citation, l'importance du champ lexical du silence (« *callen* », « *callando* », « *callan* »), qui bride la parole de celle qui aspire à enseigner, mais conditionne aussi les modalités d'apprentissage. Puisque la femme doit apprendre en se taisant, comment doit-on lui enseigner ce qu'elle doit savoir ? Nous avons vu, tout au long de l'étude de nos textes, combien la citation d'autorités littéraires ou religieuses, ainsi que le recours à l'exemple étaient des procédés didactiques utilisés de façon récurrente. Ces procédés ne se limitent pas au domaine littéraire et s'étendent également au champ des pratiques, comme l'indiquent les propos d'Hernando de Talavera qui cherche à définir les attributions de la responsable des novices dans le couvent des Cisterciennes d'Ávila, entre 1486 et 1493 :

> *no se puede negar que la más breve y más fructuosa manera de enseñar es obrando y haziendo lo que se enseña. Y por esso, en quanto buenamente se pudiere hazer, deve ser tal la que fuere deputada por maestra que pueda confirmar con la obra lo que dize por la boca*[21].

Talavera envisage donc bien la possibilité d'un enseignement féminin, qui, dans ce cas, ne s'adresse qu'à des femmes. En outre, cet enseignement reste limité à un public restreint, puisque notre auteur interdit aux religieuses de recevoir dans leur établissement des jeunes filles qui ne sont pas destinées à prendre le voile : « *No se críen en manera alguna niñas en el monasterio, ni otras de más edad, si para monjas no fueren ofrecidas* »[22]. Le magistère féminin se trouve donc cantonné à l'espace clos du couvent, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il soit condamné à rester confidentiel, comme le suggère l'existence de personnalités telles qu'Isabelle de Villena. L'enseignement au sein du couvent est donc codifié en même temps que les autres aspects de la vie monastique, et, si Talavera conseille la maîtresse des novices, c'est bien en tant que membre d'une

[20] *Instrucción de la mujer christiana*, éd. cit. p. 27-28.
[21] H. DE TALAVERA, *Suma y breve compilación*, éd. cit., p. 54.
[22] *Ibid.*, p. 52.

communauté conventuelle et non en tant qu'enseignante.

Nous avons vu, par ailleurs, comment le *Libro de las donas* tentait de guider les mères dans leur enseignement. Au cours des premières années de la vie d'un enfant, les nourrices jouent également un rôle essentiel dans la transmission d'une éducation, mais ce rôle est, pour ainsi dire, passif, et ne nécessite pas vraiment une formation, du moins selon ce que l'on peut lire dans l'*Instrucción de la muger christiana* :

> *Demás de esto acaesce, no sé cómo, que no sólo tomamos amor a las personas que nos crían, mas aun con la leche bebemos en cierta manera sus costumbres. Aulo Gelio allega un dicho de Favorino, el qual solía decir, que no es de maravillar si los hijos no salen conformes al padre ni a la madre en las costumbres y crianzas, criándolos alguno que sea extraño; […] a esta causa Chrysippo, filósofo acutísimo, mandaba que las amas de leche fuesen cuerdas y buenas, lo qual nosotros debemos procurar y avisarlo a las madres […] que con la leche se toma lo bueno o lo malo*[23].

La nourrice contribue donc à la formation de l'enfant – ou plutôt, si l'on en croit le texte, à sa déformation – de façon involontaire, par le lait qu'elle lui donne. Dans la mesure où elle n'a pas de prise sur la nature de son lait, il ne sert à rien de la former, et il est d'ailleurs significatif que, dans les ouvrages de notre corpus, on ne conseille pas les nourrices. En revanche, les parents sont, eux, longuement admonestés sur les caractéristiques qu'il faut rechercher chez la femme qui va allaiter leurs enfants, choisie, donc, en fonction de divers aspects de sa nature. La nourrice est donc avant tout un corps nourricier et, si elle doit être d'une moralité irréprochable, c'est parce que l'on craint que son caractère se transmette à l'enfant physiquement, et non par le biais d'un enseignement. Au contraire, la gouvernante, elle, enseigne. Dès lors, on peut la conseiller sur les contenus et sur les méthodes à employer dans la formation de l'élève dont elle a la charge.

b. Former les gouvernantes : un enjeu pour la littérature didactique destinée aux femmes ?

C'est d'ailleurs précisément à ces dernières que Christine de Pizan choisit d'adresser une partie de son enseignement. Il est ainsi significatif que cet auteur qui, par son œuvre, affirme d'emblée l'existence et la légitimité d'un magistère féminin s'attache à former celles qui sont susceptibles de l'exercer

[23] *Instrucción de la muger christiana*, éd. cit., p. 3.

concrètement. Elle commence par définir ainsi la gouvernante idéale :

> une dame ou damoiselle assez d'aage, prudent, bonne, et devote a qui on aura baillié par grant fiance le gouvernement de la joenne dame […] il convient qu'elle entende a deux choses principaulx : l'une qu'elle duise et maintiengne sa maistresse en sage gouvernement et bonnes meurs […] et l'aultre qu'elle la tiengne en amour et qu'elle ait tousjours sa grace, lesquelles deux choses, c'est assavoir donner correction et enseignement à joenne gent et avoir ensemble leur amour et grace est souvent moult fort à faire[24].

Dans les termes de « correction et enseignement », on retrouve ceux de « *doctrina e regimiento* » que l'on pouvait lire dans le *Libro de las donas*. Néanmoins, tandis que cette tâche était alors confiée à une entité masculine, elle l'est ici à une femme, que l'auteur invite d'abord à établir progressivement sur sa pupille une autorité qui doit naître d'un sentiment d'affection. Nous sommes donc loin des châtiments corporels prônés par Eiximenis, qui faisait du respect et de la peur ressentis face aux parents les principaux ressorts de l'éducation. En outre, c'est ici le pédagogue qui s'adapte à l'enfant :

> Et convendra que la bonne dame, qui sera ja toute d'aage et ancienne, face aucunes fois en jeux ou esbatemens quant ilz seront a part et a privé, aussi que l'enfant et la joenne ; dira aucunes foiz des fables et des comptes que on dit a enfants, et tout fera elle pour attraire sa maistresse afin qu'elle prengne mieulx en gré quant il convendra qu'elle repengne et corrige[25].

Malgré leurs divergences concernant les méthodes d'enseignement, il n'en demeure pas moins que les deux textes se ressemblent fortement quant aux comportements qu'ils estiment devoir être imposés aux jeunes filles et aux conseils qui sont donnés au formateur. Quoi qu'il en soit, il apparaît que le *Livre des Trois Vertus*, comme le *Libro de las donas* ne prétendait pas seulement être lu par les femmes qui avaient besoin d'être éduquées, mais aussi par ceux et celles qui étaient chargés de leur éducation. Mieux encore, Christine de Pizan fournit des outils concrets aux futures formatrices, en leur dictant par exemple le discours qu'elles devront tenir à l'amant de leur maîtresse, si celle-ci en a un : « Adonc la dame, qui sera toute pourveue de sa response […] lui respondra sans nul effroy, bassement, par telz parolles s'il est tel qu'il apertiengne, dira :

[24] C. DE PIZAN, *Livre des Trois Vertus*, éd. cit, p. 92.
[25] *Ibid.*, p. 93.

Monseigneur… »[26]. De surcroît, l'auteur consacre tout un chapitre aux « lettres que la sage dame puet envoier a sa maistresse »[27] après que la gouvernante aura décidé de quitter la cour, désespérant de mettre fin aux amourettes de la jeune femme. Bien entendu, on peut douter que ces lettres aient été recopiées mot pour mot par une quelconque gouvernante. Néanmoins, on peut être sensible au soin que met Christine de Pizan à former celles qui sont chargées, finalement, de la moralité des plus hautes représentantes de la noblesse. Cet aspect est d'autant plus manifeste que, bien qu'elle s'adresse à de nombreuses femmes en les désignant en fonction de leur profession – des paysannes aux nonnes en passant par les prostituées – ce n'est jamais pour leur en apprendre les rudiments, mais pour leur enseigner comment elles peuvent, en pratiquant cette profession, avoir une vie vertueuse. Dès lors, les gouvernantes sont les seules à qui Christine de Pizan propose une formation, pour ainsi dire, professionnelle, en leur donnant non seulement une méthodologie, mais aussi des outils pratiques.

De tous nos auteurs, elle est la seule à s'adresser directement à ces professionnelles de l'éducation féminine que sont les gouvernantes, et à leur proposer des conseils aussi précis. Cela implique donc que son texte, ou, du moins, une partie de celui-ci, pouvait être lu comme un manuel de didactique. En outre, dans la mesure où elle conseille notamment à la gouvernante de transmettre son enseignement moral par le biais de contes édifiants, et qu'elle en propose elle-même un certain nombre dans son texte, on peut envisager que celui-ci ait servi de support d'enseignement, comme recueil d'*exempla*. Ainsi, nous avons pu mettre en évidence dans ce premier paragraphe une première modalité de lecture pour nos textes, à savoir leur utilisation par un enseignant qui, soit, les utiliserait pour se former, soit en ferait le support d'un enseignement. Cela est particulièrement vrai pour les textes que nous avons classés comme « sommes », tandis que d'autres textes de notre corpus ont probablement connu des modalités de lecture différentes, auxquelles nous allons à présent nous intéresser.

[26] *Ibid*., p. 99.
[27] *Ibid*., p. 109-120.

B. Entendre un texte pour le lire : la lecture orale

L'importance de la lecture orale pour la diffusion des textes médiévaux a été notée par plusieurs auteurs, notamment par Isabel Beceiro Pita, qui souligne également la difficulté, pour l'historien, d'appréhender de tels modes de lecture[28]. En outre, elle affirme que cette modalité n'est valable que pour certains textes bien particuliers. Le genre, le courant de pensée auquel ils appartiennent ou encore l'auteur et les objectifs en fonction desquels celui-ci a composé son ouvrage seraient ainsi des facteurs qui détermineraient la possibilité d'une lecture orale. Tout ce que nous dirons dans les paragraphes suivants de la façon dont tel ou tel texte de notre corpus a pu être lu doit donc rester à l'état d'hypothèse, mais nous allons tenter d'établir en quoi certains de nos textes ont pu arriver jusqu'à l'esprit de leurs lectrices non seulement par leurs yeux, mais également par leurs oreilles.

1. Un mode d'apprentissage légitime

Que la lecture oralisée d'un texte soit une pratique habituelle c'est une chose, mais qu'elle soit mise en place dans un cadre didactique c'en est une autre, et nous allons voir que plusieurs auteurs de notre corpus en font, en effet, un mode d'apprentissage tout à fait légitime. Ainsi, dans le *Livre des Trois Vertus*, l'écoute d'un discours est considérée comme tout aussi édifiante que la lecture d'un texte écrit :

> Ceste dame lira voulentiers livres d'enseignemens de bonnes meurs et aucunes fois de devocion, et ceulx de deshonnesteté et de lubrece herra perfaictement et ne les vouldra avoir a sa court, ne souffrir que ilz soyent portéz devant fille, parente ne femme qu'elle ait, car n'est point de doubte que les exemples ou de bien ou de mal attrayent les courages a ceulx et celles qui les voyent *ou oyent*[29].

Dans le domaine religieux, l'écoute est tout particulièrement considérée comme un moyen valable d'apprentissage :

[28] Isabel BECEIRO PITA, Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval…, p. 19.
[29] C. DE PIZAN, *Livre des Trois Vertus*, éd. cit., p. 45-46. Nous soulignons.

> Et se ceste noble dame prent plaisir en recorder et dire bonnes parolles, semblablement fera de les ouïr, et par especial la parolle de Dieu ; car elle qui sera de Dieu ourra voulentiers sa parole par la maniere que il le tesmoigne en l'Euvangile, ou il dit : « Ceulx qui m'aiment oyent volentiers ma parole et la gardent ». Si ourra souvent par notables et bons clercs sermons et collacions, aux festes, annees et en tous tamps, et semblablement vouldra que ses filles et femmes et toute sa famille y soient ; voldra estre bien infourmee de tout ce qui touche notre foy, des articles et des commandemens et de tout ce qui affiert a sauvement[30] .

On peut remarquer que se mêlent ici écoute d'un texte lu et écoute d'un discours oral. En effet, quand l'auteur évoque la « Parole de Dieu », il s'agit bien entendu de la Bible, dont la noble dame doit écouter la lecture. En revanche, les « sermons » des fêtes se rattachent plus proprement à l'émission d'un discours qui, la plupart du temps, n'est pas destiné à connaître une postérité écrite. Cependant, si l'efficacité de la parole appartient d'abord au discours religieux, elle peut aussi s'appliquer à d'autres types de contenus, dont le but est toujours, néanmoins, l'édification de l'auditoire :

> Et de ce qui apertient aux choses mondaines, orra voulentiers parler de vaillans gens, de preux chevalereux et gentilz hommes, de leurs faiz et leurs proueces, de grans clers et de leurs sciences, de tous preudeshommes et preudesfemmes, de leurs sens et de leur belle vie[31].

Cette recommandation est reprise au chapitre suivant, et appliquée à une circonstance bien particulière : celle du repas. En effet :

> Tandis que l'assiete durera, selon la belle ancienne coustume des roynes et des princepces, aura un preudomme en estant au chief du dois qui dira dictiéz d'anciennes gestes de bons trespasséz, ou d'aucunes bonnes moralitéz ou exemples. La n'aura mie grant noyse menee[32].

Certes, rien n'indique de façon certaine que le récitant ait un ouvrage sous les yeux. Néanmoins, rien ne permet non plus d'écarter l'hypothèse que le « preudomme » lise en l'occurrence un texte écrit, d'autant qu'on a vu plus haut que la princesse possédait elle-même des livres destinés à son édification. D'autre part, Christine de Pizan évoque dans son texte à la fois la littérature exemplaire (« moralitéz ou exemples ») et le récit historique (« anciennes gestes de bons trespasséz »). Dans la France du XV^e^ siècle, ce sont donc de multiples types de textes qui pouvaient se prêter à une lecture orale : texte sacré ou

[30] *Ibid.*, p. 46.
[31] *Loc. cit.*
[32] *Ibid.*, p. 50.

littérature spirituelle, littérature exemplaire ou chroniques[33]. Dans tous les cas, ces textes étaient lus à des fins didactiques.

On peut faire remarquer, en outre, que la modalité de lecture évoquée par Christine de Pizan, où l'ingurgitation auditive d'un texte édifiant accompagne l'ingurgitation bien réelle de nourriture n'est pas sans rappeler le déroulement d'un repas conventuel. Ainsi, le déjeuner des religieuses est soigneusement codifié dans la *Suma y breve compilación* de Hernando de Talavera, qui accorde, notamment, une place essentielle à la *lectora* et à son office :

> *En todo tiempo, aya lectión cuando tomáis la refectión corporal, así a la cena como a la yantar, y en los días de ayuno a la colación. Sea una hermana diputada para esto cada semana, y sea de las que más saben y mejor leen y con mejor gratia y mejor boz. […] Sea siempre la lectión en romance, porque la lectión que no se entiende ni se lee ni se oye como deve, ni aprovecha mucho leerse. […] Oíd todas la lectión con mucha attentión y silentio. Estén allí más attentos el coraçón y las orejas a la lectión, que es manjar spiritual, que el paladar, que los ojos y las manos a la vianda corporal. Veed que no se haga entonces ruido alguno que pueda estorvar la lectión ni vuestra attentión*[34].

Entre le repas nobiliaire du *Livre des Trois Vertus* et le repas conventuel de la *Suma*, on peut donc noter plusieurs points communs. D'une part, l'autorité accordée à celui qui lit : qu'il s'agisse d'une savante lectrice ou d'un « preudomme », terme qui qualifie, chez Christine de Pizan, l'homme sage et doté de toutes les vertus, un bon lecteur se caractérise par un certain degré d'érudition et de vertu. D'autre part, le texte qui fait l'objet de la lecture doit être écouté avec la plus grande attention, et le silence est de rigueur. Enfin, dans les deux cas, la lecture a une indéniable portée éducative et édifiante. Il est cependant intéressant de constater que, tandis que chez Christine de Pizan ce sont essentiellement des exemples mondains qui doivent être évoqués lors des repas – le texte sacré étant réservé à d'autres moments – dans la *Suma*, les Évangiles et tous les écrits liés à la religion constituent le répertoire des lectures proposées aux religieuses[35].

Lire ou entendre un texte lu est également considéré par Talavera

[33] Dès lors, on pourrait penser qu'un texte comme la chronique de Cuero, par exemple, a pu être lu à Catherine d'Aragon, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, ce texte se propose précisément de rapporter les faits du passés dans un but d'édification. Néanmoins, il faut garder à l'esprit, d'une part, que le texte de Christine de Pizan, s'il reflète peut-être une réalité, exprime avant tout un idéal, et, d'autre part, que les coutumes de l'Angleterre du début du XVI[e] siècle et celles qui pouvaient s'appliquer en France un siècle plus tôt n'avaient pas forcément de points communs.

[34] H. DE TALAVERA, *Suma y breve compilación*, éd. cit., p. 33-34.

[35] *Loc. cit.*

comme une activité très profitable pour María Pacheco, dans l'*Avisación*. Néanmoins, le lien avec le repas est ici plus difficile à appréhender :

> *Para vuestra sustentación, avéis de tomar el tiempo que es necessario para dormir, yantar y cenar. Para vuestra avisación, devéis expender algo en leer o oýr lectión, y en comunicar algunas vezes con personas doctas y spirituales, que vos puedan avisar e informar de cómo vos avéis de salvar*[36].

Bien qu'il ne soit pas prescrit de pratiquer simultanément les deux activités, on peut remarquer combien elles semblent associées dans l'esprit de l'auteur, qui établit, notamment par la syntaxe, un parallélisme entre « *sustentación* » et « *avisación* ». De fait, si ces deux nécessités ne sont pas satisfaites de façon simultanée dans l'emploi du temps proposé par Talavera, elles semblent néanmoins indissolublement liées :

> *Levantada ya la mesa […] podéis entonce passar tiempo, quanto media hora, en alguna recreación, o de honesta y provechosa habla con alguna buena persona, o de alguna honesta música, o de alguna buena lectión, y esto sería lo mejor, la qual vos apareje y, commo dizen, arrolle, para que reposéis y durmáys quanto otra media hora*[37].

Dans ce passage, l'« *avisación* » est encadrée par les deux activités qui appartiennent à la « *sustentación* », et c'est encore le cas en fin de journée, dans la mesure où Talavera conseille à María Pacheco de « *vos dormir leyendo buena lectión, que a vuestra noble ánima dé buena avisación y spiritual alegría* »[38]. Ainsi, dans l'*Avisación* comme dans le *Livre des Trois Vertus* ou, plus tard, la *Suma*, la réfection du corps par l'absorption de nourriture ou le sommeil et la réfection de l'esprit par une lecture édifiante sont indissolublement liées. Dans l'*Avisación*, toutefois, Talavera se montre moins précis sur les modalités de cette lecture orale (« *oýr lectión* » étant simplement considéré comme un équivalent de « *leer* », mais sans qu'il soit spécifié si telle ou telle modalité s'applique à des circonstances particulières), et, surtout, sur son contenu. Il convient donc de s'interroger à présent sur ceux de nos textes qui pouvaient, peut-être, être lus à voix haute, dans le but d'édifier leur public.

[36] H. DE TALAVERA, *Avisación*, *ms. cit.*, fol. 18rº.
[37] *Ibid.*, fol. 24vº.
[38] *Ibid.*, fol. 26rº.

2. La *Crianza y virtuosa doctrina* : hypothèses sur son mode de lecture

Rares sont les textes de notre corpus qui revendiquent d'être lus de l'une ou l'autre façon, et nous ne pouvons donc qu'émettre des hypothèses sur les modalités de leur lecture. En l'occurrence, nous souhaiterions nous intéresser plus particulièrement à deux d'entre eux : la *Crianza y virtuosa doctrina*, et, ensuite, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*. Bien qu'aucun d'eux ne réponde exactement aux caractéristiques définies par Christine de Pizan ou Hernando de Talavera – nous reviendrons sur ce point pour le *Libro* – dans les deux cas, il nous semble que nous avons quelques indices qui permettent d'envisager l'hypothèse d'une lecture orale. Le premier élément à souligner, dans le cas de la *Crianza*, est que son auteur a, peut-être dès le moment de l'écriture du texte ou peu après, fait office de héraut d'armes[39]. Or, bien que Gracia Dei soit l'auteur de plusieurs ouvrages, comme nous l'avons dit plus haut, et donc parfaitement coutumier du travail d'écriture, il faut rappeler que l'office de héraut d'armes impliquait d'avoir souvent recours au discours oral, pour annoncer les participants à un tournois, par exemple, mais aussi pour décrire leurs hauts faits aux spectateurs, selon les mots de Michel Pastoureau que nous avons déjà cités plus haut : « à la manière de nos reporters modernes, il décrit pour les spectateurs les principaux faits d'armes des participants »[40]. Or, les strophes 137 à 145 de Gracia Dei s'apparentent exactement à ce travail de description :

> *Los mantenedores y quáles justavan*
> *no los conocí, mas sea la suma*
> *En sí, cada uno piense, presuma*
> *como se quiebran y se encontraban*
> *donde empresas y joyas sacava*
> *de piedras, perlas, jaezes, paños,*
> *collares, dones, joieles tamaños*
> *nunca se vieron quáles ganavan*[41].

Certes, l'auteur semble ici confesser un échec, mais il n'en demeure pas moins

[39] Nous avons néanmoins indiqué, dans notre deuxième partie, qu'aucun document officiel ne lui attribuait expressément ce titre. En outre, la date exacte de son entrée au service des souverains castillans n'étant pas connue, on ne peut donner d'information précise quant aux débuts de son activité.

[40] M. PASTOUREAU, *op. cit.*, p. 263.

[41] P. DE GRACIA DEI, *Crianza y virtuosa doctrina*, fol. 18v°, strophe n°141.

qu'il commente la scène avec des termes qui font référence au déroulement d'un tournoi. Ainsi, le texte de Gracia Dei comporte, en son sein, un passage qui ressemble fort aux discours que l'auteur pouvait prononcer lors des tournois organisés à la cour.

En outre, l'utilisation d'une forme versifiée peut, elle aussi, être considérée comme un indice du fait que le texte ait été composé pour être oralisé, dans la mesure où, au-delà des effets mnémotechniques permis par le vers, celui-ci induit également plus de musicalité et présente donc un attrait du point de vue auditif. De plus, les textes dont on reconnaît qu'ils ont été transmis de manière essentiellement orale avant d'être mis par écrit (chansons de gestes, œuvres des troubadours, etc., qui, certes, sont bien antérieures à la *Crianza*) sont toujours composés en vers. Signalons encore que les vers de Gracia Dei se caractérisent par leur irrégularité, comme s'ils avaient été couchés sur le papier tels qu'ils étaient sortis de la bouche de celui qui les a récités ou comme si, au contraire, ils avaient besoin d'être oralisés pour retrouver leur harmonie par les rythmes spécifiques que peut imprimer à ses phrases celui qui les prononce à l'oral.

De plus, par sa thématique, le texte de la *Crianza* n'est pas destiné à une lecture *pour soi*, mais bien à une lecture *pour l'autre*. Nous reprenons ici la distinction établie par Hélène Haug, qui souligne l'ambiguïté du concept de « lecture orale », qui peut renvoyer, selon elle, à deux modalités de lecture bien distinctes :

> Cette polarisation « lecture orale/lecture silencieuse » nous semble inadéquate pour rendre compte de la lecture médiévale. En effet, le terme « lecture orale », renvoie à deux réalités distinctes. D'une part, la lecture de soi à soi, à voix haute, celle qui subsiste aujourd'hui chez l'enfant qui déchiffre. D'autre part, la lecture à une personne ou à un groupe d'écoutants, lecture oralisée par la force des choses[42].

Or, la *Crianza y virtuosa doctrina* appartient, selon nous, au groupe des textes composés dans le but d'être lus « pour l'autre », et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, ce texte se présente, entre autres, comme un panégyrique en faveur du couple royal et de l'aînée des infantes et, en ce sens, il demande à être diffusé. Au-delà d'Isabelle elle-même, qu'il s'agit sans doute de flatter pour

[42] Hélène HAUG, « Le passage de la lecture oralisée à la lecture silencieuse : un mythe ? », *Le Moyen Âge français*, 65, 2009, p. 1-22, plus précisément p. 4.

obtenir sa bienveillance, un tel texte n'a en effet de sens que s'il bénéficie à la réputation de sa dédicataire, et Gracia Dei remplirait ainsi la fonction que Christine de Pizan, comme nous l'avons écrit dans notre deuxième partie, assignait aux poètes. C'est peut-être une des raisons, d'ailleurs, qui a motivé l'impression du texte. De plus, on sait toute l'importance politique que pouvaient avoir les descriptions des fêtes et de leur faste, qui servaient à souligner la puissance, notamment économique, d'une cour, aspect d'autant plus important que l'écriture du texte se situe, faut-il le rappeler, dans le cadre des fiançailles de l'infante avec le prince portugais. Il s'agit donc, par l'évocation de fêtes grandioses, de séduire également la patrie du fiancé.

Mais si la *Crianza* est un texte composé « pour l'autre », c'est aussi, d'autre part, parce qu'elle s'adresse à divers interlocuteurs, tous présents à la fête dont il est question. Ainsi, nous formons l'hypothèse que ce texte – ou, du moins, une partie de celui-ci – a pu être lu lors des festivités organisées à l'occasion des fiançailles de l'infante. Cela implique, bien entendu, qu'il ait été rédigé auparavant, et non pas à partir des faits qui se sont déroulés. Néanmoins, le texte, rappelons-le, prétend raconter un rêve (« *como de noche, quieto, dormía / y una boz, apriessa, dezía*… »[43]), dont rien n'interdit de penser qu'il fût, en quelque sorte, prémonitoire, et non la reconstitution onirique de faits qui se sont déroulés dans la réalité. En outre, la *Crianza* répond à plusieurs critères qui peuvent en faire une lecture de table tout à fait acceptable. D'une part, elle divertit, en reprenant des motifs tels que l'errance du héros poursuivi par un destin finalement favorable ou en évoquant des pratiques courtoises comme le tournois, mais aussi en faisant référence à de nombreux récits et personnages de l'Antiquité. D'autre part, elle contribue à édifier son auditoire, en lui rappelant la vanité du monde et en l'invitant à méditer sur la Passion.

En outre, penser l'énonciation de la *Crianza* dans le contexte d'une fête permet de comprendre certains éléments de son fonctionnement, notamment ces mentions intercalées entre les strophes qui prennent alors l'allure de didascalies : « *al ecclesiástico* », « *al duque, marqués o conde* », « *al trinchante* », « *para los que están asentados* »[44]. En outre, nous avons déjà montré, dans notre deuxième partie, comment le texte s'adressait à plusieurs interlocuteurs. Au-delà de ceux qui sont mentionnés par les indications que nous venons de citer, on peut

[43] P. DE GRACIA DEI, *Crianza*, fol. 2r°, strophe n°9.
[44] *Ibid.*, respectivement fol. 5v°, 9r° et 10r°.

encore énumérer l'infante elle-même (« *A vós, Diana, primera leona…* »), la « *política juventud* »[45], mais aussi, probablement, Isabelle et Ferdinand, dans la mesure où l'auteur utilise, pour désigner l'infante, les termes de « *vuestra donzella* » et « *vuestra infante* »[46]. Enfin, des « *señores* », auxquels l'auteur s'adresse au moment de décrire l'« *invención* » créée pour le tournoi qui permet de poursuivre les festivités[47]. Or, nous croyons que ces divers changements de destinataires se comprennent aisément si l'on admet que le texte était lu devant un public composé des diverses personnes qui pouvaient être présentes lors d'un dîner organisé à l'occasion d'une des cérémonies officielles de la cour. Dès lors, la *Crianza* serait en quelque sorte la mise en abyme *a lo divino* de ce qui se passait au moment de la lecture du texte à hauteur d'homme. À ces arguments, il faut encore ajouter la présence, dans le texte, de traits d'oralité, notamment dans les dialogues. Ceux-ci sont en effet souvent extrêmement vifs, et leur introduction dans un contexte emprunt de sublime crée un contraste susceptible de réveiller l'attention du public, voire de produire un effet comique. Le narrateur est en effet plusieurs fois apostrophé de manière assez énergique : « *¡Ea ! ¡Sus ! ¡Dende levántate y anda !* », ou, un peu plus loin « *¡Anda ! ¿Qué hazes tú ? ¿No has visto / Cómo todos te llaman Linceo / Si vas? Si no vas, te volevrás, creo / Lichaón, padre d'aquella Calisto* »[48]. De même, il lui arrive de s'adresser à son public : « *¿Qué os parece qué tal estaría?* », « *¡Mirad, en el fin, lo que se alcança!* »[49].

Pour toutes ces raisons, il nous semble donc que la *Crianza* était destinée à une lecture oralisée et publique. Certes, on pourrait objecter que la longueur du texte est un obstacle, dans la mesure où il est difficile d'imaginer qu'il ait été lu en une fois, au risque d'ennuyer profondément son auditoire. Cependant, comme nous l'avons montré plus haut, le texte peut facilement être subdivisé : il peut ainsi avoir été lu, en plusieurs parties, au cours des festivités. En outre, deux strophes sont particulièrement intéressantes pour notre propos :

---

[45] *Ibid.*, respectivement dans le prologue et dans la première strophe, fol. 1rº.

[46] *Ibid.*, fol. 12vº, strophe nº 92 et 13rº, strophe nº 96. On pourrait penser que l'adjectif possessif fait allusion non pas aux parents mais au peuple castillan, ou aux participants à la fête. Néanmoins, on ne verrait alors pas pourquoi l'auteur n'emploierait pas plutôt « *nuestra* », soulignant ainsi son lien avec l'infante qu'il établit dès le départ et ne cesse de rappeler.

[47] *Ibid.*, fol. 18rº.

[48] *Ibid.*, fol. 2rº, strophes 9 et 10

[49] *Ibid.*, fol. 3rº et 3vº

« Tienes pluma de buen coronista
abrán plazer de te ascuchar.
Lo otro : que quando lo fueres contar
Te harán merced por tan buen testigo
Ser en aquesto ». Hablando comigo
Digo: « Yo devo aquesto notar » […]
Yo comiençó poner ordenadas
Todas las cosas. Miraldas, señores[50].

Le narrateur n'évoque pas son discours comme quelque chose qui doit être lu, mais bien comme une chronique que l'on doit écouter. En outre, l'impératif qui clôt cet extrait suggère que, par ses mots, il se propose de recréer sous les yeux de son auditoire la scène qu'il décrit, en une sorte de longue hypotypose. Ainsi, la *Crianza* est un texte à voir et à écouter.

3. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* : un dialogue mis en scène ?

Nous avons dit plus haut que le texte de Juan López ne correspondait pas exactement au corpus concerné par les consignes données par Hernando de Talavera et Christine de Pizan. De plus, rien ne permet d'affirmer qu'il pouvait être lu au cours des repas. En outre, comme nous le verrons dans ce paragraphe, ce texte réclame une véritable mise en scène, qui peut requérir la participation de plusieurs intervenantes. Signalons néanmoins que la mise en scène d'un texte, entendue comme l'exploitation de tous les ressorts destinés à en actualiser l'expressivité, peut être le fait d'une seule personne. Ainsi, si l'on reprend les consignes données par Hernando de Talavera à la lectrice du couvent d'Ávila :

> *Sea una hermana diputada para [la lectión] cada semana, y sea de las que más saben y mejor leen y con mejor gratia y mejor boz. Provea con mucho studio la lectión que allí ha de leer. Léala de vagar bien entonada, bien pausada y pronunciada como se dize en el choro quando más solemnemente cantáis los maitines. Descanse entre pausa y pausa, y más entre capítulo y capítulo*[51].

Bien que l'auteur n'insiste que sur la nécessité de respecter le rythme du texte lu, et notamment ses silences, cette précision s'inscrit, de façon plus globale, dans une volonté de rendre, par la lecture, toute l'expressivité du texte. Ainsi, le

[50] *Ibid.*, fol. 6vº, strophe 44 et 45.
[51] H. DE TALAVERA, *Suma y breve compilación*, éd. cit., p. 33.

texte sacré lui-même ou tout autre texte d'usage conventuel (les vies de saints, les textes prescriptifs…) se prête, si l'on en croit Talavera, à une lecture expressive à voix haute.

Dès lors, pour le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, on peut penser à une première modalité de lecture orale : celle qui mettrait face à face une lectrice – peut-être Leonor de Plasencia elle-même – et un groupe d'auditrices. Cette hypothèse est suggérée par un passage du texte que nous avons déjà cité dans notre deuxième partie, mais qui nous semble fondamental pour toutes les pistes qu'il permet d'ouvrir quant à la façon dont le texte pouvait être utilisé :

> *Las altas mercedes que yo resçibo en las dulçíssimas fablas vuestras, las quales de mí, fija vuestra, altíssima Señora, a las que son de mi estrado, dueñas honestas e mis donzellas las relataré, si a vós pluguiere, o reçitaré si las escribiere. A orejas viriles las asconderé*[52].

C'est donc un groupe de femmes qui se constitue autour du livre, toutes laïques, vraisemblablement. Ce groupe est constitué de l'entourage proche de la comtesse, qui se propose, soit de rapporter simplement les paroles de la Vierge à ses dames, soit, si elles sont mises par écrit – ce qui est le cas – de les « réciter », c'est-à-dire, selon le *Diccionario de Autoridades* : « *referir, contar o decir* en voz alta *algún discurso o oración* »[53]. Le verbe « *recitar* » implique donc une lecture oralisée. Il est cependant important de souligner qu'il s'agit là d'une indication donnée par l'auteur, et nullement d'un témoignage direct de la comtesse sur ses intentions. En somme, López de Salamanca cherche à orienter la réception et la diffusion de son texte, en espérant que sa dédicataire en fera l'usage prévu, à savoir qu'elle le fera partager aux femmes de son entourage. Cette pratique s'inscrirait pleinement, qui plus est, dans les usages nobiliaires qui voulaient qu'une haute dame prît en charge, notamment, l'instruction morale et religieuse de celles qui faisaient partie de sa maisonnée et de sa suite.

Mais, si l'on admet que le *Libro* était lu à voix haute – ce qui, s'agissant d'un manuel de spiritualité, est relativement exceptionnel, comme nous le verrons par la suite – cela n'implique pas forcément qu'il ait été véritablement mis en scène. Or, compte tenu des caractéristiques du texte, et, notamment, de la théâtralité de certains dialogues que nous avons soulignée dans notre deuxième partie, il nous semble possible de suggérer l'hypothèse d'une certaine

[52] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro de las Historias*…, éd. cit., p. 93.
[53] *Diccionario de Autoridades*, édition électronique, t. 5, 1737.

mise en scène. Le fait qu'il s'agisse d'un dialogue ne suffit pas, néanmoins, à étayer cette hypothèse, dans la mesure où nombreux sont, à l'époque de l'écriture du texte, les dialogues qui n'ont rien de théâtral, et le dialogue est, sur le modèle platonicien, une forme largement utilisée pour transmettre un enseignement, sans qu'il soit nullement question de théâtralité. Néanmoins, Jiménez Moreno indique, dans son édition du *Libro*, que cette organisation du texte n'apparaît pas seulement dans les dialogues sapientiaux, mais aussi dans un certain nombre de pièces liturgiques ou para-liturgiques, dans lesquelles la Vierge s'entretient avec ses dévots[54]. Or, on sait que ces pièces religieuses pouvaient se prêter à une forme de mise en scène et de représentation. Hernando de Talavera, par exemple, invite les religieuses d'Ávila à « *representar* » la Cène : « *el jueves de la Sancta Cena devríades representar, sanctificar y honrrar la institutión de aqueste Sanctíssimo Sacramento* »[55]. Bien sûr, on pourrait arguer que le sens du verbe « *representar* » est ambigu, dans la mesure où il pourrait signifier simplement "rendre à nouveau présent, réactualiser". Cependant, une indication précieuse nous est donnée par une remarque du premier biographe de Hernando de Talavera, Jerónimo de Madrid, qui affirme que l'archevêque organisait à Grenade : « *algunas representaciones tan devotas que eran más duros que piedras los que no echaban lágrimas de devoción* »[56]. Il existait donc, à la fin du Moyen Âge, des "représentations" para-liturgiques qui visaient à ranimer la foi des fidèles. Or, pourquoi ne pas penser que le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* a pu faire l'objet d'un usage semblable ? En effet, par son contenu, il est intimement lié aux fêtes mariales, et l'on sait que c'est précisément pendant les plus grandes solennités de l'Église que les représentations que nous avons évoquées étaient le plus souvent mises en place. De même, d'un point de vue didactique, la lecture du texte par deux ou trois personnages occupant par exemple les rôles de la Vierge, de la comtesse et de l'ange Gabriel peut aussi être considérée comme un avantage. En outre, comme nous l'avons montré plus haut, la vivacité de certains dialogues et la théâtralité de certaines scènes semble particulièrement se prêter à une représentation.

En somme donc, López de Salamanca suggère explicitement à sa

[54] A. JIMÉNEZ MORENO, « Estudio », *in* : J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, éd. cit., p. 446.
[55] H. DE TALAVERA, *Suma*…, p. 31.
[56] Cité par Alan Deyermond, « Las obras perdidas de fray Hernando de Talavera », *Bulletin Hispanique*, 101, n°2, p. 365-374.

destinataire, dans le corps même du texte, de le diffuser en en faisant la lecture à un groupe de femmes, en l'occurrence celles qui lui sont les plus proches. Nous formulons l'hypothèse, dans un second temps, que cette lecture à voix haute a pu prendre la forme d'une véritable mise en scène, notamment à l'occasion des fêtes de la Vierge mentionnées dans l'ouvrage, au cours desquelles différentes femmes du cercle de Leonor et peut-être la comtesse elle-même endossaient les rôles de Marie et de sa disciple. Dans la mesure où, au-delà de sa destinataire, le *Libro* semble concerner également tout un groupe de femmes autour d'elle, nous sommes invitée à nous interroger sur l'existence de réseaux féminins au sein desquels circuleraient certains textes appartenant à la littérature didactique.

C. Une lecture en réseaux ?

Plusieurs chercheurs ont en effet mis en évidence l'existence de communautés, notamment féminines, au sein desquelles se construisait une sociabilité dont l'une des manifestations était, notamment, l'échange de livres. Ceux-ci deviennent, dès lors, des outils pour la construction et la perpétuation d'un véritable réseau de femmes, qui se fonde néanmoins souvent sur un maillage déjà existant, aux origines variées. Nous souhaiterions donc examiner dans les pages qui vont suivre ce que sont ces communautés féminines qui se créent autour de la lecture d'un certain nombre d'ouvrages, et dans quelle mesure certains des textes de notre corpus peuvent avoir été lus et diffusés dans le cadre de ces réseaux.

1. Les notions de « *textual community* » et « *reading community* »

Ces notions ont été développées et utilisées par plusieurs chercheurs, soucieux de donner un cadre théorique à l'étude de la lecture et des lecteurs médiévaux. Ainsi, Brian Stock a développé la notion de *« textual community »* pour décrire comment une communauté religieuse construit son identité autour de la méditation de textes écrits, lus et interprétés par un individu qui

divulgue oralement le texte à un public potentiellement illettré[57]. Annette Grisé note que l'on peut étendre cette notion à d'autres époques et d'autres aires géographiques que celles concernées par l'étude de Stock :

> *The relationship between the oral and the written, and the relationship developed between text and life, word and deed, in the interpretive models that developed out of texts and came to be applied to the lives of the readers or auditors are two areas which are not the exclusive preserve of eleventh- and twelfth-century France, but are continuing concerns troughout the Middle Ages. Furthermore, the tendency to develop textual communities can also be found in the later medieval period, but with a different perspective on the question of literacy. For women religious in late-medieval England, for example, literacy usually did not denote Latinity but rather vernacularity; as a result, vernacular texts comprised the means by which these female religious came to understand their communal identity*[58].

Dans un contexte conventuel, le livre occupe donc une place fondamentale comme support de la construction de l'identité propre à une communauté donnée. En ce sens, la communauté des religieuses d'Ávila, qui se retrouve autour de la lecture d'un certain nombre de textes spécifiques, qu'il s'agisse de la règle de l'ordre ou d'ouvrages spirituels déterminés constitue à proprement parler une "communauté textuelle" selon le sens développé par Grisé à partir des recherches de Stock.

Néanmoins, dans le cadre de notre travail, il conviendrait de s'interroger sur la possibilité d'étendre cette notion à des communautés non-conventuelles, et dont l'unité ne tient pas à l'obéissance à une même règle ou à la vie en commun. Cela implique d'interroger la notion même de communauté, et d'en questionner les fondements. Ainsi, Grisé note encore :

> *In the last decade, much has been written concerning the medieval community as religious, familial, or political; as defined in opposition to or within other communities or the larger society; as a physical or spatial entity; as involving itself with literary production and reception – as textual communities, reading communities and communities of book owners, and communities of writers, scribes, and illuminators*[59].

Les bornes du groupe considéré peuvent donc considérablement varier. Ainsi, Rikhardsdottir, par exemple, l'amplifie largement et va bien au-delà des limites que Stock prenait en compte :

> *My use of the term "reading community" here goes beyond Stock's model in*

[57] Cité par Annette GRISÉ, « The textual community of Syon Abbey », *Florilegium*, 19, 2002, p. 149-162, plus précisément p. 149.
[58] *Loc. cit.*
[59] *Ibid.*, p. 150.

> *incorporating a somewhat more extended notion of the readership, which would have included the person (or persons) instigating the translation and subsequent copying of the text as well as those for whom the text was translated (or copied) and ultimately the groups of audiences who actually read and preserved those texts. It similarly comprises the translators and scribes (as they also form the readership of the texts) and hence their imagined as well as actual audiences*[60].

Cette inclusion, dans la « *reading community* », de tous ceux qui sont liés à la production du manuscrit dans ses différentes étapes, mais aussi d'entités aussi bien réelles que fictives (« *their imagined as well as actual audiences* ») nous semble remettre en cause le terme même de communauté[61]. Aussi utiliserons-nous ce terme dans un sens plus restreint, dans la mesure où nous ne prendrons pas en considération tous ceux qui interviennent dans la production d'un texte, ni même tous ses lecteurs actuels ou potentiels, mais simplement un groupe de lecteurs – ou, plutôt, de lectrices – qui, à un moment donné, partage la lecture d'un texte et, partant, des idées et une culture communes, ce qui n'implique pas nécessairement, cependant, une coprésence physique. Le « moment » de la lecture peut ainsi s'étendre sur plusieurs années, voire sur plusieurs décennies, compte tenu de la possible transmission des textes par le biais des testaments. En somme, donc, nous donnons au terme de « communauté » un sens plus large que celui donné par Stock et Grisé, qui ne considéraient que les communautés conventuelles, sans aller, toutefois, jusqu'à la conception proposée par Rihardsdottir.

Ainsi, nous allons envisager l'existence d'un groupe de femmes laïques, structuré autour de relations familiales – le terme étant entendu au sens large –, politiques ou économiques, dont la cohésion et l'identité sont renforcées par la lecture d'un certain nombre de textes, et notamment de ceux qui appartiennent à la littérature didactique. Dès lors que l'on prend en compte un ensemble d'individus qui ne sont pas contraints à la vie commune de façon perpétuelle par une règle conventuelle et qui, d'un point de vue spatial et même temporel, peuvent être éloignés les uns des autres, il faut s'interroger sur les mécanismes

[60] Sif RIKHARDSDOTTIR, *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia*, Woodbridge : Boydell&Brewer, 2012, introduction, p. 12.

[61] Certains auteurs ont cependant souligné les problèmes que posait l'utilisation de ce terme pour la réalité médiévale. Ainsi, Jocelyn Wogan Browne y voit la tentative d'imposer une structure ferme et bien définie à ce qui, selon elle, doit plutôt être vu comme une organisation culturelle vivante et fluctuante (Jocelyn WOGAN BROWNE, « Analytical Survey 5 : « "Reading is Good Prayer" : Recent Research on Female Reading Communities », *New Medieval Litteratures*, nº 5, 2002, p. 229-297, plus particulièrement p. 231). Il faut donc garder à l'esprit que toute communauté de lecteurs n'est pas un groupe figé, et que ses structures et ses hiérarchies peuvent évoluer.

qui permettent la transmission des différents ouvrages entre ces personnes, des dons aux legs testamentaires. Mary C. Erler note d'ailleurs l'importance des testaments pour comprendre comment s'échangeaient les livres et les idées entre les femmes, et à quel point ces phénomènes étaient fréquents : « *A good deal of testamentary evidence survives for women's legacies of books to female houses, but in most cases, the books have perished* »[62]. Le titre de son article en dit d'ailleurs long quant à la difficulté d'appréhender aujourd'hui les liens qui pouvaient se tisser entre des femmes laïques et religieuses à travers l'échange de livres : « *Exchange of books between nuns and laywomen : three* surviving *examples* »[63]. Bien qu'il soit difficile de trouver des manuscrits qui portent la trace des échanges dont ils ont fait l'objet, la chercheuse insiste sur l'importance de s'interroger sur les relations que la circulation des livres permettait de reconstruire entre femmes laïques et religieuses, dans la mesure où ces relations rendaient manifeste l'existence de réseaux de femmes qui reliaient l'intérieur et l'extérieur du couvent[64]. Dans le cadre de notre propos, toutefois, nous nous intéresserons avant tout aux relations qui se tissent entre différentes femmes laïques, sur la base de la communication d'ouvrages de différents types au sein de réseaux déjà préétablis en fonction d'intérêts multiples. Ainsi, Mary C. Erler ne manque pas de préciser que : « *secular womens'gifts of books to nuns form part of a broader tradition of familial patronage, a tradition that can include elements of local* pietas*, or of a particular religious devotion* »[65]. Si les manuscrits empruntent donc des réseaux déjà constitués dans le cas des communautés de lectrices anglaises qui rassemblent femmes laïques et religieuses, c'est aussi le cas, comme nous allons le montrer, pour celles qui rassemblent des femmes laïques appartenant à la noblesse espagnole de la fin du XV^e^ et du début du XVI^e^ siècle.

2. Des lectures partagées au sein de cercles féminins

Il nous semble, en effet, que nous pouvons déceler l'existence de plusieurs communautés féminines au sein desquelles circulent, entre autres, les

[62] Mary C. ERLER, « Exchange of Books Between Nuns and Laywomen. Three Surviving Examples », *in* Toby BURROWS *New Science out of old Books. Studies in Manuscripts and Early Printed Books in Honour of A. I. Doyle*, Londres : Ashgate – Scolar Press, 1995, p. 360-373, plus particulièrement p. 360.

[63] Nous soulignons.

[64] *Loc. cit.*

[65] *Loc. cit.*

textes de notre corpus. La première d'entre elles serait celle de Leonor de Plasencia et des femmes de son entourage. Comme nous l'avons montré un peu plus haut, le personnage de la comtesse dans le *Libro* prévoit de ne dévoiler les secrets de la Vierge qu'à ses « *dueñas honestas e* […] *donzellas* »[66]. La destinataire de l'ouvrage est donc incitée, à travers son avatar littéraire, à partager l'ouvrage de López de Salamanca, et, de fait, ce que nous savons ou pouvons déduire concernant la diffusion de l'ouvrage laisse penser qu'il en a effectivement été ainsi. En effet, Jiménez Moreno note, à propos du seul exemplaire conservé du *Libro*, qu'il contient de nombreuses corrections, dont certaines semblent être de la main même du copiste, ce qui signifierait qu'il travaille à partir d'un autre exemplaire du texte. Cela impliquerait donc que celui-ci ait connu une certaine circulation, du moins manuscrite, potentiellement entre les femmes du cercle de Leonor[67]. En outre, le chercheur estime également que la copie en question date du dernier tiers du XV^e^ siècle, dans la mesure où Leonor de Plasencia y est plusieurs fois désignée comme duchesse, titre qu'elle obtient avec son mari en 1469. Ces indications suggèrent que le texte a circulé au sein d'un cercle de lecteurs que l'auteur du *Libro* définit comme un cercle féminin. Ce cercle ne se constitue pas à l'occasion de la lecture du texte : il existe auparavant, et se fonde sur des relations de service entre Leonor et les femmes qui se regroupent autour d'elle. En outre, il connaît une existence assez longue, dans la mesure où Jiménez Moreno estime que le *Libro* a été rédigé entre 1465 et 1468 alors que la copie qui nous est parvenue serait postérieure à 1475. Ainsi, la notion de « *textual community* » semble particulièrement bien s'adapter au cas du *Libro*. En effet, un livre est diffusé au sein d'un cercle de femmes dont la cohérence était déjà assurée par des liens familiaux – au sens large – et même, sans doute, par une certaine vie en commun. De plus, ce livre peut potentiellement jouer un rôle important pour la cohérence et l'identité de la communauté, au sens où il donne une place prépondérante à celle qui en est le noyau : Leonor de Plasencia. En ce sens, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* contribue à renforcer, autour de Leonor, la cohérence de sa compagnie féminine, et d'autant plus si l'on admet l'hypothèse qu'il pouvait être lu oralement devant un public par la comtesse. On peut émettre la même hypothèse dans le cas du *Vencimiento del mundo*, dont

[66] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 93.
[67] A. JIMÉNEZ MORENO, introduction, p. 16, *in* J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, éd. cit.

Raúl A. del Piero estime, comme nous l'avons vu plus haut, qu'il a pu être lu par les femmes appartenant au cercle de sa dédicataire, Leonor de Ayala : « *Es bien posible que la obrita se leyera a un grupo de amigas y familiares de doña Leonor* »[68]. Cependant, cette supposition est moins directement étayée par des éléments textuels que dans le cas du *Libro de las Historias*.

Ce cas est en effet, au sein de notre corpus, relativement exceptionnel, dans la mesure où, s'il existe bien d'autres groupes féminins au sein desquels s'échangent des textes, et notamment des manuels didactiques, il est en revanche plus difficile d'attribuer à ces derniers un rôle de marqueur identitaire. Ainsi, les femmes qui gravitaient autour d'Isabelle la Catholique partageaient avec la souveraine des intérêts politiques, économiques et intellectuels, et formaient donc une « *reading community* », dans laquelle, cependant, les textes didactiques n'intervenaient que de manière ponctuelle et n'étaient pas forcément les marqueurs principaux d'une identité culturelle et spirituelle particulière. Ce groupe de femmes a déjà fait l'objet d'études ponctuelles, comme celle de Cristina Segura Graíño[69]. De même, Elisa Ruiz García réserve, dans son ouvrage consacré à l'étude du patrimoine livresque d'Isabelle la Catholique, quelques paragraphes à ces femmes, dont elle déplore néanmoins qu'elles n'aient pas encore fait l'objet d'une étude monographique[70]. Certes, ce n'est pas l'objet du présent travail, dans lequel nous souhaiterions simplement considérer ce groupe de femmes comme une communauté de lectrices. Mais il faut tout d'abord préciser de quel *groupe* nous parlons. De fait, il nous semble que nous pouvons définir deux ensembles, l'un étant composé des femmes auxquelles la reine fait elle-même don de certains ouvrages, et un autre ensemble, qui inclurait des femmes qui ont manifestement partagé les goûts littéraires de la reine et dont on connaît la proximité avec la souveraine, sans qu'il soit pour autant possible d'établir l'existence effective d'échanges de livres entre l'une et l'autre. C'est le cas, par exemple, de María Pacheco, la dédicataire de l'*Avisación* de Hernando de Talavera, dont on a vu plus haut qu'il avait sans doute influencé la composition de la collection de livres d'Isabelle la

[68] R. A. DEL PIERO, « El Vencimiento del mundo… », p. 389.

[69] Cristina SEGURA GRAÍÑO, « Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica », *in* María del Mar GRAÑA CID (coord.), *Las sabias mujeres : educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, , Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994, p. 175-188.

[70] E. RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica*…, p. 43.

Catholique, qui possédait plusieurs de ses ouvrages[71]. Or, dans la mesure où la reine et la comtesse de Benavente partageaient non seulement le même directeur spirituel, mais également des intérêts politiques et idéologiques, on peut raisonnablement penser qu'elles avaient également un certain nombre de lectures en commun. C'est le cas, également, de doña Brianda Manrique, dédicataire du *Título virginal de Nuestra Señora*, qui se trouvait dans les bibliothèques d'Isabelle la Catholique[72]. Or, on sait que la famille des Beamonte, à laquelle elle appartenait suite à son mariage avec Luis de Beamonte, soutint les intérêts des Monarques et se vit, en conséquence, offrir un ensemble de territoires appartenant au royaume de Grenade[73]. Les intérêts politiques et intellectuels partagés par Isabelle la Catholique et Brianda Manrique étaient donc les fondements d'une communauté d'idées qui s'exprimait notamment par des choix similaires en matière de lectures.

Néanmoins, un autre groupe est encore plus étroitement lié, du point de vue de la vie intellectuelle, à la souveraine : celui qui se constitue autour de l'échange d'ouvrages. Dans le cadre de notre propos, nous nous intéresserons avant tout à la circulation des textes didactiques, et, plus précisément, de ceux qui font partie de notre corpus, mais ils ne constituent bien évidemment qu'une petite partie de l'ensemble des textes concernés. En outre, bien que nous mettions l'accent sur l'existence d'une communauté de lectrices, il convient également de signaler que les hommes pouvaient aussi intervenir dans ces échanges. Ainsi, Isabelle la Catholique peut offrir des livres à son mari – Ruiz García émet l'hypothèse qu'elle lui a notamment offert l'*Enseñamiento del corazón*[74] – et même à son confesseur, comme l'indiquerait une note marginale autographe dans laquelle Hernando de Talavera remercierait la reine de lui avoir envoyé certains livres pour qu'il se documente[75]. Or, cette remarque est particulièrement intéressante, dans la mesure où elle souligne non seulement la communauté d'intérêts qui unissait la pénitente et son confesseur, mais aussi leur collaboration intellectuelle. Ainsi, les livres permettent de tisser autour de la reine une communauté axée avant tout sur le partage d'un certain nombre d'idées. Si nous nous intéressons à présent aux femmes qui faisaient partie du

[71] *Ibid.*, p. 175.
[72] *Ibid.*, p. 176.
[73] P. CELDRÁN GOMÁRIZ, *Un manual…*, introduction, p. 76.
[74] E. RUIZ GARCÍA, *Los libros…*, p. 179.
[75] *Ibid.*, p. 159.

groupe en question, les filles de la reine apparaissent, bien entendu, comme des maillons essentiels, dans la mesure où, à chacune d'entre elles, elle transmet un certain nombre de livres[76]. Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, parmi ceux qu'elle envoie à la fois à Marie et à Catherine figure le *Título virginal de Nuestra Señora* de Fuentidueña. De même, Jeanne possédait le *Libro de las donas*, qui figurait également dans la collection de sa mère[77]. Ainsi, certains des ouvrages appartenant à la littérature didactique circulent au sein du réseau formé par la « *reading community* » constituée autour de la reine, et contribuent ainsi à renforcer sa cohérence.

Une autre remarque d'Elisa Ruiz García nous invite à nous interroger sur un autre type de communauté de lectrices : elle note en effet que, lors de la vente de certains des livres de la reine après la mort de celle-ci, c'est une femme, Mencía de Guevara, qui fit l'acquisition d'un livre intitulé *Remedio contra las cosas venenosas*, dont l'autrice suppose qu'il s'agit d'un recueil de recettes pharmaceutiques[78]. Certes, la nouvelle détentrice de cet ouvrage s'insère, *de facto*, dans la communauté de lectrices à laquelle appartenait la reine, mais le choix de ce texte, sans doute motivé par des considérations pratiques, nous incite également à nous interroger sur la façon dont les réceptaires étaient utilisés et partagés. Or, certains auteurs ont noté que se créait autour d'eux une communauté spécifique, structurée notamment autour de l'échange de recettes. Celles-ci circulaient entre des femmes appartenant à une même famille, mais aussi au sein de réseaux beaucoup plus étendus. Ainsi, Alicia Martínez Crespo, dans son introduction au *Manual de mugeres*, note que dans le monde noble, de multiples recettes étaient échangées, ce qui contribuait à créer un véritable mode de communication spécifique entre celles qui se consacraient à effectuer les tâches domestiques ou à les diriger. Elles reproduisaient notamment les produits cosmétiques qui étaient censés être utilisés spécifiquement par telle ou telle grande dame, les intitulés mentionnant parfois l'identité de la créatrice de la recette. L'autrice ajoute même que les femmes de la noblesse s'envoyaient ces recettes ou les échangeaient au cours de réunions mondaines, sans toutefois

[76] Elisa Ruiz García note que, bien qu'il n'existe pas de preuve documentaire que la reine ait envoyé des livres à Jeanne et à Isabelle, au contraire de ce qui se passe pour Marie et Catherine, il est néanmoins probable que de tels envois aient eu lieu (*ibid.*, p. 176).

[77] *Loc. cit.*

[78] *Ibid.*, p. 139.

préciser sur quelle source se fonde cette affirmation[79]. Ainsi, les réceptaires circulent au sein de réseaux spécifiques à dominante féminine, et contribuent à créer autour d'eux une « *reading community* ». Qu'il soit, donc, réuni pour écouter un texte lu oralement, ou qu'il forme un réseau au sein duquel des livres sont échangés, c'est, à chaque fois, d'un groupe de lectrices dont il est question. Cependant, certains textes de notre corpus ne se prêtent pas à ce type de pratiques, et réclament au contraire une lecture individuelle et silencieuse.

D. Apprendre seule et en silence

Ces différentes manières de lire un texte impliquent également des modalités variées d'apprentissage et d'enseignement. Ainsi, tandis que la lecture oralisée suppose le plus souvent la présence d'un groupe d'auditeurs qui dépend, pour son éducation, son édification ou son instruction, de celui qui lit le texte, celui qui s'en imprègne de façon silencieuse et solitaire est, au contraire, autonome dans son apprentissage. Néanmoins, la recherche de la solitude et du calme répond le plus souvent à d'autres nécessités, et cette façon de lire un texte didactique correspond notamment à un type d'ouvrages bien précis : les manuels de piété.

1. Les manuels de piété : une lecture solitaire et recueillie

Si, plus haut, nous avons formulé l'hypothèse que le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* pouvait faire l'objet d'une lecture oralisée, voire mise en scène, il faut reconnaître que cela constituerait une exception parmi les ouvrages de spiritualité destinés à la gent féminine. En effet, les auteurs mêmes de ces textes insistent pour en réserver la lecture à des moments et des endroits particuliers, caractérisés par le silence et le recueillement. Ainsi, dans le *Libro* lui-même, le second chapitre s'intitule « *Cómo la duquesa aparta de sí todos estruendos que le pueden impedir su intento* ». L'auteur met alors en scène le personnage de la comtesse qui chasse toutes ses parentes, servantes et

[79] *Mannual de mugeres*…, éd. cit., introduction, p. 15.

demoiselles de compagnie, dans la mesure où celles-ci peuvent nuire à sa volonté de recueillement, notamment en lui faisant part de choses vaines et viles. À ces dernières s'opposent les « *provechosas e útiles enformaciones de la criante de mi Salvador* »[80]. Il s'agit donc bien, ici, d'acquérir un savoir, mais un savoir particulier, dans la mesure où il est exclusivement d'ordre spirituel, et, dès lors, réclame qu'on le reçoive dans des conditions bien définies : la solitude et le silence. Le *Libro* suggère donc deux modalités d'apprentissage, qui, bien qu'apparemment difficiles à combiner, ne sont en fait nullement contradictoires, dans la mesure où elles sont successives. Ainsi, c'est seule et en silence, que, dans un premier temps, la comtesse recevra l'enseignement de la bouche de la Vierge, tandis que, dans un deuxième temps, elle pourra faire bénéficier les femmes de son entourage de celui-ci.

Les consignes données indirectement par Juan López de Salamanca sont reprises de façon beaucoup plus explicite par Hernando de Talavera dans l'*Avisación a María Pacheco*, qui insiste notamment sur l'importance de l'oratoire, considéré comme une pièce propice au retrait et au recueillement :

> *Despertada del sueño a las dos después de mediodía, devéis luego rezar biésperas y cumpletas de nuestra Señora, y las horas de defunctos, si bastare la devoción, todo esto en un retrete, el más quito de ruido que pudierdes aver, en el qual esté vuestro oratorio tan limpio y tan compuesto que, cada que en él entrardes, vos dé consolación y combide a devoción*[81].

Il convient toutefois de souligner que l'auteur ne fait pas ici particulièrement allusion à des pratiques de lecture, mais, plus généralement, à des pratiques de dévotion, qui impliquent des livres liturgiques comme le psautier ou le livre d'Heures. Cependant, Pedro Cátedra et Anastasio Rojo ont montré comment, dans l'esprit des lecteurs, les livres de spiritualité pouvaient se confondre avec les livres liturgiques. Ces confusions sont de possibles indices, selon eux, de la modalité de lecture de beaucoup de livres de spiritualité, qui étaient associés à une certaine ritualité para-liturgique. Ainsi, ces livres étaient notamment le support de la méditation et de la contemplation[82].

Concernant plus particulièrement cette dernière pratique de dévotion, les auteurs ajoutent que la contemplation demande un rythme et une discipline

[80] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro*…, p. 37.
[81] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 24vº-25rº.
[82] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 128.

spécifiques, dans laquelle l'image joue également un rôle fondamental[83]. L'image, c'est avant tout la gravure imprimée et, en la matière, le *Fasciculus* est beaucoup plus riche que le *Título virginal de Nuestra Señora*, qui se présente néanmoins lui aussi comme le support d'une contemplation, dans la mesure où l'auteur cite des paroles dont il prétend qu'elles sont sorties de la bouche de la Vierge : « *Quien me hallare por contemplación de mi vida y obras conformes hallará vida graciosa y habrá salud gloriosa del Señor* »[84]. C'est en effet à un autre type d'images que le *Título* fait appel : les comparaisons et les analogies impliquées par les différents noms de la Vierge, et, surtout, l'idée d'une ascension progressive vers la perfection spirituelle, représentée dans le texte par la montée des quinze degrés qui conduisent la Vierge au Temple. On retrouve d'ailleurs là le rythme qu'évoquaient Pedro Cátedra et Anastasio Rojo. Ceux-ci ajoutent que ces textes, qui se définissent eux-mêmes comme les supports d'une contemplation, sont plus que de simples livres de spiritualité, dans la mesure où, en vertu de leur caractère pédagogique, ils font office de livres de chevet, mais peuvent aussi servir de livres liturgiques, en vertu des prières qu'ils contiennent généralement[85]. Dès lors, livres de spiritualité et livres liturgiques peuvent entrer en concurrence, et, comme nous l'avons vu plus haut, le prologue du *Fasciculus* est particulièrement éclairant à cet égard, dans la mesure où l'auteur y affirme que la contemplation de la Passion apporte plus de grâces spirituelles « *que si por todo un año cada semana se rezase el salterio* »[86]. Ainsi, ceux des ouvrages de notre corpus qui sont écrits pour être le support d'une méditation ou d'une contemplation sont destinés à être lus dans la solitude et le silence, tout comme les livres liturgiques utilisés, notamment, dans l'oratoire.

Qu'en était-il, néanmoins, de textes comme le *Vencimiento del mundo* ou la *Summa de Pasciencia* ? En effet, il s'agit de textes à forte portée spirituelle, mais qui ne sont pas conçus comme des supports pour la contemplation, et leur lien avec la liturgie est beaucoup plus ténu. Cependant, on voit mal comment ces textes pouvaient faire l'objet d'une lecture publique oralisée, même si le *Vencimiento* a pu être lu au sein d'un cercle féminin. En outre, le titre même de cet opuscule indique un retrait du monde dont l'importance n'est que soulignée

[83] *Ibid.*, p. 129.
[84] A. DE FUENTIDUEÑA, *Título virginal*…, éd. cit., p. 775.
[85] P. CÁTEDRA et A. ROJO, *Bibliotecas*…, p. 129.
[86] *Loc. cit.*

par les deux œuvres de Teresa de Cartagena avec lesquelles il est relié. De même, la *Summa de pasciencia* invite à s'adonner à la lecture spirituelle, « *que leer, meditar y orar nos ayudan mucho para ser paçientes* »[87]. Or, comme exemple de ces pratiques, Li cite notamment les Macchabées, qui trouvent leur consolation dans la lecture de la Parole de Dieu sans oublier les Proverbes, dans lesquels il est affirmé que la Parole de Dieu est un réconfort pour tous ceux qui espèrent en Lui. Cependant, quelle meilleure lecture pour aider la lectrice à être patiente que celle de la *Summa de pasciencia* elle-même ? Dès lors, le texte de Li requerrait la même modalité de lecture que la Parole de Dieu, c'est-à-dire, de nouveau, une lecture solitaire et silencieuse. Ainsi, les textes de notre corpus que nous avons identifiés comme des manuels de piété réclament une lecture particulière, caractérisée par son caractère personnel, solitaire et silencieux.

2. La lecture réitérée : un moyen de mémorisation et d'apprentissage

Nous avons donc montré que certains des textes sur lesquels nous avons choisi de fonder notre étude pouvaient éventuellement avoir été lus à voix haute devant un public, tandis que d'autres avaient pu être les supports d'un enseignement, celui-ci mettant face à face un maître utilisant le texte en question et un élève bénéficiant de cette lecture. Néanmoins, doit-on penser que tous nos textes didactiques, hormis les manuels de piété, ont besoin d'un médiateur pour parvenir jusqu'à l'esprit de leur lectorat, ou celui-ci peut-il, au contraire, apprendre par lui-même, par la lecture directe des textes concernés ? Une indication des *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* peut, à cet égard, être éclairante :

> *Y yo, deseando que vós, hijas mías, seades aquestas, propuse de vos escrevir este breue tratado, no poniendo en él muchas abtoridades y enxenplos que pudiera, por no alargar y porque lo leades mucho a menudo y tengáys en vuestras memorias y ayades aquesto por dotrina y vos apartedes de lo contrario*[88].

Ainsi, l'auteur indique clairement la lecture qu'il attend que ses élèves fassent de son texte : une lecture réitérée, dont le premier but est, avant tout, la mémorisation. Celle-ci est conçue comme l'outil par excellence de

[87] A. DE LI, *Suma de paciencia*, f. 8v°.
[88] *Castigos y doctrinas*…, éd. cit., p. 91.

l'apprentissage, dans la mesure où, fixées dans leur mémoire, les mesures que le texte prône et les vertus qu'il décrit doivent devenir, en quelque sorte, instinctives chez les jeunes filles. Selon Martínez de Pinillos, la mémoire, au Moyen Âge, est bien plus qu'un moyen pour pouvoir faire appel aux autorités quand on ne dispose pas d'un livre : il s'agit également d'un outil pour construire le caractère et le jugement. Ainsi, l'auteur affirme que « *La educación del cristiano medieval dependía en una proporción muy elevada de la memorización de fórmulas concretas* »[89], raison pour laquelle beaucoup de textes didactiques étaient écrits en vers. C'est effectivement à la mémoire que font appel, par leur forme, des textes aussi divers que le *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza ou la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra*, mais aussi des recueils de sentences comme le *Satellitium animi sive symbola* de Juan Luis Vives. Dès lors, tous ces textes se prêtent à une lecture personnelle et réitérée, afin de permettre la mémorisation et la pleine intégration de la doctrine qu'ils contiennent.

Il serait donc possible, pour une femme, de s'éduquer elle-même de façon autonome, en utilisant un texte didactique. Néanmoins, cette autonomie est relative, dans la mesure où, d'une part, les mots de l'auteur des *Castigos* que nous venons de citer conditionnent la réception de son texte, et, partant, réduisent l'autonomie de son public ; d'autre part, la seule possibilité que l'auteur laisse à la lectrice des *Castigos* est l'apprentissage par cœur : il n'entend pas que sa doctrine fasse l'objet d'une méditation, d'une réflexion, et, encore moins, qu'elle soit remise en cause. Enfin, si les femmes acquièrent bien un certain nombre de compétences, de savoirs et une certaine culture par la lecture de ce texte – qui revient longuement, notamment, sur l'histoire de Griselidis – c'est toujours à travers la médiation de l'auteur. Néanmoins, par des textes de ce type, les femmes capables de lire étaient également aptes à apprendre elles-mêmes les comportements que la société attendait d'elles, sans avoir besoin de l'intervention d'une gouvernante ou d'un parent. Aussi peut-on imaginer que le *Jardín de nobles doncellas*, par exemple, était lui aussi destiné à être lu et mémorisé, même si, par rapport aux *Castigos* ou à des textes comme le *Dechado* ou la *Relación*, il présente un double inconvénient : sa longueur et le fait d'être écrit en prose.

Bien que Martín de Córdoba expose dès le début de son texte la

[89] *Ibid*., p. 150.

structure de celui-ci, cet exposé reste succinct, et ne permet pas de connaître en détail le contenu de l'oeuvre. Cuero, au contraire, fait précisément en sorte que sa destinataire puisse utiliser facilement son œuvre sans avoir besoin de la connaître par cœur, comme en témoigne la table des matières, dont il dit lui-même qu'elle est destinée à faciliter la recherche d'informations à l'intérieur de l'œuvre :

> *Aquí comiença una breve tabla d'estas presentes corónicas y es a saber que cualquier nonbre o otra alguna cosa que en ella en suma se hallare, quien mirarlo quisiere verlo á más cunplidamente adelante, guardando esta forma en buscarlo*[90].

Dès lors, le texte de Cuero se présente comme un vademecum que l'infante peut avoir toujours à portée de main, et dans lequel elle est amenée à chercher, ponctuellement, les informations dont elle a besoin. C'est sans doute à ce type de lecture ciblée que se prêtait également, par exemple, le *Libro de las donas*, lui-même doté d'une table des matières assez détaillée. Ainsi, certains de nos textes étaient expressément modelés pour en faciliter l'usage par leurs lectrices, et permettre une utilisation autonome.

E. De multiples façons d'apprendre en lisant

Nous nous sommes donc interrogée, tout au long de ce chapitre, sur la façon dont les textes de notre corpus pouvaient intervenir, de manière concrète, dans les pratiques de lecture et d'apprentissage. Or, et même si, dans certains cas, nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses, l'une des données fondamentales est la diversité des pratiques dans lesquelles pouvaient s'inscrire ces œuvres. Elles pouvaient, tout d'abord, être utilisées par les deux entités concernées par la relation pédagogique : l'enseignant et l'apprenant. Pour le premier, en effet, elles constituaient un support, mais aussi un manuel de didactique, au sens où nos textes pouvaient aussi proposer une formation à l'enseignant, ou, plus largement, à la personne en charge de l'éducation. Pour le second, les œuvres de notre corpus pouvaient être lues de différentes façons : oralement, devant un public, ou silencieusement, dans un oratoire ou une pièce dédiée à l'étude. Cette lecture, de même, pouvait avoir plusieurs buts : le

[90] R. DE CUERO, *Historia*…, fol. 2rº.

divertissement, l'édification et l'élévation spirituelle, ou encore l'enrichissement intellectuel. À chaque fois, néanmoins, elle contribue à éduquer le lecteur et à former son esprit.

Cette diversité des modalités de lecture est à mettre en relation avec la variété des types de textes que l'on peut classer dans la littérature didactique, et l'on a vu, notamment, que les manuels de piété se prêtaient tous à une lecture personnelle, silencieuse et solitaire, même si l'on peut encore souligner des nuances entre les différents textes de notre corpus que nous avons classés dans cette rubrique. De même, les miroirs de princesse ou de noble se prêtent à une lecture réitérée et à un apprentissage par cœur, dont le but final est de réformer les mœurs de la lectrice. Ainsi, en s'interrogeant sur la façon dont nos textes pouvaient être lus et utilisés, ce sont plusieurs modalités d'enseignement et d'apprentissage que nous avons prises en considération. Il nous semble d'ailleurs important de souligner, dans cette optique, que la littérature didactique présentait un intérêt particulier pour la gent féminine et ceux qui étaient chargés de son éducation, au sens où elle permettait aux femmes d'acquérir une certaine culture tout en restant au sein de leur foyer, le tout dans des limites fixées par l'auteur du texte en question.

L'usage qu'auteurs et lectrices pouvaient faire des œuvres que nous avons réunies dans notre corpus ne se limitait pas seulement, cependant, à la lecture et à l'enseignement. Harriet Goldberg a montré, par exemple, comment le *Jardín de nobles doncellas* était porteur d'intentions politiques assez clairement exprimées. Cette notion mérite d'être explorée : dans quelle mesure, en effet, certains de nos textes peuvent-ils avoir un sens politique ? Dans quelle mesure reflètent-ils et servent-ils des relations de pouvoir ? De même, leur composition est-elle encouragée dans le cadre de ce que l'on pourrait appeler une *politique éducative* ? Cette question nous conduira à nous interroger, notamment, sur l'aide éventuellement apportée par le pouvoir royal à l'écriture et à la diffusion de tels ouvrages, mais aussi sur leur utilisation au sein, notamment, des établissements éducatifs destinés aux jeunes filles qui voient le jour au tout début du XVI^{e} siècle, comme les « *colegios de doncellas* » promus par le cardinal Cisneros.

Chapitre III :
Politique et pédagogie dans la littérature didactique destinée aux femmes

Dans un article publié dans le 35e numéro des *Cahiers d'études hispaniques médiévales* (2013)[1], nous nous interrogions sur la nature des relations de pouvoir qui s'exprimaient dans les prologues de trois textes relevant de la littérature didactique : l'*Avisación a María Pacheco*, d'Hernando de Talavera, l'*Institutione foeminae christianae*, de Juan Luis Vives, et, enfin, le *Carro de las donas*. Or, cette étude nous a notamment conduite à formuler le constat suivant : ces textes mettent en scène bien autre chose qu'une relation pédagogique fondée sur une stricte hiérarchie entre l'enseignant et son élève. Au contraire, ils dévoilent un jeu, une tension permanente entre deux entités qui cherchent chacune à imposer sa volonté à l'autre. Ainsi, on peut se demander à qui, de l'auteur ou de la commanditaire de l'ouvrage, celui-ci profite le plus. Car il ne faut pas oublier tout l'intérêt que peut avoir le fait d'apparaître comme une femme vertueuse ou en voie de l'être en étant citée comme la commanditaire ou la destinataire d'un ouvrage appartenant à la littérature didactique. Demander la composition d'un tel ouvrage, ou accepter d'en être la destinataire désignée à travers la dédicace, c'est, pour une noble dame de la fin du XVe et du début du XVIe siècle, participer à la construction de son image publique, de sa renommée. À l'inverse, nous avons dit plus haut comment le nom d'une dédicataire pouvait être utilisé par un auteur comme une sorte d'argument publicitaire susceptible de faciliter la diffusion de son texte. En outre, un ouvrage didactique peut être conçu comme un présent que l'auteur offrirait à celle à qui il a choisi de le dédier pour gagner ses faveurs. En ce sens, les ouvrages de notre corpus peuvent être porteurs d'enjeux qui vont bien au-delà des questions d'apprentissage, que ceux-ci soient commerciaux ou politiques. En outre, ils ne concernent pas seulement la sphère individuelle, et encourager la

[1] Cécile CODET, « "Queréis saber, muy noble señora" : jeux de pouvoir dans les prologues de trois traités d'éducation destinés aux femmes (fin XVe-début XVIe siècle) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 35, 2012, p. 243-255.

production de certains ouvrages, peut ainsi être, pour les élites, un moyen efficace pour contrôler l'établissement et la diffusion d'une certaine culture, ou d'une certaine idéologie. Peut-on parler, ainsi, de stratégies relevant d'une politique éditoriale ? De même, la publication de textes didactiques s'adressant aux femmes s'inscrit-elle dans un ensemble de mesures destinées à développer leur accès à l'éducation ? Dès lors, peut-on parler de la mise en place d'une politique éducative ?

Ainsi, nous allons, dans ce paragraphe, analyser la portée politique de nos ouvrages, en donnant à ce terme diverses significations. Tout d'abord, est politique ce qui est lié à l'exercice du gouvernement, et, en ce sens, nos textes acquièrent une dimension politique dès lors qu'ils peuvent être considérés comme des outils au service du pouvoir en place, en tant qu'ils sont porteurs, notamment, d'une certaine idéologie. De même, une « politique » désigne un ensemble de mesures prises dans un domaine précis, et c'est dans ce sens que nous emploirons le terme quand nous parlerons de « politiques éducatives », ou quand nous nous interrogerons sur la « politique d'éducation » mise en place à la cour ou dans les *colegios de doncellas*. En outre, est « politique » ce qui a trait, plus largement, au pouvoir et aux luttes qui se tissent autour de son exercice. Ainsi, dès lors que nos textes servent des relations de pouvoir ou les mettent en scène, ou encore sont utilisés dans le cadre de conflits pour l'obtention du pouvoir, ils ont un sens politique. Enfin, nous parlerons également des enjeux politiques d'un texte quand celui-ci vise à influencer les détenteurs du pouvoir pour obtenir d'eux, par exemple des faveurs ou un changement d'opinion.

A. La littérature didactique et les institutions éducatives

On ne peut, nous semble-t-il, étudier la littérature didactique publiée à l'époque qui nous intéresse sans se préoccuper également des autres initiatives prises alors en faveur de l'éducation des femmes ou, plus largement, des jeunes gens, et sans tenter de mettre en relation ces deux phénomènes. Ainsi, on peut par exemple se poser la question de l'éventuelle utilisation de certains des ouvrages de notre corpus au sein d'écoles instituées de manière plus ou moins

formelle, ou encore s'interroger sur la concomitance des phénomènes : la multiplication des titres appartenant à la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes correspond-elle à un développement accru des établissements destinés à leur éducation ? Ou les deux phénomènes se succèdent-ils, l'un prenant le relai de l'autre ? C'est donc, entre autres, à ces questions que nous allons tenter de répondre, en nous fondant sur une documentation malheureusement souvent fragmentaire.

1. L'éducation à la cour

Traditionnellement, la cour a été l'un des lieux privilégiés de l'éducation, notamment, bien sûr, pour les jeunes gens appartenant aux classes les plus hautes de la société. Ainsi, María Isabel del Val Valdivieso note :

> *En la tradición castellana medieval, la corte regia es un lugar apropiado para la educación de los miembros de la familia real y de las más destacadas casas nobles […] Al ser un centro de sociabilidad, la vida en la corte exige un previo entrenamiento, la adopción de ciertas actitudes y pautas de conducta, que sólo allí podían aprenderse, y que se ponen de manifiesto a través de conocimientos, actitudes y habilidades sociales*[2].

Cela est encore vrai pour la cour d'Henri IV, et d'autant plus pour celle des Rois Catholiques, qui organisent davantage l'enseignement. Quelle éducation y dispensait-on ? Celle-ci s'accorde-elle avec les préceptes diffusés par les ouvrages didactiques de notre corpus ? Ceux-ci étaient-ils utilisés dans ce cadre précis ? Voilà quelques-uns des axes qui vont guider notre réflexion au cours des prochains paragraphes.

a. L'éducation à la cour d'Henri IV : une dénégation des principes diffusés par la littérature didactique destinée aux femmes ?

Nous avons établi qu'au sein de notre corpus, les textes les plus anciens ont été vraisemblablement publiés à la fin du règne de Jean II ou au début de celui d'Henri IV. Il nous faut donc nous interroger sur la position de ces textes par rapport à l'éducation alors dispensée à la cour, d'autant que, alors que la

[2] María Isabel del VAL VALDIVIESO, « Isabel la Católica y la educación », *Aragón en la Edad Media*, XIX, 2006, p. 555-562, plus précisément p. 555.

cour des Rois Catholiques devient peu à peu un centre autour duquel gravite l'ensemble de la noblesse du pays, celle d'Henri IV doit, d'emblée, affronter une certaine concurrence. Ainsi, en ce qui concerne, tout d'abord, les infants royaux, l'éducation d'Isabelle et d'Alphonse est assurée, du moins jusqu'en 1461, à la cour de la reine veuve Isabelle de Portugal, et non pas à la cour d'Henri IV. Quant aux jeunes gens de la noblesse, leur présence et leur éducation à la cour dépendait certainement des alliances conclues par leur famille contre le roi ou en sa faveur.

Nous avons déjà évoqué plus haut quelques aspects de l'éducation d'Isabelle durant son enfance à Arévalo. Rappelons que Nicasio Salvador Miguel souligne notamment l'importance de l'entourage portugais, et, plus globalement, l'influence de la figure maternelle :

> *El aprendizaje y el uso del portugués materno, además de como signo de intimidad con la madre, puede tomarse también como índice de que la viuda, pese a sus alifafes, no desatendió la educación de su hija, en coincidencia con lo habitual en ese momento, donde el ámbito familiar, con un papel importantísimo, de la figura materna, se erigía en el lugar privilegiado para la instrucción de los niños durante sus primeros años*[3].

Cependant, l'éducation reçue par Isabelle au cours de ses premières années reste bien mystérieuse, dans la mesure où il est très difficile de connaître avec certitude la composition de la cour d'Arévalo, et, notamment, l'identité du personnel chargé de l'éducation des infants et, plus particulièrement, de la jeune princesse. Nicasio Salvador Miguel se montre néanmoins catégorique quant à l'absence de fray Martín de Córdoba :

> *ignoro también por qué razones se incluye a fray Martín de Córdoba entre sus docentes de este tiempo, pues no hay la menor certeza de que su contacto con la muchacha fuera muy anterior al momento en que le dedicó el Jardín de nobles doncellas*[4].

Cette dédicace serait-elle la première forme de contact de la future reine avec la littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes ? Il est difficile de donner une réponse à cette question, dans la mesure où les livres utilisés à Arévalo ne nous sont guère connus. Néanmoins, selon Salvador Miguel, l'éducation reçue par l'infante auprès de sa mère aurait suivi « *unos principios*

[3] N. SALVADOR MIGUEL, *Isabel la Católica: educación, mecenazgo*…, p. 104.
[4] *Loc. cit.*

fundamentales […] *cuya práctica potenció luego la imprenta durante otro par de centurias* »[5]. Ces principes dont l'imprimerie favorisa la diffusion sont donc contenus dans des livres, et l'historien semble ici supposer que la littérature didactique a eu une influence sur l'éducation reçue par l'infante. De même, c'est en se fondant sur des sources comme le *Libro de los enxemplos* de don Juan Manuel ou le *Libro de Alexandre* qu'il tente de déterminer les étapes de sa formation. Ainsi, en l'absence de données spécifiques sur l'éducation reçue par Isabelle, l'auteur s'en remet à la littérature didactique en postulant soit qu'elle est le reflet d'une réalité, soit que la réalité est au contraire le reflet des préceptes qu'elle véhicule. L'utilisation de traités appartenant à cette littérature pour l'éducation d'Isabelle et de son frère à Arévalo reste donc hypothétique, mais Salvador Miguel suppose, du moins, que l'enseignement qui leur était dispensé était conforme aux normes établies par les traités didactiques les plus influents de l'époque.

Il n'en va pas de même, en revanche, pour l'éducation reçue par les infants au sein de la cour d'Henri IV. Isabelle y reste de 1461 à 1467, dans l'entourage de la reine Jeanne de Portugal et de sa fille. Or, il est intéressant de constater que, selon Diego Enríquez del Castillo, les raisons invoquées pour le transfert d'Isabelle et son frère à la cour royale tournent précisément autour de la question de l'éducation :

> *E como el arzobispo de Toledo y el marqués de Villena tenían algunos siniestros motivos, agenos de lo que al estado del rey convenía, insistieron con el rey que mandase traer a los infantes, sus hermanos, para que de contino anduviesen en la corte, porque allí serían mejor criados, y aprenderían más virtuosas costumbres que estando apartados del rey*[6].

Certes, l'éducation n'est qu'un prétexte destiné à dissimuler les « *siniestros motivos* » qui guident réellement les deux instigateurs du projet. Néanmoins, ce commentaire indique à quel point la cour, même s'il s'agissait de celle d'Henri IV, était réputée avoir un rôle dans l'éducation des enfants appartenant aux plus hauts rangs. Les infants ne furent pas tant élevés dans l'entourage du roi, cependant, que dans celui de la reine, un entourage marqué par l'influence portugaise et composé notamment d'un groupe de femmes dont Palencia souligne le goût pour les fards et le comportement provocant[7]. Rien n'indique,

[5] *Ibid.*, p. 119.

[6] Diego ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica del rey don Enrique, el cuarto deste nombre*, C. Rosell (éd.) [1878], Madrid : Atlas, 1953, p. 119-120.

[7] Cité par María Dolores GÓMEZ MOLLEDA, « La cultura femenina en la época de Isabel la

donc, que l'entourage féminin d'Isabelle à l'époque se soit montré particulièrement adepte de la littérature didactique et particulièrement soucieux d'en respecter les principes. Dès lors, il semble vain de s'interroger sur l'utilisation de textes appartenant à la littérature didactique dans le cadre de l'éducation dispensée au sein de la cour d'Henri IV. Au contraire, certains des ouvrages didactiques composés sous son règne proviennent de cercles qui s'opposaient manifestement au souverain, comme dans le cas, bien entendu, du *Jardín de nobles doncellas*, ou du *Libro de las historias de nuestra Señora*, composé par un auteur dont Pedro Cátedra résume ainsi l'activité politique, comme nous l'avons vu plus haut :

> *Me parece que vale la pena decir algo sobre el papel de nuestro Juan López en los avatares políticos de los últimos decenios del reinado de Enrique IV. Y esto no sólo por su intervención directa, bien glosada por el autor de este libro, al recordarnos su defensa pública en sermones y disputas del tiranicidio, a las puertas de la famosa Farsa de Ávila. Actuó también de forma mucho más delicada por medio de personas interpuestas a las que tuteló, religiosa y políticamente hablando*[8].

La composition d'ouvrages relevant de la littérature didactique destinée aux femmes pouvait donc avoir un sens politique, notamment dans les années 1460, et nous aurons, plus tard, l'occasion de développer ce point.

Mais si nous revenons à la question que nous étions en train d'examiner, à savoir celle de l'utilisation des textes didactiques destinés aux femmes dans le cadre de l'éducation dispensée à la cour ou, du moins, de l'influence qu'y avaient les préceptes développés par ceux-ci, il semble bien qu'elle soit mineure à la cour d'Henri IV, et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, parce que peu de titres étaient disponibles à cette époque ; d'autre part, parce que certains des textes qui étaient alors composés l'étaient dans des milieux qui, d'un point de vue politique, s'opposaient au souverain, et, enfin, parce que la cour elle-même semblait peu friande d'une éducation tournée vers l'acquisition des préceptes moraux généralement défendus par la littérature didactique, même s'il faut se garder, dans ce dernier cas, de donner entièrement foi à l'opinion des opposants au roi. Du reste, il faut aussi admettre que le fait que nous ne conservons pas de trace écrite témoignant de l'éducation mise en place ne signifie pas que celle-ci n'a jamais existé.

Católica, Cortejo y estela de una reina », *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. LXI, 1, 1955, p. 146.

[8] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra de Juan López*…, prologue, p. 12.

b. L'éducation à la cour des Rois Catholiques : une application à la lettre des principes développés par la littérature didactique destinée aux femmes ?

À la cour des Rois Catholiques, l'éducation s'adresse à divers individus ou groupes de personnes. D'un côté, les enfants royaux, qui ne forment pas, cependant, un groupe homogène, dans la mesure où le prince Jean reçoit une éducation spécifique et différente de celle que reçoivent ses sœurs. D'autre part, les autres jeunes gens de la cour, voire, éventuellement, tous ses membres y acquièrent également des éléments d'éducation, d'instruction et d'édification. Ainsi, chacun de ces groupes reçoit une éducation spécifique et selon des modalités particulières. L'éducation impartie au prince Jean a déjà été, à plusieurs reprises, l'objet d'études, facilitées par l'abondance de la documentation qui nous est parvenue à ce sujet compte tenu de l'importance accordée, à l'époque, à la formation de celui qui devait hériter du trône. Dans la collection de livres d'Isabelle la Catholique, un ensemble garde également la trace de cette entreprise éducative, à savoir celui que Ruiz García identifie comme le « *cargo de Sancho de Paredes* »[9]. Selon l'autrice, la nature des pièces contenues dans ce fonds conduit à déduire qu'il comprend le matériel scolaire qui avait servi à l'éducation des infants royaux, et surtout à celle du prince Jean. Ce fonds est constitué de dix-sept imprimés et seize manuscrits, qui contiennent vingt et un textes en latin, huit en castillan et deux en français, sachant que, pour le reste des ouvrages, la langue n'est pas mentionnée[10]. Parmi l'ensemble des titres, Ruiz García note la présence de quelques livres destinés à inspirer le comportement du prince, comme le *Doctrinal de príncipes* de Diego de Valera, le *De regimine principum* ou le *Regimiento trobado* de Juan Rodríguez de Villalobos[11]. Si ces livres sont destinés au jeune prince, elle ne dit rien, en revanche, de ceux qui sont destinés à l'éducation des infantes, du moins dans leurs jeunes années. En effet, quand les princesses apparaissent comme destinataires d'un livre, c'est déjà en tant que jeunes filles ou jeunes femmes. Ainsi, alors que l'infante Isabelle est née en 1470, c'est en 1491 que sa mère lui envoie, notamment, une version imprimée du *Reprehensorio*, d'Alfonso de

[9] E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 103.
[10] *Loc. cit.*
[11] *Ibid.*, p. 104.

Palencia[12]. Il est vrai qu'à cette époque, l'infante poursuivait encore son éducation, puisque, selon Ruiz García, fray Pedro de Ampudia fut responsable de sa formation jusqu'en 1497, année de son second mariage. Il est donc difficile de savoir quels textes ont pu être utilisés pour son éducation quand elle était enfant. De même, dans le cas des autres infantes, si l'on peut connaître les personnes qui sont plus spécifiquement chargées de leur éducation (Andrés Miranda pour Jeanne, et Gherardini[13] pour Marie et Catherine), il est en revanche beaucoup plus difficile de connaître le contenu de l'éducation qu'elles ont reçue, même si tout porte à croire, par exemple, qu'elles ont notamment appris le latin. Ainsi, rien ne semble permettre de confirmer l'hypothèse de Clausell Nácher, selon laquelle :

> *Dentro del estudio de los códices perdidos del Libro de las donas, posee cierta relevancia, por la acendrada espiritualidad de su poseedora, el costoso códice del Libro de las donas, que trasladó cierto Morales y en cuya lectura debió de educar Beatriz Galindo, "la Latina", a las cuatro hijas de los Reyes Católicos*[14].

Plus globalement, l'influence des textes appartenant à la littérature didactique destinée aux femmes sur l'éducation des infantes ou l'utilisation concrète de ceux-ci reste une hypothèse, du moins pour ce qui est des premières années de leur formation. Nous avons vu plus haut, en effet, comment Isabelle la Catholique, par le biais, notamment, des dons qu'elle faisait, a transmis à ses filles certains des ouvrages que nous avons inclus dans notre corpus. Néanmoins, l'utilisation de textes comme le *Libro de las donas* ou le *Jardín de nobles doncellas* pour la formation des jeunes infantes, bien qu'elle constitue une hypothèse plausible compte tenu de l'état d'esprit qui régnait à la cour et des goûts d'Isabelle la Catholique en matière de lecture, ne reste, pour l'instant,

---

[12] *Ibid*., p. 109.

[13] Mª. D. Gómez Molleda affirme quant à elle que ce sont deux humanistes italiens, les frères Antonio et Alejandro Geraldino, qui ont pris en charge l'éducation de l'ensemble des 4 infantes (art. cit., p. 166).

[14] C. CLAUSELL NÁCHER, *op. cit*., t. 1, p. 9. Elle reprend cette affirmation de l'ouvrage de Félix DE LLANOS Y TORRIGLIA, *Una consejera de estado. Doña Beatriz Galindo, La Latina*, Madrid : Reus, 1920, p. 32. Or, cet auteur se fonde lui-même sur une scène décrite par le P. Luis Coloma (*Fray Francisco. Narración histórica*, 1914), en disant la chose suivante : « *siendo dable al P. Coloma, sin incurrir en inverosimilitud patente, retratar a la Galindo haciendo veces de institutriz en un salón del Palacio de Valladolid y dando lectura a las Infantas, luego Reinas, Juana, María y Catalina, del* Tratado de las mujeres *que escribió Fray Francisco Ximénez* ». Bien que le fait que l'ouvrage ait effectivement été utilisé dans de telles circonstances reste purement hypothétique, il n'en demeure pas moins, cependant, qu'Isabelle la Catholique possédait bien une traduction spécifique du *Libre de les dones*, ainsi que beaucoup d'autres œuvres d'Eiximenis, et que les infantes ont donc pu y avoir accès.

qu'une supposition.

Quant à l'éducation à la cour des jeunes membres des plus hautes lignées, María Isabel del Val Valdivieso la décrit ainsi :

> *la educación en la corte se orienta en las tres direcciones apuntadas: espiritual, intelectual y cortesana. Respecto a lo cortesano, en el caso de los varones, se atendió al aprendizaje del ejercicio de las armas y la caza […]. Rodrígo Sánchez de Arévalo consideraba que además de eso, cantar y tañer eran de los aprendizajes más adecuados a reyes, príncipes y nobles; estas materias, que están entre lo cortesano y lo intelectual, fueron también introducidas por la reina en el programa educativo de su corte*[15].

Selon l'autrice, ce programme serait commun aux infants comme aux jeunes gens de la cour, pour lesquels est cependant mise en place une « *escuela* », placée successivement sous l'égide de Pedro Mártir de Anglería et Lucio Marineo Sículo. Enfin, elle ajoute :

> *La reina organiza además una escuela para los mozos de capilla, de la que se hace cargo en 1498 Pedro de Morales. En 1501 será sustituido por Lucio Marineo Sículo, que sigue en el puesto en 1503 […] debió de tomarse en serio su tarea, ya que escribió a la reina sobre la necesidad de contar con una gramática para sus clases*[16].

L'usage d'une grammaire suggère donc l'apprentissage du latin. Mais ces hommes chargés de l'éducation des jeunes gens de la cour utilisaient-ils les textes que nous avons inclus dans notre corpus ? On peut penser ici, notamment, à la *Crianza y virtuosa doctrina*, de Pedro de Gracia Dei[17], dont l'un des objectifs étaient, selon le prologue, d'exposer :

> *las costumbres que a la política juventud conviene con aparato de la mesa y orden que se deve tener en los manjares […] por donde grand documento se infiere a los que han gana de servir y para la magnificiencia y grandeza de los señores que ser servidos desean*[18].

Nous avons montré, en effet, dans l'étude que nous avons faite de ce texte, comment l'auteur consacrait une partie des strophes qu'il compose à

---

[15] M. I. DEL VAL VALDIVIESO, art. cit., p. 559.

[16] *Ibid.*, p. 561.

[17] María Isabel del Val Valdivieso fait bien allusion à ce texte, mais en commettant plusieurs erreurs : « *A esto hay que añadir lo que recomienda Juan de Lucena en el tratado dedicado a la reina*, Crianza y virtuosa doctrina : « *leer, escribir, tañer, cantar, danzar, nadar, luchar, esgrimir, arco, ballesta, llatinar e dezir, ajedrez y pelota saber bien jugar* » » (p. 555). Outre que cette énumération ne reprend qu'imparfaitement la 59e *octava* de la *Crianza*, l'autrice attribue ce texte à Juan de Lucena, en reprenant l'opinion de Th. Oettel. Nous ignorons ce qui justifie cette attribution. En revanche, la confusion concernant l'identité de la dédicataire du texte (« *doña Isabel, primera infante de Castilla* ») est plus fréquente, mais, compte tenu de la date du texte – 1488 – il est impossible de reconnaître sous cette désignation Isabelle la Catholique, qui régnait depuis déjà 14 ans.

[18] P. DE GRACIA DEI, *op. cit.*, fol. 1rº.

l'enseignement des manières qui siéent à celui qui doit évoluer à la cour. Néanmoins, rien ne permet d'établir avec certitude que ce texte a été utilisé comme manuel de savoir vivre pour guider le comportement des jeunes courtisans. De nouveau, donc, l'emploi de la littérature didactique comme outil d'enseignement au sein de cette institution éducative qu'est la cour est incertain, même si rien ne permet non plus d'affirmer qu'il n'en était pas fait usage.

c. Femmes savantes et femmes éduquées à la cour d'Isabelle la Catholique

Si l'enseignement dispensé à la cour des Rois Catholiques n'était pas forcément marqué par un usage intensif de la littérature didactique, et notamment, dans le cas qui nous intéresse, de la littérature didactique destinée aux femmes, cela ne résout pas pour autant la question de savoir si la reine s'est particulièrement préoccupée de l'éducation féminine. En effet, même si l'on admet qu'elle s'était entourée de « femmes savantes », selon l'expression de Segura Graíño, cela ne signifie pas pour autant qu'elle favorisait l'éducation des femmes. Ruiz García utilise également ces termes, pour qualifier certains membres féminins de l'entourage le plus proche de la reine, dont, notamment : Isabel Coello, Beatriz Galindo, María de Velasco, Teresa Enríquez, Beatriz de Bobadilla, Elvira de Meneses, etc. Ces femmes, nous dit l'auteur, « *fueron las "mujeres de la reina", esto es, un círculo femenino que descolló por su activa intervención en el patrocinio de obras artísticas y benéficas* »[19]. Certaines d'entre elles furent réellement des « femmes savantes », comme Beatriz Galindo ou Beatriz de Bobadilla. Ainsi, évoquant le cas de cette dernière, María del Pilar Rábade Obradó dit par exemple qu'elle suscitait l'admiration de ses contemporains « *tanto por su aspecto físico como por sus dotes intelectuales* », en s'appuyant notamment sur l'opinion développée par l'auteur de la *Crónica incompleta de los Reyes Católicos*[20]. Quant à Beatriz Galindo, elle occupait à la cour, selon ce que l'on peut déduire, notamment, des indications données par *El libro del limosnero*, des fonctions d'enseignement, comme le note par exemple Salvador Miguel, qui

[19] E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 43.

[20] María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, « Leonor López de Córdoba y Beatriz de Bobadilla: dos consejeras para dos reinas. Una aproximación comparativa », *e-Spania*, [en ligne], 12, décembre 2011, consulté le 30 avril 2014. URL : http://e-spania.revues.org/20705 ; article non paginé, paragraphe 46.

recense les « *pagos realizados a distintos escritores y a Beatriz Galindo, [la] preceptora de latín [de la reina]* »[21]. La formation intellectuelle de ces deux femmes, cependant, ne dépendit nullement d'éventuelles mesures mises en place par Isabelle à sa cour en faveur de l'éducation des femmes[22]. Salvador Miguel souligne en effet la différence d'âge qui existait entre Beatriz Galindo et la reine[23], et Rábade Obrado affirme que Beatriz de Bobadilla « *era unos diez años mayor que Isabel* »[24], tout en estimant néanmoins que toutes deux ont été amies dès leur plus jeune âge. Si l'on admet que Beatriz Galindo et Beatriz de Bobadilla sont nées au début des années 1440, elles ont donc été éduquées et instruites au cours des années 1440-1460, c'est-à-dire au moment même où étaient composés les premiers textes de notre corpus. De nouveau, cette donnée tend à indiquer que l'intérêt porté à l'éducation des femmes n'est pas né à la cour des Rois Catholiques, mais qu'il s'est développé en amont.

Dès lors, les initiatives prises par Isabelle la Catholique ont-elles réellement marqué une rupture ? Certes, elle est soucieuse de permettre que tous et toutes apprennent le latin, comme le démontre le programme d'étude qu'elle met en place pour ses filles, la place qu'elle accorde à l'enseignement de Beatriz Galindo ou encore l'aide qu'elle apporte à la publication de certains livres :

> *Además de enfrascarse, desde 1482, o un poco después, en el estudio tardío de esa lengua, bajo la batuta de Beatriz Galindo, y además de tomar las medidas apropiadas para su enseñanza en la corte, promovió la escritura concreta de unos cuantos libros. Pues, como su actitud se hallaba en sintonía con los planes renovadores de Nebrija, quien en 1481 había publicado una gramática concebida como manual para la docencia del latín, con el título de Introductiones latinae, Isabel, con el deseo de que esas nociones no quedaran reducidas a sus descendientes o a la nobleza, sino que incluso las religiosas pudieran "sin participación de varones" alcanzar "algo de la lengua latina" solicitó a Nebrija, a través de Hernando de Talavera, que editara el libro con la versión castellana en columna paralela a la derecha. Así lo hizo Elio Antonio en la quinta impresión (Salamanca, 1486)*[25].

Cependant, quel fut l'impact réel de ces mesures ? Il est difficile de le dire. Ainsi, dans son article intitulé « Las sabias mujeres de Isabel la Católica »,

[21] N. SALVADOR MIGUEL, *Isabel la Católica*…, p. 223.

[22] N. Salvador Miguel fait ainsi référence à l'oeuvre de Lucio Marineo Sículo, « De rebus Hispaniae memorabilibus, *la cual, aunque impresa en Alcalá, en 1530, es fruto de la labor madurada al calor de la corte, sobre la que ofrece pinceladas sugestivas, como las referencias a la formación latina de Isabel y sus damas* », *ibid.*, p. 192.

[23] *Ibid.*, p. 105.

[24] M. P. RÁBADE OBRADÓ, art. cit., paragraphe 41.

[25] N. SALVADOR MIGUEL, *Isabel la Católica*…, p. 226.

Cristina Segura Graíño mêle des figures féminines qui ont effectivement fait partie de l'entourage de la reine, comme Juana de Contreras ou Beatriz Galindo, mais également des femmes beaucoup plus éloignées de celle-ci, comme Luisa Sigea ou Teresa de Jesús[26]. Or, l'autrice elle-même affirme que ces dernières, par exemple, ne furent nullement influencées par le modèle isabellin. Entre les femmes savantes présentes à la cour d'Isabelle, mais dont la formation n'a pas dépendu des initiatives prises sous l'égide de la reine, et celles pour qui elle ne représente, éventuellement, qu'un lointain exemple, il semble donc difficile de mesurer l'impact qu'ont eues les mesures prises par la reine en faveur de l'éducation des femmes, en dehors, du moins, de ce que l'on sait de l'éducation des infantes. Cela est d'autant plus vrai que certaines figures citées comme étant représentatives des « femmes savantes » posent problème. Évoquant la formation des femmes à la cour, del Val Valdivieso fait en effet le commentaire suivant :

> *Otras mujeres debieron recibir formación en la corte. No hay datos evidentes, pero es claro que algunas saben leer […]. Por otra parte, en ese ambiente hay mujeres, como Catalina Medrano (dama de la reina, hermana de Lucía y mujer de Fernando de Rojas), que sin duda gozaron de formación intelectual, animadas por su propio ambiente familiar. Y no hay que olvidar que algunas de las que están próximas a la reina destacan en este campo, entre ellas María Pacheco, hija del conde de Tendilla, y mujer de Juan de Padilla, que conversaba con Lucío Marineo Sículo sobre asuntos relativos al saber*[27].

L'identification de cette « María Pacheco » comme la fille du comte de Tendilla et la femme de Juan de Padilla ne laisse aucun doute sur la personne dont il est question ici : il s'agit de « la Comunera », comme le confirme encore la source utilisée par María Isabel del Val, à savoir l'article de Segura Graíño que nous venons de citer, et qui fait plus précisément allusion à la Guerre des

[26] Cristina SEGURA GRAÍÑO, « Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica », *in Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Mª del Mar Graña Cid (éd.), Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994, p. 175-188, plus précisément p. 175-176. L'auteur répartit en effet les « *sabias mujeres de la corte* » en cinq groupes, en fonction de la relation plus ou moins étroite qu'elles entretiennent avec la reine. Ainsi, elle évoque en premier lieu les dames de la cour d'Isabelle et ses filles, suivies d'un second cercle, moins proche d'Isabelle, mais qui respecte pourtant le modèle qu'elle impose. Viennent ensuite les femmes qui entretiennent une certaine relation avec l'Université. Enfin, l'auteur évoque les femmes qui écrivent de la poésie, parmi lesquelles, donc, Luisa Sigea, et celles qui ne sont certes pas influencées par le modèle isabellin, mais souhaitent pouvoir exprimer librement leur pensée (Isabel de Villena, Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús…). Malgré le titre, donc, le groupe des femmes savantes dont il est question dans cet article s'étend bien au-delà, d'un point de vue institutionnel et temporel, de la cour d'Isabelle.

[27] M. I. DEL VAL VALDIVIESO, art. cit., p. 561.

Communautés[28]. Or, cette María Pacheco est née à Grenade en 1496, et avait donc huit ans à la mort de la reine. Outre que son passage à la cour est plus qu'hypothétique, elle peut difficilement être comptée parmi les « proches » d'une reine qui avait plus de 40 ans de plus qu'elle. En l'occurrence, deux María Pacheco doivent être distinguées : la dédicataire de l'*Avisación* de Hernando de Talavera, et sa nièce, la « Comunera », fille de Francisca Pacheco. Or, outre qu'elles appartiennent à deux générations successives, elles répondent également à deux modèles différents. En effet, alors que la première est, plus proprement, une « *mujer sabia* », dans la mesure où, en sollicitant les conseils de Hernando de Talavera, elle incarne cette sagesse féminine qui consiste à rechercher la vertu et à la mettre en pratique, la seconde est davantage une « puella docta ». Autrement dit, si la première cherche bien à incarner le modèle isabellin, la seconde s'en éloigne, pour adopter davantage un modèle humaniste, comme l'indiquent ses relations avec Lucio Marineo Síciulo[29]. En outre, la formation de cette dernière s'est faite loin de l'influence de la reine, à la cour du comte de Tendilla. Ainsi, il semble indéniable que la cour d'Isabelle a regroupé un certain nombre de femmes caractérisées par l'étendue de leur savoir ; de même, il est également certain que la reine a accordé un soin particulier à l'éducation de ses filles, qui se signalaient notamment par leur culture et leur érudition. Néanmoins, l'envergure des mesures prises par Isabelle en faveur de l'éducation des femmes et l'influence qu'elles ont pu avoir reste très difficile à déterminer avec précision.

Après nous être intéressée à la cour d'Henri IV et à celle des Rois Catholiques, il faudrait à présent nous interroger sur l'éducation dispensée à la cour après la mort d'Isabelle la Catholique. Or, on le sait, la période comprise entre le décès de celle-ci et l'avènement de Charles V est marquée par le conflit entre Ferdinand V et Philippe le Beau pour le gouvernement de la Castille, et ensuite par la régence de Ferdinand puis par celle de Cisneros à partir de 1516[30]. L'instabilité et la division, ainsi que l'absence de personnalité féminine marquante et susceptible d'incarner un modèle laissent penser que cette période fut sans doute moins propice que la précédente à l'établissement, à la

[28] C. SEGURA GRAÍÑO, art. cit., p. 185.

[29] M. I del Val et C. Segura Graíño mentionnent toutes les deux cette information, dans les passages de leurs travaux respectifs auxquels nous venons de faire allusion.

[30] P. CHAUNU et M. ESCAMILLA, *op. cit.*, p. 94-96.

cour, d'une véritable entreprise d'éducation, notamment pour les femmes. Néanmoins, cela ne signifie pas que cet objectif ait été abandonné, comme en témoigne la création au début du XVI[e] siècle et sous l'égide de Cisneros des *colegios de doncellas*, qui ne sont qu'un exemple des institutions créées à l'époque en faveur de l'éducation des jeunes filles. Comment l'éducation qui y était dispensée s'accordait-elle avec celle que prônaient certains ouvrages appartenant à la littérature didactique ? Ceux-ci étaient-ils utilisés en leur sein ? Voilà quelques-unes des questions auxquelles nous allons à présent chercher à répondre.

2. L'éducation dans les établissements consacrés à la formation des jeunes filles

Les débuts du XVI[e] siècle voient ainsi émerger plusieurs institutions destinées, notamment, à la formation des jeunes filles appartenant à la noblesse, mais dont les parents, soit qu'ils soient décédés, soit qu'ils n'en aient pas les moyens, ne pouvaient offrir une éducation adéquate à leurs enfants. Dans ce paragraphe, nous nous intéresserons plus particulièrement à deux personnages : le cardinal Cisneros, qui fut donc à l'origine, comme nous l'avons dit, de plusieurs *colegios de doncellas*, et Isabel Cifré, qui, à Palma de Majorque, fonda elle aussi un « *colegio* » destiné aux jeunes filles, indépendamment, toutefois, du mouvement lancé par Cisneros. Ces deux initiatives datent du tout début du XVI[e] siècle, et témoignent donc de l'intérêt croissant accordé à la formation des jeunes filles de la noblesse, en même temps qu'elles s'inscrivent dans le prolongement du mouvement qui a conduit à la multiplication des textes consacrés à l'éducation des femmes. Plus largement, selon María del Mar Graña Cid, l'apparition des *colegios de doncellas* témoigne de l'affirmation de l'école comme lieu de l'éducation par excellence, qui va de pair avec une progressive sécularisation de l'enseignement. Elle ajoute qu'à la fin du Moyen Âge, cette tendance est encore encouragée par l'assimilation des idéaux humanistes et le sentiment qu'il est nécessaire de réformer la société, la pédagogie devenant dès lors un instrument de contrôle religieux et social[31]. Les *colegios de doncellas* sont donc l'une des expressions de

[31] María del Mar GRAÑA CID, « Mujeres y educación en la prerreforma castellana: los

ces différentes aspirations confluentes, qui conduisent au développement d'un programme éducatif spécialement pensé pour les femmes.

a. Les *colegios de doncellas* : des établissements consacrés à l'éducation des femmes

La création des *colegios de doncellas*[32] témoigne donc de l'importance du mouvement qui s'est développé en faveur de l'éducation des femmes dans les classes les plus hautes de la société à la fin du Moyen Âge et au début des Temps Modernes. Néanmoins, on peut souligner que l'apparition de ces établissements implique deux changements majeurs, par rapport à une formation acquise à travers la lecture de textes appartenant à la littérature didactique. D'une part, en effet, on passe d'une éducation individuelle et privée à une formation collective : dans les *colegios*, la jeune femme est incluse dans un groupe, et n'est plus seule face à un texte. D'autre part, ils témoignent d'une institutionnalisation de l'éducation dispensée aux femmes, soumise, dès lors, au contrôle accru d'une hiérarchie. Cependant, dans le même temps, cette évolution démontre l'importance accordée à cette question.

Le terme d'institutionnalisation ne doit pas faire croire, cependant, que la création de ces établissements s'inscrit dans une politique déterminée, construite selon un plan précis. Au contraire, María del Mar Graña Cid insiste sur la diversité des personnes ou des groupes qui furent à l'origine des *colegios*, mis en place par des familles nobles, les autorités municipales de certaines villes, des *beatas*, etc. Le premier *colegio* est cependant fondé à Alcalá de Henares en 1509 sous l'égide du cardinal Cisneros, parallèlement à la fondation de l'université, et en relation étroite avec le monde conventuel et, plus précisément, avec l'ordre franciscain. Le modèle conventuel n'est jamais loin, en effet, dans la mesure où le terme même de collège implique que ses membres n'étudient pas seulement dans l'établissement, mais y logent

---

colegios de doncellas », *in Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Mª del Mar Graña Cid (éd.), Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994, p. 117-146, plus précisément p. 121.

[32] Ces établissements mériteraient une étude bien plus approfondie que celle que nous leur réservons ici. La consultation de leurs constitutions, par exemple, pourrait se révéler intéressante pour connaître de façon plus détaillée le programme des études féminines. Les aléas de notre travail de recherche et la volonté de nous concentrer avant tout sur l'un des aspects de l'éducation dispensée aux femmes – la littérature didactique – ne nous ont toutefois pas permis de développer ce point autant que nous l'aurions souhaité.

également, dans une sorte de communauté ; de plus, l'enseignement y est dispensé par des Terciaires franciscaines. À l'origine de la fondation d'Alcalá, il y a en effet un *beaterio* abritant des laïques qui, bien qu'elles n'eussent pas prononcé leurs vœux, menaient une existence proche de la vie monastique. Ce *beaterio* fut transformé en couvent du Tiers Ordre, auquel fut ensuite adossé le Colegio de santa Isabel, qui acceptait les petites filles à partir de neuf ans, et jusqu'à l'âge où elles pouvaient choisir entre le mariage et le couvent[33]. En outre, au collège d'Alcalá était accolé un hôpital, également destiné aux femmes : l'éducation était ainsi intimement liée à la charité, d'autant plus que, du moins dans les premiers temps, le collège devait accueillir avant tout des jeunes filles pauvres ou orphelines. Il remplit ainsi un vide institutionnel, selon Graña Cid, dans la mesure où il prend précisément en charge l'éducation de celles qui ne pouvaient compter sur l'instance qui, traditionnellement, s'occupait de la formation des jeunes filles : la famille[34]. De même, Elizabeth Teresa Howe insiste sur la vertu sociale des *colegios* dans leurs commencements : l'époque est en effet marquée par une prise de conscience de la nécessité de prendre en charge et d'éduquer les pauvres, comme l'indique, notamment, la composition du *De subventione pauperum* de Vives[35]. L'humaniste estime, entre autres, qu'il serait nécessaire de créer, pour les enfants pauvres, des écoles dans lesquelles seraient enseignées les lettres, la morale, les devoirs chrétiens et les valeurs correspondantes. De même, Elizabeth Teresa Howe estime que les fondations cisnériennes seraient nées du constat que les femmes, par pauvreté, se livraient à la prostitution, ou encore que les jeunes filles étaient placées dans des couvents, non pas en raison de leur vocation, mais à cause des difficultés financières de leurs familles[36]. En outre, l'initiative de Cisneros en matière d'éducation des femmes ne saurait être comprise indépendamment du mouvement de réforme des ordres monastiques et de la société dans son ensemble qui anime l'Espagne de la fin du XV^e^ et du début du XVI^e^ siècle. À travers ces établissements d'éducation, il devient en effet plus facile de diffuser un idéal déterminé, et de contribuer à la correction des mœurs féminines. Par ailleurs, les Terciaires franciscaines prennent le relais des religieuses provenant

[33] E. T. HOWE, *Education and women*…, p. 105.
[34] M. M. GRAÑA CID, art. cit., p. 125.
[35] E. T. HOWE, *Education and Women*…, p. 104.
[36] *Loc. cit.*

d'autres ordres et qui pouvaient se voir contraintes de renoncer à leur activité éducative. Tel fut peut-être le cas, par exemple, des cisterciennes d'Ávila, auxquelles Hernando de Talavera demande « *que en ninguna manera se críen niñas ni donzellas en el monasterio, si para monjas no fueren dedicadas* »[37].

Les *colegios de doncellas* répondent donc à un besoin, et sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles l'établissement d'Alcalá ne resta pas longtemps une création isolée. Ainsi, Laura Canabal Rodríguez note que :

> *a imagen y semejanza del convento de Alcalá de Henares, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros fundaba en Toledo el convento de terciarias regulares de San Juan de la Penitencia con su colegio femenino en 1514*[38].

Dans cet établissement comme dans le Colegio de santa Isabel, les jeunes filles doivent être nobles, mais pauvres. De même, c'est encore à Tolède, mais, cette fois, en 1551 qu'est créé le Colegio de Doncellas Nobles, sous l'égide du cardinal Juan Martínez Siliceo, successeur de Cisneros. Malgré son appellation, cet établissement n'accueillait pas seulement des jeunes filles issues de la noblesse : selon Howe, les seules qui ne pouvaient pas y entrer étaient celles qui ne pouvaient revendiquer une parfaite pureté de sang[39]. Autre différence notable avec les établissements fondés par Cisneros : le *colegio* de Siliceo n'était pas accolé à un couvent, et, selon Howe, seules recevaient une dot les jeunes filles qui se destinaient au mariage, et pas celles qui choisissaient le couvent[40]. Les *colegios de doncellas* sont donc sensibles, dans leur organisation spatiale comme dans les règles qu'ils mettent en place, à des mouvements et des évolutions plus généraux, et reflètent, dans une certaine mesure, des préoccupations qui imprègnent l'ensemble de la société. Enfin, à la fin du XVI^e^ siècle, Philippe II fonda deux autres écoles pour jeunes filles à Madrid[41]. Ainsi, plusieurs établissements dédiés à l'éducation des femmes sont fondés au cours du XVI^e^ siècle, démontrant que la préoccupation des autorités politiques et ecclésiastiques pour l'éducation – et donc une certaine forme de contrôle des femmes – était pérenne.

---

[37] H. DE TALAVERA, *Suma*, éd. cit., p. 52.

[38] Laura CANABAL RODRÍGUEZ, « Educación femenina en la Edad Moderna: constituciones del colegio de doncellas nobles de Nuestra Señora de los Remedios, Toledo (siglo XVI) », *Estudios Humanísticos. Historia*, 12, 2013, p. 127-154, plus précisément p. 129.

[39] E. T. HOWE, *op. cit.*, p. 107.

[40] *Ibid.*, p. 108.

[41] *Ibid.*, p. 109.

Cependant, quelle éducation était dispensée dans ces centres ? Leurs « constitutions » permettent parfois de donner des éléments de réponse à cette question, du moins quand celles-ci ont été conservées. Selon Graña Cid, cependant, la simple appellation de « *colegios de doncellas* » permet de tirer quelques conclusions. D'une part, en effet, le terme de « *doncella* » fait allusion à un âge : celui, critique, de l'adolescence qui est également, du moins potentiellement, celui des premiers émois amoureux et sexuels. C'est donc une période où le contrôle sur le corps et la rigueur morale sont particulièrement de mise. D'ailleurs, ce terme possède intrinsèquement une connotation morale, dans la mesure où il est associé à la virginité[42]. Ainsi, une bonne part de l'éducation dispensée dans ces établissements se serait concentrée autour du contrôle des comportements, grâce, notamment, à l'influence de certaines figures particulièrement exemplaires. De même, selon Howe, les jeunes filles y apprenaient les tâches domestiques, les prières et la lecture, mais la musique y était interdite[43]. Il est cependant difficile de savoir avec plus de précisions quelle éducation était dispensée dans ces établissements, notamment du point de vue intellectuel. Ainsi, dans les constitutions étudiées par Canabal Rodríguez, la « lecture » se limite par exemple à l'écoute d'un texte choisi par l'archevêque et qui accompagne une autre activité, notamment le repas ou les travaux d'aiguille[44]. L'activité intellectuelle occupe donc une place secondaire dans l'éducation dispensée, du moins dans le Colegio de Doncellas Nobles dont les constitutions, rappelons-le, datent de la seconde moitié du XVI^e^ siècle. Quant à savoir quels étaient les textes lus, le document étudié par Canabal donne une indication sur leur caractère édifiant, dans la mesure où il s'agissait notamment de « *vidas de santos y buenas doctrinas elegidas por el Arzobispo* », en langue vernaculaire[45]. Cependant, comme le note Howe, les inventaires des livres disponibles dans chaque institution n'ont pas survécu[46]. On ne peut donc affirmer quoi que ce soit quant à l'utilisation des textes appartenant à la

[42] M. GRAÑA CID, art. cit., p. 133.
[43] E. T. HOWE, *op. cit.*, p. 106.
[44] L. CANABAL RODRÍGUEZ, art. cit., p. 142.
[45] Loc. cit.
[46] E. T. HOWE, *op. cit.*, p. 106. Elle précise, néanmoins, que nous disposons de plus d'indications pour les fondations les plus tardives, c'est-à-dire celles de Philippe II. Il est notamment mentionné que ne doit entrer dans le *colegio* aucun livre profane – comédies ou romans – et E. T. Howe indique également que ces établissements ne possédaient aucun livre de grammaire, de rhétorique, de philosophie ou d'autres matières du même genre, dont l'apprentissage était considéré comme inutile, voire impropre pour les jeunes filles (p. 110).

littérature didactique spécifiquement destinée aux femmes au sein des *colegios de doncellas*. Néanmoins, ceux-ci répondent aux mêmes aspirations que la plupart des textes de notre corpus : fournir à leurs élèves une éducation morale et religieuse, et, éventuellement, dans de rares cas, des éléments pouvant conduire à une forme d'instruction supérieure et d'érudition.

L'établissement fondé par Isabel Cifré est, lui aussi, un *colegio de doncellas*. Néanmoins, il nous semble qu'il mérite une attention particulière, dans la mesure où, d'une part, sa création est exactement contemporaine de celle du *colegio* d'Alcalá, dont elle est pourtant indépendante. D'autre part, sa fondation est due, entre autres, à une personnalité féminine.

b. La « Casa de la Criança » de sœur Isabel Cifré : un *colegio de doncellas* à Majorque

Dans sa *Vida de la venerable madre sóror Isabel Cifra, fundadora de la casa de la educación de la ciudad de Mallorca*, Vicente Mut évoque ainsi la fondation de l'établissement :

> *Cerca del año de 1510, el canónigo Gregorio Genouart y la Venerable Isabel trataron de fundar un Collegio, en el qual se criassen donzellas, hijas de personas de calidad, y fuessen enseñadas en el santo amor y temor de Dios, y buenas costumbres, asta el tiempo de tomar el estado a que Dios fuesse servido de llamarlas*[47].

Ainsi, Isabel Cifré joue bien un rôle moteur dans la fondation de l'établissement, ce qui le différencie de ceux dont nous avons parlé jusqu'à présent, dans la mesure où, bien que les femmes y jouassent un rôle important en occupant, notamment, les postes d'enseignement et de direction, l'initiative de leur fondation incombait à des hommes, clercs, de surcroît. Cependant, nombreux sont les points communs entre l'institution fondée par Isabel Cifré et les *colegios de doncellas* mis en place par Cisneros : s'adressant au même public – les jeunes filles nobles – ces établissements visent tous à transmettre une

[47] Vicente MUT, *Vida de la Venerable madre sóror Isabel Cifra, fundadora de la casa de la educación de la ciudad de Mallorca*, Majorque : Viuda Piza, 1655, p. 18. L'auteur écrit donc environ 150 ans après les faits, et dans le but avoué de composer un panégyrique. Néanmoins, le fait qu'Isabel Cifré soit, dès le titre, associée à l'institution qu'elle créa pour l'instruction des jeunes filles témoigne de la pérennité et de la renommée de celle-ci. Nous voudrions par ailleurs remercier ici madame Teresa Vinyoles, qui a eu la gentillesse de nous signaler l'existence de cette institution. Elle se consacre actuellement à l'étude d'un texte auquel nous n'avons pu avoir accès mais qui comporterait les instructions de sœur Isabel Cifré quant au fonctionnement de son institution.

éducation fondée avant tout sur des principes religieux et moraux, sans toutefois présager de l'avenir de la jeune fille éduquée, celle-ci pouvant choisir entre le mariage et le couvent. La fondation de l'établissement majorquin mobilise les élites laïques et ecclésiastiques de la ville : un membre de la noblesse, et plusieurs personnalités cléricales reconnues pour leur science[48]. En outre, selon l'auteur, il rencontra rapidement un franc succès :

> *Las donzellas que entran en este retiro, an de ser bien nacidas; en aquel tiempo de su primera institución, sólo entravan hijas de cavalleros y ciudadanos, y, en el año 1521, se sabe que eran más de ciento; que como era priora la madre Isabel Cifra, no avía cavallero que no le diesse a enseñar sus hijas*[49].

Même s'il faut faire la part de l'exagération impliquée par le caractère encomiastique du texte, il est probable que les élites de Majorque virent dans la Casa de la Crianza l'établissement idéal pour former leurs filles et leur permettre d'acquérir les comportements qui devaient être les leurs. En effet, Howe note que le Colegio de santa Isabel acquit un prestige tel que, y compris du vivant du Cardinal Cisneros, les grandes maisons nobles se montrèrent désireuses d'y faire entrer leurs filles[50]. Ainsi, il n'est pas interdit de penser que la Casa de la Crianza connût le même destin, d'autant que l'établissement était placé sous une invocation particulièrement riche de sens pour une aspirante à la vertu : « *la presentación de la Virgen María, para que la imiten las niñas, viéndola de tres años ofrecida a Dios, y encerrada en el Templo asta catorze* »[51]. On retrouve donc ici l'épisode qui structurait le *Título virginal de nuestra Señora*, et qui semble avoir jouit d'une popularité particulière dans le domaine de l'éducation féminine.

Par ailleurs, le « Temple » semble être un comparant particulièrement adéquat pour l'établissement créé par Isabel Cifré, du moins si l'on en croit les règles énumérées par la suite, qui se révèlent fort proches, par exemple, des consignes données par Hernando de Talavera aux religieuses d'Ávila :

> *que no puedan mirar por la zelosía de la açutea a la calle, si no en días de processión; que oygan missa desde el coro con rexa, para que no sean vistas; que no pueda hablar nadie con ellas, si no es el confessor, y en el confesionario no más; que las enfermas se pongan junto a la sacristía, para que los padres que las visitan, el médico y el cirujano*

[48] *Ibid.*, p. 18-19.
[49] *Ibid.*, p. 19.
[50] E. T. HOWE, *op. cit.*, p. 106.
[51] V. MUT, *op. cit.*, p. 20.

no entren por el claustro, ni vean la casa[52].

À la différence, toutefois, des religieuses, les élèves de la Casa de la Criança peuvent entrer en contact avec les membres masculins de leur famille, du moins leurs pères, leurs frères et leurs oncles. De même, elles ne sont pas placées sous l'autorité d'une abbesse, mais sous celle d'une rectrice – « *retora* ». Toutefois, les activités pratiquées et les enseignements dispensés sont essentiellement religieux :

> *Que sean instruidas en la doctrina christiana, y en el buen uso de los sacramentos de la Iglesia; que los domingos y fiestas tengan pláticas espirituales; que por las mañanas tengan un rato de oración, y después rezen algunas oraciones, que les señala la regla, y después oygan missa; que por la tarde rezen el Rosario, y digan las Letanías por las Almas de Purgatorio; que por la tarde tengan otro rato de oración; después agan examen de la conciencia; y luego rezen otras devociones, y la letanía de la Concepción; y en tocando a dormir rezen todas juntas la Salve Regina; que se confiessen por lo menos cada mes; que cada día se les lea un rato de lición espiritual*[53].

De nouveau, on peut être frappé par la similitude de cet emploi du temps avec celui d'un couvent. Aucun apprentissage n'est évoqué, à part celui des prières, et c'est pourtant bien de jeunes filles à marier dont il est question. Les élèves ont, néanmoins, des compétences, qu'elles ont peut-être acquises avant leur entrée dans l'établissement : elles maîtrisent les travaux d'aiguille, et, du moins pour certaines, savent aussi lire et même écrire, puisqu'on craint qu'elles ne correspondent avec l'extérieur[54]. De nouveau, donc, la ressemblance avec une règle conventuelle est manifeste, et sans doute la personnalité même de la fondatrice, initialement sœur hiéronymite, n'a-t-elle fait qu'accentuer cette austérité. Par ailleurs, aux dires de son biographe, elle enseignait avant tout par l'exemple, et cette notion revient pour qualifier le comportement même de la « *retora* », mais aussi les punitions qu'elle infligeait à celles qui transgressaient les règles qu'elle avait fixées. Une phrase, nous semble-t-il, résume à elle seule ce

---

[52] *Loc. cit.* On trouve, notamment, les recommandations suivantes dans la *Suma y breve compilación* : « *nunca ver varón por pariente que sea, ni querer ser vista d'él, ni le hablar sin necessidad, y entonce sea la habla en el locutorio común* […] *nunca assomar a ventana* » (éd. cit., p. 38). À propos des malades, Talavera dit encore : « *[el médico] ni otro oficial alguno que por necesidad oviere de entrar en el monsaterio, no entre ni ande passo por la casa sin que anden con él dos religiosas de las más aprobadas y más ancianas* » (p. 43). Quant à l'emplacement du locutorio, voici comment il le définit : « sea el locutorio en tal lugar que las personas que vinieren de fuera a hablar estén en la iglesia » (p. 50), ce qui pourrait correspondre à l'endroit – « junto a la sacristía » – où les malades, dans la Casa de la Crianza, peuvent recevoir leurs proches ou les médecins venus les soigner.

[53] V. MUT, *op. cit.*, p. 21.

[54] *Loc. cit.* Talavera recommande par exemple aux religieuses d'Ávila de « *nunca oír nueva seglar ni consentir que entre en casa; nunca recebir carta ni escribir que no passe primero por mano de la prelada* » (*Suma y breve*…, éd. cit., p. 38).

qui paraît être le principe même de l'établissement : « *en lo temporal tratava a todas como damas; en lo espiritual, las aprovechaba como religiosas* »[55].

L'établissement fondé par Isabel Cifré appliquait-il des règles particulièrement sévères, ou cet exemple permet-il au contraire de connaître les principes communément admis dans les institutions qui prenaient en charge l'éducation des jeunes filles ? Il est, bien entendu, difficile de répondre. Il est cependant essentiel de prendre en compte que l'ouvrage auquel nous avons recours cherche à établir l'exemplarité de la vie et de la personnalité de sœur Isabel, et qu'il est écrit à une époque où l'éducation des femmes ne s'était guère libéralisée, bien au contraire. Aussi faut-il également lire derrière ces mots les aspirations d'un homme du XVII^e^ siècle en matière d'éducation féminine. Quoi qu'il en soit, c'est un programme bien austère qui s'élabore dans ces pages, et, finalement, bien pauvre : plus que de fournir une formation aux jeunes filles, il s'agit de les garder, de les préserver d'un monde dans lequel elles doivent retourner, indemnes de toute tache, au moment de leur mariage.

Conçue pour répondre aux besoins des familles qui n'ont pas les moyens, notamment financiers, de s'occuper convenablement de l'éducation des jeunes filles, la Casa de la Crianza assure donc, en quelque sorte, un service public. Pourtant, sa création ne découle pas d'une politique étatique, mais d'une initiative privée, tout comme, d'ailleurs, les fondations cisnériennes, que le Cardinal n'entreprend pas au nom de la Couronne, mais en son nom. De même, le financement de ces institutions dépendait essentiellement des dons des grandes familles nobles qui y plaçaient leurs filles, et pas de subsides apportés par la Couronne. Ainsi, la naissance des *colegios de doncellas* ne répond pas à la mise en place d'une véritable politique éducative, mais témoigne en revanche du développement, au sein de la population, et, notamment, du clergé et de la noblesse, de la préoccupation pour l'éducation des jeunes filles et le contrôle des mœurs féminines.

Si ce n'est pas à travers la création d'un réseau d'établissements spécialisés que se manifeste l'initiative royale en matière d'éducation féminine, on est en droit de s'interroger sur les autres expressions possibles de celle-ci, et, notamment, sur le rôle joué par l'imprimerie, dont l'arrivée en Espagne est presque contemporaine des premiers pas d'Isabelle de Castille sur le trône. Dès

[55] V. MUT, *op. cit.*, p. 25.

lors, cette nouvelle technique est mise à profit pour asseoir l'autorité royale et influencer les esprits dans un sens favorable aux projets des Rois Catholiques, que ce soit en matière politique ou en matière religieuse. Les Monarques ont-ils favorisé l'impression et la diffusion d'ouvrages appartenant à la littérature didactique destinée aux femmes, développant ainsi une politique éducative fondée sur des stratégies éditoriales ? C'est ce questionnement que nous allons développer dans les lignes qui suivent.

B. L'imprimerie : un levier des politiques éducatives ?

Parmi les textes que nous avons choisi de regrouper dans notre corpus, tous n'ont pas bénéficié d'une impression. Néanmoins, peu nombreux sont les textes qui sont restés à l'état de manuscrits : les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, le *Libro de las donas*, le *Livro das três vertudes*, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, le *Vencimiento del mundo*, l'*Historia de Inglaterra* et, enfin, le *Manual de mugeres*. On peut, selon les cas, invoquer diverses raisons qui justifient que ces textes n'aient jamais été mis sous presse : le fait qu'ils aient été produits avant que l'invention de Gutemberg ne fût connue et utilisée en Espagne – cas des *Castigos*, du *Livro das três vertudes* ou du *Libro de las Historias* –, le fait que leur impression aurait coûté excessivement cher compte tenu de leur ampleur – comme dans le cas, peut-être, du *Libro de las donas* – ou enfin, le fait que leur caractère privé ne rendait pas souhaitable une diffusion de grande ampleur, comme, peut-être, pour le *Libro de las Historias*, le *Vencimiento del mundo*, l'*Historia de Inglaterra* ou encore le *Manual de mugeres*. Des textes de notre corpus qui ont été imprimés, ceux qui l'ont été sous le règne d'Isabelle I de Castille et Ferdinand V d'Aragon sont les suivants : la *Crianza y virtuosa doctrina* (Coria (?), *ca.* 1490)[56], la *Summa de pasciencia* (Saragosse, 1493 et 1505), le *Libre de les dones*

[56] Ce que dit Victor Infantes à propos des conditions dans lesquelles ce texte a été imprimé nous paraît particulièrement éclairant, et c'est pourquoi nous nous permettons d'y faire ici référence : « *Otra cuestión sin resolver (todavía) es la adscripción tipográfica del impreso, a todas luces editado en los mismos tipos y disposición que el* Blasón*, es decir, por Bartolomé de Liria o su taller, aunque quizás no en Coria. Queda fuera el juicio de Vindel que propuso Salamanca en 1486, pues la obra se compuso en 1488* […]*; pero la ubicación de Salamanca, con fechas que van desde c. 1486 hasta 1494, la mantienen varios bibliográficos por equiparación con el taller tipográfico de las* Introductiones *de Nebrija. Pienso, con Rodríguez Moñino, en Coria y en una fecha cercana a 1490, quizás antes de pasar de Liria a la ciudad*

(Valence, 1495), l'*Avisación a María Pacheco* (Grenade, 1496), le *Título virginal de nuestra Señora* (Valladolid, 1499), le *Jardín de nobles doncellas* (Valladolid, 1500), et enfin le *Fasciculus Myrrhe*, en 1511. De tous ces textes, seul le dernier fut donc imprimé après la mort d'Isabelle la Catholique. Cette coïncidence chronologique signifie-t-elle que la reine soit intervenue pour encourager, directement ou indirectement, la production ou l'impression de certains textes, comme elle l'a fait dans le cas des *Introductiones* de Nebrija ? La réponse à cette question est, bien entendu, complexe.

1. L'imprimerie : un outil au service du pouvoir royal

L'imprimerie arrive en Espagne à un moment où se cristallisent des changements politiques, culturels et religieux qui, tous, vont avoir une influence sur la définition du corpus des incunables. Bien que, selon Ruiz García, nous ne disposions d'aucune information fiable sur les premiers pas de l'imprimerie dans la péninsule Ibérique, il demeure néanmoins que ceux-ci correspondent aux dernières années du règne d'Henri IV en Castille[57]. Les Rois Catholiques ne furent donc pas à l'origine de l'introduction du procédé en Espagne, mais ils en furent les promoteurs et les bénéficiaires directs, en utilisant notamment ce moyen de communication dans le cadre de leurs projets politiques. Ainsi, parmi les premiers textes imprimés, on trouve notamment toutes les dispositions légales prises par la Couronne et qu'elle souhaitait voir diffusées au sein de la population. Des imprimés, facilement reconnaissables grâce aux emblèmes de la Couronne sont donc répandus dans tout le royaume, afin d'occuper le terrain des consciences en diffusant, largement et de façon homogène, un message auquel le sujet devait adhérer. Un cas particulier est celui de la Bulle de Croisade, autorisée par le Pape Sixte IV en 1482, et qui fut notamment imprimée par les soins de Hernando de Talavera dans son monastère de Santa María de Prado. Porteur, à la fois, de l'autorité papale et de l'autorité royale puisque les noms des souverains figuraient en bonne place à côté de celui du Pontife, ce document largement diffusé permettait, aux yeux de tous, d'associer les monarques à une entreprise considérée comme

castellana » (V. INFANTES, *La cortesía en verso*…, p. 48).

[57] E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 216.

profondément vertueuse. Ainsi, l'imprimerie a d'abord permis à la Couronne de contrôler et de diffuser sa propre image, et des textes visant à organiser et à réformer l'ensemble du royaume. Selon Ruiz García, l'action du pouvoir royal en matière d'imprimerie est, en outre, sans doute étroitement liée aux initiatives de certains conseillers auliques qui souhaitaient mettre en place un plan d'action destiné à faire le meilleur usage possible de l'imprimerie, vue comme un procédé efficace au service de la monarchie[58]. En outre, elle permit d'encourager la vie intellectuelle, ce dont les souverains furent également bénéficiaires, à travers l'impression de textes de tous types (panégyriques, chroniques, etc.) destinés à les présenter sous un jour favorable.

Il convient donc de s'interroger sur l'utilisation de certains textes de notre corpus dans cette campagne de promotion des personnes royales et de leurs actions. Deux textes semblent plus particulièrement obéir à cet objectif, en même temps qu'ils proposent un modèle digne d'être imité : la *Crianza y virtuosa doctrina*, et le *Jardín de nobles doncellas*. Dès lors, on peut formuler l'hypothèse que c'est pour répondre à une demande du pouvoir royal soucieux de construire son image que ces deux ouvrages ont été imprimés dès la fin du XV^e^ siècle. Dans le premier cas, comme nous l'avons vu, le texte cherche, entre autres, à dresser un panégyrique des souverains, notamment à travers leurs entreprises diplomatiques. Ainsi, l'infante Isabelle est qualifiée de « *hija del invicto rey / y de la única grande reyna* », mais, surtout de « *vínculo, paz de reynos y reys* »[59]. Le texte débute donc par un éloge, non seulement des succès militaires obtenus par les monarques, mais également de leur politique diplomatique qui, à travers les alliances qu'ils concluent pour leurs filles, vise, notamment, à garantir la paix à l'Espagne. Au-delà de ces premières lignes, le texte se consacre essentiellement, nous l'avons vu, à la description d'une fête grandiose, certes placée dans un contexte merveilleux et mythologique, mais dont les personnages principaux sont bien une infante et ses parents, ceux-ci étant entourés d'une cour dans laquelle chacun était libre de reconnaître, à l'époque, les membres de la cour royale. La fête décrite est donc d'autant plus grandiose qu'elle comporte des éléments mythologiques, mais suffisamment ancrée dans la réalité pour que le texte de Gracia Dei puisse être considéré comme le tableau du faste que pouvait déployer la cour des Rois Catholiques, notamment

[58] *Ibid*., p. 223.
[59] P. de GRACIA DEI, *Crianza y virtuosa doctrina*, respectivement fol. 1v° et 1r°.

pour honorer l'alliance d'une princesse espagnole avec un prince étranger. Ainsi, diffuser, à travers ce texte, le portrait d'une cour brillante, riche et bien éduquée permet à la monarchie d'asseoir son image, non seulement auprès de ses sujets, mais également, éventuellement, auprès des puissances étrangères et, en l'occurrence, du Portugal. Dans une optique légèrement différente, le *Jardín de nobles doncellas* peut également être considéré comme un outil de propagande. En effet, le texte présente une image idyllique du pouvoir au féminin, et, bien qu'à l'époque de l'écriture du texte, la reine parfaite décrite par Martín de Córdoba fût une projection, en 1500, les Espagnols peuvent croire qu'il s'agit d'une réalité et voir dans le texte un portrait de celle qui les gouverne encore et dont le nom est nettement associé au texte par la dédicace. En outre, le *Jardín* ayant une forte dimension didactique, il se présente également comme un moyen de diffuser le modèle isabellin et d'encourager les femmes à ressembler au portrait dressé par fray Martín qui, rappelons-le, n'a que peu à voir avec la réalité. Or, selon Harriet Goldberg, les lecteurs semblent avoir adhéré à ce modèle, et le succès de l'entreprise – que la chercheuse attribue à l'image favorable dont jouissait Isabelle – est visible, notamment, dans le fait que le *Jardín* a connu deux impressions à moins de 50 ans d'intervalle, alors même que de nombreux textes composés à l'époque n'étaient jamais imprimés[60]. Ainsi, l'impression de certains des textes de notre corpus qui, notamment du point de vue thématique, entretiennent un lien étroit avec la cour peut s'expliquer dans le cadre de l'utilisation de l'imprimerie pour promouvoir l'image du couple royal.

Cependant, les textes liés au pouvoir royal ne représentent pas la majorité des premiers imprimés, qui appartiennent, avant tout, au domaine religieux. Bibles, livres liturgiques et textes spirituels témoignent d'une production aux multiples visages, et Celdrán Gomáriz note qu'avant 1520, les livres religieux représentent, au total, près de la moitié de la production des imprimeries[61]. Il ajoute que l'ampleur de cette production est moins due à l'impulsion de l'Église ou de la monarchie qu'à l'intérêt du public lui-même, intérêt qui s'exprime, notamment, en faveur d'œuvres au fort contenu ascétique. C'est cet intérêt du public qui, seul, selon lui, peut expliquer la

[60] H. GOLDBERG (éd.), introduction, *in : Jardín de nobles doncellas*, éd. cit., p. 51.
[61] *Ibid*., p. 40.

prolifération de ce type d'œuvres[62], élément auquel il faut ajouter, nous semble-t-il, l'influence d'Isabelle la Catholique et de l'image qu'elle souhaitait renvoyer. En outre, la demande du public n'est peut-être pas un critère aussi déterminant que le prétend l'auteur, dans la mesure où le financement d'une impression ne dépendait pas forcément de sa rentabilité et donc du produit des ventes, mais de l'argent apporté par un mécène désireux de voir telle ou telle œuvre sortir des presses. Quoi qu'il en soit, les textes liés à des thématiques ou à des pratiques religieuses sont très présents parmi les premiers incunables, et, outre Hernando de Talavera que nous avons brièvement évoqué tout à l'heure, plusieurs prélats cherchèrent à influencer la production des premières imprimeries et contribuèrent ainsi à la formation du canon des lectures spirituelles espagnoles de la fin du XV^e^ siècle et du début du XVI^e^.

2. L'imprimerie au service du clergé : un outil pour la réforme des mœurs

Si les monarques ont porté un intérêt marqué à l'imprimerie, l'Église s'est également montrée soucieuse de diffuser et d'utiliser à bon escient le nouveau procédé, celui-ci revêtant un attrait particulier pour un clergé porté au prosélytisme[63]. Ainsi, les imprimés les plus anciens sont tous liés plus ou moins directement à la religion, et les membres de l'Église ont joué un rôle déterminant dans les premiers pas de l'imprimerie. Les œuvres religieuses ainsi imprimées sont de nature très diverse. Bien sûr, en premier lieu, on trouve les textes liturgiques les plus usités, notamment les livres d'Heures ou les Psautiers, mais également la Bible[64]. Cependant, face à ces textes, il existait également une autre littérature de type pastoral (sermonnaires, manuels de confession…), qui était destinée aux clercs pour les aider dans leurs missions[65]. De même, une série de livres furent publiés à destination des aspirants au sacerdoce, que ceux-ci s'orientassent vers le clergé régulier ou vers le clergé séculier[66].

Dans cette ample production liée à la thématique religieuse, les livres de

[62] *Ibid.*, p. 41.

[63] E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 217.

[64] Selon P. Celdrán Gomáriz, entre 1457 et 1500, on compte plus de 100 éditions imprimées de la Bible en latin, sans compter les éditions en langue vulgaire (p. 34), dont certaines étaient partielles (évangéliaires, psautiers, etc.).

[65] *Ibid.*, p. 36.

[66] *Ibid.*, p. 39.

dévotion et manuels de spiritualité sont, eux, destinés à la fois aux laïcs et aux membres du clergé. Comme nous l'avons vu, ces textes reflètent les grandes tendances qui orientent la vie spirituelle de l'époque, notamment le goût pour la contemplation des vies du Christ ou de la Vierge, exercice qui devait conduire à l'imitation de leurs vertus. Dans d'autres cas, ils proposent des règles de conduite propres à assurer une moralisation de l'existence, afin d'atteindre, *in fine*, le salut. Parmi ceux-ci, certains, comme le *Libre de les dones* ou l'*Avisación a María Pacheco*, sortent de la plume de membres du clergé, et ont également été imprimés sous l'impulsion d'ecclésiastiques. Dans le cas, par exemple, du *Libre de les dones*, ce furent les autorités ecclésiastiques de la ville de Valence qui commandèrent son impression, et, pour l'*Avisación a María Pacheco*, c'est Hernando de Talavera qui se chargea lui-même de faire imprimer son texte dans la ville dont il était devenu le premier archevêque. De fait, Talavera était particulièrement soucieux de la diffusion de ses œuvres ou de celles d'autres auteurs dont il estimait la lecture profitable – parmi lesquelles, notamment, plusieurs œuvres d'Eiximenis – et c'est pourquoi il s'intéressa très tôt à l'imprimerie. Comme nous l'avons dit plus haut, il fit également installer une imprimerie dans son monastère vallisolétan de Santa María de Prado. Or, son intérêt pour cette technique se confirma quand il arriva à Grenade, dans la mesure où l'installation du premier atelier dans la ville se fit à son instigation, en 1495. Juan Pegnitzer et Meinardo Ungut installèrent donc dans la cité récemment reconquise leur atelier d'où sortirent, en avril 1496, les deux premiers livres imprimés dans la ville : la *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo christiano y otros tratados muy provechosos* – miscellanées contenant, notamment, des textes de Talavera – et la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis. C'est dans la *Breve y muy provechosa* doctrina que l'on trouve la version imprimée de l'*Avisación a María Pacheco*, version, certes, légèrement différente de celle qui nous est parvenue sous forme manuscrite, mais globalement très proche de celle-ci[67]. Comme son nom l'indique, enseignement et prosélytisme se mêlent dans le recueil que Talavera fait imprimer, dans la mesure où il s'agit de former,

[67] Faute d'espace, nous ne pouvons étudier ici de façon précise les différences qui existent entre les deux textes, étude que nous avons déjà menée, par ailleurs, dans notre mémoire de master II : Cécile CODET, *Édition critique de la* Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco, condessa de Benavente, de cómo se debe cada día ordenar y occupar para que expienda bien su tiempo, *de Hernando de Talavera*, mémoire de master II préparé sous la direction de Carlos Heusch, Lyon, juin 2010, p. 103-108.

tant par la connaissance de la doctrine que par l'adoption de nouvelles mœurs, les nouveaux chrétiens de Grenade. Outre cet ensemble de textes, cependant, l'entreprise talavérienne à Grenade est complétée par un autre corpus didactique, dont la diffusion est également facilitée par l'imprimerie. Il s'agit de celui des :

> *cartillas catequéticas, obritas de pocas páginas para enseñar cómo rezar y vivir cristianamente que aprovecharon la invención de la imprenta para difundir su catequesis elemental*[68].

Autrement dit, pour Hernando de Talavera, l'imprimerie était un outil précieux dans une entreprise d'éducation et d'édification comme celle qu'il souhaitait mener à Grenade. Ainsi, selon Celdrán Gomáriz : « *el fin al que se entrega la Imprenta es primordialmente didáctico, tanto como lo eran las obras que imprime* »[69]. Hernando de Talavera a donc utilisé l'imprimerie et un certain nombre de textes didactiques dans le cadre d'une véritable politique d'éducation, ou, plutôt, de rééducation. Cependant, celle-ci se fait à l'échelle d'une ville et, comme nous l'avons vu, elle n'est pas le fait du pouvoir royal, mais d'un homme, certes proche des monarques, mais qui, en l'occurrence, agissait en son nom propre. Autrement dit, s'il y a bien eu, ponctuellement, des politiques d'éducation menées par les autorités civiles ou ecclésiastiques et qui passaient par la diffusion de certains textes didactiques à travers leur impression, celles-ci se sont limitées à une ville ou un territoire précis. Dès lors que la diffusion imprimée des ouvrages de notre corpus ne peut être uniformément imputée à un mouvement de grande ampleur impulsé par les autorités ecclésiastiques ou civiles, il faut donc s'interroger sur les autres mécanismes qui ont pu mener à l'impression de nos ouvrages. Dans un contexte, en effet, où l'on ne pouvait tout imprimer, et où les textes faisaient l'objet d'une sélection préalable, nous allons ainsi nous intéresser, pour terminer, à quelques-unes des motivations qui pouvaient inciter les imprimeurs à choisir d'inclure dans leur répertoire des textes didactiques destinés aux femmes.

---

[68] Isabella IANNUZZI, « Educar a los cristianos: fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos », *Nuevo mundo, mundos nuevos*, Coloquios 2008 [en ligne]. Mis en ligne le 20 janvier 2008, consulté le 24 mars 2010. Url : nuevomundo.revue.org.

[69] P. CELDRÁN GOMÁRIZ (éd.), introduction, *in : Título virginal*…, éd. cit., p. 34.

3. Les imprimeurs et le marché du livre : le corpus des incunables comme témoignage des goûts du public ?

Avec le développement de l'imprimerie, le marché du livre connaît également une période de croissance due, notamment, à sa capacité à répondre à la demande de ses clients. Ainsi, selon Celdrán Gomáriz, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un même imprimeur – en l'occurrence, Guillén de Brocar – compte dans son catalogue aussi bien la *Cárcel de amor* qu'un texte comme le *Título virginal*[70], dans la mesure où chacun de ces textes s'inscrit dans des genres très en vogue à l'époque. De fait, la majorité relative de la production de cet imprimeur (42%)[71] est constituée par des livres religieux, ce qui, selon l'éditeur du *Título*, ne reflète nullement un goût personnel, mais simplement la capacité de Guillén de Brocar à s'adapter aux goûts des commanditaires pour lesquels il travaille, à savoir le chapitre de la cathédrale, le secteur universitaire et les membres de la noblesse. Au moment où est imprimé le *Título*, l'imprimeur se trouve d'ailleurs à Pampelune, ville dans laquelle les souverains de Navarre l'ont invité à s'installer[72]. Si c'est dans cette ville que se déroule le début de sa carrière, c'est à Logroño qu'il atteint la prospérité économique en obtenant l'exclusivité de l'impression des œuvres de Nebrija, avant de devenir, en 1517, « imprimeur royal ». Ainsi, au moment où il imprime le *Título*, il n'est pas encore attaché aux souverains de Castille, et cette publication ne correspond donc pas à une incitation d'Isabelle ou de ses conseillers. Cependant, le succès de ce titre, que l'on retrouve dans plusieurs bibliothèques, tend à confirmer la justesse du choix de l'imprimeur quant aux produits qui pouvaient correspondre aux goûts de son public.

Le cas de Pablo Hurus, imprimeur, notamment, de la *Summa de pasciencia*, est, en revanche, plus ambigu. Sa carrière ne débute pas, en effet, avec l'impression de l'œuvre de Li, et Leonardo Romero Tobar en fait l'une des figures centrales des débuts de l'imprimerie en Espagne, en le définissant ainsi :

> *Nombre imprescindible en los grupos germanos que introducen la imprenta en los reinos peninsulares, hombre clave en las relaciones editoriales internacionales europeas*

[70] *Ibid.*, p. 32.
[71] *Ibid.*, p. 35.
[72] *Ibid.*, p. 44.

del momento, innovador en aspectos sustantivos de la estructura del libro, y artista consumado en la fabricación de algunas obras espléndidas[73].

Or, cet imprimeur était le centre d'un « réseau » professionnel regroupant autour de lui plusieurs figures de la vie intellectuelle du temps à Saragosse, comme, notamment, Gonzalo García de Santa María, Andrés de Li ou Mosén Martín Martínez de Ampiés[74]. Participant à la publication de plusieurs des œuvres les plus importantes du temps, il imprime ainsi la traduction espagnole du *De mulieribus claris* de Boccace, *De las mujeres ilustres* (1494). Autrement dit, Pablo Hurus fait partie de ces imprimeurs qui, certes, répondent à la demande des lecteurs, mais contribuent également, par leur autorité et les réseaux dans lesquels ils s'insèrent, à créer le succès de certains titres. Une remarque de Romero Tobar nous semble, toutefois, particulièrement intéressante :

La alabanza de los habituales de la casa denota un reconocimiento al servicio público realizado por Hurus, pero también sugiere unas relaciones personales en las que, más allá o más acá de lo estrictamente privado, se pergeña un programa político-cultural en el que destaca la figura y la significación del monarca Fernando y su familia[75].

La notion même de « service public » suggère que l'imprimeur, par le soin qu'il porte à ses productions, se substitue en quelque sorte à l'État en assurant lui-même à la société un approvisionnement en biens culturels de qualité. Cependant, aux dires de l'auteur, l'imprimeur participe également à la mise en place d'une propagande favorable à la figure de Ferdinand. Cette remarque suggère enfin l'existence de relations, ou, du moins, d'une parenté d'intérêts intellectuels et idéologiques avec le monarque. Dès lors, au-delà d'une influence directe des monarques par le biais de commandes ou de recommandations aux imprimeurs quant au corpus des œuvres à publier, il faut également envisager la possibilité d'une influence plus indirecte, les imprimeurs cherchant ainsi à servir les intérêts des souverains sans que ceux-ci agissent forcément dans un sens ou un autre. Dans le cas de la *Summa de pasciencia*, on peut tout aussi bien estimer qu'Hurus a simplement souhaité imprimer le travail d'un des auteurs avec lesquels il travaillait le plus régulièrement, travail dont il savait, de plus qu'il pouvait connaître un certain succès, compte tenu

[73] Leonardo ROMERO TOBAR, « Los libros poéticos impresos en los talleres de Juan y Pablo Hurus », *Aragón en la Edad Media,* VIII, Saragosse : Université de Saragosse, 1989, p. 561-574, plus précisément p. 564.

[74] *Ibid*., p. 564.

[75] *Ibid*., p. 567. Nous soulignons.

des goûts du public. Néanmoins, et étant donnés les liens de la *Summa* avec la famille royale, il peut aussi s'agir d'une tentative, de la part de l'imprimeur ou de l'auteur – ou bien encore, des deux à la fois – de s'attirer les bonnes grâces des souverains, et particulièrement de la reine et de l'infante. Les œuvres appartenant à la littérature didactique destinée aux femmes peuvent ainsi servir des projets qui n'ont rien à voir avec l'enseignement, et être témoins de la multiplicité des relations de pouvoir qui se tissent entre les différents membres d'une même société, ainsi que de la complexité des enjeux politiques qui la traversent.

C. Relations de pouvoir et enjeux politiques dans la littérature didactique destinée aux femmes à l'aube des Temps Moderne

Comme nous venons de le montrer, la diffusion, par le biais de l'impression, de l'un ou l'autre texte est, dans une certaine mesure, un acte politique. Néanmoins, dès l'écriture des textes, il convient de s'interroger sur l'importance, en leur sein, des enjeux idéologiques qui animaient la société dans laquelle ils virent le jour, ou de motivations qui n'ont que peu à voir avec la pédagogie. Dès lors, les textes didactiques destinés aux femmes révèlent un autre aspect de leur complexité : loin de n'avoir qu'un seul but – celui de former les femmes à la vertu – certains de ces textes sont utilisés par les auteurs et leurs destinataires afin, notamment, de diffuser leurs idées ou de construire une image favorable de leur personne. Ainsi, dès leur composition, ces textes mettent en présence deux figures, entre lesquelles se tissent des relations variées : l'auteur et son public. Dès l'abord – c'est l'un des principes de la relation éducative – le premier tente d'imposer son autorité au second, souvent incarné, dans les textes que nous étudions, par une dédicataire bien identifiée. Au sein du groupe formé par l'ensemble de ces dernières, une première distinction doit être établie entre celles qui sont à l'origine de la composition de l'ouvrage (autrement dit, qui en sont les commanditaires) et celles qui se voient dédier un ouvrage dont elles n'ont pas demandé la production. Dans le premier cas, l'autorité du pédagogue sur son élève est

immédiatement contrebalancée par le fait qu'il obéit à une sollicitation de cette dernière. Le pouvoir économique et politique de celle-ci la rend, sur ces deux plans, supérieure à celui qui lui rend une forme de service. Dans le second cas, cependant, la femme qui reçoit le texte qui lui est offert n'est pas non plus passive, du fait, d'une part, de sa position économique et sociale, mais également eu égard au fait qu'elle peut accepter ou refuser le présent qui lui est offert. Ainsi, les textes de notre corpus mettent en scène un auteur aux prises avec son public, dans la mesure où se tissent entre eux des relations de pouvoir qui s'expriment selon différentes modalités.

1. Des élèves dociles ? Autorité pédagogique et pouvoir socio-économique

Certes, dans le corps des textes que nous avons étudiés, la femme que l'on éduque est bien souvent dessinée, que ce soit de façon explicite ou implicite, comme une élève docile, soit qu'elle le soit naturellement, soit qu'elle doive l'être, que cela lui plaise ou non, pour accéder à la vertu et assurer son salut. Or, dans les pièces liminaires, qui mettent l'auteur plus directement en contact avec une femme particulière, existante et clairement identifiée, les choses sont moins nettement définies, et la relation entre l'auteur et celle à qui il s'adresse devient plus complexe et ambiguë. En outre, la variété des relations qui liaient, dans la réalité – et non dans l'espace du livre – l'auteur et sa dédicataire peut trouver un écho dans le texte : alors que certains dédient leur œuvre à une femme qu'ils ne connaissent pas personnellement (comme dans le cas, par exemple, du *Jardín de nobles doncellas* ou de la *Summa de pasciencia*), d'autres écrivent au contraire pour une femme qui leur est relativement connue, puisqu'ils sont à son service. C'est le cas, par exemple, de Juan López de Salamanca pour Leonor de Zúñiga, d'Íñigo López de Mendoza pour la reine, ou encore de Rodrigo de Cuero pour Catherine d'Aragon. Tous ces facteurs – et bien d'autres encore – peuvent jouer sur l'écriture des textes, et, notamment, sur la façon dont est mise en mots la relation entre l'auteur et sa dédicataire.

a. Gagner la bienveillance de la dédicataire : un enjeu fondamental

Comme nous l'avons dit plus haut, l'initiative de l'écriture du texte n'incombe pas toujours exclusivement à l'auteur, dans la mesure où celui-ci peut prendre la plume pour répondre à une demande de la dame. Au contraire, le *Jardín de nobles doncellas*, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* ou la *Crianza y virtuosa doctrina*, entre autres, furent écrits, semble-t-il, à la seule initiative de l'auteur qui, dès lors, présente son travail à sa dédicataire dans l'espoir que celui-ci soit accepté. Les raisons qui ont conduit l'auteur à entreprendre l'écriture du texte sont variées. Pour fray Martín de Córdoba, il s'agit, comme nous l'avons dit dans notre seconde partie, à la fois d'établir la possibilité et la légitimité du pouvoir féminin, et, en même temps, de former la reine :

> *Algunos, señora, menos entendidos & por ventura no sabientes de las causas naturales & morales, ni revolviendo las crónicas de los passados tiempos, avían a mal quando algund reyno o otra pulicía viene a regimiento de mugeres. Pero yo, como abaxo diré, soy de contraria opinión […] En estas presentes razones & en las que porné después, como en jardín de donzellas, mire vuestro vivo entendimiento & tome deleyte por que, pues la sucesión natural vos da el regimiento, que no fallezca por defecto de sabiduría moral*[76].

Le propos de l'auteur vise donc un double public : l'infante Isabelle, certes, mais aussi tout le royaume de Castille et, plus particulièrement, tous ceux qui pourraient s'opposer à ce que le pouvoir fût exercé par une femme.

De même, comme l'indique son prologue, la *Crianza y virtuosa doctrina* s'adresse à un public varié : « *la illustre y muy esclarescida señora doña Isabel, primera infante de Castilla* », « *los que quisieren saber cosas nuevas y gastar su tiempo en ejercicio virtuoso* », « *la política juventud* », « *los que han gana de servir* », et, enfin, « *los señores que ser servidos desean* »[77]. Dès lors, la dédicataire semble n'être qu'une destinataire parmi d'autres, et le texte sert des intérêts multiples. Au contraire, le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* semble plus particulièrement écrit pour le seul profit de sa dédicataire, puisque López de Salamanca a pris la plume « *desseando promover vuestra floresciente e resplandesciente moçedat* »[78]. De nos trois auteurs, López de Salamanca est cependant le seul qui, avant même l'écriture de son texte, entretenait des relations étroites avec sa dédicataire, dont il était, notamment, le

[76] M. DE CÓRDOBA, fray, *Jardín*…, éd. cit., p. 136 et 140.
[77] P. DE GRACIA DEI, *Crianza*…, fol. 1r°.
[78] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro de las Historias*…, éd. cit., p. 35.

confesseur. Ainsi, à l'inverse de fray Martín de Córdoba ou de Gracia Dei, il jouit non seulement d'une certaine proximité avec celle pour laquelle il écrit, mais également d'un certain ascendant.

Au contraire, Martín de Córdoba ne partage avec sa dédicataire que des intérêts politiques, ce qu'il ne cesse de lui rappeler, du début à la fin de son prologue, comme nous l'avons déjà mentionné :

> *Allegóse a esto [les autres raisons pour lesquelles il a entrepris l'écriture du Jardín] la grand benivolencia que ove a mi Señor de gloriosa memoria, el Rey Don Alfonso, vuestro hermano, & la grand devoción que él en mí tenía*[79].

Il s'agit bien, en effet, pour l'augustinien, d'obtenir qu'Isabelle prête attention à son ouvrage, et, pour ce faire, il déploie un certain nombre de stratégies, et cherche notamment à établir l'intérêt de son texte, mais également sa fidélité à la cause de l'infante et de son frère. Enfin, l'un des enjeux du prologue est d'établir les mérites de la destinataire :

> *Muchos pueblos y reynos fueron librados por muger & bien regidos [...] Por lo qual, aun que nos debamos doler del ilustríssimo varón hermano vuestro, por quanto lo perdimos, pero de otra parte, el dolor se amansa quando vemos la noble infancia vuestra que en la hedad que es, tiene tal olor de florecientes virtudes; las quales muestran que, quando el fruto será maduro, terná perfeto dulçor de graves costumbres*[80].

Dans le prologue du *Jardín de nobles doncellas*, donc, c'est bien la dédicataire qui est en position de force, comme le confirme encore la spectaculaire démonstration d'humilité de l'auteur :

> *A la muy clara & sereníssima señora doña Ysabel […], el su humilde servidor fray Martín de Córdoba, de la Orden de Sant Agustín, Maestro en Sancta Theología, con toda reverencia se inclina a los pies de su imperiosa Magestad, besando aquellas manos dignas de regir las riendas deste reyno, & sobre mis ynojos cayendo con toda suplicante devoción*[81].

Il faut ici faire la part, bien entendu, de la convention littéraire. Néanmoins, de telles démonstrations ne sont nullement systématiques et, si la plupart des auteurs marquent leur respect par rapport à leur dédicataire, tous n'emploient pas les mêmes stratégies. Le discours de fray Martín insiste donc sur le pouvoir que détient, malgré tout, la femme à éduquer par rapport au pédagogue qui

[79] M. DE CÓRDOBA, fray, *op. cit.*, p. 141.
[80] *Ibid.*, p. 136.
[81] *Loc. cit.*

s'adresse à elle : occupant une place éminente dans la société, elle peut choisir d'accepter le fruit de son travail ou de le refuser.

De même, Pedro de Gracia Dei affirme, lui aussi, se mettre au service de la dame à qui il dédie son texte. Outre les strophes laudatives par lesquelles il ouvre son texte et qui sont destinées, bien entendu, à gagner la bonne volonté de sa dédicataire en la flattant, la 52e strophe établit définitivement la soumission de l'auteur à sa dédicataire et sa volonté de la servir :

> *"¿Si ay – dixo la fama – humano*
> *que ose por la señora sallyr*
> *al paso? - Si, ¡yo !, hize dezir,*
> *gallego, vasallo del rey castellano".*
> *Sallý, cavallero, d'el templo magno.*
> *Voy a la puente, dó la vitoria*
> *me dexó pasar, dándome gloria.*
> *Míranme todos. Beséle la mano*[82].

De même que fray Martín, donc, Pedro de Gracia Dei baise la main de sa dédicataire, marquant ainsi son respect et sa soumission. Bien entendu, cette attitude n'a rien de surprenant de la part d'un homme qui était au service des Rois Catholiques ou, peut-être, aspirait à l'être[83]. On peut en effet envisager que la *Crianza* soit, en quelque sorte, la lettre d'introduction de Gracia Dei à la cour : cherchant à faire partie du personnel des Rois Catholiques, il aurait ainsi présenté son texte aux souverains et à l'infante en espérant que la qualité et l'utilité de son œuvre pourrait lui valoir une place parmi les *continuos* de la famille royale. Quoi qu'il en soit, dans ce cas comme dans celui du *Jardín*, c'est bien la dédicataire que le texte place en position de force, contredisant certains propos que l'auteur tient par ailleurs, comme dans le cas, par exemple, de certains passages du texte de Martín de Córdoba. L'étude précise de chacun de nos textes sous cet angle nous permettrait d'approfondir encore ce paradoxe : alors que la plupart des auteurs poursuivent l'idéal d'une femme soumise et vertueuse, il se trouvent confrontés au pouvoir social et économique de celles à qui ils dédient leurs textes, pouvoir supérieur au leur et qu'ils sont bien obligés,

[82] P. DE GRACIA DEI, *Crianza*…, fol. 7vº.

[83] Il est en effet difficile de déterminer la date à laquelle Gracia Dei entre effectivement au service des Rois Catholiques. En effet, selon Infantes, « *lo que sí parece ser seguro es que en una fecha indeterminada, que podemos situar en torno a 1490, ocupó el cargo de Criado y de Rey de Armas con los Reyes Católicos* » (V. INFANTES, art. cit., p. 45). Dès lors, la question se pose de savoir si Gracia Dei faisait déja partie de la maison des Rois Catholiques en 1488, ou si la *Crianza* lui permet, au contraire, d'attirer l'attention des monarques et de gagner une place au sein de leur personnel.

du moins dans leurs discours, de respecter. Dans ce panorama, cependant, un texte fait notablement exception : l'*Avisación a María Pacheco*, de Hernando de Talavera.

b. L'*Avisación* de Talavera, ou l'affirmation de l'autorité du clerc sur son élève

Comme nous l'avons dit plus haut, Hernando de Talavera n'a nullement besoin de faire accepter son texte à la femme pour laquelle il l'écrit, dans la mesure où c'est elle-même qui en a demandé l'écriture :

> *Queréys saber, muy noble señora, en qué manera devés y podrés cada día expender el tiempo, o en qué manera vos devéis ordenar y occupar para que vuestro tiempo sea bien ordenado y expendido*[84].

Certes, ce point est d'importance variable selon les textes. Néanmoins, dans une telle situation, il est moins nécessaire, voire superflu pour l'auteur de déployer des efforts rhétoriques importants pour s'attirer les bonnes grâces de sa dédicataire afin que son texte soit regardé favorablement. Cependant, Talavera semble, dans un premier temps, sacrifier au rituel de la démonstration d'humilité :

> *Hago yo muchas gracias a nuestro Señor que quiere acrescentar y sacar fructo de la simiente de Su sancta palabra, que éste Su siervo sin provecho y los otros han sembrado y plantado en la buena tierra de vuestra noble ánima, y regado con el agua de los saludables consejos, y sanctas doctrinas de Su sagrada escriptura*[85].

Pourtant, bien que le premier chapitre de la première partie de l'opuscule soit, dans une certaine mesure, favorable à María Pacheco au sens où il confirme l'intérêt de sa demande, les chapitres 2, 3 et 4 de cette partie vont, au contraire, s'employer à établir la faiblesse de la dédicataire, et les difficultés que sa personnalité même lui oppose dans l'accession à la vertu. Dès lors, loin de voir dans la noble condition de la comtesse de Benavente un motif de respect, Talavera y voit au contraire une source de péchés :

> *Pues, como vuestra habitación y continua conversación sea con los que moran en Cedar, con pueblo, gente y familia desordenada, ¿en qué manera podrá vuestra noble devoción tener vida concertada? […] ¿Pensáes, por ventura, tener tanta virtud como el sancto Job, que en tierra de Hus, que era de malos ombres poblada, fue varón simple,*

[84] H. DE TALAVERA, *Avisación*…, fol. 3rº.
[85] *Loc. cit.*

derecho y temiente a Dios, y quito de todo mal?[86]

La noblesse de la dédicataire de l'*Avisación* est donc une entrave sur la voie de la vertu, tout comme sa condition de femme mariée, qui la condamne à se soumettre à une volonté autre que la sienne, comme nous l'avons déjà noté : « *el día que nuestro Señor vos ayuntó al marido en el estado matrimonial, esse día perdistés vuestra libertad* »[87]. Enfin, le sentiment même qui est à l'origine de l'écriture du texte, à savoir le désir de la comtesse d'acquérir des connaissances, fait l'objet d'une analyse soupçonneuse, afin de déterminer s'il est bien régi par la vertu. Autrement dit, loin de chercher à flatter sa dédicataire pour obtenir d'elle la faveur d'être lu, Hernando de Talavera cherche, au contraire, à humilier son orgueil, en affirmant sa propre supériorité en matière civile, religieuse et intellectuelle. Ainsi, il ne renonce en rien à son autorité de pédagogue et, de ce point de vue, la première partie de l'*Avisación* est parfaitement cohérente avec l'idée d'une relation éducative fondée sur la soumission d'une élève qui porterait le respect le plus profond à celui qui s'occuperait de son éducation. Faut-il en déduire, pour autant, que la comtesse de Benavente n'a fait que souhaiter l'écriture du texte afin de progresser sur le chemin de la vertu ? L'*Avisación* ne sert-elle qu'une entreprise éducative ? Il convient en effet de s'interroger sur les raisons qui poussent les commanditaires de nos textes à demander qu'on écrive pour elles un manuel didactique destiné à les former à la vertu, dans la mesure où apparaître comme une femme vertueuse ou désireuse de l'être ne pouvait que compter dans l'élaboration d'une image publique. De même, on peut se demander, au regard, notamment, des intentions que l'auteur déclare dans le prologue du *Jardín de nobles doncellas*, si les auteurs de nos textes ne sont guidés que par des motivations d'ordre pédagogique. C'est donc la complexité des enjeux dont nos textes sont porteurs que nous allons à présent étudier.

[86] *Ibid.*, fol. 7v° à 9r°.
[87] *Ibid.*, fol. 9r°.

2. Les textes didactiques dans les dernières années du règne d'Henri IV : une arme politique au service des adversaires du roi

Nous avons déjà démontré comment les premiers textes de notre corpus furent composés sous le règne d'Henri IV, et avons suggéré que certains d'entre eux pouvaient être considérés comme des armes politiques. Ce n'est pas le cas, néanmoins, des plus anciens d'entre eux, qu'il s'agisse de la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra* ou des *Castigos y doctrinas*. En revanche, à la fin des années 1460, alors que l'opposition à Henri IV grandit et qu'Alphonse et Isabelle affirment de plus en plus leurs droits, les textes didactiques destinés aux femmes acquièrent une dimension plus politique. Dans un contexte où la reine est critiquée pour ses frasques et où l'on tente de décrédibiliser l'héritière légitime du trône en mettant en doute la parenté d'Henri IV, l'enjeu est de montrer que la vertu féminine se trouve, au contraire, du côté de ceux qui s'opposent à l'autorité du roi. Dans cette optique, deux textes de notre corpus sont particulièrement intéressants : le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, et, bien sûr, le *Jardín de nobles doncellas*.

a. Le *Libro de las Historias*, ou quand les intérêts politiques d'un auteur rencontrent ceux de sa dédicataire

Alors que fray Martín de Córdoba affirme sans ambages, dès le prologue du *Jardín de nobles doncellas*, son soutien à la cause des infants Alphonse et Isabelle, les liens de fray Juan López de Salamanca et de Leonor de Zúñiga avec les opposants à Henri IV apparaissent moins clairement à la seule lecture du *Libro de las Historias*. Pourtant, tous deux avaient résolument rejoint les rangs de la révolte nobiliaire, comme l'expose Jiménez Moreno. Ainsi, les Zúñiga, l'un des lignages nobles les plus importants de l'Espagne de la fin du Moyen Âge, s'impliquèrent dans tous les événements politiques de leur temps, et prirent notamment une part active à la rébellion nobiliaire contre Henri IV, comme nous l'avons déjà noté :

> *[Don Álvaro de Zúñiga] se opone, junto con otros nobles, a Enrique IV en 1465, cuando, como Justicia mayor del Reino, en la llamada « Farsa de Ávila », es el*

encargado de quitar la espada a la estatua del rey[88].

De même, Leonor de Zúñiga, qui avait épousé don Álvaro au début des années 1450, s'impliqua également dans la politique de son temps, et Jiménez Moreno cite notamment une remarque d'Alonso de Palencia qui, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, porte un regard sévère sur les actions de la comtesse de Plasencia :

> *Intrigas del conde de Plasencia y de su mujer y sospechas que excitaron en ambos campos […] Comenzó a perder el de Plasencia su fama de constante y, a parecer de los prudentes, apocado e hipócrita cuando le vieron subyugado al capricho de su mujer*[89].

Les Zúñiga étaient donc actifs sur le plan politique et appartenaient au parti anti-royaliste, tout comme, d'ailleurs, leur confesseur, dont le rôle ne se limitait pas au plan spirituel :

> *La relación de Juan López con los Condes de Plasencia, Álvaro y Leonor, no se deja notar sólo en su influencia espiritual. Datos diversos, que aparentemente carecen de conexión entre sí, nos informan del trabajo de un intelectual como Juan López para avalar algunas decisiones políticas procedentes del entorno de la oligarquía castellana del siglo XV, casi siempre con un marcado carácter antimonárquico*[90].

Jiménez Moreno apporte ensuite plusieurs arguments pour appuyer cette affirmation, en se fondant, notamment, sur des chroniques de l'époque, et plus particulièrement sur le *Memorial de diversas hazañas* de Diego de Valera.

Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* réunit donc une dédicataire qui, visiblement, ne jouit pas d'une image très favorable auprès d'une partie, au moins, de la noblesse, dans la mesure où Palencia la dessine comme une manipulatrice capable de dominer son mari et de guider les décisions de celui-ci, et un intellectuel dominicain qui, juste avant l'écriture du texte, a clairement pris parti contre Henri IV en justifiant la plus éclatante action anti-monarchique de ses détracteurs. On peut donc s'interroger sur la présence de ces problématiques dans le *Libro de las Historias*, dont la thématique, a priori, se prête peu aux polémiques politiques. Cependant, comme nous l'avons déjà évoqué, le but que se fixe Juan López dans le prologue est à la fois clair et

[88] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 32.
[89] A. DE PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*, Década I, Lib. VIII, cap. V, cité par A. Jiménez Moreno, p. 33.
[90] A. JIMÉNEZ MORENO, *Vida y obra*…, p. 34.

ambigu : « *promover vuestra floresciente e resplandesciente moçedat* »[91]. Le verbe « *promover* » peut en effet dénoter une promotion par l'éducation et l'édification, mais également une volonté de garantir la réputation de Leonor, en proposant d'elle une image contraire à celle que ses détracteurs en avaient. La comtesse est d'ailleurs d'emblée présentée comme une victime, perdue au milieu d'une cour hostile régie par les intrigues[92]. Face à cela, le texte illustre son retrait du monde et, comme nous l'avons dit plus haut, le second chapitre la met en scène en train de se retrancher dans son oratoire afin de mieux entendre les paroles de la sainte Vierge. Quoi de plus éloigné de la manipulatrice achevée que semble dessiner Palencia que cette jeune femme pieuse et isolée du monde ? En outre, le fait de faire de la comtesse une interlocutrice privilégiée de la sainte Vierge, dont elle reçoit, comme nous l'avons montré plus haut, les confessions les plus intimes, est peut-être l'argument le plus décisif pour rétablir son image. Ainsi, le *Libro de las Historias* peut être considéré comme l'un des outils de Leonor de Zúñiga pour garantir son image et rétablir sa réputation, deux enjeux dont nous avons vu plus loin qu'ils lui tenaient particulièrement à cœur.

Le texte de Juan López donne ainsi, au fil des discussions de la comtesse avec la Vierge, une définition de la femme vertueuse : pieuse, fuyant les plaisirs mondains, elle est aussi une bonne épouse. Or, l'un des traits définitionnels de celle-ci est sa loyauté envers son mari, qualité que l'auteur définit avec soin, et qui consiste notamment, selon lui, à ne pas prêter l'oreille aux mauvais conseillers[93]. Or, dans le contexte de l'époque, où la loyauté de Jeanne de Portugal envers Henri IV était, justement, fortement remise en cause du fait de sa relation supposée avec celui que beaucoup considéraient, précisément, comme un mauvais conseiller, une telle description de l'épouse idéale est chargée de condamnations implicites. De même, commentant une phrase du Magnificat – « Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles » – Juan López lui donne une signification clairement politique, en exposant comment tous les princes trop orgueilleux ont été renversés par leurs ennemis, et comment les Juifs, peuple élu, ont été humiliés pour n'avoir pas reconnu en

[91] J. LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro de las Historias*, éd. cit., p. 35.
[92] *Ibid.*, p. 39.
[93] *Ibid.*, p. 110.

Jésus le Messie[94]. Outre qu'il insiste sur la faiblesse des rois face à Dieu, la condamnation des rois d'Israël devenus trop orgueilleux puis des Juifs en général peut, de nouveau, être interprétée comme une attaque envers Henri IV, à qui l'on reprochait, entre autres, sa trop grande familiarité avec les non-chrétiens. Dès lors, et compte tenu, qui plus est, de l'implication de l'auteur et de la destinataire du *Libro* dans les conflits politiques du temps, un texte qui met à ce point en avant les croyances et les pratiques liées à la religion catholique peut en outre être compris comme un contre-poids à l'irréligion du roi.

Ainsi, dans la mesure où il dessine pour Leonor de Zúñiga l'image d'une femme pieuse, inoffensive et vertueuse au point de mériter les confidences de la sainte Vierge, le *Libro de las Historias* est un outil pour la promotion personnelle de la comtesse. Cependant, cette promotion de la vertu féminine a aussi une portée politique de plus grande envergure, dans la mesure où le *Libro* propose un modèle féminin alternatif à celui de la reine Jeanne. Enfin, en dessinant un portrait favorable de l'une des opposantes à Henri IV, mais également en condamnant les mauvais souverains et particulièrement ceux qui se caractérisent par le manque de respect envers Dieu, Juan López confirme sa prise de position en faveur des opposants à Henri IV, dont on reconnaît, chez les souverains déchus, les principaux défauts – ou, du moins, ceux que lui attribuaient ses opposants. Le discours politique est cependant relativement discret dans le *Libro*, qui ne s'annonce pas d'emblée comme un manifeste contre Henri IV. Dans le *Jardín de Nobles Doncellas*, composé peu de temps après le *Libro de las Historias*, les enjeux politiques sont beaucoup plus clairement définis, du moins dans le prologue. Dans ce texte, cependant, il ne s'agit plus seulement de s'opposer au roi en place, mais également – ce qui n'apparaissait guère dans le *Libro* – de défendre la viabilité d'une solution : la prise du pouvoir par Isabelle.

b. Le *Jardín de nobles doncellas* : un plaidoyer en faveur d'Isabelle

Comme nous l'avons dit plus haut, le prologue de l'opuscule ne laisse aucun doute sur les intentions de fray Martín de Córdoba, qui en fait un

[94] *Ibid.*, p. 354.

véritable plaidoyer en faveur de l'exercice du pouvoir royal par une femme. Cette démonstration semble même être l'axe central de son traité : « *muchos pueblos y reynos fueron librados por muger & bien regidos, como, si plaze a Dios, parescerá en el processo deste tratado* »[95]. À l'appui de sa thèse, Martín de Córdoba avance des arguments théologiques – faisant notamment référence au fait que le monde, condamné par Ève, a été sauvé par Marie –, historiques – les peuples gouvernés par des femmes furent prospères – et idiosyncrasiques : la personnalité de la jeune Isabelle ne laisse aucun doute quant à ses capacités de gouvernante[96]. Reste que l'infante, comme tout dirigeant, doit être formée à sa tâche, car n'est pas un bon souverain qui veut, et la définition que l'Augustinien donne du bon prince se transforme en condamnation du pouvoir en place :

> *Ca segund dize Julio Solino que los judíos solían escoger por rey al que veýan más sabio & de mejores costunbres e tal que a los suyos fuese clemente & piadoso; contra los enemigos, osado; por que no solamente rigese la república en tienpo de paz con justicia, mas aun en tiempo de guerra, por armas la defensase & aun dilatase más tierras conquistando como fizieron vuestros antecesores que conquistaron las Españas e oxearon las moscas suzias de Macometo & los persiguieron con espada fasta el reyno de Granada, donde agora están por la negligencia de los modernos príncipes*[97].

Rédemptrice de la lignée des souverains castillans comme la Vierge le fut pour le monde, Isabelle est plusieurs fois présentée comme la seule souveraine légitime, dans la mesure où elle est « *infanta legítima heredera de los reynos de Castilla & León* », et où « *la sucesión natural [le] da el regimiento* »[98]. Martín de Córdoba exprime donc très clairement ses positions, et le but de son traité est, certes, de former la future souveraine, mais de façon à ce qu'elle devienne l'exact opposé d'Henri IV. Cependant, elle doit aussi nettement se distinguer de Jeanne de Portugal, dont on peut retrouver le portrait peu flatteur derrière, par exemple, cette condamnation de la femme qui se laisse dominer par ses désirs charnels :

> *Estos son suzios deseos & bestiales, […] que primero la hazen conpañera de las bestias, ca siguen aquellos apetitos en que nos convenimos con las bestias. E esto es indigno que la que ha de ser mejor que todas las mugeres, que sea en sus apetitos peor. Desto se sigue que es avida en menos precio &, por consiguiente, que es indigna de principar & regir*[99].

La répétition, à quelques lignes d'intervalle, de l'idée selon laquelle un

[95] M. DE CÓRDOBA, *op. cit.*, p. 136.
[96] *Loc. cit.*
[97] *Ibid.*, p. 139-140.
[98] *Ibid.*, p. 135 et 140, respectivement.
[99] *Ibid.*, p. 223.

comportement vicieux au regard de la morale sexuelle du temps rend la princesse indigne du gouvernement des peuples ne laisse aucun doute quant à l'illégitimité de la position de Jeanne de Portugal selon Martín de Córdoba, opinion encore confirmée par le titre du 6e chapitre de la troisième partie : « *cómo las dueñas han de amar & ser fieles a sus maridos, especialmente las reynas* »[100]. Ainsi, tout le *Jardín* est irrigué par un discours politique qui vise à établir Isabelle comme la seule alternative valable – dans la mesure où elle réunit toutes les qualités souhaitables chez une femme et chez un dirigeant – à un pouvoir corrompu sur le plan politique et moral. L'exemple du *Jardín* et celui du *Libro de las Historias* montrent donc que, derrière la volonté affichée de contribuer à l'éducation ou à l'édification de la gent féminine, d'autres enjeux se font jour, de façon plus ou moins déclarée. Dans le cas du *Libro*, nous l'avons vu, le discours de Juan López sert également les intérêts de Leonor de Zúñiga, dont il propose une image favorable. Pour toute femme de la fin du XVe siècle, il est en effet souhaitable, sinon indispensable de garantir sa réputation en se construisant l'image d'une femme vertueuse. Cependant, dans un contexte comme celui des débuts du règne des Rois Catholiques, où la cour se voit imposer de nouveaux modèles de comportement dans lesquels la vertu tient une place centrale, se présenter comme une femme vertueuse peut devenir un acte politique : il s'agit, en effet, d'affirmer son adhésion au nouveau modèle proposé.

3. Les textes didactiques sous le règne des Rois Catholiques : une façon d'affirmer son adhésion à l'idéologie dominante

La plupart des textes de notre corpus composés entre 1474 et 1504 sont, plus ou moins directement, liés à Isabelle et sa famille. C'est le cas, bien évidemment, du *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza. De même, la *Crianza y virtuosa doctrina* et la *Summa de pasciencia* ont été écrites pour l'infante Isabelle. Enfin, des textes comme le *Título virginal de Nuestra Señora* ou l'*Avisación a María Pacheco* furent composés pour des femmes qui, d'un point de vue politique et idéologique, partageaient les intérêts des souverains. En outre, la rédaction de

[100] *Ibid.*, p. 265.

l'*Avisación* impliqua des personnalités appartenant au cercle le plus proche de la reine, puisqu'elle fut rédigée par son confesseur, et pour une des femmes qui faisaient partie de sa suite. Cependant, dans les années 1470, l'appartenance de María Pacheco, comtesse de Benavente au parti d'Isabelle et Ferdinand mérite encore d'être appuyée par des preuves. Nous souhaiterions replacer la composition de l'*Avisación* dans cette perspective, et voir en quoi elle a pu constituer, pour María Pacheco, un outil politique pour affirmer son adhésion à l'idéologie développée par les Rois Catholiques.

a. L'*Avisación a María Pacheco* comme témoignage de ralliement aux nouveaux souverains

Comme nous l'avons dit plus haut, l'initiative de l'écriture de l'*Avisación* revient à María Pacheco : c'est elle, en effet, qui commande à Hernando de Talavera un ouvrage qui doit lui indiquer la façon dont elle doit employer son temps, comme le dit l'auteur lui-même à plusieurs reprises. Or, cet ouvrage fut vraisemblablement composé au cours des toutes premières années du règne d'Isabelle la Catholique. Tout d'abord, en effet, Hernando de Talavera y est seulement qualifié – du moins dans la version manuscrite du texte – d'« *indigno prior del monasterio de sancta María de Prado* »[101], ce qui situe la composition du texte avant 1486, date à laquelle il devient évêque d'Ávila. Par ailleurs, quelques informations concernant la vie de María Pacheco peuvent nous permettre de fixer plus précisément le cadre temporel dans lequel le texte a pu voir le jour. D'une part, en effet, elle y est présentée comme une femme mariée, ce qui permet de situer l'écriture du texte après 1466, date de son mariage avec Alonso Pimentel, comte de Benavente. D'autre part, l'auteur fait plusieurs fois allusion à ses « *higicos* »[102], ce qui indique, tout d'abord, que la comtesse avait, à l'époque de l'écriture du texte, plusieurs enfants, et que ceux-ci avaient encore l'âge d'être éduqués par leur mère, c'est-à-dire, du moins pour les garçons[103], qu'ils avaient moins de sept ans. De nouveau, cette apparition, dans le texte,

[101] H. DE TALAVERA, *Avisación*, fol. 1rº. L'auteur apparaît par ailleurs dans le titre comme « *licenciado* » et « *confessor* » de la comtesse de Benavente. Par ailleurs, la version imprimée comporte la mention suivante : « *y después obispo de Ávila, y aun después primero arçobispo de Granada* », ce qui confirme le fait qu'à la date du texte, Talavera n'était encore que prieur.

[102] *Ibid.*, fol. 24rº et 25vº.

[103] Les deux aînés du couple, dont on ignore cependant la date de naissance, sont, précisément, des garçons : Luis et Alonso Pimentel.

d'enfants en bas âge, indique que le texte fut probablement rédigé au cours des premières années de mariage de María Pacheco. Plus précisément encore, le comte de Benavente est qualifié, dans l'*Avisación*, de « *magnífico* », ce qui suggère qu'il se situe alors en pleine gloire. Or, l'un de ses hauts faits fut, notamment la défense de la forteresse de Baltanás pour contrecarrer l'invasion portugaise, le 14 septembre 1475. Ainsi, on peut penser que la composition de l'*Avisación* se situe dans la suite de cet événement, qui scelle l'alliance, jusqu'ici incertaine, du comte de Benavente avec les nouveaux souverains. Le comte marquerait ainsi son raliement par un exploit militaire – qui lui vaudra d'être retenu en otage au Portugal pendant plus d'un an – tandis que son épouse ferait de même en demandant à celui que la reine venait de se choisir pour confesseur de composer, pour elle, un manuel qui rende manifeste son désir de correspondre au nouveau modèle prôné par le pouvoir. Dès lors, l'insistance de Talavera à questionner le désir de savoir de celle qu'il présente lui-même comme sa pénitente n'a pas seulement à voir avec le souvenir du Péché Originel, et il pourrait suggérer ainsi que les motivations de la comtesse ne sont pas aussi pures qu'il n'y paraît, et que le désir mondain de s'attirer la bienveillance des nouveaux souverains tient autant, sinon plus de place dans la demande qu'elle a faite, que son désir d'amender son comportement.

Ainsi, l'adhésion des comtes de Benavente au camp d'Isabelle et Ferdinand s'affirme dans les années 1474-1476, mais est longtemps restée indécise. D'une part, en effet, María Pacheco est la fille de Juan Pacheco, marquis de Villena, dont la position, au cours des années 1465-1468, se caractérise par son caractère changeant et ambigu. D'abord partisan du roi, puis farouche opposant, il se pose finalement en arbitre du conflit entre Isabelle et son demi-frère, avant de s'opposer plus fermement à Isabelle entre 1469, date de son mariage avec Ferdinand, et 1474, année de la mort d'Henri IV. En somme, donc, María Pacheco pouvait avoir à cœur de montrer qu'elle avait pris ses distances par rapport à un père qui, jusqu'à sa mort en 1474, s'opposa à Isabelle et Ferdinand. Un passage de l'*Avisación* nous semble, à ce titre, significatif, dans la mesure où le texte ne fait aucune allusion au père de María, alors que sa mère est, au contraire, décrite sous un jour favorable : « *soys hija de madre que tovo mayor estado y manera. Creen los que la conosçieron que a Dios y al*

mundo dio d'ello buena cuenta »[104]. C'est donc l'héritage du père qu'il faut effacer, même si, dès le titre, le nom de « *Pacheco* » apparaît bien. Cependant, à la date où le texte fut écrit, la dédicataire de l'*Avisación* n'est donc plus seulement María Pacheco, elle est aussi « *condessa de Benavente* ». Or, le comte de Benavente n'appartenait pas au noyau dur des partisans d'Isabelle, et son soutien à la reine ne s'affirme de façon décisive qu'après la mort du demi-frère de celle-ci. Ainsi, en décembre 1474, le comte signe, avec le cardinal Mendoza, le connétable Velasco et l'amiral Enríquez un pacte de défense et d'aide mutuelle qui vise à garantir la préservation de leurs territoires contre toute invasion étrangère. De même, en avril 1475, à Valladolid, les comtes de Benavente rendent hommage aux nouveaux souverains en prenant part de manière fastueuse à une fête organisée en leur honneur. Ainsi, au début du règne d'Isabelle et Ferdinand, le comte et la comtesse de Benavente, gênés par les actions accomplies dans un passé récent et désireux de gagner les faveurs des nouveaux détenteurs du pouvoir multiplient les preuves d'adhésion, tant sur le plan politique que symbolique. Dès lors, on peut estimer que la comtesse de Benavente a souhaité, à travers l'ouvrage dont elle a commandé la rédaction à Talavera, d'une part, se présenter comme une femme vertueuse ou désireuse de l'être davantage, et, ce faisant, montrer, d'autre part, qu'elle adhérait au nouvel idéal féminin proposé par Isabelle. Du reste, l'opuscule est devenu, par la suite, un outil au service de la diffusion de ce nouveau modèle, dans la mesure où, au-delà de sa possible diffusion manuscrite, il a, comme nous l'avons vu, été largement diffusé dans Grenade sous forme imprimée. Dès lors, les intérêts des Rois Catholiques et ceux de la comtesse de Benavente sont d'autant plus scellés que l'*Avisación* imprimée diffuse une image favorable de la comtesse et contribue à l'imposition du modèle féminin auquel la reine apporte son suffrage.

Ainsi, comme nous venons de le montrer dans le cas de ce dernier texte, la composition d'un ouvrage didactique peut avoir, pour sa dédicataire, un indéniable intérêt politique. Cependant, c'est également le cas, parfois, pour son auteur, comme nous allons tenter de le montrer dans le cas d'Andrés de Li.

[104] *Ibid.*, fol. 21v°.

b. La *Summa de pasciencia* : un signe d'allégeance religieuse

Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, Andrés de Li est l'auteur de deux textes liés plus spécifiquement aux questions religieuses : la *Summa de pasciencia* (1493) et le *Tesoro de la Pasión* (1494). Alors même que sa production antérieure portait sur des sujets variés – parmi lesquels, notamment, l'astrologie dans le *Repertorio de los tiempos* – on peut s'étonner qu'il publie ainsi, coup sur coup, deux œuvres religieuses dans lesquelles l'empreinte des tendances spirituelles alors à la mode dans l'Église catholique est notable, et ce alors même qu'il ne fait pas partie du monde clérical. Notons tout d'abord que les années où sont composés la *Summa* et le *Tesoro* correspondent au moment où la politique religieuse des souverains connaît des inflexions décisives, avec, notamment, l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492. Or, non seulement Li est d'origine converse, mais, selon certains auteurs, son nom apparaît sur les registres de l'Inquisition. Ainsi, Laura Delbrugge note :

> *Andrés de Li was investigated by the Inquisition in 1490, and although the specific charges against him are unknown, three of the converso backers involved in Hurus 1478 Bible printing were called before the Inquisitional Tribunal because of suspected heresy. In fact, of the approximately 614 trials held in Zaragoza between 1484 and 1515, the overwhelming majority involved suspicion of Judaizing, which was likely the charge against Li as well*[105].

Dès lors, la rédaction, à seulement un an d'intervalle, de deux œuvres à teneur religieuse et dédiées aux souverains et à l'infante prend une autre signification : il s'agit, pour l'auteur, de rendre publique une orthodoxie que l'on a peut-être mise en doute, tout en recherchant la protection des plus hautes autorités. En outre, ces œuvres dénotent clairement une volonté de promouvoir la politique menée par les souverains en même temps que de contribuer à la diffusion de pratiques religieuses en vogue à la cour. Ainsi, du *Tesoro*, Fernando Gómez Redondo dit notamment :

> *Este Tesoro es el producto más singular de los creados para promover el ejercicio de la contemplación religiosa, no sólo por la guía espiritual construida […] sino por el modo en que se aúnan las voluntades del impresor y del autor para resolver la carencia de manuales de esta naturaleza y contribuir a los planes de reforma religiosa*

[105] Laura DELBRUGGE, *A Scholarly Edition of Andrés de Li's* Thesoro de la passion *(1494)*, Leiden: Brill, 2011, p. 74.

instigados por los reyes a quienes expresamente se dirige la obra[106].

Cependant, Andrés de Li n'en reste pas au plan religieux, mais vante également les succès militaires et politiques des souverains. Ainsi, Gómez Redondo ajoute :

> *Estos principios justifican que este Tesoro se dirija a los reyes, encareciendo, para 1494, sus principales logros, en especial el de haber domado las « bellicosas Spañas », y el de proyectar la guerra « allende los feroçes bárbaros », hasta el punto de considerar esas empresas militares como un segundo triunpho que Cristo podrá cobrar por sus manos*[107].

Dans le *Tesoro*, Li se met donc au service de la politique religieuse des Rois Catholiques, en même temps qu'il se fait le chantre des réussites de leurs entreprises militaires et de leurs combats contre les hérétiques ou plutôt, notons-le, contre les Musulmans.

Par ailleurs, à la différence de la *Summa*, l'écriture du *Tesoro* et celle du *Repertorio* résultent de commandes d'Hurus à Andrés de Li et sont, en réalité, des traductions de textes antérieurs[108]. Au contraire, « *la* Suma *es diferente porque no supone una traslación de un texto previo, sino que es un opúsculo original* »[109]. Naissant d'une initiative prise par l'auteur lui-même, elle se présente donc comme un présent fait à une infante, dont Li se proclame l'« *afectado servidor* ». Autrement dit, la *Summa* peut être interprêtée comme le témoignage d'une tentative de Li de s'attirer la bienveillance des monarques en affichant son adhésion à l'orthodoxie catholique en même temps que sa compassion pour les souffrances de la famille royale. En outre, l'hypothèse selon laquelle la composition de ces deux textes fait suite à un procès intenté par l'Inquisition contre Li et à son éventuel emprisonnement permet de comprendre pourquoi la *Summa* ne fut vraisemblablement composée qu'en 1492-93, et pas immédiatement après la mort de l'Infant portugais. D'une part, en admettant que les poursuites aient commencé en 1490 et que Li ait été incarcéré, il pouvait se trouver en prison au moment du décès du prince Alphonse, et donc dans l'incapacité d'écrire une œuvre de circonstance. Mais il est également probable que cette disparition n'ait pas, d'emblée, suscité chez Li l'envie de

[106] F. GÓMEZ REDONDO, *op. cit.*, p. 903.
[107] *Ibid.*, p. 905.
[108] *Ibid.*, p. 1018.
[109] *Ibid.*, p. 1019.

composer un ouvrage spécifique. Cependant, confronté à la nécessité de gagner la bienveillance des souverains et de prouver, au sens propre, sa bonne foi, il a fait du décès du premier mari d'Isabelle le prétexte de son écriture. Ainsi, la composition d'un ouvrage didactique destiné aux femmes et, plus particulièrement, dans ce cas, à l'infante peut avoir une importante portée politique pour son auteur, et servir ses intérêts propres tout autant que l'édification de son public féminin. Il faut ajouter à cela que, comme nous l'avons signalé plus haut, le fait qu'un texte soit dédié à une personnalité connue pouvait constituer un argument de vente. En outre, comme dans le cas de l'*Avisación*, la *Summa* présente également un modèle féminin en accord avec celui que proposent les Rois Catholiques. En ce sens, l'ouvrage sert les intérêts politiques de ces derniers, comme l'indique encore le fait que le texte ait été imprimé une seconde fois en 1505, date à laquelle, toutefois, Isabelle la Catholique était décédée. Dès lors, le pouvoir est moins soucieux de promouvoir un modèle féminin spécifique, et l'adhésion ou non à celui-ci ne peut plus guère être considérée comme un acte politique. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'en Espagne, la publication de textes didactiques spécifiquement destinés aux femmes connaît alors un ralentissement. Au contraire, la production des auteurs espagnols s'attache désormais davantage à une autre personnalité féminine marquante : Catherine d'Aragon.

4. Les textes didactiques dédiés à Catherine d'Aragon au service des relations de l'infante espagnole avec l'Angleterre

Par leurs textes, Rodrigo de Cuero et Juan Luis Vives ne cherchent pas à gagner la bienveillance de leur dédicataire, dont la confiance leur était acquise. Pourtant, leurs ouvrages sont bien porteurs d'enjeux politiques. Pour le premier, en effet, il s'agit de garantir et de promouvoir l'alliance entre l'Espagne et l'Angleterre, à travers celle de Catherine et Henri. Pour le second, il s'agit, notamment dans le prologue, de contribuer à construire une image favorable de Catherine, à un moment où celle-ci commençait à être mise à mal.

a. L'*Historia de Inglaterra* de Cuero : un outil diplomatique ?

L'ouvrage de Vives et celui de Cuero diffèrent nettement sur un point : l'ampleur de leurs diffusions respectives. En effet, alors que l'*Institutione foeminae christianae* fut amplement reproduite, l'*Historia de Inglaterra*, a connu une diffusion très confidentielle. Si ce texte comporte un message politique, il faut donc admettre qu'il s'adresse à l'infante – à la demande de laquelle, rappelons-le, Cuero a rédigé son texte – ou à son entourage proche. En effet, Catherine est bien présentée comme la commanditaire de l'*Historia* :

> *Yo, Rodrigo de Cuero, deseando cumplir el mandamiento de la muy esclarescida e yllustríssima doña Catalina Princessa de Gales, mi Señora […] que me mandó tornase en lengua castellana sumariamente las corónicas de todos los reyes que en Inglaterra han seydo*[110].

Si rien ne permet de mettre en doute que l'*Historia* soit un travail de commande, on peut en revanche penser qu'elle n'a pas pour seul but d'enseigner l'histoire d'Angleterre. En effet, comme nous allons le montrer dans les lignes qui suivent, elle se présente comme un véritable manifeste en faveur de l'union anglo-espagnole. Dès lors, bien que les témoignages de l'œuvre qui nous sont parvenus ne sont qu'au nombre de deux, on peut penser que l'ouvrage était destiné à une diffusion plus large, étant donnée la portée politique de son discours. En effet, au fil de ses pages, Cuero distille un message clair : l'union de l'Espagne et de l'Angleterre par le mariage de Catherine et d'Henri est naturelle et indispensable.

Dès le début de l'ouvrage, l'idée de mariage et d'union dynastique est, d'emblée, très présente, à travers l'étude de l'écusson anglais. Cuero s'emploie en effet à en commenter la composition et l'évolution, qui résulte souvent de mariages : les armes du mari réservent alors une place à celles de l'épouse[111], ce qui démontre que la nation a été modelée au fil des alliances matrimoniales contractées. En outre, tout au long du texte, l'Angleterre et l'Espagne sont présentées comme des alliées indéfectibles, et Rodrigo de Cuero va, dans son discours, s'attacher à mentionner, notamment, les différents mariages qui eurent lieu entre des princes espagnols et anglais. Car Catherine et Henri ne sont pas les premiers rejetons des familles royales anglaises et castillanes à

[110] R. DE CUERO, *Historia*…, fol. 9rº.
[111] *Ibid.*, fol. 3rº et 3vº.

s'unir en justes noces. Ainsi, en 1154, Leonor, fille du roi d'Angleterre se marie avec le roi de Castille, Alphonse VIII, dont la chronique précise, comme nous l'avons déjà dit, qu'il remporta la bataille des Navas de Tolosa[112]. De même, peu de temps après, c'est un prince anglais qui épouse une infante espagnole, Leonor, fille du roi Ferdinand III dit le Saint[113]. À chaque mariage unissant un enfant de la couronne d'Angleterre et un représentant de la couronne de Castille est donc associé le souvenir d'un épisode glorieux de l'histoire espagnole, ce qui permet de valoriser ces unions et de les considérer comme les témoins de la prospérité.

Mais l'une de ces alliances est particulièrement intéressante dans la mesure où elle permet d'établir que Catherine est en réalité une descendante directe de la famille d'Angleterre. En effet, Cuero se propose d'exposer comment « *la nobilísima señora doña Catalina, princesa de Gales viene de los Reyes de España e de Inglaterra por recta vía* »[114]. En effet, le grand-père de Catherine, Jean II, est lui-même né de l'union entre Henri III de Castille et Catherine de Lancastre. Comme le précise Cuero, la fille de Jean II est Isabelle la Catholique, mère de :

> […] *la ilustrísima señora doña Catalina, prinçesa de Gales, por cuyo mandamiento esta obra es hecha, por donde paresçe esta ínclita y esclaresçida persona desçender linialmente de la noble y alta sangre de los reyes de España e Inglaterra, de larga antigüedad*[115].

Tout est donc fait pour souligner à quel point l'union de Catherine et d'Henri entre dans la logique de l'Histoire. En outre, Cuero se laisse emporter par sa verve démonstrative jusqu'à manipuler les événements historiques, comme le montre la façon dont il élude les années de veuvage de Catherine. Au contraire, ce qui compte, et ce qu'il décrit avec beaucoup de détails, ce sont les fêtes données à l'occasion de ses deux mariages successifs, et les richesses qui furent alors déployées :

> […] *con grandísima conpañía de españoles e ingleses bien adornados e luzidos pasó la puente y entró por la çibdad con diversos instrumentos de música dulçísima [tanto que] cada uno en amor no parescíe sino que rescibíe su padre o pariente muy propinco que*

[112] *Ibid.*, fol. 56r°.
[113] *Ibid.*, fol. 60v°.
[114] *Ibid.*, fol. 85r°.
[115] *Ibid.*, fol. 85r°.

más amase, y en estado y acatamiento que adorava criatura celestial»[116].

Il s'agit donc de rappeler à Catherine qui est, théoriquement, la seule ou, du moins, la principale lectrice de l'*Historia*, le moment où elle a été plus particulièrement honorée. Du reste, la description de ces fêtes fait également sens pour n'importe quel autre lecteur espagnol, au sens où leur faste démontre la richesse de la nation anglaise et l'importance que cette dernière a accordée à l'union avec l'Espagne. En outre, Cuero insiste ici, encore une fois, sur le fait qu'en Angleterre, Catherine trouve, au sens propre, une famille, en soulignant que le peuple la reçoit comme une parente. L'*Historia de Inglaterra* est donc porteuse d'un message politique, au sens où elle a été écrite, du moins en partie, pour établir le bien-fondé de l'union anglo-espagnole. Il faudrait se demander, dès lors, si Cuero transmet ici ses propres idées ou s'il véhicule au contraire un message que d'autres, par son intermédiaire, ont souhaité transmettre à l'infante. Néanmoins, ont peut aussi penser qu'il a en tête un public plus large, auquel il veut proposer une vision de l'histoire dont la fin, au sens propre, est l'union de Catherine et d'Henri[117].

Quatorze ans après le début de leur union, quand Juan Luis Vives compose l'*Institutione foeminae christianae*, le contexte est bien différent. Catherine est reine, certes, mais, faute d'avoir donné un héritier mâle au roi, elle voit sa position de plus en plus mise à mal. Dès lors, ce contexte permet de jeter un autre regard sur le prologue de l'*Institutione*. Certes, il s'agit du texte d'un humaniste soucieux de se conserver les bonnes grâces d'un protecteur et, peut-être, de celui d'un Espagnol qui, en terre étrangère, portait un regard particulièrement bienveillant sur celle qui, après tout, était sa compatriote. Néanmoins, les faveurs de Catherine étaient acquises à Vives, et, s'il dresse d'elle un portrait flatteur, c'est sans doute moins par intérêt ou flagornerie, que dans le souci de servir les intérêts de la reine en diffusant d'elle l'image d'une souveraine vertueuse et cultivée.

[116] *Ibid.*, fol. 112r°.
[117] *Ibid.*, fol. 104v°.

b. Le prologue de l'*Institutione foeminae christianae* : un plaidoyer en faveur de Catherine

Il ne faut pas oublier, en effet que, bien que l'*Institutione foeminae christianae* ait été construite à la demande de Catherine d'Aragon pour contribuer à l'éducation de sa fille Marie, l'ouvrage s'adresse, d'emblée, à un public plus large. En effet, Vives établit, dès son prologue, une bipartition entre deux types de femmes :

> Sanctas feminas leviter tantum officii sui admonui ; ceteras interdum paulo castigavi acrius, quod viderem documenta sola parum proficere in iis quae ducenti reluctantur et invitae fere trahendae sunt quo oportet[118].

En distinguant les femmes vertueuses de celles qui ne le sont pas, en employant le pluriel, il ne laisse donc aucun doute sur le fait qu'il n'écrit pas pour une seule femme, mais pour toute la population féminine, et même pour un public encore plus large. En effet, il condamne les « viris iuvenibus, imperitiis, lascivis, perditis, qui ne aspectum quidem probae ferre possunt, qui velut otiosi et bene pasti equas omnes adhinniunt », et affirme au contraire avoir de son côté les « graves et cordati viri »[119]. Dès lors, c'est toute la population qui se retrouve impliquée dans l'ouvrage de Vives, selon une division binaire entre ceux qui s'adonnent au vice et ceux qui prennent le parti de la vertu. Compte tenu de cela, le livre – ou, du moins, son prologue – peut être compris comme un texte visant à promouvoir la reine aux yeux de ses sujets, dans la mesure où elle est présentée comme le parangon de toutes les vertus :

> Hoc opus tibi non secus offero, regina inclita, quam si pictor faciem tuam artificiosissime expressam daret […] siquidem ut illa imaginem tui corporis depictam cerneres, sic in his libris imaginem videbis animi ; quippe quae fuisti et virgo et sponsa et vidua nunc uxor […] et sic in omnibus vitae generibus cursibusque te gessisti ut exemplum religuis sit optime vivendi quicquid agas[120].

Puisqu'elle est passée par les trois stades de la vie féminine qui fondent l'organisation structurelle du texte de Vives et qu'elle a été, à chacun de ces stades, exemplaire, elle est donc le modèle que toutes doivent suivre, le miroir

[118] J. L. VIVES, *Institutione foeminae*…, éd. cit., p. 68.
[119] *Ibid*, respectivement p. 67 et 68.
[120] *Ibid.*, p. 69.

dont chacune doit être le reflet. En outre, dans la mesure où Vives prétend, dans son texte, ne pas avoir donné de recommandations abstraites mais avoir simplement dressé le portrait de l'âme de Catherine, l'*Institutione* tout entière devient l'exposé des vertus de cette dernière. Enfin, l'auteur, par les comparaisons qu'il établit, met encore davantage l'accent sur le rôle de Catherine dans l'éducation de son peuple, dans la mesure où elle lui montre l'exemple, comme un bon enseignant ferait pour ses élèves. Ainsi, Catherine est explicitement désignée comme la source d'inspiration du livre, tandis que Vives ne semble avoir écrit que poussé par l'envie de témoigner d'une si grande vertu :

> Habebunt igitur feminae omnes, ut per vitam et actiones tuas exemplum, sic per hoc tibi dedicatum opus praecepta et rationem vivendi. Utrumque debebunt probitati tuae, qua et tu sic vixisti, et ego as scribendum impulsus sum[121].

Quant à la princesse Marie, elle ne disparaît certes pas complètement du prologue, mais y apparaît seulement avec discrétion. De façon significative, elle n'est alors pas seulement rattachée à sa mère, mais aussi à son père, soulignant que l'union de deux personnes si pleines de vertu a donné un fruit tout à fait prometteur : « [Maria] effinget certe, et nisi humanas omnes coniecturas sola fallat, optima et sanctissima ut sit necesse est, te et Henrico Octavo nata, tali et tam laudato coniugum pari »[122]. Valoriser les qualités potentielles de Marie, c'est aussi affirmer sa valeur en tant qu'héritière, et ce malgré son sexe, minant les arguments de ceux qui prétendraient que Catherine n'avait pu donner à l'Angleterre d'héritier digne de ce nom. Ainsi, le prologue de l'*Institutione foeminae christianae* semble s'adresser directement aux détracteurs de la reine, présentée comme un modèle de vertu en tant que femme, mère, épouse et comme éducatrice de son peuple. Dans la mesure où ce texte, sous l'impulsion de la souveraine elle-même, fut largement diffusé par le biais de l'impression puis de sa traduction en langue vernaculaire, il devint un efficace outil de propagande au service de la popularité d'une reine qui, malgré ses qualités, restait toujours dans une position précaire.

Ainsi, comme nous l'avons montré dans ce paragraphe, les textes didactiques composés sous l'égide de Catherine d'Aragon peuvent être analysés

[121] *Loc. cit.*
[122] *Loc. cit.*

en prenant en compte l'évolution de sa situation en Angleterre. D'abord promise à un mariage qui, malgré son importance diplomatique, fut difficilement obtenu, sa position est ensuite affaiblie par son incapacité à donner au roi un héritier mâle. Dès lors, l'*Historia de Inglaterra* et l'*Institutione foeminae christianae* cherchent, chacune à leur manière, à prendre en compte ces situations et à leur apporter une réponse. Ainsi, ces textes reflètent des problématiques qui concernent l'État et ceux qui l'incarnent, acquérant de ce fait une portée politique.

5. L'enseignement ne serait-il qu'un enjeu secondaire de la littérature didactique ?

Dans ce dernier chapitre, nous avons, en effet, souhaité réféchir aux implications politiques de nos textes, et à la façon dont ils pouvaient être utilisés dans un but différent de celui qu'on leur assignerait d'emblée. Ainsi, nous avons cherché, dans un premier temps, à étudier la façon dont ils pouvaient être employés au sein d'institutions éducatives liées, plus ou moins directement, au pouvoir en place, et leur éventuelle insertion dans une véritable politique éducative. Or, nous avons vu qu'il était difficile d'aboutir à une conclusion certaine quant à l'utilisation, ou non, des textes de notre corpus dans les écoles instituées à la cour, ou dans des établissements comme les *colegios de doncellas*. En outre, nous avons aussi montré qu'on ne pouvait conclure à la mise en place d'une véritable politique en matière d'éducation, tant les initiatives en la matière émanent de personnalités ou d'institutions variées, et tant celles prises par le pouvoir royal restent limitées et fragmentaires. De même, l'imprimerie ne semble pas avoir été réellement mise au service d'une politique éducative qui aurait utilisé les textes didactiques destinés aux femmes comme moyens de formation. Certes, certains membres du clergé sont allés dans ce sens, comme Hernando de Talavera à Grenade, mais les détenteurs du pouvoir central ne semblent pas avoir encouragé de manière décisive l'impression de textes didactiques. Parmi les textes de notre corpus, quelques-uns de ceux qui ont été imprimés servent pourtant, plus ou moins directement, les intérêts des monarques, en diffusant, notamment, une image favorable de leur action ou une idéologie qu'ils partagent et souhaitent

promouvoir. Ainsi, si l'on peut difficilement soutenir que nos textes s'insèrent dans une politique cohérente et sciemment mise en œuvre, ils ont bien, du moins pour certains d'entre eux, une portée politique. D'une part, en effet, ils reflètent les enjeux idéologiques de leur temps et peuvent être utilisés par les détenteurs du pouvoir pour servir leurs intérêts. D'autre part, ils peuvent également devenir des armes dans des luttes de pouvoir, ou des outils pour obtenir les faveurs de ceux qui le détiennent. Enfin, dans la mesure où il met en relation deux entités – l'auteur et sa dédicataire – qui, bien qu'elles soient réunies par la composition du texte, peuvent avoir des intérêts contradictoires que chacune prétend imposer à l'autre, le texte didactique est, par essence, le lieu de jeux de pouvoir. En ce sens, il est, lui-même, un espace politique, où l'autorité du pédagogue, souvent clerc et toujours masculin – du moins dans les textes que nous avons étudiés dans ce chapitre – est en but au pouvoir économique et social d'une dédicataire qui est rarement guidée par le seul désir d'apprendre ou de se perfectionner.

Ainsi, dans ce chapitre, nous avons montré comment les textes de notre corpus ne sauraient être compris uniquement comme des manuels destinés à l'enseignement. Dès leur production, ils peuvent en effet être porteurs d'enjeux bien différents, que ce soit du fait de leur auteur ou du fait d'une dédicataire soucieuse de donner d'elle l'image d'une femme vertueuse. De même, l'écriture d'un texte didactique répond aussi à la volonté de diffuser un modèle, et, partant s'insère dans le développement d'une idéologie déterminée. En d'autres termes, un ouvrage didactique est rarement l'expression d'une démarche qui vise exclusivement l'éducation, l'instruction ou l'édification de son public, et il faut se garder, nous semble-t-il, d'accorder trop de foi aux déclarations d'auteurs qui arguent de leurs bienveillantes intentions et de la coopération sans faille de leur respectueux auditoire.

D. Conclusions de la troisième partie

Après avoir resitué les textes de notre corpus dans une chronologie plus large et les avoir analysés de manière détaillée, nous avons tenté, dans cette troisième et dernière partie, de savoir comment ils étaient utilisés. Nous avons ainsi, dans un premier temps, recherché leur présence dans les bibliothèques

féminines, puis, dans un deuxième temps, essayé de connaître la façon dont ils étaient lus dans le cadre d'un apprentissage. Enfin, dans notre dernier chapitre, nous avons souhaité élargir notre perspective en envisageant nos textes hors de l'espace privé et de l'intimité. Placés au cœur de luttes de pouvoir, utilisés comme les véhicules d'une idéologie déterminée ou détournés pour servir des intérêts divers, nos textes échappent alors à l'usage qui semblait leur être assigné. Cependant, pour chacun de ces chapitres, un constat s'impose : dans l'état actuel de notre recherche, il nous est souvent bien difficile de formuler autre chose que des hypothèses. Ainsi, les conclusions que nous tirons ici ne sauraient être définitives, et appellent sans doute à être approfondies et nuancées.

Il n'en demeure pas moins que, dans une certaine mesure, nos réflexions convergent pour nous indiquer quelques points qui méritent d'être soulignés. Le premier serait le relatif désintérêt du public féminin pour la lecture de la littérature didactique qui lui est expressément destinée. Dès lors, on peut se poser la question de l'impact réel qu'ont eu les recommandations des auteurs, et, plus largement, le discours véhiculé par ces textes. Il faut ajouter à cela, comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, le fait que nos textes ne forment pas un corpus uniforme du point de vue idéologique, ce qui, nous l'avons dit, affaiblit également leur force normative. Le second point que nous souhaiterions souligner est la diversité des pratiques de lecture et d'enseignement dans lesquelles nos textes s'inséraient. Même si, de nouveau, nous ne pouvons souvent formuler que des hypothèses, il apparaît que ceux-ci pouvaient être lus de façon collective ou solitaire, et, de même, qu'ils pouvaient être utilisés dans le cadre d'un enseignement ou, au contraire, comme les moyens d'un apprentissage autonome. Enfin, ils pouvaient également être considérés comme des textes destinés à former les pédagogues en charge d'élèves féminines. En nous intéressant à la façon dont ils étaient utilisés, nous avons donc de nouveau mis l'accent sur la complexité d'ouvrages qui n'obéissent nullement à des schémas simples et récurrents, que ce soit dans leur composition ou dans leur réception. Cette complexité est encore accentuée par l'analyse des enjeux politiques qui traversent nos textes, et nous souhaiterions donc, pour terminer, souligner un troisième point. Au-delà des intentions déclarées par l'auteur, qui prétend contribuer, par son écriture, à la

formation de son public, et, souvent, à son salut, il faut prendre en compte le fait que nos ouvrages s'adressent, d'abord, à une dédicataire particulière, qui, certes, utilise le texte à son profit, mais pas toujours comme le discours de l'auteur nous le laisse entendre. Or, cette idée selon laquelle la dédicataire utilise l'ouvrage didactique écrit pour elle, par exemple, afin de promouvoir son image, ou, dans le cas d'Isabelle la Catholique, pour diffuser une idéologie établie en fonction d'objectifs politiques, renverse la hiérarchie mise en place, de façon plus ou moins explicite, entre le pédagogue et son élève. Dès lors, plutôt que de penser que les ouvrages didactiques sont, tous, des instruments au service de l'idéologie patriarcale, on peut au contraire proposer l'hypothèse selon laquelle, du moins dans certains cas, ils ont, à l'inverse, été instrumentalisés par les femmes pour servir leurs intérêts propres. Ainsi, même si on ne peut en aucun cas savoir à quel point nos textes ont été utilisés dans un processus d'apprentissage ou, au contraire, employés pour répondre à des objectifs bien différents, il n'en demeure pas moins qu'ils ne doivent pas être considérés exclusivement comme des outils au service de la mise en place d'une éducation particulière.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre réflexion, nous pouvons tirer plusieurs conclusions, afin de répondre aux questionnements qui étaient les nôtres dans l'introduction. En ce qui concerne, tout d'abord, la question de la chronologie, il nous semble important de souligner ici que le développement de la littérature didactique destinée aux femmes par des auteurs castillans est concomitant de phénomènes culturels et sociaux qui témoignent d'une amélioration de l'éducation dispensée aux femmes. Ainsi, la composition des plus anciens des textes de notre corpus – notamment, la *Relación de la doctrina que dieron a Sarra* ou les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* – est contemporaine de l'époque où des personnalités comme Beatriz Galindo ont effectué leur formation. Dès lors, le règne des Rois Catholiques ne marque pas une rupture, mais s'inscrit au contraire dans la continuité des processus entamés au cours des règnes précédents, dont Isabelle, notamment, récolte les fruits. C'est en effet grâce à la formation qu'elles ont acquise au cours des années 1440-1460 que les femmes présentes à sa cour peuvent se signaler par le raffinement de leur éducation et leur érudition. En ce sens, Isabelle ne fait que poursuivre et étendre le mouvement entamé avant elle. De même, c'est au cours des années 1440-1460 que les premiers textes relevant de la littérature didactique destinée aux femmes voient le jour en Castille. Sous le règne des Rois Catholiques, cette littérature se développe, avant que la disparition d'Isabelle en 1504 ne vienne mettre un frein à sa production, dont le centre se déplace alors à la cour de Catherine d'Aragon. Ainsi, la présence d'une personnalité féminine marquante, notamment au niveau politique, apparaît comme un trait définitoire des périodes qui voient se développer une littérature dans laquelle les femmes jouent un rôle important, qu'elles soient l'objet d'un discours, comme dans le cas de la littérature polémique liée aux débats de la « Querelle des femmes » ou ses destinataires, comme dans le cas de la littérature didactique écrite à leur attention.

La deuxième conclusion qui s'impose à nous, à l'issue de notre travail, est celle de la diversité de cette littérature, diversité qui s'exprime à de multiples

niveaux. Au niveau formel, tout d'abord, la prose *du Vencimiento del mundo* se mêle aux vers de la *Crianza y virtuosa doctrina*, et la brièveté du *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza côtoie les longs développements du *Libro de las donas*, tandis que le corpus de la littérature didactique destinée aux femmes peut aussi accueillir des formes qui ont fait depuis longtemps leurs preuves en matière d'enseignement, comme le dialogue, notamment dans le *Libro de las historias de nuestra Señora*. De même, éduquer les femmes peut se faire par le biais de miroirs de princes ou de nobles – conjugués au féminin – mais aussi par l'intermédiaire de conseils dispensés dans des opuscules à portée religieuse, dans des ouvrages à caractère encyclopédique ou dans des recueils de recettes. À la variété des formes s'ajoute donc celle des contenus, et, au-delà des grands domaines que l'on peut définir (la vie de couple, l'art de se comporter en société, les compétences intellectuelles à acquérir…), il faut être sensible – comme nous avons essayé de l'être tout au long de notre réflexion – aux nuances avec lesquelles chaque auteur exprime une position qui est rarement radicale. Il n'en reste pas moins que les ouvrages appartenant à la littérature didactique destinée aux femmes se doivent, semble-t-il, d'aborder un certain nombre de grandes questions, comme, notamment, celles de la chasteté et de l'honneur, ou encore celle de la lecture. Sur ce dernier point, les positions de ceux dont nous avons étudié les œuvres s'étalent sur un éventail assez large, mais l'opinion d'un Fernán Pérez de Guzmán selon lequel l'étude ne convient pas aux femmes se singularise par sa radicalité. Au contraire, l'ensemble de nos auteurs conseillent à leurs pupilles d'apprendre à lire, dans deux buts, essentiellement : fortifier leur piété ou contribuer à l'intimité conjugale. Néanmoins, comment ignorer que pareille capacité permet d'accéder à des contenus très variés ? Dès lors, si nos auteurs prennent leurs précautions en canalisant l'attention de leurs lectrices vers des ouvrages ou des documents spécifiques, c'est parce qu'ils sont bien conscients qu'en encourageant l'apprentissage de la lecture, ils lancent potentiellement les femmes sur le chemin d'un savoir plus étendu. Permettre au public féminin de cultiver son goût pour la lecture, c'est prendre en compte des pratiques déjà largement répandues, mais également ouvrir la voie, ne serait-ce qu'implicitement, à toutes les connaissances et, éventuellement, à tous les plaisirs que cet exercice peut entraîner. La lecture n'est cependant pas le seul sujet sur lequel les auteurs

de nos textes expriment de multiples opinions, et la place à réserver aux enfants ou même au mari est également sujette à débats. Alors, en effet, que certains, comme Fernán Pérez de Guzmán ou l'auteur des *Castigos*, passent totalement sous silence l'éventuelle présence d'enfants pour ne se concentrer que sur la relation qui doit exister entre les deux membres du couple, le *Libro de las donas* donne au contraire aux descendants légitimes des époux et à leur éducation une place essentielle. Hernando de Talavera, quant à lui, ne réserve qu'une brève mention à l'éducation que la mère doit dispenser à ses enfants, tandis que la présence de son mari est totalement occultée de l'emploi du temps qu'il propose à María Pacheco. Ainsi, donc, les textes qui composent notre corpus ne sauraient être résumés, croyons nous, à une seule et unique théorie patriarcale dont l'un des principaux objectifs serait de maintenir les femmes dans une position subordonnée. Car, au-delà de la diversité des points de vue que nos auteurs développent sur certains des sujets qui peuvent le plus facilement prêter à des positions résolument mysogines, comment considérer que des textes comme le *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, l'*Historia de Inglaterra* ou encore le *Manual de mugeres*, qui ont pourtant une incontestable visée didactique, cherchent seulement ou, du moins, en premier lieu, à assurer le maintien des femmes dans une position subalterne ? Il faut donc admettre qu'il existe, en Espagne à la fin du Moyen Âge, une littérature didactique qui n'a pas pour but principal, pour reprendre une citation de Cristina Segura Graíño que nous évoquions en introduction, de « *conseguir que las mujeres fueran seres pasivos que no cuestionaran lo que estaba establecido para ellas* »[1]. Ainsi, nos textes ne sont peut-être pas ces terribles instruments idéologiques dont la force normative serait tellement grande que l'on lirait dans leurs lignes le descriptif même des pratiques éducatives en vigueur entre 1454 et la fin des années 1520. Il faut, au contraire, garder à l'esprit que ces textes représentent l'idéal de certains auteurs, et que celui-ci n'a sans doute que rarement trouvé une incarnation dans la réalité. Il est d'ailleurs probable que c'est cet échec permanent qui a provoqué la multiplication des titres, les textes didactiques devenant, dès lors, les moyens de combattre une certaine réalité, qui reste néanmoins pour nous, dans une certaine mesure, insaisissable.

L'étude de la littérature didactique destinée aux femmes nous conduit

[1] C. SEGURA GRAÍÑO, « La educación de las mujeres… », p. 80.

donc, de façon tout à fait paradoxale, à remettre en cause la prégnance de l'idéologie dite patriarcale et des principes développés par celle-ci sur les femmes, d'autant que, aux éléments que nous venons d'évoquer s'ajoute le fait que ces dernières pouvaient utiliser les textes que nous avons mentionnés à de multiples fins. Employés comme les supports d'un apprentissage solitaire et individuel, ceux-ci contribuent à maintenir leurs lectrices dans l'espace clos de leur foyer. Néanmoins, dès lors qu'une femme peut, à travers eux, s'adresser à ses semblables, développer son image et son influence, ils deviennent au contraire des moyens d'affirmation de soi et de projection sociale. Ainsi, comme nous l'avons montré, les textes de notre corpus peuvent devenir des instruments au service de leurs dédicataires, qui s'en sont peut-être tout autant servies comme instruments de promotion que comme outils d'éducation. Dans un contexte, en effet, où la vertu reste une valeur sociale importante pour une femme, et où l'apparaître vaut autant, sinon plus, que l'être, les textes qui témoigent du désir de telle ou telle d'être vertueuse sont un précieux atout dans la contruction d'une image publique. Les auteurs, du reste, utilisent également leurs textes dans des objectifs qui n'ont rien de pédagogique, que ce soit pour défendre une option politique ou pour obtenir des faveurs en termes économiques. Nous croyons par conséquent qu'il faut adopter, vis-à-vis des textes appartenant à la littérature didactique destinée aux femmes à la fin du Moyen Âge et au début des Temps Modernes un regard critique qui permette de leur redonner leur juste place, d'une part, dans le processus de formation de leurs lectrices, et, d'autre part, dans le jeu social, culturel et politique de leur temps.

Ainsi nous espérons, par ce travail, avoir contribué à une analyse plus précise de ce corpus qui, pour être relativement réduit, n'en est pas moins porteur de multiples enjeux. Nous ne prétendons pas, néanmoins, avoir mené une étude exhaustive : des pistes restent encore à explorer, des textes, sans doute, à découvrir et des personnalités d'auteurs ou de lectrices à décrire. En outre, il reste également à rendre plus facilement accessibles, à travers un travail d'édition critique, des textes comme la *Crianza y virtuosa doctrina*, de Pedro de Gracia Dei, le *Fasciculus Myrrhe* ou l'*Historia de Inglaterra*. Il serait notamment nécessaire de comparer ce dernier texte avec les chroniques anglaises dont il s'inspire, afin de distinguer ce qui relève de la copie de ces ouvrages, et ce qui

peut être attribué en propre à Cuero. Il serait dès lors plus facile de connaître les intentions de cet auteur et le projet politique qui l'anime. Parmi les travaux d'envergure qui doivent être menés se trouve enfin l'édition critique du *Libro de las donas*. En effet, alors que le *Libre de les dones* et le *Carro de las donas* ont tous deux bénéficié d'une édition moderne, ce travail n'a pas encore été effectué pour le *Libro*. Cela nous permettrait cependant d'avoir une plus juste idée de la diffusion des idées d'Eiximenis en Castille tout au long du XV^e^ siècle. Enfin, et c'est là, sans aucun doute, un élément fondamental, il faut approfondir notre connaissance de la réception réservée aux œuvres qui composent la littérature didactique destinée aux femmes, à travers, par exemple, l'étude de la correspondance ou des documents notariés. Par cette étude, nous pourrions en effet tenter de mesurer plus précisément le succès rencontrés par nos ouvrages et leur éventuel impact sur leur lectorat, qu'il soit féminin ou non. Ainsi, nos textes retrouveraient leur juste place dans l'histoire des mœurs, des idées, mais aussi dans celle de la littérature.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas [édition basée sur le ms. a-V-5 de la Bibliothèque de l'Escurial] éd. de Rafael Herrera Guillén, Murcie : Biblioteca Saavedra Fajardo, 2005.

Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas, Hernán Sánchez Martínez de Pinillos (éd.), Madrid : Fundación universitaria española, coll. Tesis cum laude, 2000.

CÓRDOBA, fray Martín de, *Jardín de nobles donzellas*, Harriet Goldberg (éd), Chapel Hill : University of North Carolina department of romance languages, 1974.

—, *Jardín de nobles doncellas*, P. Félix García (éd.), Madrid : Joyas bibliográficas, 1953.

—, *Jardín de nobles doncellas*, P. Fernando Rubio (éd.), *Prosistas castellanos del siglo XV* (II), Biblioteca de Autores españoles CLXXI, Madrid : Rivadeneyra, 1964, p. 67-117.

CUERO, Rodrigo de, *Historia de Inglaterra*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, cote x.II.20.

—, *Historia de Inglaterra*, Salamanque : Biblioteca General Histórica, ms. 1850.

—, « Relación de Ynglaterra, Gales, Escocia e Yrlanda », *in* : *The Descryption of Englonde: an addition to St. Albans Chronicle first printed by Wynkyn de Worde*, Londres, 1502, facsimile of British Museum G 5997. Transcription of the abridged spanish translation Relacion de Ynglaterra, Gales, Escocia e Yrlanda por Rodrigo de Cuero, Londres 1509, Escorial Mss. X-II-20, Cesare V. Malfatti (éd.), Barcelone : Sociedad Alianza de Artes Gráficas, 1973.

—, *Historia de Inglaterra llamada fructo de los tiempos*, Última parte, años de 1461 a 1509, Escurial mss. X-II-20, A continuation of the St Albans Chronicle with english translation, Cesare V. Malfatti (éd), Barcelone : Libreria global, 1975.

Fasciculus myrrhe, el qual trata de la Pasión de Nuestro Redemptor Jesucristo, Salamanque : Juan de Varela, 1524 (ex. à Madrid : Bibliothèque nationale), R/10946.

FUENTIDUEÑA, Alfonso de, fray, *Título virginal de Nuestra Señora*, *in* : *Un manual de religiosidad mariana del siglo XV : título virginal de Nuestra Señora de fray Alonso de Fuentidueña*, Pancracio Celdrán Gomáriz (éd.), Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1982.

GRACIA DEI, Pedro de, *La criança y virtuosa dotrina dedicada a la illustre y muy esclarescida señora doña Isabel, primera infante de Castilla*, Salamanque : Nebrissensis, ca. 1488.

—, *in* : PAZ Y MÉLIA, Antonio (éd.), *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892.

JUSTINIANO, Juan, *Instructión de la muger christiana* [1528], Madrid : impr. de don Benito Cano, 1793.

LI, Andrés de, *Summa de pasciencia*, Madrid : Biblioteca Nacional de España, cote I-1467.

—, *Summa de pasciencia*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, cote 31.V.47.

—, *Summa de pasciencia*, *in : A Critical Edition of Andrés de Li's Summa de Paciencia (1505)*, Laura Delbrugge (éd.), Lewiston-Queenston-Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2003.

Libro de las donas Madrid : Bibliothèque Historique de l'Université Complutense, ms. 153.

LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Libro de las historias de Nuestra Señora,* Arturo Jiménez Moreno (éd.), San Millán de la Cogolla : CiLengua, 2009.

Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas, A. M. Crespo (éd.), Salamanque : Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

MENDOZA, fray Íñigo de, « Dechado », *in :* Íñigo de Mendoza, fray, *Cancionero*, Julio Rodríguez Puértolas (éd.), Madrid : Espasa Calpe, 1968.

NÚÑEZ DE TOLEDO, Alonso, *Tratado llamado vencimiento del mundo enbiado desde Elche en el reyno de Valencia a la señora doña Leonor de Ayala*, San Lorenzo del Escorial, Bibliothèque du monastère, cote h.III.24.

—, *in :* « El *Vencimiento del mundo*, tratado ascético del siglo XV : edición », Raúl A. DEL PIERO et Philip O. GERICKE, (éd.), *Hispanófila*, 21, 1964, p. 1-29.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán, *Relación a las señoras e grandes dueñas de la dotrina que dieron a Sarra, muger de Tobias el moço, su padre e su madre, quando la enbiaron*

con su marido ; la qual dotrina conviene a toda muger, así a las altas dueñas e nobles, como a las otras damas de qualquier estado, in : R. FOULCHÉ DELBOSC (dir.), *Cancionero castellano del siglo XV*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid : Casa editorial Bailly-Baillière, 1912.

PIZAN, Christine de, *Le livre des trois vertus*, C. C. Willard et E. Hicks (éd.), Paris - Genève : Champion, 1989.

—, *O livro das três vertudes a Insinança das Damas*, Madrid : Bibliothèque Nationale d'Espagne, ms. 11515.

—, *Livro das Tres Vertudes a Insinança das damas*, Maria de Lourdes Crispim (éd.), Lisbonne : Caminho, 2002.

—, *O espelho de Cristina*, Lisbonne : Hermão de Campos, 1518.

—, *O espelho de Cristina*, María Manuela Cruzeiro (éd.), Lisbonne : Biblioteca Nacional, 1987.

TALAVERA, Hernando de, *Avisación a la virtuosa y muy noble señora, doña María Pacheco*, San Lorenzo del Escorial : Bibliothèque du monastère, cote b-IV-26.

—, *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido, in : Escritores místicos españoles*, t. 1, Miguel Mir (éd.), Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. 16, Madrid : Bailly-Ballière, 1911.

VIVES, Juan Luis, *Institutione foeminae christianae*, *in : Opera omnia*, Valence : Frères Mayans, 1782-1790.

—, *Instructión de la muger christiana*, Juan Justiniano (trad.), [1528], Madrid : impr. de don Benito Cano, 1793 (voir également JUSTINIANO).

—, *The education of a Christian woman : a sixteenth-century manual*, Charles Fantazzi (éd. et trad.), Chicago et Londres : University of Chicago Press, 2000.

—, *De ratione studii puerilis*, *in : Opera omnia*, Valence : Frères Mayans, 1782-1790.

SOURCES SECONDAIRES

Alfons EL VELL, *Lletra a sa filla Joana, de càstig e de bons nodriments*, Rosanna Cantavella (éd.), Gandia : CEIC Alfons el Vell, 2012.

AMBROISE DE MILAN, saint, *Exhortatio virginitatis*, *in* : D. Ramos-Lissón (éd.),

Sobre las vírgenes, la virginidad, la educación de la virgen, exhortación a la virginidad, Madrid : Ciudad Nueva, 2011, p. 239-277.

—, *De virginibus*, in : D. Ramos-Lissón (éd.), *Sobre las vírgenes, la virginidad, la educación de la virgen, exhortación a la virginidad*, introduction, Madrid : Ciudad Nueva, 2011, p. 38-108.

—, *De virginitate*, *in* : D. RAMOS-LISSÓN, *Sobre las vírgenes, la virginidad, la educación de la virgen, exhortación a la virginidad*, Madrid : Ciudad Nueva, 2011, p. 122-165.

BARBERINO, Francesco da, *Del reggimento e de'costumi delle donne*, Rome : Stamperia de Romanis, 1815.

Biblia sacra : iuxta Vulgatam versionem, R. Weber et R. Gryson (éd.), Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Bible de Jérusalem, *La*, trad. sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris : Éditions du Cerf, 1998.

CARBÓN, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, Daniel García Gutiérez (éd.), Saragosse : ANUBAR ediciones, 2000.

Carro de las donas, *in :* CLAUSELL NÁCHER, Carmen, *Carro de las donas (Valladolid, 1542), estudio preliminar y edición anotada*, Barcelone : Université de Barcelone, 2004. Thèse éditée en ligne. Url : http://www.tesisenred.net/TDX-0608105-110729/index_cs.html.

CARTAGENA, Teresa de, *Arboleda de los enfermos*, Joseph Lewis Hutton (éd), Madrid : Real Academia Española, 1967 [en ligne], édition non paginée, disponible à l'url : http://www.uned.es/bieses/TEXTOS/Teresa_Cartagena_Arboleda.htm.

—, *Admiração operum Dey*, Lewis Joseph Hutton (ed.), Anejos del boletín de la Real Academia Española, XVI, 1967.

Castigos del rey don Sancho IV, Hugo Óscar Bizarri (éd.), Francfort et Madrid : Vervuert - Iberoamericana, 2001.

CHANGY, Pierre de, *L'éducation de la femme chrétienne*, Pierre de Changy (trad.) ; Bernard Jolibert (éd.), Paris : l'Harmattan, 2010.

DIES DE CALATAYUD, Manuel, *Flores del tesoro de la belleza, Tratado de muchas medicinas o curiosidades de las mujeres*, Manuscrito n° 68 de la Bib. Un. de Barcelona, Folios 151 a 170, VINYOLES, María Teresa (intr.), ROMA,

Josefina (prol.) et COMAS, Oriol (trad.), Palma de Majorque : José J. de Olañeta, 1993.

EIXIMENIS, Francesc, *Lo libre de les dones*, Frank Naccarato (éd.), Barcelone : Curial edicions catalanes, 1981.

ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, Diego, *Crónica del rey don Enrique, el cuarto deste nombre*, C. Rosell (éd.) [1878], Madrid : Atlas, 1953.

GARCÍA DE CASTROGERIZ, Juan, *Glosa castellana al « Regimiento de príncipes » de Egidio Romano*, Juan Beneyto Pérez (éd.), Madrid : Instituto de estudios políticos, 1947.

GUEVARA, Antonio de, fray, *Epístolas familiares*, *in : Obras completas*, Madrid : Fundación José Antonio de Castro, 2004, vol. 3.

JEAN CHRYSOSTOME, saint, *Discours sur le mariage*, *in* : *Dialogue sur le sacerdoce, discours sur le mariage, lettres à une jeune veuve*, F. Martin (trad.), Paris : Garnier, 1933, p. 135-161.

—, « Lettre XVII à Olympias », in : *Dialogue sur le sacerdoce, discours sur le mariage, lettres à une jeune veuve*, F. Martin (trad.), Paris : Garnier, 1933.

JÉRÔME, saint, *Lettre XXII « Ad Eustochium », in : Lettres*, tome 1, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1949, p. 110-159.

—, *Lettre LIV, « Ad Furiam, de viduitate servanda », in : Lettres*, tome 3, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1953, p. 26-41.

—, *Lettre CVII « Ad Laetam, de institutione filiae », in : Lettres*, tome 5, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1955, p. 144-157.

—, *Lettre CXXX « Ad Demetriadem », in : Lettres*, tome 7, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1961, p. 170-189.

—, *Lettre CXXVIII, « Ad Pacatulam », in : Lettres*, tome 7, traduction et introduction de Jérôme Labourt, Paris : Les belles lettres, 1961, p. 148-153.

La doncella Teodor, *in* : *Narrativa popular de la Edad Media. La Doncella Teodor, Flores y Blancaflor, París y Viana*, Nieves Baranda et Víctor Infantes (éd.), Madrid : Akal, 1995.

Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, t. 2, Madrid : Ediciones Atlas, 1972.

LA TOUR LANDRY, Geoffroi de, *Le livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, Anatole de Montaiglon (éd.), Paris : P. Jannet, 1854.

LÉANDRE DE SÉVILLE, saint, *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo/De institutione virginum et contemtu mundi*, traduction, étude et notes de Jaime Velázquez, Madrid : Fundación universitaria española, 1979.

LI, Andrés de, *Thesoro de la Passión*, Saragosse : Pablo Hurus, 1494.

Libro del caballero Zifar, Joaquín González Muela (éd.), Madrid : Castalia, 1982.

LÓPEZ DE CÓRDOBA, Leonor, *Memorias*, *in :* BELLIDO BELLO, Juan Félix, *La primera autobiografía femenina en castellano. Las Memorias de Leonor López de Córdoba*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Séville en 2006, p. 381, [en ligne], disponible à l'url : http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/488/la-primera-autobiografia-femenima-en-castellano-las-memorias-de-leonor-lopez-de-cordoba/.

LUIS DE LEÓN, fray, La perfecta casada, in : Obras completas castellanas, Madrid : BAC, 1959.

LUJÁN, Pedro de, *Coloquios matrimoniales*, A. Rallo-Gruss (éd.), Séville : Junta de Andalucía, 2010.

LUNA, Álvaro de, *Virtuosas e claras mugeres (1446)*, Lola Pons Rodríguez (éd.), Valladolid : Junta de Castilla y León et Burgos : Instituto castellano leonés de la lengua, coll. Imagen y Palabra de Mujer, 2008.

MANRIQUE, Gómez, « Regimiento », *in :* RUSSO, Sara, *Aproximación a la tradición textual de Gómez Manrique, s. XV-XVI*, Master de Littérature espagnole soutenu en septembre 2012, Département de Philologie Hispanique de l'Université Complutense de Madrid.

—, *Cancionero*, Palencia : Diputación provincial de Palencia, Departamento de Cultura, [1885], 1991.

—, *Cancionero*, Francisco Vidal González (éd.), Madrid: Cátedra, 2003.

MANUEL, don Juan, *El conde Lucanor o Libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio*, José Manuel Blecua (éd.), [1969] Madrid: Castalia, 1979.

MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, J. González Muela (éd.), Madrid : Castalia, 1970.

MENDOZA, Íñigo de, fray, « Coplas que fizo frey Íñigo de Mendoça, flaire menor, doze en vituperio de las malas hembras que no pueden las tales ser dichas mugeres, e doze en loor de las buenas mugeres, que mucho triumpho de honor merecen », *in :* Fray Íñigo de Mendoza, *Cancionero*, Julio Rodríguez Puértolas (éd.), Madrid : Espasa Calpe, 1968, p. 223-232.

Mesnagier de Paris, *Le*, Georgina E. BRERETON et Janet M. FERRIER (éds.), traduction et notes de Karin Ueltschi, Paris : Le livre de Poche, coll. Lettres gothiques, 1994.

MÉZIÈRES, Philippe de, *Le livre de la vertu du sacrement de mariage*, Joan B. Williamson (éd.), Washington DC : The Catholic University of America Press, 1992.

MOLINA, Juan de, « Sermón en loor del matrimonio », *in :* LÓPEZ ESTRADA, Francisco, « Textos para el estudio de la espiritualidad renacentista : el opúsculo "Sermón en loor del matrimonio" de Juan de Molina (Valencia, por Jorge Costilla, 1528) », *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, tome LXI, 2. 1955.

MUT, Vicente, *Vida de la Venerable madre sóror Isabel Cifra, fundadora de la casa de la educación de la ciudad de Mallorca*, Majorque : Viuda Piza, 1655.

ORTIZ, Alonso, *Tratado consolatorio dirigido a la muy ínclita princesa de Portugal*, Séville : Tres alemanes compañeros, 1493.

PALENCIA, Alfonso de, *Crónica de Enrique IV*, década I, lib. VIII, cap. V, éd. et trad. d'A. Paz y Melia, Madrid: BAE, 257, p. 213.

PARISIO SÍCULO, Cataldo, *Oratio habita a Cataldo in adventu Elisabetha Principis Portugaliae, ante ianuam urbis Eborae*, M. Margarida Brandão et G. Da Silva (éd.), Coimbra : Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1974.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán, *Generaciones y semblanzas*, J. Domínguez Bordona (éd.), Madrid : Espasa Calpe, 1965.

PIZAN, Christine de, *La Cité des Dames*, Éric Hicks et Thérèse Moreau (éd), Paris : Stock, série Moyen Âge, 1986.

QUINTANA, Jerónimo de, *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid : Imprenta del reino, 1629

ROIG, Jaume, *Spill*, Antonia Carré (éd.), Naples : RIALC, 2000.

ROJAS, Fernando de, *La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calixto y Melibea*, Peter Russell (éd.), Madrid : Castalia, 2001.

RUIZ, Juan, *Libro de Buen Amor*, J. Corominas (éd.), Madrid : Gredos, 1967.

TALAVERA, Hernando de, *Suma y breve compilación*, *in :* CODET, Cécile, « Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera, (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV.29) », *Memorabilia* 14 (2012), p. 1-57.

—, *Tratado sobre la demasía del vestir, calçar y comer*, *in :* Teresa DE CASTRO, « El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera », *Espacio, Tiempo y Forma, serie III, Historia medieval*, t. 14, 2001, p. 11-92.

—, *Católica impugnación*, Francisco Márquez Villanueva (éd.), Barcelone : Juan Flors editor, 1961.

TERTULLIEN, *De cultu feminarum (La toilette des femmes)*, introduction, texte critique et commentaire de Marie Turcan, Paris : Éditions du Cerf, 1971.

—, *De exhortatione castitatis (Exhortation à la chasteté)*, introduction, texte critique et commentaires de Claudio Moreschini, traduction de Jean Claude Fredouille, Paris : Éditions du Cerf, 1985.

—, *De monogamia (Le mariage unique)*, introduction, texte critique, traduction et commentaire de Paul Mattei, Paris : Le Cerf, 1988.

—, *De pudicitia (La pudicité)*, introduction de Claudio Micaelli, texte critique et traduction de Charles Muner, Paris : Éditions du Cerf, 1993.

—, *De virginibus velandis (Le voile des vierges)*, introduction, commentaire, texte critique et traduction par Eva Achulz-Flügel et Paul Mattei, Paris : Les Éditions du Cerf, 1997.

THOMAS D'AQUIN, saint, *Somme théologique*, *Le mariage t. I, Supplément, questions 41-49*, L. Misserey (trad.), Paris, Tournai, Rome : Édition de la Revue des Jeunes / Desclée & C^{ie}, 1948.

THÉRÈSE D'ÁVILA, sainte, *Libro de la vida*, *in : Obras completas*, Madrid : La editorial católica, 1951.

TORRE, Fernando de la, *Libro de las veynte cartas e quistiones y otros versos y prosas*, M. J. Díez Garretas (éd.), Burgos : Instituto castellano y leonés de la lengua, 2009.

The Trotula : an English translation of the medieval compendium of women's medicine, Monica H. Green (éd.), Philadelphie : University of Pennsylvania Press, coll. The Middle Ages series, 2002.

Trotula. Un compendio medievale di medicina delle donne, Monica H. Green (éd.), Florence : SISMEL – Edizioni del galluzzo, 2009 [2001].

URREA, Pedro Manuel de, *Cancionero*, éd. de María Isabel Toro Pascua, Saragosse : Prensas universitarias de Zaragoza, 2012.

VALERA, Diego de, *Defensa de virtuosas mujeres*, Federica Accorsi (éd.), Pise : Edizioni ETS, coll. Biblioteca di Studi Ispanici, 2009.

VILLENA, Isabel de, *Vita Christi*, Albert-Guillem Hauf i Valls (éd.), Barcelone : Edicions 62, 1995.

VIVES, Juan Luis, *De officio mariti*, Carme Bernal (trad.), Valence : Ajuntament de València, 1994.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

ALBERIGO, Giuseppe (éd.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets* II-1, Paris : Cerf, 1994.

ALEMANY FERRER, Rafael, « Aspectos religiosos y ético-morales de la vida femenina en el siglo XIV a través de *Lo libre de les dones* de Francesc Eiximenis », *in : Las mujeres en el cristianismo medieval : imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Angela Muñoz Fernández (coord.), Madrid : Association culturelle Al Mudayna, 1989, p. 71-89.

— et Josep Miguel MANZANARO (éd.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alicante : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana « Symposia Philologica », 10, 2005.

ALLENDE SALAZAR, Ángel et GESTA Y LECEÍA, Marcelino, « El archivo de Simancas », *Boletín Histórico*, 7, 1880.

ALVAR, Alfredo, « La educación de Isabel la Católica », *Torre de los Lujanes*, 8, 2002, p. 221-238.

AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelone : Anthropos, 1985.

AMT, Emilie (éd), *Women's Lives in Medieval Europe. A Sourcebook*, New York -

Londres : Routledge, 1993.

ANDRÉS, Christian, « La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influnce du *Cortesano* dans la comedia lopesque », *Bulletin hispanique*, 91, 1989, p. 255-277.

ANDRÉS ROBRES, Fernando, BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael et CISCAR PALLARÉS, Eugenio (éd.), *En reino extraño: Relación de la visita del Real Monasterio de Valldigna, Autobiografía, vida cotidiana y lucha política en la España de Carlos II*, Valence : Universitat de València, 2008.

ANGENOT, Marc, *Les Champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes, 1400-1800*, Montréal : Université du Quebec, 1977.

ANTELO IGLESIAS, Antonio, « Las bibliotecas del otoño medieval. Con especial referencia a las de Castilla en el siglo XV », *Espacio, Tiempo, Forma, III, Historia Medieval*, 1991, p. 285-350.

ARCHER, Robert, *Misoginia y defensa de las mujeres : una antología de textos medievales*, Madrid - Valence : Cátedra - Instituto de la mujer - Universitat de València, 2000.

—, *The Problem of Woman in Late-Medieval Hispanic Literature*, Londres : Tamesis, 2005.

ARIÈS, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris : Seuil (coll. Points Histoire), 1975.

ARRIBAS, José Manuel Lorenzo, « Mères, muses et religieuses : transmission musicale et magistère féminin au Moyen Âge », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 16 | 2002, mis en ligne le 11 mars 2003, consulté le 22 mai 2013. URL : http://clio.revues.org/179 ; DOI : 10.4000/clio.179.

ARROYO, Gustave A., *Les manuels de confession en castillan dans l'Espagne médiévale*, mémoire soutenu en 1989 à l'Université de Montréal, chapitre I. Édition électronique (non paginée) disponible à l'adresse suivante : http://www.fordham.edu/halsall/projects/arroyo/manuels.htm.

AYMES, Jean-René, FELL, Marie-Eve et GUÉRÉÑA, Jean-Louis (éd.), *École et Église en Espagne et en Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours : Publications de l'Université, 1988.

AZCONA, Tarcisio de, *Isabel la Católica, estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid : BAC, 1993.

BALOUP, Daniel (dir.), *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences*

spirituelles et sociales (XIII^e^-XV^e^ siècle), Collection de la Casa de Velázquez, nº 79, Madrid : Casa de Velázquez, 2003.

BARANDA, Nieves, « La literatura del didactismo », *Criticón*, 58, 1993, p. 25-34

—, « Las escritoras españolas en el siglo XVI: la ausencia de una tradición literaria propia », *in :* Lucía Montero Gurruchaga, Nieves Baranda Luterio (éd.), *Las mujeres escritoras en la historia de la literatura española*, Madrid : UNED, 2002, p. 33-54.

—, « Las mujeres lectoras », *in :* Infantes Víctor, López François et Botrel Jean-François (dir.), *Historia de la edición y la lectura en España 1472-1914*, Madrid : Fundación Germán Sánchez Riupérez, 2003, p. 159-170.

—, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna*, Madrid : Arco Libros, 2005.

BARBAZZA, Marie-Catherine, « L'éducation féminine en Espagne au XVI^e^ siècle : une analyse de quelques traités moraux », *in :* Jean René Aymes, Eve-Marie Fell et Jean-Louis Guerena (éd.), *École et Église en Espagne et en Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours : Publications de l'Université, 1988, p. 327-360.

—, « L'épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVI^eme^ et XVII^eme^ siècles », *in : Mélanges de la Casa Velázquez*, t.XXIV, Madrid, 1988, p. 99-137.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, t. I, *Edades antigua, media y moderna*, Madrid : Biblioteca de autores cristianos, 1995.

BATAILLON, Marcel, *Érasme et l'Espagne*, Paris : Droz, 1937.

BEBE, Pauline, *Isha. Dictionnaire des femmes et du Judaïsme*, Paris : Calmann-Lévy, 2001.

BECEIRO PITA, Isabel, « La biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época », *in: En la España medieval*, 2, 1982, p. 135-146.

—, « La mujer noble en la Baja Edad Media castellana », *in* : Yves René Fonquerne, *La condición de la mujer en la Edad media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 289-314.

—, « Modelos de conducta y programas educativos para la aristocracia femenina (siglos XIII-XV) », *in :* María T. López Beltrán, (éd.), *De la*

Edad Media a la Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano, , Malaga : Universidad, 1999, p. 37-72.

—, « La relación de las mujeres castellanas con la cultura escrita (siglo XIII - inicios del XVI) », *in :* Antonio CASTILLO GÓMEZ (éd.), *Libro y lectura en la Península ibérica y América, siglos XIII a XVIII*, Valladolid : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2003, p. 15-51.

—, *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcie : Nausicaä, 2007.

BELTRÁN, Vicenç, « La Reina, los poetas y el limosnero. La corte literaria de Isabel la Católica », *in :* Margarita Freixas et Silvia Iriso (éd.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander : Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000, p. 353-364.

BERGER, Philippe, « La lecture à Valence de 1474 à 1560 (évolution des comportements en fonction des milieux sociaux) », *in : Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Colloque de la Casa de Velázquez, Paris : Editions ADPF, 1981, p. 97-110.

BERRIOT-SALVADORE, Evelyne, « Le discours de la médecine et de la science », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 3 : *XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris : Plon, 1991, p. 359-398.

—, *Un corps, un destin, la femme dans la médecine de la Renaissance*, Paris : Champion, 1993.

BERTINI, Giovanni Maria. « Hernando de Talavera, escritor espiritual (siglo XV) », *in :* Eugenio de Bustos Tovar (éd.), *Actas del IV congreso de la Asociación internacional de hispanistas, Salamanque, août 1981*, , Salamanque : Université de Salamanque, 1982.

BLESA, Túa (éd.), *Actas del IX Simposio de la sociedad Española de Literatura general y comparada*, I : La mujer : elogio y vituperio, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1994.

BORNSTEIN, Diane, *The Lady in the Tower : Medieval Courtesy. Literature for Women*, Hamden : Archon Books, 1983.

—, *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*, Detroit : Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies, 1981.

BRABANT, Margaret, *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, Boulder, San Francisco, Oxford : Westview Press, 1992.

BRANDENBERGER, Tobias, *Literatura de matrimonio (Península ibérica s. XIV-XVI)*,

Saragosse : Libros pórtico, 1996.

BRIDENTHAL, Renate, STUARD, Susan Mosher et WIESNER Mary (éd.), *Becoming Visible : women in European History (3rd edition)*, Boston : Houghton Mifflin Company, 1998.

BURROW, John Anthony, *The Ages of Man : A study in Medieval Writing and Thought*, New York : Clarendon Press, Oxford University Press, 1986.

BYNUM, Carolyne, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley : University of California Press, 1987.

—, « El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media », *in :* Michel Feheer, Ramona Nadaff et Nadia Tazi (éd.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, I, , Madrid : Taurus, 1990.

CAAMAÑO TOMÁS, Alejandro, « *Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas* : un ejemplo bajomedieval de literatura de matrimonio en España », *Medievalia*, 39, 2007, p. 118-129.

CABRÉ PAIRET, Montserrat, « El otro centenario: *La ciudad de las damas* y la construcción de las mujeres como sujeto político », *La aljaba*, 10, 2006. Version électronique non paginée, disponible à l'URL : http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1669-57042006000100002&script=sci_arttext).

—, et ORTIZ, Teresa (éd.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa, siglos XII-XX*, Barcelone : Icaria, 2001.

CACHO, María Teresa, « Los moldes de Pigmalión. (Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro) », *in :* Iris M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, p. 177-213.

CAMPO, María Victoria, « Modelos para una mujer "modelo" : los libros de Isabel la Católica », *in* : Túa Blesa, *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (Zaragoza, 18 al 21 de noviembre de 1992)*, t. 1, La mujer : elogio y vituperio, Saragosse : Universidad de Zaragoza, 1994, p. 85-94.

CANABAL RODRÍGUEZ, Laura, « Educación femenina en la Edad Moderna: constituciones del colegio de doncellas nobles de Nuestra Señora de los Remedios, Toledo (siglo XVI) », *Estudios Humanísticos. Historia*, 12, 2013, p. 127-154.

CANO BALLESTA, Juan, « La veta folklórica en la « Doctrina que dieron a Sarra » de Fernán Pérez de Guzmán », *Hispanic Review*, 2, 1990, p. 159-177.

—, « Castigos y dotrinas que un sabio dava a sus hijas : un texto del siglo XV sobre educación femenina », *in* : Antonio Vilanova (éd.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelone : PPU, 1992, p. 139-150.

CANTARINO, Vicente, « El antifeminismo y sus formas en la literatura medieval castellana », *in :* Josep Roca Pons (éd.), *Homenaje a Don Agapito Rey : trabajos publicados en su honor*, Bloomington, Indiana : Indiana University, 1980, p. 91-116.

CANTAVELLA, Rosanna, « Les dones medievals es mereixen estudis més acurats i humils », *Revista d'Història Medieval 3*, 1992, p. 179-186.

—, « Sobre la poesía antifeminina de Ausiàs March : el poema 71 », *Revista de Literatura Medieval*, 22, 2010, p. 85-104.

CARRERA, Elena, *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Londres : Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 2005.

CASAGRANDE, Carla, « La femme gardée », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 1991, p. 83-116.

CASTILLO MATHIEU DEL, Nicolás, « Breve análisis de las « Generaciones y semblanzas » de Fernán Pérez de Guzmán », *Thesaurus*, 33, (3), 1978, p. 422-445.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio (éd.), *Libro y lectura en la Península ibérica y América, siglos XIII a XVIII*, Valladolid : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2003.

CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M., « La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles). *Epístolas y Evangelios para todo el año con sus doctrinas y sermones* (Toledo, 1512, fol. 35r) », *in :* Yves-René Fonquerne, *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid : Casa de Velázquez-Université Complutense, 1986, p. 39-50.

—, « La modificación del discurso religioso con fines de invectiva. El sermón », *Atalaya*, 5, 1994, p. 101-122.

—, « Lectura femenina en el claustro (España, siglos XVI-XVI) », *in :* Dominique de Courcelles et Carmen Val Julián (éd.), *Des femmes et des livres, France et Espagnes, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, , Paris : École des Chartes, 1999, p. 7-53.

—, « El lugar u orden de los libros en las bibliotecas femeninas del siglo XVI », *in* : *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios*

en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez, Salamanque : Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, p. 101-121.

— (éd.), *La historia de la casa de Zúñiga*, Salamanque : Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2003.

CÁTEDRA GARCÍA Pedro M. et ROJO Anastasio, *Bibliotecas y lecturas de mujeres, siglo XVI*, Salamanque : Instituto del libro y de la lectura, 2004.

CHARAGEAT, Martine, « La confrontation des genres au tribunal au Moyen Âge (XIVe-XVIe siècles). Une relecture des relations de couples en conflit. », *Genre et Histoire* [En ligne], 5, automne 2009, mis en ligne le 20 décembre 2009, consulté le 14/02/2012. Url : http://genrehistoire.revues.org/index775.html

CHAUNU, Pierre et ESCAMILLA, Michèle, *Charles Quint*, Paris : Fayard, 2010.

CLARAMUNT, Salvador, « La mujer en el Fuero de Cuenca », *in : España medieval, Estudios en memoria del profesor don Salvador Moxó*, Madrid : Universidad Complutense, 1983, p. 297-313.

CLAUSELL NÁCHER, Carmen, *Carro de las donas (Valladolid, 1542), estudio preliminar y edición anotada*, Barcelone : Université de Barcelone, 2004. Thèse éditée en ligne. Url : http://www.tesisenred.net/TDX-0608105-110729/index_cs.html.

—, « Francesc Eiximenis en Castilla. Del Llibre de les dones al Carro de las donas », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 45, 1995-1996, p. 439-464.

CODET, Cécile, *Édition critique de la* Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco, condessa de Benavente, de cómo se debe cada día ordenar y occupar para que expienda bien su tiempo, *de Hernando de Talavera*, mémoire de master II préparé sous la direction de Carlos Heusch, Lyon, juin 2010.

—, « Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera, (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV.29) », *Memorabilia*, 14, 2012, p. 1-57.

—, « "Queréis saber, muy noble señora" : jeux de pouvoir dans les prologues de trois traités d'éducation destinés aux femmes (fin XVe-début XVIe siècle) », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 35, 2012, p. 243-255.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, « El papel de las mujeres en la actividad artesanal cordobesa a fines del siglo XV », *in :* Ángela Muñoz et Cristina

Segura (éd.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, Madrid : Asociación Cultural Al Mudayna, 1988, p. 235-254.

— (éd.), *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Cordoue : Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2006.

CORREIA FERNANDES, Maria de Lurdes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica 1450-1700*, Porto : Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de letras da Universidade do Porto, 1995.

COSTA BROCHADO, Claudia, « A Querelle des femmes », *Textos de História*, 9, (1), 2001, p. 31-50.

COURCELLES, Dominique de, « Recherches sur les livres et les femmes en Catalogne aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Figures de lectrices », *in :* Dominique de Courcelles et Carmen Val Julián (éd.), *Des femmes et des livres, France et Espagnes, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, Paris : École des Chartes, 1999, p. 95-115.

—, « Émotions mystiques XIV^e^-XVII^e^ siècles : corps en lumières et en larmes », *in :* Ingrid Kasten, Gesa Stedman et Margarete Zimmermann (éd.), *Kulturen der Gefühe in Mittelalter und Früher Neuzeit,* Stuttgart-Weimar : Verlag J. B. Metzler, 2002, p. 138-153.

COURCELLES, Dominique de et VAL JULIÁN, Carmen (éd.), *Des femmes et des livres, France et Espagnes, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, Paris : École des Chartes, 1999.

COUSSEMAKER, Sophie, « Les confesseurs hiéronymites des souverains castillans de 1373 à 1474. Quels confesseurs pour quels rois ? », *Actes des congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public*, 29^e^ congrès, Pau, « Les serviteurs de l'État au Moyen âge », Paris : Publications de la Sorbonne, 1998, p. 85-103.

—, « Convertis et Judaïsants dans l'Ordre de Saint Jérôme : un état de la question », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 27, (2), 1991, p. 5-27.

DALARUN, Jacques, « Regards de clercs », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 1991, p. 31-54.

DELBRUGGE, Laura, *A Scholarly Edition of Andrés de Li's* Thesoro de la passion *(1494)*, Leiden: Brill, 2011.

DELGADO CRIADO, Buenaventura, « La literatura didáctica medieval », *in :* Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Historia de la educación en España y América*, *La educación en la Hispania antigua y medieval* (t. 1), Madrid : Morata, 1992.

DELGADO CRIADO, Buenaventura (coord.), *Historia de la educación en España y América, La educación en la Hispania antigua y medieval* (t. 1), Madrid : Morata, 1992.

DEL PIERO, Raúl A., « El *Vencimiento del mundo :* autor, fecha, estructura », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 15, 1961, p. 377-392.

DELUMEAU, Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris : Arthaud, 1967.

DEMERSON, Paulette, « La "Doncella a Dios" » de Martín de Córdoba », *Bulletin Hispanique*, 86, (1-2), 1984, p. 142-153.

DEYERMOND, Alan, « Las obras perdidas de fray Hernando de Talavera », *Bulletin Hispanique*, 101, (2), p. 365-374.

—, « Spain's First Women Writers » *in :* Beth Miller (éd.), *Women in Hispanic Literature : Icons and Fallen Idols*, Berkeley : University of California press, 1983, p. 27-52.

—, « Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones », *in :* Juan Paredes (éd.), *Medioevo y literatura : Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. I, Grenade : Université de Grenade, 1995, p. 31-52.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, « La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna », *in :* Cristina Segura (éd.), *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, p. 171-178.

DUBY, Georges, *Mâle Moyen Âge, De l'amour et autres essais*, Paris : Flammarion, 1988.

DULAC, Liliane et RIBÉMONT, Bernard, *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, Orléans : Éditions Paradigme, 1995.

DURÁN María Ángeles (éd.), *La imagen de la mujer en el arte español*, *Actas de las terceras jornadas de investigación interdisciplinaria*, coll. du Seminario de estudios de la Mujer, 6, Madrid : Universidad Autónoma, 1984.

DRIVER, Martha W., « Mirrors of a Colective Past : Re-considering Images of Medieval Women », *in :* Lesley Smith et Jane H.M. Taylor (éd.), *Women and the Book : Assessing the Visual Evidence*, Londres : The British Library and Toronto University Press, 1997, p. 75-93.

EBERT, Adolf, « Die Handschriften der Escorial Bibliothek aus dem Gebiete der romanischen Literaturen, sowie der englischen », *Jahrbuch für Romanische und Englische Literatur*, Band 4, Leipzig : F. A. Brockhaus, 1862.

ERLER, Mary C., « Exchange of Books Between Nuns and Laywomen. Three Surviving Examples », *in :* Toby BURROWS, *New Science out of old Books. Studies in Manuscripts and Early Printed Books in Honour of A. I. Doyle*, Londres : Ashgate – Scolar Press, 1995, p. 360-373.

—, *Women, Reading and Piety in Late medieval England*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

ESTEBAN, León, « La escuela y la enseñanza según Joan Lluís Vives », *in :* Cruselles Gómez, José María *et al.* (éd.), *Joan Lluís Vives : Un valenciano universal*, Valence : Ajuntament de València, 1993, p. 179-205.

ESTEBAN, León et LÓPEZ MARTÍN, Ramón, *La escuela de primeras letras según Juan Luis Vives. Estudio, iconografía y textos*, Valence : Universidad de Valencia, 1993.

EVAIN, Aurore, « Histoire d'autrice, de l'époque latine à nos jours », *SÊMÉION, Travaux de sémiologie*, 6 (« Femmes et langues »), 2008, p. 53-62.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, José Ramón, « Luis Vives, educador de los jóvenes ingleses », *ES. Revista de filología inglesa*, 17, 1993, p. 141-150.

FERRANTE Joan, *To the glory of their sex : women's roles in the composition of medieval texts*, Bloomington : Indiana university Press, 1997.

—, « The education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact and Fantasy », *in :* Patricia H Labalme (éd.), *Beyond their Sex : learned Women of the European past*, New York : New York University Press, 1984, p. 9-42.

FIDELE, Alonso, « Le "Norte de los Estados" du P. Francisco de Osuna », *Bulletin Hispanique*, 37, (4), 1935, p. 460-472.

FLECHA GARCÍA, Consuelo, « Las mujeres en la historia de la educación medieval », *in :* María del Mar Graña Cid, (éd.), *Las sabias mujeres : educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid : Al-Mudayna, 1994, p. 51-64.

FOLGUERA, Pilar (éd.), *Actas de las I Jornadas de Investigación interdisciplinaria. Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid : Universidad Autónoma, 1982.

FONQUERNE, Yves-René (éd.), *La condición de la mujer en la Edad media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986.

FREITAS CARVALHO, José Adriano de, *Pais e Nobres. I. Cartas de instrução para a educação de jovens nobres (Séculos XVI-XVIII),* Porto : Centro Inter-

Universitário de História da Espiritualidade, 2009.

FURIÓ, Antoni, « Entre la complémentarité et la dépendance : rôle économique et travail des femmes et des enfants dans le monde rural valencien au bas Moyen Âge », *Médiévales*, 30, printemps 1996, p. 23-34.

—, « Les deux sexes ou l'imaginaire du Mâle Moyen Âge (Espagne) », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 8, 1998, mis en ligne le 03 juin 2005, consulté le 15 février 2012. URL : http://clio.revues.org/317.

GALÁN, Mercedes, « Estudios jurídicos sobre el papel de la mujer en la baja Edad Media », *Anuario Filosófico*, 26, 1993, p. 541-557.

GARCIA, Charles, « Le pouvoir d'une reine. L'image d'Urraque Ière (1109-1126) dans les *Crónicas anónimas de Sahagún* », *E-Spania, Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 1, 2006.

GARCIA, Michel, « L'obéissance ou la mise à l'épreuve », *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 34, 2011, p. 101-111.

GARCÍA FERRER, María Julieta, *Fray Hernando de Talavera y Granada*, Grenade : Université de Grenade, 2007.

GARCÍA-NIETO PARÍS, María del Carmen (coord.), *Actas de las IV Jornadas de Investigación interdisciplinaria sobre la Mujer. Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres, siglos XVI a XX*, Saragosse, Madrid : Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Zaragoza, 1984.

GARCÍA ORO, José, « Los laicos y el Franciscanismo. La "Casa de las Doncellas". El Cardenal Cisneros y la educación de la mujer », *Verdad y vida. Revista de las ciencias del espíritu*, 46, 1988, p. 31-57.

—, *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid : La editorial católica, 1992.

GARÍ, Blanca, « El confesor de mujeres, ¿mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media ? », *Medievalia*, 11, 1994, p. 133-141.

GARRIDO GONZÁLEZ Elisa (éd.), *Historia de las mujeres en España*, Madrid : Editorial Síntesis, S. A., 1984.

GÓMEZ-HORTIGÜELA AMILLO, Ángel, *Luis Vives, valenciano o el compromiso del filósofo*, Valence : Generalitat valenciana, Consell valencià de cultura, 1991.

GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores, « La cultura femenina en la época de Isabel la Católica. Cortejo y estela de una reina », *Revista de Archivos, Bibliotecas y*

Museos, 61, (1), 1955, p. 137-195.

GÓMEZ MORENO, Ángel, « La hagiografía, clave poética para la ficción literaria entre Medievo y barroco (con no pocos apuntes cervantinos) », *Edad de Oro*, 23, 2004, p. 249-278.

—, « Lecciones de hagiografía en La Celestina », *in* : David Paolini (coord.), "De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía". *Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph Thomas Snow*, New York : Medieval Studies, 2010, p. 171-191.

GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*, Madrid : Cátedra, 2012.

GÓMEZ URRIEL, Miguel, *Bibliotecas Antigua y Nueva de Escritores Aragoneses de Latassa, aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico*, II, Saragosse : Imprenta de Calixto Ariño, 1885.

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, María del Val (éd.), *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez : Homenaje*, Alcalá de Henares : Ediciones de la Universidad, 2007.

GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela, DE LAS HERAS, Isabel et DE FORTEZA, Patricia, « Apología y censura : posibles autores de las crónicas favorables a Pedro I de Castilla », *Anuario de Estudios Medievales*, 36, (1), 1er semestre 2006, p. 111-144.

GRAÑA CID, María del Mar, « Mujeres y educación en la prerreforma castellana: los colegios de doncellas », *in :* Mª del Mar Graña Cid (éd.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994, p. 117-146.

— (coord.), *Las sabias mujeres : educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994.

—, « Mujeres perfectas, mujeres sabias. Educación, identidad y memoria (Castilla, siglos XV-XVI), *in :* Cristina Segura Graíño (éd.), *De leer a escribir I*, Madrid : Al-Mudayna, 1996, p. 123-154.

—, « Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI », *in :* Antonio Castillo Gómez (éd.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone : Paidós, 1999, p. 211-242.

—, « ¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita », *in :* Antonio Castillo Gómez (éd.), *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*, , Gijón : Troa, 2002, p. 385-452.

GREEN, Monica, « The development of the Trotula », *Revue d'Histoire des Textes*, 26, 1996, p. 119-203.

—, « Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe », *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 14, 1989, p. 434-473.

—, « Books as a Source of Medical Education for Women in the Middle Ages », *Dynamis*, 20, 2000, p. 331-369.

—, « From "Diseases of Women" to "Secrets of Women" : The Transformation of Gynecological Literature in the Later Middle Ages », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30, 2000, p. 5-39.

— (éd.), *Women's Health Care in the Medieval West, texts and contexts*, Aldershot : Ashgate, 2000.

—, « En busca de una "auténtica" medicina de mujeres : los extraños destinos de Trota de Salerno e Hildegarda de Bingen », *in :* Montserrat Cabré Pairet et Teresa Ortiz (éd.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII-XX*, Barcelone : Icaria editorial, 2001, p. 27-54.

GRISÉ, Annette, « The textual community of Syon Abbey », *Florilegium*, 19, 2002, p. 149-162.

GUILLAUME ALONSO, Araceli, « Des bibliothèques féminines en Espagne (XVI^e^-XVII^e^ siècles). Quelques exemples », *in :* Dominique de Courcelles et Carmen Val Julián (éd.), *Des femmes et des livres, France et Espagnes, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, , Paris : École des Chartes, 1999, p. 61-74.

GUY, Alain et EMPAYTAZ, Dionisia, *Vives, humanista comprometido*, Barcelone : Balmes, 1997.

HARO CORTÉS, Marta, « "De las buenas mujeres" : su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media » *in :* Juan Paredes Núñez (éd.), *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre-1 de octubre de 1993)*, Grenade : Universidad de Granada, vol II, 1995, p. 457-476.

—, « Mujer, corona y poder en un espejo de princesas : *El Jardín de nobles doncellas* de fray Martín de Córdoba », *in :* María Pilar Celma Valero et Mercedes Rodríguez Pequeño (éd.), *Vivir al margen. Mujer, poder e institución literaria*, Ségovie : Instituto castellano y leonés de la lengua, 2009, p. 43-57.

HAUG, Hélène, « Le passage de la lecture oralisée à la lecture silencieuse : un mythe ? », *Le Moyen Âge français*, 65, 2009, p. 1-22.

HASENOHR, Geneviève, « La vie quotidienne de la femme vue par l'Église : l'enseignement des 'journées chrétiennes' de la fin du Moyen-Âge », *in :* Heinrich Appelt (éd.), *Internationaler Kongress Krems an der Donau (2-5 oktober 1984)*, Vienne : Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschften, 1986, p. 19-101.

HENTSCH, Alice, *De la littérature didactique du Moyen-Âge s'adressant spécialement aux femmes, Dissertation inaugurale présentée à la faculté de philosophie de l'université frédéricienne de Halle-Wittenberg*, Cahors : Imprimerie A. Courslant, 1903.

HERLIHY, David, *Medieval Households*, Cambridge (Massachussets) : Harvard College Press, 1985.

HEUSCH, Carlos, « Femmes et violences dans les fueros castillans du Moyen Âge », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 28, 2005, p. 307-339.

HOLM, Janice Butler, « Struggling with the Letter : Vives's Preface to the *Instruction of a Christian Woman* », *in :* Marie-Rose Logan, et Peter L. Rudnytsky, (éd.), *Contending Kingdoms : Historical, Psychological and Feminist Approaches to the Literature of Sixteenth Century England and France*, Detroit : Wayne University Press, 1989, p. 265-297.

HOUSSAYE, Jean (dir.), *Premiers pédagogues : de l'Antiquité à la Renaissance*, Issy-les-Moulineaux : ESF, 2002.

HOWE, Elizabeth Teresa, *Education and Women in the Early Modern Hispanic World*, Burlington : Ashgate, 2008.

HUFTON, Olwen, « Le travail et la famille », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 3 : *XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris : Plon, 1991, p. 27-57.

INFANTES, Victor, « La cortesía en verso de Pedro de Gracia Dei y su tratado *La criança y virtuosa doctrina* (1488) », *in :* Rose Duroux (éd.), *Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen Âge à nos jours*, Clermont-Ferrand : Association des publications des lettres et sciences humaines de Clermont Ferrand, 1995, p. 43-54.

—, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*, Salamanque : Universidad de Salamanca, 1998.

IANNUZZI, Isabella, « Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Coloquios, mis en ligne le 20 janvier 2008, consulté le 22 mai 2013. URL : http://nuevomundo.revues.org/19122 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.19122.

—, *El poder de la palabra en el siglo XV : fray Hernando de Talavera*, León : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.

IRADIEL, Paulino, « Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias », *in* : Yves-René Fonquerne (éd.), *La condición de la mujer en la Edad media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 223-260.

—, « Tenir cura del cos, tenir cura de la imatge : els paradigmes de la bellesa femenina a la València de la Edat Mitjana », *Debats*, 16, juin 1986, p. 4-19.

JARDIN, Jean-Pierre, « Le rôle politique des femmes dans la dynastie Trastamare », *E-Spania, Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 1, 2006.

JACQUART, Danielle et THOMASSET, Claude, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris : Presses universitaires de France, 1985.

JIMÉNEZ MORENO, Arturo, *Vida y obra de Juan López de Zamora. Un intelectual castellano del siglo XV. Antología de textos*, Zamora : Ayuntamiento de Zamora, Centro de la UNED de Zamora, 2002.

KELLY, Joan, « Did women have a Renaissance ? », *in :* Renate Bridenthal et Claudia Koonz (éd.), *Becoming visible : women in European history*, Boston : Mifflin Co, 1977, p. 137-163.

—, « Early Feminist Theory and the « Querelle des Femmes », 1400-1789 », *Signs*, 8, (1), 1982, p. 4-28.

KING, Margaret, *Women of the Renaissance*, Chicago : University of Chicago Press, 1991.

LACARRA, Eukene, « Representaciones de mujeres en la Literatura española de la Edad Media (escrita en castellano) », *in :* Iris María Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), II. La mujer en la literatura española*, Madrid : Anthropos, Dirección general de la mujer, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

—, « Parámetros de la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval castellana » *in :* Rina Walthaus (dir.), *La mujer en literatura hispánica de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1993, p. 23-35.

—, *Estudios históricos y literarios sobre la mujer medieval*, Malaga : Diputación provincal, 1990.

—, « Las enseñanzas de le *Livre des trois vertus à l'enseignement des dames* de Christine de Pizan y sus primeras lectoras », *Cultura neolatina*, 61, 2001, p. 335-360.

—, « Género y transgresión en los discursos normativos y en la prosa sentimental del siglo XV », *in :* Susana Gil-Albarellos Pérez-Pedrero, Mercedes Rodríguez Pequeño (éd.), *Ecos silenciados. La mujer en la literatura española, siglos XII al XVIII*, Ségovie : Junta de Castilla y León, 2006, p. 67-91.

LACARRA, María Jesús, « El arquetipo de la mujer sabia en la literatura medieval », *in :* Rina Walthaus (dir.), *La mujer en literatura hispánica ed la Edad Media y del Siglo de Oro*, Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1993, p. 11-21.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel et QUINTANILLA RASO, María Concepción, « Bibliotecas de la nobleza castellana en el siglo XV », *in : Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime, Colloque de la Casa Velasquez*, Paris : Éditions ADPF, 1981, p. 47-62.

LAGUNA, Ana María G., *Cervantes and the pictorial imagination. A study on the Power of Images and Images of Power in Works by Cervantes*, Camden : Bucknell University Press, 2009.

LÉGARÉ, Anne-Marie et SCHNERB, Bertrand (éd.), *Livres et lectures de femmes en Europe entre Moyen Âge et Renaissance*, Turnhout : Brepols, 2007.

LETT, Didier, « Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XII^e^-XIV^e^ siècles », *Clio. Histoires, femmes et sociétés*, [en ligne], 4, 1996, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 15 février 2012. URL : http://clio.revues.org/432;DOI:10.4000/clio732.

LEVIN, Carole, « Women in the Renaissance », *in :* Renate Bridenthal, Susan Mosher Stuard et Mary Wiesner (éd.), *Becoming Visible : women in European History (3rd edition)*, Boston : Houghton Mifflin Company, 1998, p. 153-175.

L'HERMITTE LECLERCQ, Paulette, « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 8, 1998, mis en ligne le 03 juin 2005, consulté le 15 février 2012. URL : http://clio.revues.org/323.

LIVINGSTONE, Amy, « Pour une révision du "mâle" Moyen-Âge de Georges Duby », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], n° 8, 1998. Mis en ligne le 03 juin 2005, consulté le 14 février 2012. Url : http://clio.revues.org/318.

Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime, Colloque de la Casa de

Velázquez, Paris : Editions ADPF, 1981.

LÓPEZ ALONSO, Carmen, « Mujer medieval y pobreza », *in* : Yves-René Fonquerne (éd.), *La condición de la mujer en la Edad Media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984,* Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 261-272.

LÓPEZ ESTRADA, Francisco, « Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana », *in* : Yves-René Fonquerne (éd.), *La condición de la mujer en la Edad Media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 9-38.

—, « Textos para el estudio de la espiritualidad renacentista : el opúsculo "Sermón en loor del matrimonio" de Juan de Molina (Valencia, por Jorge Costilla, 1528) », *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 61, (2), 1955.

LLANOS Y TORRIGLIA, Félix de, Una consejera de estado. Doña Beatriz Galindo, La Latina, Madrid : Reus, 1920.

LLOMPART, Gabriel, « Los estatutos reformados del colegio femenino mallorquín de "La Criança", fundado por Elisabet Cifre (1457-1542) », *Hispania Sacra*, 28, (55), janvier 1975, p. 125-145.

MARTÍNEZ CRESPO, Alicia, « La belleza y el uso de afeites en la mujer del siglo XV », *DICENDA, Cuadernos de Filología Hispánica*, 11, 1993, p. 197-221.

MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier, « Estudio preliminar e iconografía inédita », *in :* Fernández de Madrid, Alonso, *Vida de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, éd. de F. G. Olmedo, Grenade : Université de Grenade, 1992.

MATTHEWS GRIECO, Sara F., « Corps, apparence et sexualité », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 3 : *XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris : Plon, 1991, p. 59-93.

MCCLIVE, Cathy et PELLEGRIN, Nicole (éd.), *Femmes en fleur, femmes en corps. Sang, santé, sexualités du Moyen Âge aux Lumières*, Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2010.

MELCHIOR-BONNET, Sabine et SALLES, Catherine (dir.), *Histoire du mariage*, Paris : Robert Laffont, 2009.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Antología de poetas líricos castellanos*, t. 2 (La poesía en la Edad Media), *in* : Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, vol. 18, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

MENJOT, Denis (éd.), *Les soins de beauté, Moyen-Âge, Temps Modernes, Actes du III^e Colloque international de Grasse, 26-28 avril 1985*, Nice : Centre d'Études Médiévales de Nice, 1987.

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M., *Damas, santas y pecadoras, hijas medievales de Eva*, Barcelone : Icaria, 2008.

MIKAÏLOFF, Nathalie, *Les manières de propreté, Du Moyen Âge à nos jours*, coll. Le vécu et le vivant, Paris : Maloine, 1990.

MONTANDON, Alain, (dir.), *Bibliographie des traités de savoir vivre en Europe du Moyen Âge à nos jours*. Tome II, Italie-Espagne-Portugal-Roumanie-Norvège, Pays Tchèque et Slovaque, Pologne, Clermont-Ferrand : Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1995.

MORANT, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América latina : de la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid : Cátedra, 2005.

MORENO GALLEGO, Valentín, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valence : Generalitat valenciana, 2006.

MORENO GARCÍA, Pilar, « El *Libro de las donas* del teólogo franciscano Francesc Eiximenis : un tratado sobre educación femenina escrito en Valencia en 1398 », *Folio Complutense. Noticias de la Biblioteca Histórica de la UCM*, Madrid : Universidad Complutense, 2010. URL : http://biblioteca.ucm.es/blogs/Foliocomplutense/1542.php

MULDER-BAKKER, Anneke B. « The Household as a Site of Civic and Religious Instruction : Two Household Books from Late Medieval Brabant », *in :* Anneke B. Mulder-Bakker et Jocelyn Wogan-Browne (éd.), *Household, Women and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2005.

MULDER-BAKKER Anneke B. et WOGAN-BROWNE Jocelyn (éd.), *Household, Women and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout : Brepols, 2005.

MUÑOZ FERNÁNDEZ Ángela et SEGURA GRAÍÑO Cristina (éd.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1988.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (coord.), *Las mujeres en el cristianismo medieval : imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1989.

MUÑOZ FERNANDEZ Ángela et GRAÑA CID María del Mar (dir.), *Religiosidad femenina, expectativas y realidades (ss. VIII-XVXII)*, Madrid : Asociación

cultural Al-Mudayna, 1991.

NADER, Helen (dir.), *Power and Gender in Renaissance Spain. Eight women of the Mendoza Family, 1540-1650*, Urbana and Chicago : University of Illinois Press, 2004.

NARDONE, Jean-Luc et LAMARQUE, Henri (dir.), *L'histoire de Griselda, une femme exemplaire dans les littératures européennes*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2000.

NAVA RODRÍGUEZ, Teresa, « La mujer en las aulas (siglos XVI-XVIII) : una historia en construcción », *Cuadernos de Historia Moderna*, 16, 1995, p. 377-389.

—, « Mujer y educación : reflexiones y noticias bibliográficas », *Cuadernos de Historia Moderna*, 19, 1997, p. 157-169.

NIETO, José C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Madrid : FCE, 1979.

NOGALES RINCÓN, David, « Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV) : un modelo literario de la realeza bajomedieval », *Medievalismo. Boletín de la sociedad española de estudios medievales*, 16, 2006, p. 9-39.

OPITZ, Claudia, « Contraintes et liberté », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 1991, p. 277-337.

ORTEGA SIERRA, Sara, « Discursos pre-sociológicos : sobre algunas clasificaciones femeninas en la Edad Media », *Lemir*, 16, 2012, p. 301-328.

ORTS, Josep-Lluís, « La mujer en la narrativa catalana medieval : una semblanza », *in :* Rina Walthaus (dir.), *La mujer en literatura hispánica de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1993, p. 45-51.

PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, « La educación del rey a través de los « espejos de príncipes ». Un modelo tardomedieval », *in :* Daniel Baloup (dir.), *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez, nº 79, Madrid : Casa de Velázquez, 2003, p. 29-41.

PARRILLA, Carmen, « A propósito de las corresponsales femeninas de Fernando de la Torre. Notas sobre la cultura femenina en el siglo XV », *Salina. Revista de Lletres*, 9, 1995 p. 19-25.

—, « Notas acerca de lecturas femeninas en el siglo XV », *in :* Elena Artaza *et al* (éd.), *Estudios de Filología y Retórica en homenaje a Luisa López Grigera*, Bilbao : Universidad de Deusto, 2000, p. 247-354.

—, « Las instrucciones para mujeres en la poesía cancioneril », *in :* Andrea Baldissera et Giuseppe Mazzocchi (éd.), *I canzioneri di Lucrezia (Los cancioneros de Lucrecia)*, Padoue : Unipress, 2005, p. 235-246.

PASTOR, Reyna, « Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista », *in :* Yves-René Fonquerne (éd.), *La condición de la mujer en la Edad media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 187- 214.

—, « El trabajo rural de las mujeres en el reino de Castilla, siglos XI-XV », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, t. 2 : *La Edad Media*, Marco Aureliano Galmarini et Cristina García Ohlrich (trad.), Madrid : Taurus, 1992, p. 575-590.

—, *Textos para la Historia de las mujeres en España*, Madrid : Cátedra, 1994.

PASTORE, Stefania, *Una herejía española : conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid : Marcial Pons [2004], 2010.

PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris : Seuil, 2004.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, María Isabel, « La condición de la viuda en el Medievo castellano-leonés », *in :* Cristina Segura Graíño (éd.), *Las mujeres en las ciudades medievales*, Madrid : Universidad Autónoma, 1984, p. 87-101.

—, « María en el vértice de la Edad Media », *in :* Ángela Múñoz Fernández (éd.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1989, p. 59-69.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid : Fundación universitaria española, 2005.

PLAZA RODRÍGUEZ, Andrés Ignacio, « Primer viaje de doña Isabel, Reina de España, a Extremadura », *in : XXXIII Coloquios Históricos de Extremadura : homenaje a la memoria de Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte*, La Rioja : C. I. T. Trujillo, 2005, p. 475-484.

PONS, Joseph, « Le *Spill* de Jaume Roig », *Bulletin hispanique*, 54, (1), 1952, p. 5-14.

POWER, Eileen, *Medieval women*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

PROFETI, Maria Grazia, « Mujer y escritura en la España del Siglo de Oro », *in :* Iris María Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), II. La mujer en la literatura española*, Barcelone : Anthropos, 1993, p. 235-284.

PUIG RODRÍGUEZ ESCALONA, « La bellesa femenina a l'edat mitjana segons els tractats de cosmética », *in :* Angels Carabí et Marta Segarra (éd.), *Belleza escrita en femenino*, Barcelone : Centre Dona i Literatura, Université de Barcelone, 1998, p. 39-48.

QUINTANILLA RASO, María Concepción, « Capacidad de gestión y proyección social de la mujer noble en la Castilla bajomedieval » *in :* Ángela Muñoz Fernández et Cristina Segura (dir.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1988, p. 49-67.

RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar, « Ética y política : recomendaciones de Fray Martín Alonso de Córdoba a la futura Isabel I », *in :* María Victoria López-Cordón Cortezo et Gloria Franco Rubio (coord.), *La reina Isabel y las reinas de España : realidad, modelos e imagen historiográfica*, Madrid : CSIC, 2005, t. 1, p. 63-76.

—, « La educación del príncipe en el siglo XV : del *Vergel de los príncipes* al D*iálogo sobre la educación del príncipe Don Juan* », *Res publica*, 18, 2007, p. 163-178.

—, « Leonor López de Córdoba y Beatriz de Bobadilla: dos consejeras para dos reinas. Una aproximación comparativa », *E-Spania : Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 12, 2011.

RACINE Nicole et TREBITSCH, Michel (dir.), *Intellectuelles. Du genre en histoire des intellectuels*, Bruxelles : Complexe, 2004.

REDONDO, Augustin (éd.), *Images de la femme en Espagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, Paris : Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994.

— (dir.), *Le corps dans la société espagnole des XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1990.

— (dir.), *Relations entre hommes et femmes en Espagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Réalités et fictions*, Paris : Presses de la Sorbonne nouvelle, 1995.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle, « Voix littéraires, voix mystiques », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : *Le*

Moyen Âge, Paris : Plon, 1991, p. 443-500.

RESINES LLORENTE, Luis, *Hernando de Talavera, prior del monasterio de Prado*, León : Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y turismo, 1993.

RIKHARDSDOTTIR, Sif, *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia*, Woodbridge : Boydell & Brewer, 2012.

RIVERA GARRETAS, María Milagros, « La educación en los tiempos de la vida femenina. Le *Livre des trois vertus* de Christine de Pizan y *Castigos y doctrinas que vn sabio daua a sus hijas* », *in :* María del Mar Graña Cid (éd.), *Las sabias mujeres : educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid : Al Mudayna, 1994.

—, « La querella de las mujeres : una interpretación desde la diferencia sexual », *Política y cultura*, 6, 1996, p. 25-39.

ROCHWERT-ZUILI, « De Sancie à Bérengère. Les femmes et le pouvoir dans l'historiographie alphonsine et néo-alphonsine (XIII^e^-XIV^e^), *E-Spania : Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 1, 2006.

RODRÍGUEZ GIL, Magdalena, « Las posibilidades de actuación jurídico-privada de la mujer soltera medieval », *in :* Yves-René Fonquerne (éd.), *La condición de la mujer en la Edad media*, *Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 107-121.

RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, « Sobre el autor de las *Coplas de Mingo Revulgo* » *in :* Jaime Sánchez Romeralo et Norbert Poulussen (éd.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimègue : Instituto Español de la Universidad de Nimègue, 1967, p. 513-516.

ROMERO TOBAR, Leonardo, « Los libros poéticos impresos en los talleres de Juan y Pablo Hurus », *Aragón en la Edad Media*, 8, 1989, p. 561-574.

RUCQUOI, Adeline, « Los Franciscanos en el reino de Castilla », *in : Espiritualidad del Franciscanismo (VI Semana de Estudios Medievales)*, Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 65-86. Édition consultée : édition électronique non paginée, disponible à l'adresse suivante : http://www.vallenajerilla.com/berceo/rucquoi/franciscanosencastilla.htm.

RUIZ DOMÉNEC, José Enrique, *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelone : Península, 1999.

RUIZ GARCÍA, Elisa, « Las lecturas preferidas de Isabel la Católica » *in : Las mujeres en la ciudad de Granada en el siglo XVI*, Grenade : Université de Grenade, 2000, p. 207-217.

—, « Los libros de Isabel la Católica: una encrucijada de intereses », *in :* Antonio Castillo Gómez (éd.), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América. Siglos XIII a XVIII*, Salamanque : Junta de Castilla y León, 2003, p. 53-77.

—, « El patrimonio gráfico de Isabel la Católica y sus fuentes documentales », *Signo*, 14, 2004, p. 89-138.

—, « El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII) », *in :* María V. González (éd.), *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XX*, Gijón : Trea, 2004, p. 97-115.

—, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Salamanque : Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.

RUSSO, Sara, *Aproximación a la tradición textual de Gómez Manrique, s. XV-XVI*, Master de Littérature espagnole soutenu en septembre 2012, Département de Philologie Hispanique de l'Université Complutense de Madrid.

SALINERO CASCANTE, María Jesús, « "Le temps au féminin". Aproximación a la vida cotidiana femenina a través de los textos medievales », *in :* María Jesús Salinero Cascante et Ignacio Iñarrea las Heras (coord.), *El texto como encrucijada : estudios franceses y francófonos*, vol I, Logroño : Publicaciones de la Universidad de La Rioja, 2003, p. 63-78.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio, « La instrucción infantil de Isabel, infanta de Castilla (1451-1461) », *in :* Julio Valdeón Baruque (éd.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid : Ámbito 2003, p. 155-177.

—, « La instrucción de Isabel la Católica. Los años cruciales (1451-1467) », *Arbor*, 178, (701), 2004, p. 107-128.

—, « Isabel, infanta de Castilla, en la corte de Enrique IV (1461-1467) : educación y entorno literario », *in :* Rafael Alemany, Josep Lluís Martos et Josep Miguel Manzanaro (éd.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alicante : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana « Symposia Philologica », 10, 2005, 2 vols., I, p. 185-212.

, *Isabel la Católica. Educación, Mecenazgo y entorno literario*, Alcalá de Henares : Centro de Estudios Cervantinos, 2008.

SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velásquez, 1950.

SÁNCHEZ DUEÑAS, Blas, « Una particular visión de la mujer en el siglo XV : el *Jardín de las nobles doncellas* de Fray Martín de Córdoba », *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes*, 141, 2002, p. 291-300.

SÁNCHEZ HERRERO, José, « Los cuidados de la belleza corporal femenina en los confesionales y tratados de doctrina cristiana de los siglos XIII al XVI », *in :* Denis Menjot (éd.), *Les soins de beauté. Actes du III^e Colloque International, Grasse (26-28 avril 1985)*, Nice : Université, 1987, p. 275-296.

—, « ¿Una religiosidad femenina en la Edad Media Hispana ? » *in :* Ángela Muñoz Fernández (éd.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1989, p. 151-166.

SANZ HERMIDA, Jacobo, « "A vós, Diana, primera leona" : literatura para la princesa y reina de Portugal, la infanta Isabel de Castilla », *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 1, 2004, p. 379-394.

—, « Literatura consolatoria en torno a la muerte del príncipe don Juan », *Studia Historica – Historia medieval*, 11, 1993, p. 157-170.

SANOK, Catherine, « Reading hagiographically : Chaucer's *Legend of Good women* and its Feminine Audience », *Exemplaria*, 13, 2001, p. 323-354.

SANTINELLI, Emmanuelle, *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen-Âge*, Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

SCHAUS, Margaret (éd.), *Women and Gender in Medieval Europe. An encyclopoedia*, New-York-Londres: Routledge, 2006.

SEGURA GRAÍÑO, Cristina (éd.), *Actas de las II Jornadas de Investigación interdisciplinaria sobre la Mujer, Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Madrid : Universidad Autónoma, Seminario de Estudios de la Mujer, 1983.

— (éd.), *Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria sobre la Mujer, Las mujeres en las ciudades medievales*, Madrid : Universidad Autónoma, Seminario de Estudios de la Mujer, 1984.

—, « Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el Medievo

hispano (Andalucía) », *in* : Yves-René Fonquerne (éd.), *La condición de la mujer en la Edad media, Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid : Editorial de la Universidad Complutense, 1986, p. 121-135.

— (éd.), *La voz del silencio*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1992.

— (éd.), *La voz del silencio II*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1993.

—, « Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica », *in* : María del Mar Graña Cid (coord.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid : Asociación cultural Al Mudayna, 1994, p. 175-188.

—, « Las mujeres en la época de Isabel I de Castilla », *Anales de Historia Medieval de la Europa Atlántica*, 1, 2006, p. 161-187

—, « Influencias de Isabel de Portugal en la educación y formación política de su hija Isabel I de Castilla », *in :* María del Val González de la Peña (éd.), *Estudios en memoria del profesor Dr. Carlos Sáez : Homenaje*, Alcalá de Henares : Ediciones de la Universidad, 2007, p. 383-390.

—, « La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad *», Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 26, 2007, p. 65-83.

—, « L'histoire des femmes en Espagne », *Genre & Histoire* [En ligne], 3, automne 2008, mis en ligne le 14 décembre 2008, consulté le 10 juin 2014. URL : http://genrehistoire.revues.org/355.

SCHULTE VAN KESSEL, Elisja, « Vierges et Mères entre ciel et terre », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 3 *XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris : Plon, 1991, p. 141-173.

SERRANO, Florence, *La Querelle des Femmes à la cour, entre la Castille et la Bourgogne, au XV^e^ siècle. Étude et édition critique du Triunfo de las donas / Triumphe des dames de Juan Rodríguez del Padrón*, thèse de doctorat soutenue le 09/06/2011 à l'École Normale Supérieure de Lyon, Lyon : ENS de Lyon, 2011.

SMITH, Lesley et TAYLOR, Jane H. M, *Women and the book : assessing the visual evidence*, Londres/Toronto : British Library, 1997.

SONNET, Martine, « Une fille à éduquer », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 3 : *XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris : Plon, 1991, p. 111-139.

SORIA, Carlos, « Juan Luis Vives: quinientos años de eternidad », *Anuario de*

Historia de la Iglesia, 1, 1992, p. 163-183.

SORIANO, Catherine, « Conveniencia política y tópico literario en el *Jardín de nobles doncellas* (1468 ?) de Fray Martín Alonso de Córdoba », *in :* José Manuel Lucía Megías (éd.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, Alcalá de Henares : Universidad de Alcalá, 1997, 2 vol., II, p. 1457-1466.

SORIANO ROBLES, Lourdes, « La Historia de Inglaterra con el fructo de los tiempos de Rodrigo de Cuero (1509) », *in* : *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, II, León : Universidad de León, 2006, p. 1055-1068.

STUARD, Susan Mosher, « The dominion of gender, or how women fared in the high Middle Ages », *in :* Renate Bridenthal, Susan Mosher Stuard et Mary Wiesner (éd.), *Becoming Visible : women in European History (3rd edition)*, Boston : Houghton Mifflin Company, 1998, p. 125-152.

SURTZ, Ronald, *Writing women in late medieval and early modern Spain : the mothers of saint Teresa of Avila*, Philadelphia : University of Pennsylvania press, 1995.

THOMAS, David et MALLETT, Alex (éd.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Volume 5 (1350-1500), Leiden : Brill, 2009.

THOMASSET, Claude, « De la nature féminine », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 1991, p. 55-82.

THIEULIN-PARDO, Hélène, « "Yo pecatriz pequé en estas cosas dichas". Péchés de femmes dans les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Âge », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 34, 2011, p. 235-274.

URMENETA, Fermín de, *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*, Barcelone : CSIC, Instituto « San José de Calasanz » de Pedagogía, Sección Barcelona, 1949.

VAL VALDIVIESO, María Isabel del, « Isabel la Católica y la educación », *Aragón en la Edad Media*, 19, 2006, p. 555-562.

VALDEÓN BARUQUE, Julio (éd.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid : Ámbito 2003.

VAQUERO, Mercedes, « Cultura nobiliaria y biblioteca de Fernán Pérez de Guzmán », *Revista Lemir* 7, 2003, [En ligne]. Url : http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista7/Vaquero/MercedesVaquero.htm#_ftnref1

VAUCELLE, Serge, « Les femmes et les "sports" du gentilhomme de l'époque médiévale à l'époque moderne », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, 23, 2006, p. 145-163.

VECCHIO, Silvana, « La bonne épouse », *in :* Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 : *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 1991, p. 117-146.

VIENNOT, Éliane, « Les intellectuelles de la Renaissance : enjeux et conflits d'une émergence », *in :* Nicole Racine et Michel Trebitsch (dir.), *Intellectuelles. Du genre en histoire des intellectuels*, Bruxelles : Complexe, 2004, p. 43-54.

VIGARELLO, Georges, « Miroirs et bains de l'Antiquité à la Modernité », *in :* Isabelle Bardiès-Fronty (dir.), *Le Bain et le Miroir, soins du corps et cosmétiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris : Gallimard, 2009.

VIGIER, Françoise, « Public féminin et production littéraire en Espagne, du milieu du XV^e^ siècle au début du XVI^e^ siècle : traités de défense des femmes et roman sentimental », *in :* Augustin Redondo (dir.), *Images de la femme en Espagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 127-139.

VIGIL, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII* Madrid : Siglo XXI de España Editores, 1986.

VILLEMUR, Frédérique, « Saintes et travesties du Moyen Âge », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10, 1999, mis en ligne le 22 mai 2006, consulté le 14 février 2012. URL : http://clio.revues.org/253.

Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez, Salamanque : Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

WADE LABARGE, Margaret, *La mujer en la Edad Media* [*Women in medieval life*, 1986], Nazaret de Terán (trad.), Madrid : Nerea, 1996.

WALTHAUS, Rina, (dir.), *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1993.

—, « "Esto no lo quiero aquí provar por razones, más enxemplos". Los *exempla* de las mujeres célebres en la discusión sobre la mujer, especialmente en el *Jardín de nobles doncellas*, de Fray Martín de Córdoba », *in :* Margarita Freixas et Silvia Iriso (éd.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de septiembre de 1999)*, Santander : Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, Año Jubilar Lebaniego, Asociación Hispánica de Literatura Medieval,

2000, 2 vols, II, p. 1807-1815.

WEISS, Julian, « "¿Qué demandamos de las mugeres ?" Forming the debate about Women in Late Medieval Spain (with a Baroque Response) », *in :* Thelma Fenster et Clare A. Lees (éd.), *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, Basingstoke : Palgrave, 2002, p. 237-381.

—, « Bibliography of Primary texts in Spanish », *in :* Thelma Fenster et Clare Lees (éd.), *Gender and Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, New York : Palgrave, 2002, p. 275-281.

WHITEHEAD, Barbara (dir.), *Women's education in Early Modern Europe*, Londres : Routledge Falmer, 1999.

WIESNER, Merry, *Women and gender in early modern Europe*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993.

WILLARD, Charity Cannon, « A Portuguese Translation of Christine de Pisan's *Livre des trois vertus* », *Publications of the Modern Language Association*, 78, 1963, p. 459-464.

WOGAN BROWNE, Jocelyn, « Analytical Survey 5 : "Reading is Good Prayer" : Recent Research on Female Reading Communities », *New Medieval Litteratures*, 5, 2002, p. 229-297.

ZAVALA, Iris María (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), II. La mujer en la literatura española*, Madrid : Anthropos, Dirección general de la mujer, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 3
Sommaire 5
Avant-propos 7
Introduction 9
Première partie L'éducation des femmes en Espagne entre 1454 et la fin des années 1520 : héritages et évolutions 25
Chapitre premier : Les textes didactiques destinés aux femmes dans la continuité d'une tradition (I^er - XIV^e siècle) 29
A. Éduquer les femmes par l'écrit : une pratique déjà ancienne 30
1. Les fondements textuels de l'éducation des femmes 30
a. Un texte de base : les Épîtres de Paul 31
b. L'œuvre inaugurale de Tertullien 34
c. L'apport fondamental de saint Jérôme (ca. 347-420) 41
d. Vivre la virginité, le mariage et le veuvage en chrétienne au IV^e siècle : saint Ambroise de Milan et saint Jean Chrysostome 48
2. Quelques textes pour l'éducation des femmes en Europe au Moyen Âge 54
a. Francesco da Barberino : la volonté de parler à toutes les femmes 55
b. Former à la vie conjugale au XIV^e siècle : conseils aux futures Griselidis 58
c. Christine de Pizan : une éducation au féminin ? 65
3. L'éducation des femmes dans les textes avant le XV^e siècle en Espagne : des reflets fragmentaires 74
a. L'opuscule de Léandre de Séville pour sa sœur : un texte longtemps resté sans suite 75
b. L'éducation des femmes et l'exercice du pouvoir 79
c. Éducation des femmes et femmes éduquées dans la littérature espagnole des XIII^e et XIV^e siècles 85
B. Des pratiques difficiles à cerner 90
1. Le foyer : un espace d'apprentissage essentiel pour la gent féminine

.....91
a. Des enseignements essentiels : être vertueuse et savoir tenir un ménage.....91
b. Enseignements honnêtes et déshonnêtes.....93
2. L'éducation dans les établissements religieux.....95
3. Un exemple d'éducation dans la plus haute société : celle d'Isabelle de Castille.....97
C. La réapparition des traités d'éducation destinés aux femmes au XV^e siècle : éléments d'explication d'un retour en grâce.....100
1. L'élan initial donné par la littérature catalane.....101
a. Une porte d'entrée de la « Querelle des femmes ».....101
b. Écrire pour la formation des femmes.....104
2. Échos de la « Querelle des femmes » à la cour de Castille.....108
a. Des femmes sur le devant de la scène politique (première moitié du XV^e siècle).....108
b. Une revalorisation du savoir féminin ?.....111
3. Conclusions du premier chapitre.....115
Chapitre II : Écrire pour l'éducation des femmes de 1454 à la fin des années 1520 : naissance et maturation d'un mouvement.....117
A. De la polémique à l'enseignement : le règne d'Henri IV.....118
1. Des écrits polémiques aux écrits didactiques.....119
2. Éduquer les femmes : un nouvel enjeu.....121
B. 1474-1504 : l'apogée de la littérature didactique destinée aux femmes sous le règne d'Isabelle la Catholique ?.....123
1. La reine et la production didactique spécifiquement destinée aux femmes : Isabelle au centre d'un réseau.....124
2. Les femmes de l'entourage de la reine : les destinataires privilégiées des textes didactiques.....126
C. 1504 – 1530 : les déportements de la littérature didactique espagnole 128
1. L'entourage de Catherine d'Aragon : le nouveau pôle de production de la littérature didactique destinée aux femmes.....129
2. En Espagne : la littérature didactique comme témoin de l'évolution des mentalités ?.....131

3. Conclusions du deuxième chapitre 132
Chapitre III : Fortunes d'un genre : les livres écrits pour l'éducation des femmes espagnoles entre la fin des années 1520 et le Concile de Trente... 135
A. De l'éducation des femmes à l'éducation du couple : la « *literatura de matrimonio* » 136
1. L'émergence des guides du mariage : un aboutissement de la revalorisation de la vie spirituelle des laïcs 137
a. De l'éducation des femmes à la formation des époux 137
b. Définir le « bon mariage » et les « bons époux » 139
2. Éduquer les femmes ou guider les époux : un simple changement de perspective ? 140
a. Le « Sermón en loor del matrimonio » de Juan de Molina : le bon mariage comme fondement de la République 141
b. La « Letra para Mosén Puche » : former des jeunes mariés à la vie de couple 145
c. Les *Coloquios matrimoniales*, de Pedro de Luján : promouvoir le mariage et en guérir les maux 148
B. Évolution ou perpétuel retour ? 153
1. Des années 1530 aux années 1560 : vers une restriction des lectures spirituelles féminines 153
2. À la fin du XVI^e^ siècle : de nouveaux textes pour éduquer les femmes 156
C. La réélaboration du *Libre de les dones* dans le *Carro de las donas* : faire évoluer un héritage 162
1. Le prologue : un espace d'expression pour le traducteur 162
2 Persistance des modèles éducatifs et adaptations aux évolutions de la société 164
3. Conclusions du troisième chapitre 166
D. Conclusions de la première partie 167
Deuxième partie Contenus et méthodes d'enseignement : une littérature plurielle et polymorphe 171
Chapitre premier : Apprendre les règles de la vie de cour : les *miroirs de princesses* 175
A. Nouveaux miroirs pour une situation inédite : le pouvoir au féminin

.....175
1. Le *Jardín de nobles doncellas* : du bien-fondé du gouvernement féminin 177
a. Un manifeste politique 178
b. Quelle formation pour la reine ? 180
c. Comment éduquer ? 190
2. Le *Dechado* de fray Íñigo de Mendoza : guider les premiers pas d'une reine 193
a. Fray Íñigo de Mendoza (*ca.* 1424-*ca.* 1508) : franciscain et homme de cour 193
b. Le *Dechado* : tisser la trame du nouveau pouvoir.....195
c. Du rythme poétique à l'exemple : de multiples procédés didactiques.....204
3. Du *Jardín* au *Dechado* : de la *doncella* à la virago ? 208
B. Éduquer les dames 210
1. La *Relación de la doctrina que dieron a Sarra* : une première ébauche de miroir 211
a. Fernán Pérez de Guzmán : entre prose historique et vers didactiques.....211
b. La *Relación de la dotrina que dieron a Sarra* : un miroir à destination des dames mariées.....215
c. La *Relación* : un exemple de poésie didactique 234
2. L'*Avisación* de Hernando de Talavera : un miroir pour la cour féminine d'Isabelle.....241
a. Hernando de Talavera et la réforme des moeurs à l'époque d'Isabelle la Catholique 242
b. L'*Avisación* : un emploi du temps, mais pas seulement 245
c. L'*Avisación* : prêcher et convaincre 253
C. Les *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas* : un miroir des dames à marier 257
1. Quelques points énigmatiques.....258
a. Miroir pour dames, *literatura de matrimonio*, littérature épistolaire ou traité ?.....259
b. L'auteur et son public 261

2. Des épouses vertueuses pour des hommes avisés 264
a. Obéissance, chasteté et honnêteté : les clés d'un mariage réussi 264
b. Vers une morale du juste milieu 271
3. Exemples et autorités : les fondements d'une doctrine 273
a. Les exemples : quand la narration fait irruption dans la doctrine 274
b. Les autorités : l'Écriture sainte, mais pas uniquement 276
c. Organisation et stratégies discursives 279
D. La *Crianza y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei : un traité de savoir-vivre à la fin du XV^e^ siècle en Espagne 282
1. L'auteur et sa destinataire dans l'entourage des Rois Catholiques .. 282
a. Pedro de Gracia Dei : un auteur énigmatique 283
b. Isabelle, infante de Castille 285
2. La *Crianza y virtuosa doctrina* : un manuel des pratiques courtoises derrière le rideau de l'allégorie ? 287
a. Une *peregrinatio vitae* pour une démonstration d'érudition 288
b. La *dotrina del servicio* 292
c. Fête de cour et morale religieuse 295
3. Les miroirs au féminin : une éducation univoque ? 299
Chapitre II : Écrire pour éduquer chaque femme : des sommes consacrées à l'éducation féminine 303
A. Le *Libro de las donas* : une encyclopédie de la nature féminine 304
1. L'original, la traduction et la réélaboration 305
2. Le *Libro de las donas* : les femmes dans tous leurs états 308
a. De l'impossibilité de parler des femmes sans parler aux hommes et sans parler des hommes 309
b. Naître femme et le devenir 312
c. Éduquer l'épouse, éduquer l'époux, former le couple 318
d. Être veuve : un statut intermédiaire entre l'épouse et la religieuse 327
3. Le *Libro de las donas* : une encyclopédie méthodique 330
a. La recherche de la clarté 330
b. *Auctoritates* et *exempla* : illustrer et légitimer le propos 333
B. Le *Livre des Trois vertus* : un autre regard sur la diversité féminine 337

1. La cour portugaise : une porte d'entrée de l'œuvre de Christine de Pizan dans la péninsule Ibérique 338
a. Le *Livro das três vertudes a insinança das damas* : une première traduction portugaise du *Livre des trois vertus* 339
b. L'imprimé de 1518 : un outil pour la diffusion d'un enseignement à l'autorité reconnue 341
2. Le *Livre des trois vertus* : un enseignement différencié en fonction de l'appartenance sociale ? 343
a. Les « princepces et haultes dames » : des modèles à imiter 344
b. Une noblesse féminine aux multiples facettes 353
c. Le *Livre des Trois Vertus* et l'éducation des femmes du peuple 359
3. Comme un roman : le *Livre des Trois Vertus* et ses stratégies didactiques 366
a. Récit cadre et autres mises en scènes du discours didactique 366
b. Autorités et exemples : entre reprise d'éléments canoniques et affirmation auctoriale 370
C. L'*Instrucción de la muger christiana* : l'œuvre pédagogique de Vives mise à la portée des femmes espagnoles 373
1. Juan Luis Vives et l'éducation des femmes 374
a. L'itinéraire d'un « humaniste engagé » 374
b. Catherine d'Aragon et la rédaction de l'*Institutione foeminae christianae* 377
c. 1528-1529 : l'élaboration de l'*Instrucción de la muger christiana* 380
2. L'Instrucción de la muger christiana : à chaque âge ses exigences 384
a. Un regard novateur sur l'enfance et la jeunesse féminine ? 385
b. L'épouse et l'harmonie du couple chrétien idéal 390
c. Le veuvage ou l'inconcevable autonomie féminine 396
3. De l'*Institutione* à l'*Instruction* : évolutions et permanences des procédés pédagogiques 399
a. L'empreinte vivesienne 399
b. La pédagogie de l'I*nstruction* : quelques innovations 402
c. Les sommes éducatives destinées aux femmes entre la fin du XIV^e^ et le début du XVI^e^ siècle : quelles évolutions ? 404
Chapitre III : Canaliser la foi des laïques : quelques traités de formation

religieuse 407
A. Spiritualité et vie religieuse en Espagne à la fin du Moyen Âge : à la recherche d'une piété rénovée 408
1. Le soutien de la noblesse aux tentatives de réforme des ordres monastiques, témoin d'une recherche spirituelle 408
a. Les Hiéronymites : un ordre proche des classes dirigeantes 408
b. Une tentative de réforme péninsulaire : fray Martín Vargas et l'ordre de Cîteaux 411
c. La réforme franciscaine : les fondements d'une nouvelle spiritualité 413
2. La spiritualité franciscaine et la *devotio moderna* : deux influences essentielles pour la vie spirituelle féminine 416
a. L'influence de la spiritualité franciscaine dans le monde laïc 416
b. La *Devotio moderna* et les nouvelles modalités de la contemplation 418
c. Une demande religieuse de plus en plus forte et plurielle 420
d. Illuminisme et érasmisme : deux expressions de l'inquiétude spirituelle en Espagne à l'aube des Temps Modernes 422
3. Entre la fin du XV^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle : l'élaboration d'une piété livresque 425
a. Des femmes et des livres 426
b. Un climat politique favorable à la multiplication des livres de spiritualité 428
B. Éducation et mariologie : le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* de Juan López de Salamanca, et le *Título Virginal de Nuestra Señora*, d'Alfonso de Fuentidueña 430
1. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* : piété, pédagogie et représentation 431
a. Le *Libro* dans son contexte d'écriture 431
b. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* : quand la Vierge parlait à l'oreille de Leonor par la bouche de son confesseur 437
c. Un dialogue pédagogique aux multiples rouages 447
2. Le *Título virginal de Nuestra Señora* : une initiation à la contemplation 458

a. L'énigmatique franciscain et sa mystérieuse destinataire 458
b. La foi, la piété, les oeuvres 460
c. Gravir l'échelle de la contemplation..... 466
C. Le *Fasciculus Myrrhe* : une éducation à la contemplation 472
1. Le prologue au *Fasciculus*, ou comment utiliser avec profit le « petit bouquet »..... 473
a. Sous l'impulsion de la réforme franciscaine : Ana de Cabrera et le *Fasciculus Myrrhe*..... 473
b. Des vertus de la contemplation..... 476
2. Revivre la Passion avec le *Fasciculus Myrrhe* : une purgation par la douleur et les larmes..... 480
a. « *No demando sino tormentos y dolores* » : pathos et dévotion dans le *Fasciculus*..... 481
b. La Passion à hauteur d'homme et de femme 484
c. L'opuscule d'un Franciscain observant 488
3. Faire naître les images, susciter la réflexion..... 491
a. L'iconographie et le texte : stimuler l'imagination du lecteur dans le *Fasciculus*..... 491
b. L'auteur et l'âme du contemplatif : un dialogue constant 495
D. Consoler et transmettre une morale de renoncement au monde..... 499
1. Le *Vencimiento del mundo* : la pénitence comme fondement de la vie religieuse..... 500
a. Le texte, son auteur et sa dédicataire : des données parcellaires et ambiguës..... 500
b. Un manuel d'ascétisme 504
c. Établir la véracité d'un discours : les stratégies à l'œuvre dans le *Vencimiento* 511
2. La *Summa de Pasciencia* : tirer les enseignements d'un deuil 516
a. Un convers aragonais au chevet de l'infante..... 517
b. Sortir vainqueur de la bataille mondaine : la *Summa de pasciencia* comme manuel du *miles christi*..... 519
d. Construire et améniser son discours : quelques aspects des techniques pédagogiques à l'œuvre dans la *Summa de pasciencia*..... 530
E. Les manuels de formation religieuse entre la fin des années 1460 et le

début du XVI^e siècle : des témoins de l'évolution des pratiques féminines ? 534
Chapitre IV : Éduquer et instruire 537
A. L'*Historia de Inglaterra*, de Rodrigo de Cuero : écrire l'histoire pour une future reine 538
1. Catherine d'Aragon, reine d'Angleterre 539
2. Le *vade-mecum* de la nouvelle souveraine 543
a. La chronique d'Angleterre comme prétexte à une histoire universelle 543
b. Enseignements lingusitiques, géographiques et ethnographiques : connaître le peuple et son territoire 550
c. Cueillir « *el fruto de los tiempos* » : les leçons de l'*Historia de Inglaterra* 552
3. L'historien à l'œuvre 560
a. Écrire l'histoire 560
b. Construire la chronique 562
B. Transmettre un savoir pratique : médecine domestique, pharmacologie et cosmétique 565
1. Les femmes et les soins du corps : entre la norme et la marge 566
a. La médecine domestique : une nécessité 566
b. Des pratiques parfois sujettes à caution 569
2. Les réceptaires : transmettre des savoirs pratiques au sein de l'aristocratie 572
a. Le *Manual de mugeres* : des solutions aux problèmes du quotidien 573
b. Une pédagogie dépouillée 577
3. Normes morales ou esthétiques : les corollaires indispensables de toute instruction 580
C. Conclusions de la deuxième partie 582
Troisième partie Essai de praxéologie des textes appartenant à la littérature didactique destinée aux femmes 587
Chapitre premier : Les textes didactiques destinés aux femmes ; les grands absents des bibliothèques féminines ? 593
A. Les textes didactiques dans les bibliothèques féminines : une présence

très discrète 594
1. Des lectrices peu friandes de textes didactiques 595
2. Les livres de piété : des lectures prisées 597
B. Les textes dans les bibliothèques de leurs dédicataires : un bilan contrasté 599
1. La bibliothèque de Leonor de Pimentel et les œuvres de Juan López de Salamanca 600
2. Les œuvres didactiques parmi les livres d'Isabelle la Catholique et de ses filles 604
C. La diffusion des textes didactiques : des données très contrastées 607
1. Des manuscrits à la diffusion réduite 607
2. L'impression : un facteur décisif dans la diffusion d'un texte ? 610
3. Le cas des sommes éducatives : une diffusion aux multiples étapes 614
D. Conclusions du premier chapitre 617
Chapitre II : Quels usages pour quels textes ? 619
A. Manuels didactiques et manuels de didactique : des œuvres destinées à ceux qui sont chargés d'éduquer les femmes 619
1. Époux et précepteurs : des lecteurs des textes didactiques destinés aux femmes 620
a. La figure de l'enseignant dans le *Libro de las donas* 620
b. Juan Luis Vives : un pédagogue qui forme un précepteur 622
2. La place du magistère féminin 626
a. Une place difficile à trouver 626
b. Former les gouvernantes : un enjeu pour la littérature didactique destinée aux femmes ? 628
B. Entendre un texte pour le lire : la lecture orale 631
1. Un mode d'apprentissage légitime 631
2. La *Crianza y virtuosa doctrina* : hypothèses sur son mode de lecture 635
3. Le *Libro de las Historias de Nuestra Señora* : un dialogue mis en scène ? 639
C. Une lecture en réseaux ? 642
1. Les notions de « *textual community* » et « *reading community* » 642
2. Des lectures partagées au sein de cercles féminins 645

D. Apprendre seule et en silence 650
1. Les manuels de piété : une lecture solitaire et recueillie 650
2. La lecture réitérée : un moyen de mémorisation et d'apprentissage 653
E. De multiples façons d'apprendre en lisant 655
Chapitre III : Politique et pédagogie dans la littérature didactique destinée aux femmes 657
A. La littérature didactique et les institutions éducatives 658
1. L'éducation à la cour 659
a. L'éducation à la cour d'Henri IV : une dénégation des principes diffusés par la littérature didactique destinée aux femmes ? 659
b. L'éducation à la cour des Rois Catholiques : une application à la lettre des principes développés par la littérature didactique destinée aux femmes ? 663
c. Femmes savantes et femmes éduquées à la cour d'Isabelle la Catholique 666
2. L'éducation dans les établissements consacrés à la formation des jeunes filles 670
a. Les *colegios de doncellas* : des établissements consacrés à l'éducation des femmes 671
b. La « Casa de la Criança » de sœur Isabel Cifré : un *colegio de doncellas* à Majorque 675
B. L'imprimerie : un levier des politiques éducatives ? 679
1. L'imprimerie : un outil au service du pouvoir royal 680
2. L'imprimerie au service du clergé : un outil pour la réforme des mœurs 683
3. Les imprimeurs et le marché du livre : le corpus des incunables comme témoignage des goûts du public ? 686
C. Relations de pouvoir et enjeux politiques dans la littérature didactique destinée aux femmes à l'aube des Temps Moderne 688
1. Des élèves dociles ? Autorité pédagogique et pouvoir socio-économique 689
a. Gagner la bienveillance de la dédicataire : un enjeu fondamental 690

b. L'*Avisación* de Talavera, ou l'affirmation de l'autorité du clerc sur son élève 693
2. Les textes didactiques dans les dernières années du règne d'Henri IV : une arme politique au service des adversaires du roi 695
a. Le *Libro de las Historias*, ou quand les intérêts politiques d'un auteur rencontrent ceux de sa dédicataire 695
b. Le *Jardín de nobles doncellas* : un plaidoyer en faveur d'Isabelle 698
3. Les textes didactiques sous le règne des Rois Catholiques : une façon d'affirmer son adhésion à l'idéologie dominante 700
a. L'*Avisación a María Pacheco* comme témoignage de ralliement aux nouveaux souverains 701
b. La *Summa de pasciencia* : un signe d'allégeance religieuse 704
4. Les textes didactiques dédiés à Catherine d'Aragon au service des relations de l'infante espagnole avec l'Angleterre 706
a. L'*Historia de Inglaterra* de Cuero : un outil diplomatique ? 707
b. Le prologue de l'*Institutione foeminae christianae* : un plaidoyer en faveur de Catherine 710
5. L'enseignement ne serait-il qu'un enjeu secondaire de la littérature didactique ? 712
D. Conclusions de la troisième partie 713
Conclusion générale 717
Bibliographie 723
Table des matières 759