

MANIERES ET VERTUS A LA COUR A LA FIN DU XV^E SIECLE : L'EDUCATION D'ISABELLE, INFANTE DE CASTILLE.

Por Cécile Codet
(École Normale Supérieure de Lyon)

Introduction

L'éducation dispensée aux infantes par Isabelle I^{ère} de Castille et Ferdinand V d'Aragon a déjà fait l'objet de quelques études, qui s'intéressent néanmoins avant tout aux détails de leurs premières années de formation¹. Cependant, celle-ci s'est poursuivie tout au long de leur existence. De même, dans un article récent, Jacobo Sanz Hermida² a dressé la liste des textes écrits pour l'infante Isabelle, parmi lesquels dominent les œuvres rédigées à l'occasion de la mort de son premier mari, Alphonse de Portugal. Le premier titre de l'inventaire dressé dans cet article, cependant, s'inscrit dans un contexte bien différent, à savoir celui des fiançailles de l'infante. La *Crianza y virtuosa doctrina*, de Pedro de Gracia Dei, fut en effet écrite en 1488, ou, pour reprendre les termes de l'auteur, « Desque quarenta sobre setecientos / Y quatro pares de cursos al solo / Niño nascido hizo Apolo ». Il s'agit d'un long poème de 158 *octavas*, conservé dans un seul exemplaire (Madrid, Bibliothèque Nationale, I-1272), qui a notamment fait l'objet d'une étude par Victor Infantes³, qui le présente notamment comme un « traité de courtoisie en vers ». De fait, il s'agit d'une œuvre hybride, composée de trois parties relativement distinctes, dont l'élément central est une « *doctrina del servicio* » qui porte, notamment, sur les manières à adopter à la cour. Ce texte, qui s'inscrit dans un contexte festif, délivre néanmoins un message complexe. En ce sens, il ne participe pas seulement à l'éducation courtoise de ses lecteurs, mais également à leur formation spirituelle. Ce dernier aspect est nettement plus accentué dans le deuxième texte qui va nous intéresser : la *Suma de paciencia*⁴, d'Andrés de Li, qui fait partie de la longue liste des œuvres qui furent écrites à la suite de la mort d'Alphonse de Portugal, liste qui comprend des textes aussi divers qu'un *Romanze heroyco sobre la muerte del principe*

¹ Voir, notamment, Antonio de la Torre, « Maestros de los hijos de los Reyes Católicos », *Hispania: Revista española de historia*, 63, 1956, p. 256-266 ; María Isabel del Val Valdivieso, « Isabel la Católica y la educación », *Aragón en la Edad Media*, XIX, 2006, p. 555-562, ou encore Cristina Segura Graíño, « La educación en la corte de Isabel I de Castilla », in C. Flecha, M. Núñez, M^a J. Rebollo (dirs.), *Mujeres y educación. Saberes, prácticas y discursos en la historia*, Séville : Diputación provincial de Sevilla, 2005, p. 321-329.

² 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. 379-364.

³ Victor Infantes, « La Cortesía en verso de Pedro Gracia Dei y su tratado *La criança y virtuosa doctrina* (1488), in *Traité de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen âge à nos jours*, Clermont-Ferrand : Université de Clermont-Ferrand, 1995, p. 43-54.

⁴ La *Suma de paciencia* est conservée en deux exemplaires. L'un se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid, sous la cote I-1467. Il s'agit d'un exemplaire dont le dernier cahier est manquant. L'autre exemplaire, complet celui-ci, se trouve à San Lorenzo del Escorial, dans la Bibliothèque du monastère, sous la cote 31.V.47

de *Portugal* d'Ambrosio Montesino, ou une *Égloga* de Juan del Encina⁵. Mais ce qui fait la particularité du texte de Li est son caractère didactique. En effet, bien qu'on puisse être tenté de le rattacher à la littérature consolatoire, il s'en distingue en réalité pour devenir un véritable traité d'ascétisme, évoquant à peine le deuil dans lequel la princesse s'est enfermée depuis déjà plusieurs années à l'époque de son écriture.

La *Criança y virtuosa doctrina* de Pedro de Gracia Dei et la *Suma de paciencia* sont donc deux textes qui visent à éduquer leurs lecteurs, au premier rang desquels figure la dédicataire de chacun de ces textes : l'infante Isabelle. Ainsi, ce sont les paradoxes et la complexité de ce message éducatif que nous souhaiterions étudier ici. Existe-t-il, malgré tout, une certaine cohérence entre ces deux textes, notamment dans le message qu'ils délivrent sur le monde et ses plaisirs ? En quoi la complexité et les apparentes contradictions de ce message reflètent-elles moins l'idéologie de deux auteurs spécifiques que celle d'une cour prise entre une nécessité sociale et politique – celle d'assurer son prestige par les cérémonies et l'apparat – et une autre nécessité, spirituelle, cette fois : celle d'assurer son salut ? Voilà donc quelques-uns des axes qui guideront notre questionnement.

I. La *Criança y virtuosa doctrina* : former la jeunesse aux manières de cour.

Ce long poème s'organise, comme nous l'avons dit, en trois parties, et c'est la partie centrale qui va ici nous intéresser dans un premier temps. Celle-ci se présente comme un traité de savoir vivre, dans lequel sont prescrits un certain nombre de comportements, tandis que d'autres sont au contraire proscrits. Il en résulte un code de cour qui mentionne notamment « las costumbres que a la política juventud conviene, con aparato de la mesa y orden que se deve tener en los manjares⁶ ». Ainsi, ce texte est considéré par V. Infantes comme « el primer tratado donde se recoge ordenada y sistemáticamente el código de la Cortesía de la Castilla medieval⁷ ».

I. A. Un art de la table.

Dans le prologue de la *Criança*, Pedro de Gracia Dei se présente simplement comme un « gallego hijo del dicho studio », ce dernier terme renvoyant à l'Université de Salamanque⁸. Rappeler ses études universitaires est, bien entendu, un moyen pour lui d'assurer son autorité intellectuelle. Néanmoins, c'est avant tout comme spécialiste du fonctionnement d'une cour et de son cérémonial qu'il écrit sa *Criança*. Le nom de Gracia Dei est en effet surtout associé aujourd'hui à des textes d'héraldique comme le *Libro del Blasón de Caballería*, l'*Escudos de reyes y príncipes del mundo* ou le *Blasón*

⁵ J. Sanz Hermida, art. cit., p. 388-389.

⁶ Pedro de Gracia Dei, *La criança y virtuosa doctrina*, Madrid : Bibliothèque Nationale d'Espagne, I-1272, fol. 1r^o.

⁷ V. Infantes, art. cit., p. 49.

⁸ P. de Gracia Dei, *op. cit.*, fol. 1r^o.

general y Nobleza del universo. Bien qu'il n'ait jamais occupé officiellement la charge de héraut d'armes – du moins n'en avons-nous aucune preuve formelle⁹ – il semble incontestable qu'il était particulièrement au fait de la façon dont devaient s'organiser les cérémonies de la cour.

La « *dotrina del servicio* » s'inscrit plus particulièrement dans le cadre de la description des festivités organisées à l'occasion d' « un gran triumpho » dont les fastes mettent notamment à l'honneur « una infante del Occidental¹⁰ ». Comme nous le verrons par la suite, l'auteur, après un parcours semé d'embûches, arrive dans un luxueux palais dont il parcourt les salles, et finit par déboucher sur « una sala dó vi enseñar / Todos los pages a un grand maestro / Por que fuese cada uno diestro / De ser enseñado y saber enseñar / En leer, scrivir, tañer y cantar, / Dançar y nadar, luchar, esgrimir, / Arco y ballesta, llatar y dezir, / Xedrez y pelota, saber bien jugar¹¹ ». Dans cette strophe, ou certains ont cru reconnaître une allusion à l'enseignement mis en place par Pedro Mártir de Anglería pour les jeunes gens de la cour d'Isabelle la Catholique¹², apparaissent un certain nombre de compétences à la fois physiques et intellectuelles, qui tracent le portrait idéal du jeune courtisan. À celles-ci s'ajoute la nécessité d'avoir les connaissances nécessaires pour bien s'occuper d'un cheval ou d'une mule, mais aussi celle d'être bien éduqué. Ainsi, dès la deuxième strophe de *Gracia Dei*, on voit apparaître une interdiction qui reviendra de façon récurrente sous sa plume, laissant entrevoir une habitude fort peu recommandable : « no escupir jamás de ventana¹³ ».

Après cette introduction générale, cependant, c'est avant tout l'organisation du banquet qui préoccupe l'auteur. Il s'adresse alors à plusieurs interlocuteurs, et, en premier lieu, aux jeunes gens chargés du service. Les recommandations s'enchaînent alors sans logique apparente, comme en témoigne cette strophe : « Y de la mesa un codo estarás, / Y siempre juntas las manos ambas, / Y mira nunca los dedos lambas. / Ni en la mesa el codo pornás / Y de señal, servir saberás. / Mira la vela humo y huego, / Pajas y vino, con que te ruego, / El anteparo no olvidarás¹⁴ ». Dans l'ensemble, les conseils de l'auteur s'organisent selon trois axes : la connaissance des marques de respect dues à chacun et la nécessité de les respecter ; la façon dont le service doit être assuré et la qualité de celui-ci ; la propreté, comme en témoigne encore ce passage : « En el servicio, deveys de guardar /

⁹ 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 (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. 136.

¹⁰ P. de *Gracia Dei*, *op. cit.*, fol. 6v^o.

¹¹ *Ibid.*, fol. 8v^o.

¹² María Dolores Gómez Molleda, « 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. 174.

¹³ P. de *Gracia Dei*, *op. cit.*, fol. 8v^o.

¹⁴ *Ibid.*

Narizes, orejas no sean tocadas, / Las uñas cortas, las manos lavadas, / Servir sin bonete, mas no sin peynar¹⁵ ». Enfin, parmi le personnel chargé de servir les mets, un office attire particulièrement l'attention de notre auteur : celui de « trinchante », auquel il consacre deux strophes, qui portent notamment sur le découpage de la volaille¹⁶.

Gracia Dei revient ensuite à des considérations plus générales sur le déroulement du banquet. C'est, pour le chercheur, l'occasion de voir défiler un certain nombre de plats : « pasteles, pavos y manjar blanco / Perdices, mirrauste, el cozido franco / Potage, pastel en bote con fuego. / Luego, caçuelas y manjar real¹⁷ ». Mais ce qui importe surtout à Gracia Dei, ce sont les manières de table. En ce sens, ce texte prend en charge un pan de l'éducation nobiliaire dont les *Partidas* d'Alphonse X soulignaient déjà l'importance pour les infants¹⁸. Les recommandations de l'auteur prennent alors un tour très concret : « Ni con boca llena beber ni sorber, / Ni roer hueso mucho a pecho, / Ni beber con los ojos puestos al techo, / 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 beber¹⁹ ». Or, on peut penser que derrière chaque interdiction formulée se cache un des comportements habituels des jeunes courtisans de l'époque, ce qui donne à la *Criança* un intérêt particulier pour l'étude des mœurs nobiliaires. Cependant, Gracia Dei ne se contente pas de réguler celles-ci dans le cadre du banquet. Au contraire : son propos s'élargit peu à peu vers l'énumération d'un certain nombre de convenances ou de stratégies pragmatiques.

I. B. Savoir vivre à la cour.

L'image de la cour qui transparait dans la *Criança y virtuosa doctrina* est celle d'un groupe humain où se jouent des interactions régies par des hiérarchies qu'il convient de connaître et de respecter. Ainsi, à chaque relation hiérarchique correspond une forme de salut, qui, elle-même, indique le respect plus ou moins grand que l'on porte à la personne concernée : « Sabe a quien te as de levantar, / Quitar bonete, o hazer calle, / O inclinarte, o más miralle²⁰ ». L'attitude, le port sont ainsi des éléments essentiels, et le bon courtisan doit avant tout savoir contrôler son corps, comme en témoignent les deux strophes consacrées respectivement à « Cómo as de andar » et « Al pasar ». Cette dernière permet de compléter la panoplie des marques de respect, mais décrit également, en creux, un certain nombre de

¹⁵ *Ibid.*, fol. 9r°.

¹⁶ Pedro de Gracia Dei a-t-il consulté, pour ce passage, l'*Arte cisoría* d'Enrique de Villena ? La réponse à cette question, et, plus globalement, l'identification des sources utilisées par Gracia Dei devrait faire l'objet d'un travail particulier. Pour ce qui est de la partie intitulée « doctrina del servicio », on peut cependant avancer, selon nous, que les éventuelles sources littéraires y ont sans doute moins d'importance que l'expérience de l'auteur au sein de la cour des Rois Catholiques. Dans les autres parties du texte, cependant, l'héritage littéraire est nettement plus sensible.

¹⁷ P. de Gracia Dei, *op. cit.*, fol. 9r°.

¹⁸ *Partidas*, II, 7, lois v et vi.

¹⁹ P. de Gracia Dei, *op. cit.*, fol. 10r°.

²⁰ *Ibid.*, fol. 10r°.

gestes destinés à marquer son mépris : « Si onrrar quieres, párate a la tassa; / Si no, pon el pie, y primero passa. / Y si quisieres, dile: “Aya perdón”. / Si quisieres dar mengua, llégate al mojón, / Y pasarás tu passo despacio, / [...] Quando alguno vieres pasar, / No silves, ni digas: “¿Cuál va Baeça?”, / Ni mofes, ni guiñes, ni des de cabeça, / Y no presumas de retratar²¹ ».

Ce dernier point renvoie à un autre élément qu’il est particulièrement important pour un courtisan de maîtriser : sa parole, et beaucoup de conseils portent sur les modalités de son émission. On peut notamment citer : « no seas torpe en el hablar », « No digas cosas que son de callar²² », « nunca te esmeres en motes ni tinta », « el dezir sea cortés y benigno²³ », etc. C’est donc bien cela qu’il faut acquérir et maîtriser : la parole courtoise, qui codifie notamment les mots que l’on adresse aux femmes, puisque « a ninguna muger se dirá: / “Si quisieres servir“, o si es doncella, / “Manda su merced me buelva con ella”²⁴ ». Gracia Dei se propose donc de codifier les relations humaines, mais donne également des conseils qui vont bien au-delà. Ainsi, passant des convenances aux préceptes moraux, il écrit : « No deve ninguno hablar con figa, / Ni hazer ademán, y menos negar / Lo qu’es verdad, ni anichilar, / Ni debe alabar mucho su amigo. / Y mira, quando hablaren contigo, / No se mude el caso ni testifiques, / Ni en el daño no multipliques. / Mira que seas rato testigo²⁵ ». De même, il ajoute un peu plus loin : « Siempre da fin en lo que deseas / Quanto pudieres, ni te inhonestes, / Y sin fiador, mira no prestes; / Y si firmares, primero lo leas²⁶ ». Ainsi, préceptes moraux et conseils pragmatiques s’entremêlent dans ce qui s’apparente à un vademecum de la vie courtoise.

S’il faut faire attention à ne pas prêter sans garant et à ne pas apposer sa signature à la légère, c’est parce que la cour est un monde fondamentalement trompeur, dans lequel les apparences importent autant, voire plus, que la réalité des sentiments. Gracia Dei n’hésite d’ailleurs pas à inniter son lecteur à l’hypocrisie : « Y las injurias sabe negar, / Guardar su tiempo y disimular. / No amenazas, mas sabe sufrir, / Y nunca tus telas tientes ordir, / Salvo aquellas que sepas tramar²⁷ ». C’est donc un monde lourd de cabales et d’hostilité que dessine Gracia Dei, dans lequel les relations humaines ne peuvent qu’être faussées, et l’auteur precrit même un certain nombre de stratégies de dissimulation : « Si alguno viene quien encontrar / No querrías, habla en alguna puerta, / O baxa la vista, o haz cara tuerta, / Como que miras en otro lugar. / Y si comienza primero hablar, / Di: “¡Por mi fe, señor, no os veía!”. / Otros mill modos verás cada día, / Con que te puedes muy más enseñar²⁸ ». La cour est, en effet, une parfaite école, dans la mesure où la valeur maîtresse en est l’honneur, dont l’auteur n’hésite pas à souligner la vanité : « Porque la onrra es un engaño, / Que [su]be los

²¹ *Ibid.*, fol. 11v^o.

²² *Ibid.*, fol. 10v^o.

²³ *Ibid.*, fol. 11r^o.

²⁴ *Ibid.*, fol. 11v^o.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, fol. 12r^o.

²⁷ *Ibid.*, fol. 11v^o.

²⁸ *Ibid.*, fol. 12v^o.

ombres en tanto desseo, / Que haz unos César, los otros Pompeyo²⁹ ». Les passages que nous venons de citer sont extraits des deux dernières strophes qui composent la « *doctrina del servicio* », et il nous semble qu'elles préparent une transition, dans la mesure où l'auteur va ensuite suivre une voie distincte. En effet, la fin de son texte (67 *octavas*) va s'atteler à la description du banquet donné lors du « *triumpho* » dont il était question plus haut, description qui, par le biais de l'allégorie, va cependant prendre un tour spirituel et contemplatif, comme nous le verrons par la suite.

Parmi les préceptes qu'énonce *Gracia Dei*, on trouve notamment : « *con los tristes no hagas canto, / Ni con alegres hables en planto*³⁰ ». Or, cette adaptation du discours à l'humeur du public auquel il s'adresse est, selon nous, une donnée fondamentale pour comprendre bon nombre des différences qui, du moins en apparence, existent entre les deux textes qui font l'objet de cette étude.

II. La *Suma de paciencia*, d'Andrés de Li : tirer les enseignements de nos malheurs.

1488-1493 : cinq ans seulement séparent l'écriture de la *Crianza y virtuosa doctrina* de celle de la *Suma de paciencia*, achevée d'imprimer le 20 mai 1493. Alors que la première fut composée environ deux ans avant le mariage d'Isabelle avec Alphonse, la seconde le fut deux ans après la mort de ce dernier, alors qu'Isabelle mène un deuil qui impressionne ses contemporains par son austérité. 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 vigiliyas, que ha venido a quedar más flaca que un tronco seco*³¹ ». Ainsi, il ne s'agit pas, pour Andrés de Li, de renseigner l'infante sur la manière dont elle doit organiser son deuil. Comme le dit F. Gómez Redondo, en comparant la *Suma* au *Tratado consolatorio dirigido a la muy ínclita princesa de Portugal* d'Alonso Ortiz : « *Se trata, por tanto, de productos que comparten un mismo propósito, aunque en el caso de Li – que sólo alude con perifrasis 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*³² ».

²⁹ *Ibid.*, fol. 11v^o.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Pedro Mártir de Anglería, Lettre du 5 décembre 1496 à l'archevêque de Braga, cité par J. Sanz Hermida, art. cit., p. 383.

³² Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos. El umbral del Renacimiento*, Madrid : Cátedra, 2012, p. 1019.

II. A. Connaître le monde et ses pièges.

Andrés de Li, convers d'origine aragonaise et universitaire connu surtout pour son *Repertorio de los tiempos* (1488) et son *Tesoro de la Pasión* (1494), tous deux imprimés par Pablo Hurus, publie donc un véritable manuel d'ascétisme. Par rapport à la *Crianza y virtuosa doctrina* de Gracia Dei, tout l'aspect mondain est étouffé, au profit de la seule considération de la caducité et de la vanité du monde. 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 vanidad³³ ». 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 – incarne les deux vertus sur lesquelles Li va insister : l'humilité et la patience. Par elles, en effet, 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 adormidas³⁴ ». La critique de la noblesse et de la vie de cour est ainsi bien plus radicale que dans la *Crianza y virtuosa doctrina*, qui, tout en soulignant la vanité de l'honneur et l'hypocrisie des courtisans, ne semblait nullement vouloir remettre en cause ce système, mais proposait au contraire des stratégies pour s'en accommoder. 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.

Les dix premiers chapitres de la *Suma* visent en effet à définir plus précisément la patience, et à établir plus fermement ses mérites. 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. 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 cela peut avoir. En outre, Andrés de Li incite 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 Pharaon³⁵. Si les richesses sont considérées comme un

³³ Andrés de Li, *Suma de paciencia* (exemplaire de Madrid), fol. 2v°.

³⁴ *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.

³⁵ *Ibid.*, fol. 8v°. Ainsi, la vie du Christ doit être un véritable modèle pour le chrétien : « *las obras suyas deven ser regla e instrucción de la vida de qualquiere cristiano* » (*ibid.*, fol. 15v°).

obstacle à la vertu et à l'obtention du salut, comme le montre l'exemple du riche et de Lazare, des pratiques permettent à l'inverse de croître en vertu, et notamment certaines activités spirituelles : « *que leer, meditar y orar nos ayudan mucho para ser paçientes*³⁶ ». La prière, la lecture et la méditation sont donc fondamentales, sachant que la figure christique, et particulièrement l'épisode de la Passion doivent tout particulièrement concentrer l'attention du fidèle – et plus spécifiquement, en l'occurrence, de l'infante Isabelle.

Celle-ci est encore invitée à la soumission face aux desseins divins, comme le démontre notamment le 15^e chapitre, qui explique « *cómo devemos con paciencia sufrir las muertes de los amigos y de los deudos cercanos*³⁷ ». 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*³⁸ » – 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 así, superflua y loca cosa es dolerse del muerto, pues sin utilidad suya dañamos nuestras almas y cuerpos*³⁹ ». Comme les autres revers de fortune, un deuil doit donc être affronté avec patience, et c'est 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. Le chrétien ne doit donc nullement s'enorgueillir de sa patience, car celle-ci peut être tout autre chose qu'une preuve de vertu. En outre, on retrouve ici l'idée d'un monde trompeur, dans lequel on peut à tout instant prendre pour vertu ce qui n'est que vice. Ainsi, affronter ce monde demande une formation, et c'est là un des objectifs d'Andrés de Li.

II. B. Préparer le chrétien aux dangers de ce monde.

Pour l'auteur, les revers de fortune sont utiles et même essentiels, dans la mesure où ils permettent au chrétien de faire preuve de patience et, partant, de gagner en mérite. De même, les tentations jouent un rôle fondamental. 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 le conduisent ainsi à faire preuve d'humilité⁴⁰. 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 davantage⁴¹. 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 tentations⁴², parmi lesquelles,

De même, le Christ est comparé à un guide « *mojonando el camino de la bienaventurança* » (*ibid.*, fol. 17r^o).

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Ibid.*, fol. 28v^o.

³⁸ *Ibid.*, fol. 28v^o.

³⁹ *Ibid.*, fol. 29r^o.

⁴⁰ *Ibid.*, fol. 38v^o.

⁴¹ *Ibid.*, fol. 40r^o.

⁴² *Ibid.*, fol. 41r^o-41v^o.

notamment, l'orgueil et l'ambition. Or, c'est à Dieu qu'il appartient de désigner ceux qui occuperont des fonctions dirigeantes, dont l'auteur décrit par ailleurs les dangers⁴³. 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 religieuse⁴⁴. Il faut donc, de nouveau, 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.

Celles-ci sont, en effet, les principales armes diaboliques, et passent essentiellement par les sens, qui sont condamnés pour leur dangerosité⁴⁵. 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 ocasión de infinitos pecados, las quales, siendo cristianas, puesto que en su corazón no tengan voluntad de pecar, empero porque studiosamente se componen y afeytan por plazer de los hombres, enteramente se puede dezir ser ellas ocasión del peccado de los que desordenadamente y deliberadamente ponen sus desordenados desseos en ellas⁴⁶ ».

Enfin, 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. La dernière partie de l'ouvrage est par ailleurs sous-tendue par une perspective eschatologique : après avoir dépeint le monde comme l'ancre du péché et l'homme comme étant soumis aux attaques incessantes du Démon, l'auteur s'emploie à raviver son espérance. Le texte fournit donc à son lecteur les outils théoriques et pratiques pour l'établissement d'un programme de vie marqué par l'ascétisme, résolument tourné vers l'obtention du salut et le dégoût face aux vicissitudes du monde. En ce sens, il participe pleinement à l'édification de la princesse et à son éducation morale. *Criança* et *Suma* se complètent donc, puisque la première fournit à l'infante une éducation courtoise que la seconde se refuse à lui donner. Cependant, dès le titre, *Gracia Dei* annonce une double perspective, et la « virtuosa doctrina » n'occupe nullement une place secondaire dans l'ouvrage.

⁴³ *Ibid.*, fol. 43v^o.

⁴⁴ *Ibid.*, fol. 44r^o.

⁴⁵ *Ibid.*, fol. 47r^o et 47v^o. La vue et le toucher sont particulièrement dangereux et doivent, par conséquent, être sévèrement contrôlés, notamment chez les religieux.

⁴⁶ *Ibid.*, fol. 47v^o-48r^o.

III. La « virtuosa doctrina » de Pedro de Gracia Dei : desengaño et contemplation spirituelle au cœur de la fête.

Suma et *Criança* poursuivent en effet un même but : réguler le comportement de leurs lecteurs, et assurer leur salut. Cependant, alors que Pedro de Gracia Dei choisit d'imposer les règles de la courtoisie, Andrés de Li préfère celles de l'ascétisme. On peut néanmoins remarquer que, sur les 158 octavas qui constituent le poème de Gracia Dei, la « doctrina del servicio » n'en occupe que 33. Si ce texte est bien un « traité de savoir vivre », c'est dans un sens bien plus vaste que celui que l'on accorde habituellement à ce terme. En réalité, Gracia Dei propose un texte complexe, qui veut à la fois rendre hommage à l'infante, et délivrer un enseignement philosophique, social et religieux. Cette complexité est sensible dès le prologue, où sont mentionnés les différents éléments qui composent le texte : « muchas fábulas con sus aplicaciones, comparaciones e diversas invenciones con historia se introducen, en servicio de Dios y gloria d'esta señora, a salud de las ánimas, con exemplo de nuestras vidas y gran descanso de los que quisieren saber cosas nuevas y gastar su tiempo en exercicio virtuoso, donde en especial se hallarán los peligros del camino de nuestro bevir y la casa de Júpiter, con las costumbres que a la política juventud conviene [...]»⁴⁷. La récurrence des termes appartenant au lexique moral et religieux est ici particulièrement sensible : « servicio de Dios », « salud de las ánimas », « exercicio virtuoso » sont autant d'expressions qui font allusion au pouvoir d'édification de l'œuvre. En outre, en évoquant « los peligros del camino de nuestro bevir », l'auteur exprime une façon de voir le monde qui n'est guère éloignée de celle d'Andrés de Li : pour l'un comme pour l'autre, le monde est le lieu de tous les dangers.

III. A. Les enseignements d'une peregrinatio vitae.

La première partie du texte de Gracia Dei – les 58 premières octavas – semble particulièrement composée pour illustrer ce point de vue. En effet, à travers un songe allégorique, c'est précisément un voyage que le narrateur entreprend, empruntant un chemin des plus périlleux. Le premier risque auquel se trouve confronté l'*homo viator* est celui du choix : « quien vee diversos caminos, / Que no sabe qual se tome ni dexe. / Assý, no tengo a quien me aquexe, / O cómo los dos que fian del uno / Que no querría perder a ninguno, / Assí no sé sy pare, o me alexe⁴⁸ ». Le narrateur choisit donc de partir, mais se trouve d'emblée confronté à l'hostilité de ses semblables : « yo mismo, de mi enemigo, me vo estrangero, syn ningund amigo [...] De los que topo, rescibo afruenta / Do vengo, do voy, les tengo dar cuenta ». Le narrateur se présente donc comme étant victime de persécutions, jusqu'à se retrouver acculé dans un chêne, où il est assailli de visions effrayantes. Là, une flèche l'atteint, sans qu'il s'y attende, et le précipite dans une rivière. La signification allégorique de cet épisode est tout à fait transparente : l'homme, au terme d'un parcours semé d'embûches, est jeté hors du monde au

⁴⁷ P. de Gracia Dei, *op. cit.*, fol. 1r°.

⁴⁸ *Ibid.*, fol. 2v°.

moment où il s'y attend le moins. Il tombe alors « donde suelen pelear / Las ondas del río con las de la mar, / Dó perdí toda la mi esperança⁴⁹ », lieu que l'intertexte manriquéen permet d'identifier comme celui de l'agonie. De fait, arrivé sur l'autre rive, le narrateur poursuit son voyage, jusqu'à « un castillo [...] de cristal. / No dudo más : creo ser el Terrenal / Paráyso dó Dios nos quiso formar⁵⁰ ». Le voyage allégorique se poursuit donc de l'autre côté de la mort, mais, au moment d'entrer au Paradis, le narrateur doit affronter un portier qui lui délivre le message suivant : « “Quien quiere entrar en tan valeroso / Templo se mire ha de ser esposo / De la señora de gran celsitud”. / Pregunto: “¿Quién es?”. Respuso: “¡Virtud!”⁵¹ ». Le message ne saurait être plus clair.

Ainsi, conformément à ce qu'il a annoncé dans le prologue, Gracia Dei met en place une fiction pour mieux enseigner la vertu. Si la *Suma* et la *Criança* diffèrent, c'est donc plus quant à la méthode qu'ils emploient pour transmettre leur message que quant au contenu même de ce message. C'est ce que confirme également la troisième partie de la *Criança*, dans laquelle la thématique religieuse, et, notamment, la figure christique apparaissent avec beaucoup plus d'acuité qu'auparavant.

III. B. Une méditation sur la Passion.

Alors même que la troisième partie de la *Criança* décrit un banquet auquel participent divinités et héros de l'Antiquité, chaque étape de celui-ci est transformé, par le biais de l'allégorie, en un motif de méditation, dans un cycle dans lequel la Passion du Christ tient une place prépondérante. Reprenant la méthode annoncée dans son prologue, où il promettait « muchas fábulas con sus aplicaciones », l'auteur alterne une strophe narrative et une autre qui reprend la scène décrite, mais en lui donnant un sens religieux. Par exemple, aux strophes 103-104, on lit :

Los reys d'armas
Vy quatorze reys d'armas hermanos
Con ricas cotas y gran aparato
Hijos del que cruel hizo pacto
Con su hermano, dichos titanos,
Que montes a montes juntan a manos
Y pican el cielo por arte indiscreta.
Mas fulminólos el que decreta
Ha de venir iuzgar los humanos

Aplica
Como en la cruz fueste rey armado
Con lança, clavos, açotes, pelones,
Blasfemias, llagas, corona, ladrones,

⁴⁹ *Ibid.*, fol. 3v^o.

⁵⁰ *Ibid.*, fol. 4v^o.

⁵¹ *Ibid.*, fol. 5r^o.

Cuerpo rompido, pies, manos, costado,
Frente, y la fiel con caña gustado,
Oyendo con lloro llamarte la madre:
“¡O, hijo mío, esposo, padre!”
Así nos corona, buen rey coronado⁵²

Cette interprétation moralisante s'applique à toutes les étapes de la fête : le défilé des invités, le défilé des plats, le tournoi et même le bal qui termine les festivités. En outre, on peut remarquer que *Gracia Dei* se fait ici l'écho des pratiques contemplatives en vigueur à l'époque de l'écriture du texte : par la voix du narrateur qui s'adresse au Christ, c'est le lecteur lui-même qui demande à partager les souffrances de la Passion.

La *Criança y virtuosa doctrina* est donc un texte pour le moins complexe, compte tenu de la multiplicité des enseignements qu'il propose. *Gracia Dei* entend bien, nous semble-il, que son texte soit utilisé comme règle de vie courtoise et comme cérémonial. Néanmoins, souhaitant peut-être s'adapter à l'éducation reçue par la princesse, dans laquelle la religion et les principes moraux tenaient une grande place, il ajoute à ces enseignements une doctrine morale et religieuse. En outre, il transmet une vision du monde qui n'accorde aucune place à l'hédonisme et se révèle très proche de celle que renvoie également le texte d'Andrés de Li.

Conclusion

On pourrait donc, dans un premier temps, être tentés d'opposer la *Criança y virtuosa doctrina* et la *Suma de paciencia*, l'un s'inscrivant dans un moment festif et ne s'attachant qu'aux plaisirs et aux divertissements de cour, et l'autre qui, composé à la suite d'un deuil, porterait au contraire un regard sombre sur l'existence terrestre dont les attraits devraient être négligés dans la perspective du salut. Or, malgré leurs divergences, ces deux textes, nous semble-t-il, ne sont nullement opposés ou contradictoires dans leurs propos. En effet, comme nous l'avons montré, la *Criança* témoigne de cette conscience du caractère éphémère de l'existence et de la nécessité de respecter une certaine morale dans la perspective du salut. En ce sens, il existe une indéniable continuité entre les deux textes. En outre, les règles édictées par la *Criança* n'ont d'autre but que celui de contrôler le déploiement effréné des plaisirs et de contenir ceux-ci dans les limites de la bienséance, de la courtoisie. Dans cette perspective, la *Suma* peut être comprise comme l'expression du paroxysme de ce contrôle dans un moment particulier. Plus largement, ces deux textes témoignent, nous semble-t-il, des paradoxes de l'éducation reçue par l'infante, incitée à la plus grande religiosité et tenue, en tant que membre de la famille royale, de respecter le cérémonial de la cour et de participer à ses fêtes. Plus globalement, c'est enfin toute l'ambiguïté d'une cour tiraillée entre ces deux aspirations, l'une morale, l'autre sociale et politique, que ces deux textes reflètent.

⁵² *Ibid.*, fol. 14r°.

Cécile Codet

Recibido :08/04/2014
Aprobado :30/11/2014