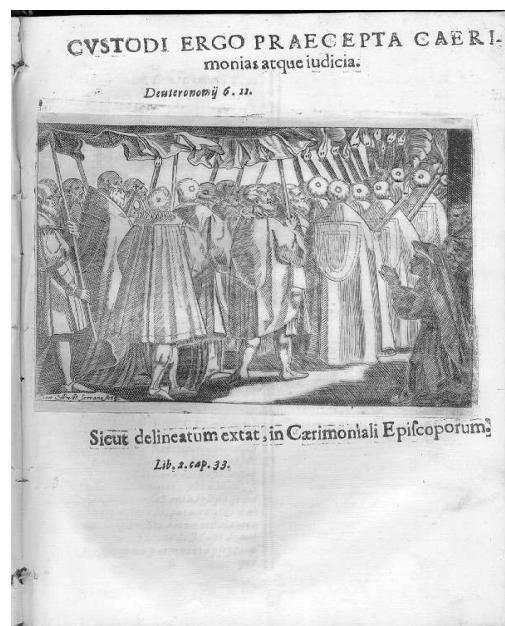


E.H.E.S.S.
Ecole Doctorale Histoire et Civilisations
Groupe d'Etudes Hispaniques (GEH)

Doctorat d'Histoire

Les fêtes civico-religieuses à Grenade XVIe-XVIIe siècles

Cécile d'Albis



Tome I

*Thèse dirigée par Messieurs les Professeurs
Bernard Vincent et Antonio Luis Cortés Peña*

Soutenue le 23 mai 2008

Jury :

M. Pedro Cordoba, Université Paris-IV Sorbonne

M. Joël Cornette, Université Paris-VIII Vincennes-Saint Denis

M. Antonio Luis Cortés Peña, Université de Grenade

M. Alberto Marcos Martín, Université de Valladolid

M. Francisco Javier Martínez Medina, Université de Grenade

M. Bernard Vincent, E.H.E.S.S.

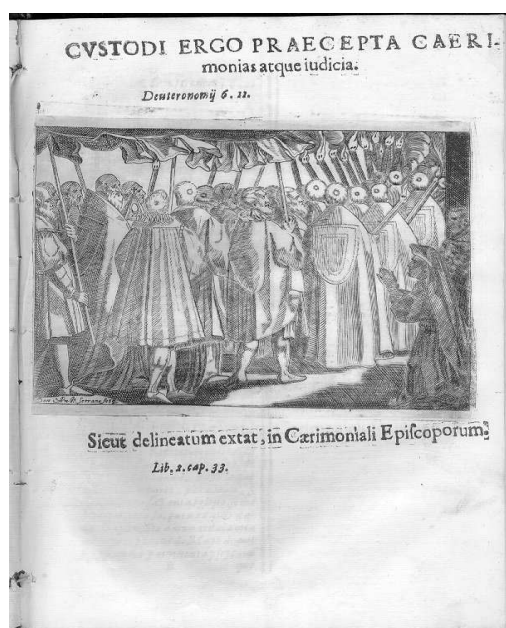
E.H.E.S.S.
Ecole Doctorale Histoire et Civilisations
Groupe d'Etudes Hispaniques (GEH)

Doctorat d'Histoire

Les fêtes civico-religieuses à Grenade

XVIe-XVIIe siècles

Cécile d'Albis



Tome II

*Thèse dirigée par Messieurs les Professeurs
Bernard Vincent et Antonio Luis Cortés Peña*

Soutenue le 23 mai 2008

Jury :

M. Pedro Cordoba, Université Paris-IV Sorbonne

M. Joël Cornette, Université Paris-VIII Vincennes-Saint Denis

M. Antonio Luis Cortés Peña, Université de Grenade

M. Alberto Marcos Martín, Université de Valladolid

M. Francisco Javier Martínez Medina, Université de Grenade

M. Bernard Vincent, E.H.E.S.S.

Remerciements

Je tiens à remercier le professeur Bernard Vincent pour ses précieux conseils et suggestions.

Le professeur Antonio Luis Cortés Peña, pour son accueil, ses recommandations et l'aide fournie pour me permettre d'accéder aux différentes ressources documentaires grenadines.

Le professeur Francisco Javier Martínez Medina, pour l'accès illimité qu'il m'a généreusement prodigué aux fonds de la cathédrale de Grenade.

Madame Isabel Aguirre Landa, directrice de la salle de recherches de l'Archivo General de Simancas.

Monsieur Luis Moreno Garzón, directeur de l'Archivo Histórico de la ville de Grenade, ainsi que l'ensemble du personnel du centre d'archives.

Don Vicente Redondo, archiviste de l'abbaye du Sacromonte.

Mes parents et amis, pour leur inestimable soutien, leurs commentaires et corrections.

Sigles utilisés

A.C.G. : Archivo de la Catedral de Granada.

A.Chan.G. : Archivo de la Real Chancillería de Granada.

A.H.N. : Archivo Histórico Nacional (Madrid).

A.M.G. : Archivo Municipal de Granada.

Arch. Curia de Granada : Archivo de la Curia de Granada.

Arch. Simancas : Archivo General de Simancas.

B.A.E.: Biblioteca de Autores Españoles.

B.N.M. : Biblioteca Nacional de Madrid.

B.U.G. : Biblioteca Universitaria de Granada. Fondo Antiguo, Hospital Real.

B.U.S. : Biblioteca Universitaria de Sevilla.

C.E.P.C. : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

S.E.E.N.M. : Sociedad Estatal España Nuevo Milenio.

S.E.C.C.Felipe II y Carlos V : Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.

Sommaire

<i>Remerciements</i>	1
<i>Sigles utilisés</i>	4
<i>Sommaire</i>	5
Introduction Générale	9
Chapitre 1. La ville des rois	27
<i>Introduction</i>	29
<i>I - Ville nouvelle, ville coloniale. Une identification en gestation</i>	33
<i>II - Les translations de corps royaux à Grenade et le culte royal</i>	89
<i>III - La deuxième moitié du siècle. Métamorphose du mythe de Grenade et émergence d'une nouvelle identification</i>	211
<i>IV - De l'Espagne impériale à la monarchie hispanique. L'évolution des fêtes royales et la redistribution des pouvoirs locaux</i>	287
<i>V - La guerre des Morisques à travers les célébrations grenadines (1568-1572)</i>	323
<i>VI - Les translations des corps royaux, 1573-1574</i>	349
<i>VII - Les conflits de préséance et la redistribution des pouvoirs locaux dans la seconde moitié du XVIe siècle</i>	395
<i>VIII - Un nouveau commencement. Les trésors du Sacromonte (1588-1599)</i>	427
<i>Conclusion</i>	505
Chapitre 2. La ville de la Vierge	507
<i>Introduction</i>	509
<i>I - Le Sacromonte, affirmation et remise en cause d'un mythe grenadin</i>	511
<i>II - La dimension littéraire de la fête</i>	545
<i>III - Les fêtes civico-religieuses et l'essor de la dévotion mariale dans la première moitié du siècle</i>	581
<i>IV - La fièvre conceptionniste</i>	681
<i>V - Les fêtes royales</i>	775
<i>VI - Les célébrations des révoltes et des conflits</i>	921
<i>VII - Miracles et cataclysmes. Les rogations et les derniers bouleversements du mythe de Grenade dans le dernier tiers du siècle</i>	1009
<i>Conclusion</i>	1057
Conclusion Générale	1060
Annexe	1071
<i>I - Textes transcrits</i>	1073
<i>II - Cartes et plans</i>	1087
<i>III - Tableau des rogations réalisées à Grenade, XVIe-XVIIe siècles</i>	1091
<i>IV - Illustrations</i>	1105
Index des noms propres	1125
Références et Bibliographie	1131
<i>I - Références des documents d'archives</i>	1131
<i>II - Textes imprimés et manuscrits antérieurs à 1800</i>	1133
<i>III - Références modernes, depuis 1800</i>	1162
<i>Table des Matières</i>	1215

Introduction Générale

L'aspect général de Grenade trompe beaucoup les prévisions que l'on avait pu se former. Malgré soi, malgré les nombreuses déceptions déjà éprouvées, l'on ne s'avoue pas que trois ou quatre cents ans et des flots de bourgeois ont passé sur le théâtre de tant d'actions romantiques et chevaleresques. On se figure une ville moitié moresque, moitié gothique, où les clochers à jours se mêlent aux minarets, où les pignons alternent avec les toits en terrasse; on s'attend à voir des maisons sculptées, historiées, avec des blasons et des devises héroïques, des constructions bizarres, aux étages chevauchant l'un sur l'autre, aux poutres saillantes, aux fenêtres ornées de tapis de Perse et de pots bleus et blancs, enfin la réalité d'une décoration d'opéra, représentant quelque merveilleuse perspective du moyen âge.

Théophile Gautier : *Voyage en Espagne*, Paris, Charpentier, 1859, p. 205.

Les fêtes sont une source primordiale pour l'étude de la vie urbaine du passé. Elles sont le sujet de nombre de débats municipaux et tiennent une grande place dans les histoires urbaines de ce temps. Pourtant, elles ont pendant longtemps relativement peu intéressé les chercheurs. Largement écartées de la grande histoire, elles furent également rejetées de l'étude des cultures anciennes, telle qu'elle était comprise par ceux qui poursuivaient une certaine « fête idéale »¹, associée à une vision de sécurité. L'enthousiasme des sciences sociales pour la fête culmine dans les années 1960 et 1970, immergées dans ce que l'on a appelé, d'après Bataille, le « retour de Dionysos ». Chez les historiens, cet engouement concernait donc plutôt le carnaval et les célébrations rurales que la pratique festive urbaine institutionnalisée, considérée même pour certains comme hors sujet². Pour contrecarrer la nature trop

¹ ISAMBERT, François-André : « Fête », in *Encyclopaedia Universalis*. GIRARDET, Raoul : *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Points Seuil, 1990 [1986], p. 125.

² ARIÑO, Antonio : « La utopía de Dionisios. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada », *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, mars 1996, n°11, p. 5-19. MANDROU, Robert : « Spiritualité et pratique catholique au XVIIe siècle », *Annales ESC*, 1961, T. 16,

ouvertement politisée de cette vision du passé, les historiens ont constitué la *culture populaire* en objet historiographique, faisant-là preuve de « ruse idéologique », selon les mots de Jean-Claude Schmitt¹. Et pourtant, cette perspective a permis des études fécondes. C'est aussi par ses plus grands représentants qu'elle a très vite été successivement interrogée et remise en cause².

Les chercheurs s'étaient vite rendu compte que l'analyse des fêtes et des rituels qui les composent pouvait combler un vide historiographique, parce qu'elle fournissait la matière de l'étude de catégories de population qui n'avaient pas laissé de documentation écrite. On a cru y percevoir le divorce progressif qui s'était créé, aux XVI^e et XVII^e siècles, entre deux visions du monde, l'une qui conçoit le symbole et la chose symbolisée (le signifiant et le signifié) comme consubstantiels, également sacrés, et l'autre qui valorise le signifié sur le signifiant, lequel perd sa valeur sacrée³. C'est ici que se forment les notions de religion populaire et de religion éclairée, sensées refléter une réalité sociale et politique⁴. Très tôt, François-André Isambert se demande dans quelle mesure la religion populaire n'est pas une invention de l'Eglise, qui a encouragé en effet par tous les moyens la coupure entre clercs et laïcs. Surtout, l'objet même de culture populaire semble être si flou et idéologiquement chargé qu'il doit être totalement récusé. Cette remise en cause a d'ailleurs donné lieu à des avancées méthodologiques importantes, notamment en ce qui concerne la prise en compte des réseaux relationnels⁵.

n°1, p. 136-146. CALLOIS, Roger : *L'Homme et le sacré*, Paris, 1993 [1939]. BATAILLE, Georges : *Théorie de la religion*, Paris, Tel Gallimard, 1986. *L'Expérience intérieure*, Paris, Tel Gallimard, 1992. DUVIGNAUD, Jean : *Fêtes et Civilisations*, Genève, Weber, 1974.

¹ SCHMITT, Jean-Claude : « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale », in *Le corps, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 129-152.

² VOVELLE, Michel : « L'historien et la découverte de la fête aujourd'hui », *Etudes Rurales*, n°86, 1982, p. 9-17. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, éd. du CTHS, 1997 [1973]. « Des mentalités aux représentations. Entretien avec Michel Vovelle », *Sociétés et Représentations*, n° 12, oct. 2001. ISAMBERT, François-André : *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982. MUCHEMBLED, Robert : *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 2^e édition, 1995 [1978].

³ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁴ VEYNE, Paul : *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Points Seuil, 1992 [1983]. CORDOBA, Pierre Emmanuel : « I. Archéologie des superstitions », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives. Approche théorique et analyse des patronages de Grenade (1492-1992), thèse inédite sous la direction du professeur Augustin Redondo*, T. 1, Paris, Université de Paris III Sorbonne Nouvelle, 2001.

⁵ Voir BOURDIEU, Pierre : « Vous avez dit "populaire" ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1983, n°46, p. 98-105. REVEL, Jacques : « La culture populaire : sur les usages et les abus d'un outil historiographique », in FONQUERNE, Yves-René ; ESTEBAN, Alonso (coord.) : *Culturas populares : diferencias, divergencias, conflictos. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983*, Madrid, ed. Universidad Complutense/Casa de Velázquez, 1986, p. 223-239. CHARTIER, Roger : « Avant-propos. La culture de l'imprimé », *Les usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1987, p. 7-20. MARTIN, Denis-Constant : « Cherchez le peuple... Culture, populaire et politique », *Critique internationale*, avril 2000, n°7, p. 169-183.

L'étude des fêtes a également été grandement renouvelée par celle des rituels de cour. La voie ouverte par le livre de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (1924)¹, a peu été suivie en France, jusqu'à la redécouverte de l'œuvre d'Ernst Kantorowicz² dans les années 1980, donnant lieu à l'entrée des phénomènes culturels dans la compréhension du pouvoir³. Ainsi Catherine Bell propose-t-elle une définition concrète et maniable du rituel⁴. Pour cette théoricienne, le rituel doit être analysé dans son contexte et doit surtout tenir compte des *stratégies de ritualisation*, c'est-à-dire à la manière dont on construit la réalité par le rituel, dont on répond et réagit à l'environnement afin de pouvoir procéder à son avantage. Cette idée du « rituel comme pratique » permet de le concevoir comme part entière du processus historique⁵. Depuis les années 1990 et sous l'influence de l'anthropologie, on observe ce que Isambert appelle un « décentrement méthodologique et un recentrement géographique »⁶. La perte des repères idéologiques, le rôle croissant de l'anthropologie urbaine, sans oublier les incitations politiques (régionalisation étatique ou urbanisation contemporaine, selon les cas), expliquent que l'on préfère désormais les études locales et spécialisées aux grandes fresques thématiques⁷. Ces dernières années ont aussi été marquées par la prise en compte du rôle de la confessionnalisation des Etats entre la Renaissance et l'Epoque Moderne⁸. Ce phénomène, qui suppose la discipline des sociétés dans le cadre d'un projet étatique ne souffrant aucune contestation, passe par l'avènement d'une culture de communication de masse, partagée par tous les groupes sociaux, par-delà les catégories autrefois plus étanches. En remettant le rituel

¹ BLOCH, Marc : *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, nouvelle édition, 1983 [1924].

² KANTOROWICZ, Ernst H. : *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, in *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 2000 [1957].

³ Cette redécouverte correspondait à l'influence du structuralisme et des études des codes de communication. Le rituel est compris non seulement comme clef de compréhension de la réalité, mais comme langage opérant, ou *performatif*. AUSTIN, John L. : *How To Do Things with Words*, Cambridge, Mass. / Harvard University Press, 1962. (*Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970). SPERBER, Dan : *Explaining Culture, a Naturalistic Approach*, Blackwell, Blackwell Pub., 1996.

⁴ BELL, Catherine : *Ritual Theory, Ritual Practice*, New-York / Oxford, Oxford UP, 1992.

⁵ SCHMITT, Jean-Claude : *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1995. OZOUF, Mona : *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976. CHARTIER, Roger : *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990. MAES, Bruno : *Le Roi, la Vierge et la Nation : pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002.

⁶ ISAMBERT, François-André : « Fête », *op. cit.*

⁷ Voir GUTWIRTH, Jacques : « Jalons pour l'anthropologie urbaine », *L'Homme*, 1982, vol. 22, n°4, p. 5-23. Et « Anthropologie urbaine religieuse : une introduction », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1991, Vol. 73, n°1, p. 5-15. BIGET, Jean-Louis ; HERVE, Jean-Claude : *Panoramas urbains. Situation de l'Histoire des villes*, ENS, ed Fontenay/Saint-Cloud, 1995. L'ascendant de l'anthropologie urbaine, allié aux incitations politiques, a permis l'émergence des études urbaines et de nouvelles notions d'analyse, comme par exemple le cosmopolitisme. ILBERT, Robert : *Alexandrie 1830-1930, histoire d'une communauté citadine*, 2 vol, Le Caire, IFAO, 1996. BENVENISTE, Annie : « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIXe siècle », *Cahiers de l'Urmis*, décembre 2002, n°8, p. 13-18.

⁸ Voir l'historiographie de cette notion, ainsi qu'une bibliographie dans ESCAMILLA, Michèle : « Monarchie confessionnelle et confessionnalisation de la monarchie », in *Synthèse sur l'inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Nantes, eds du Temps, 2002, p. 7-20.

dans sa dimension de geste signifiant au centre de la compréhension des fêtes, on montre comment prend forme une « culture communicationnelle » au cours de l'Époque Moderne¹.

D'importantes monographies concernant les célébrations en Espagne sont apparues à partir de la seconde partie des années 1980. Une fois la porte ouverte par Díez Borque, De la Flor et d'autres, pour la prise en compte de l'emblématique festive, par Shergold et Varey, pour l'histoire du théâtre, les chercheurs ont progressivement montré l'importance politique primordiale des fêtes dans le développement du régime monarchique en Espagne. Dans les années 1980, l'histoire des fêtes a de nouveau connu un grand sursaut, contemporain de la revitalisation des fêtes locales et identitaires dans l'Espagne de la transition démocratique². Parallèlement, on élabore des corpus festifs régionaux et des guides qui recensent les célébrations populaires³. Après une période dominée par l'historiographie commémorative (anniversaires de la découverte de l'Amérique, de Philippe II, de Charles Quint, des Rois Catholiques), les études de fêtes se sont multipliées, suivant globalement la même tendance historiographique observée dans d'autres pays européens. Il est même possible d'affirmer que la fête constitue aujourd'hui l'un des domaines les plus dynamiques de la recherche.

Comme d'autres régions d'Espagne, l'Andalousie connut un renouveau des fêtes traditionnelles à la fin du XIXe siècle, dans le cadre de l'essor libéral régionaliste associé au progrès économique des régions périphériques. Ce renouveau s'accompagna d'études historiques destinées à retrouver le sens originel de fêtes depuis longtemps oubliées ou transformées. Nombre de ces études, œuvres d'érudits manipulant des sources nouvelles, sont de grande qualité⁴. A partir des années 1980, les célébrations de la ville de Grenade elle-même ont intéressé les chercheurs qui se penchaient sur l'histoire de la ville et de son urbanisme⁵. Aujourd'hui, les études festives à Grenade s'attachent le plus souvent à des points précis, en relation avec la recherche actuelle, la difficulté d'accès aux archives, ou les intérêts locaux. Nombre de recherches se concentrent sur la passionnante affaire des reliques et des livres découverts au Sacromonte, à Grenade, à la toute fin du XVIe siècle.

¹ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, Séville, Universidad, 2006.

² Les histoires urbaines ou régionales comportent ainsi inmanquablement un chapitre dédié à la vitalité festive dans la ville à l'époque moderne. Voir par exemple DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « Cap. VIII : Fiestas y espectáculos », in *Historia de Sevilla : La Sevilla del siglo XVII*, Séville, Universidad, colección de bolsillo n°93, 1984, p. 199-214. EGIDO, Teófanés : « Formas de religiosidad en la Epoca Moderna », in *Valladolid, historia de una ciudad. Congreso internacional, T.II, La ciudad moderna*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia/Ayuntamiento de Valladolid, 1999, p. 511-523.

³ RODRIGUEZ BECERRA, Salvador : *Las fiestas de Andalucía*, Séville, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

⁴ Francisco de Paula Valladar sur le Corpus (1886), Miguel Garrido Atienza sur le Corpus et la Toma de Grenade (1889 et 1892), demeurent encore aujourd'hui des références incontournables. Les histoires locales et les guides artistiques de la ville publiés au tournant du XXe siècle donnaient également bonne place à l'histoire du folklore. L'autre côté du spectre politique s'est également attaché à l'histoire des dévotions, pour évoquer cette fois l'intégration éternelle de la province dans la Castille et justifier l'expansionnisme colonial.

⁵ L'ouvrage précurseur de José Luis Orozco Pardo, *Christianopolis*, paru en 1985, fut le premier à employer les avancées de l'historiographie urbaine et culturelle pour analyser le cas de Grenade, à l'exemple des villes italiennes de la Renaissance, comme une ville-monde, une ville-monastère.

Les fêtes d'une ville d'Europe à l'époque moderne recouvrent l'espace et la temporalité urbaine. Il est donc indispensable de sélectionner celles que l'on choisit de mettre en exergue, donc d'établir une classification, même sommaire, des fêtes. Or nous ne possédons pas les mêmes définitions de la fête que celles acceptées durant l'époque moderne. En outre, les sources n'établissent naturellement pas des hiérarchies ou des catégorisations organisationnelles ou thématiques qui correspondent aux séparations que nous établissons aujourd'hui, que ce soit entre public ou privé, ou entre profane et sacré¹.

On a longtemps étudié les célébrations en dissociant fêtes populaires et courtisanes², ou fêtes officielles (autrement dit normatives, signe de l'oppression des élites tridentines sur le peuple rabelaisien), et fêtes populaires. Etablir une classification précise entre fêtes des élites et fêtes populaires exige de définir précisément les deux domaines, ce qui est souvent malaisé à justifier. En outre, ils sont particulièrement difficiles à distinguer en ce qui concerne le milieu urbain. Enfin, à quoi bon opposer des célébrations traitées sur le même plan par les sources ? Une autre tentative de classification, l'une des plus fréquemment employées, distingue fêtes exceptionnelles et régulières³. Pourtant, à bien y regarder, les funérailles royales, ou les rogations, par exemple, cherchent à reproduire le plus scrupuleusement possible un cas précédent. Ce ne sont donc pas des célébrations exceptionnelles. Et l'on aura du mal à trouver la moindre fête « spontanée » en ville, en dépit des affirmations enthousiastes des chroniqueurs. De même, il est souvent bien difficile de départager ne serait-ce que célébrations joyeuses et tristes, à cause de l'association fréquente de différents prétextes et symboles dans la même fête. Comment donc classer les fêtes, de manière à pouvoir envisager l'étude d'une partie des mille et une célébrations grenadines des XVIe et XVIIe siècles ? Comment et pourquoi choisir ?

Qu'est-ce qu'une fête, dans une société où n'existe pas la notion de loisir ? Sebastián de Covarrubias, le premier à établir un véritable dictionnaire du castillan courant, dès 1611, donne une définition étroite de la fête, fondée sur l'opposition entre récréation licite et illicite⁴. Cette définition limite strictement la fête à la célébration liturgique. Covarrubias

¹ Cette dernière distribution, qui revient à manier des concepts anciens qui se réfèrent implicitement à une théologie invariante, semble désormais officiellement abandonnée. Et pourtant, cette classification des fêtes se retrouve encore, par défaut, dans la plupart des études disponibles. Voir la passionnante analyse de SCHMITT, Jean-Claude : « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », in *Le corps, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, op. cit., p. 42-52.

² José María Díez Borque, à qui l'on doit d'avoir ouvert la voie à l'étude des fêtes en Espagne, distingue fêtes courtisanes, fêtes du Corpus et fêtes populaires. DIEZ BORQUE, José María : « De los siglos de Oro al siglo de las Luces », in AMOROS, Andrés ; Díez Borque, José María (éds.) : *Historia de los espectáculos en España*, Madrid, Castalia, 1999.

³ Pour Robert Muchembled, la fête *spontanée* caractérise la culture populaire opprimée par une culture cléricale tridentine. *Culture populaire et culture des élites*, op. cit.

⁴ « Fiesta. Del nombre latino *Festus, feriatu*s, *ferie*. Los Gentiles tenían sus días de fiesta en los quales ofrecían sacrificios a sus vanos dioses, o celebraban sus banquetes públicos, o juegos, los días de sus nacimientos. Y comunmente dezimos quando ay regocijos que se hazen fiestas. (...) La Iglesia Católica llama fiesta la

condamne tout divertissement profane, dans un objectif idéologique militant qui vise essentiellement les jeux de taureaux et le théâtre. En réalité, il s'agit d'une définition en creux de la fête. La nature de la célébration civico-religieuse est si évidente pour Covarrubias qu'il ne prend pas la peine de l'expliciter. Le *Diccionario de Autoridades*, publié en 1722, découpe la définition de la fête en trois parties, dont deux nous semblent compléter la définition centrale, la deuxième. La première définition du mot est « divertissement, réjouissance, réalisé à différentes occasions »¹. La fête, c'est avant tout un ensemble d'émotions et de sensations qui ne se rencontrent pas dans la vie quotidienne. La deuxième définition est celle de la fête obligatoire, du jour chômé : « Le jour que l'Eglise célèbre avec plus de solennité que d'autres, ordonnant que l'on célèbre des messes et que l'on dépense en saintes œuvres, et interdisant le travail servile ; c'est le cas des dimanches, des Pâques, des jours des apôtres et de certains jours de Notre Dame et d'autres saints. Ces jours-là seulement sont appelés fête à respecter ou fête de précepte (...) On appelle en général fête par extension la solennité par laquelle l'Eglise célèbre le martyre ou l'élévation d'un saint »². On touche ici à la conception centrale de la fête. La fête sert d'abord à structurer le temps en segments, séparant un temps profane d'un temps chômé et dédié à Dieu. La troisième définition invoquée est celle du spectacle-jeu, du tournoi et de la corrida, offerts pour des occasions exceptionnelles, une à deux fois par an en général. « On appelle aussi fête le divertissement public qui se fait en présence du peuple, pour le repos des fatigues communes de la nature »³. Il s'agit là de la fête-spectacle baroque, telle qu'elle se met en place progressivement à la suite du Concile de Trente. Ces trois définitions se recoupent pour définir la fête comme une temporalité particulière, clairement séparée du quotidien par le partage de certaines activités et émotions. Obligation, délasserment, spectacle, sont des éléments indissociables de la fête d'Ancien Régime.

celebridad de las Pascuas, y Domingos, y dias de los Santos que manda guardar, con fin que en ellos nos desocupemos de toda cosa profana, y atendamos a lo que es espiritu, y religion, acudiendo a los Templos, y lugares sagrados a oír las missas, y los sermones, y los oficios divinos, y en algunos dellas a recibir el Santissimo Sacramento, y vacar a la oracion, y contemplacion. Y si en en los días despues que se ouiere cumplido con lo que nos manda la santa Iglesia sobrare algun rato de recreacion sea honesta, y exemplar ». COVARRUBIAS, Sebastián de : *Tesoro de la lengua castellana o española. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Remigio Noydens publicadas en la de 1674*. Madrid, Polífono, 2001.

¹ « Diversión, regocijo, que se tiene por diversos motivos ». *Fiesta*, in *DICCIONARIO de Autoridades (1722)*, www.buscon.rae.es

² « El día que la Iglesia celebra con mayor solemnidad que otros, mandando se oyga missa y se gaste en obras santas, y prohibiendo el trabajo servil ; como son los domingos, las pascuas, los días de Apostoles y algunos de Nuestra Señora y de otros santos. Esta con propiedad se suele llamar fiesta de guardar ù de precepto (...) Fiesta por extensión se suele llamar la solemnidad en que la Iglesia celebra el martirio, ù transito de algun santo ». *IBID.*

³ « se llama tambien el regocijo publico que se hace con el concurso del pueblo, para que haga algun descanso de las fatigas comunes de la naturaleza ». On retrouve là le sens de certaines expressions employées par les sources locales. En 1622 par exemple, les actes municipaux grenadins parlent de « fêtes spirituelles et séculières » (« fiestas espirituales y temporales ») à organiser à l'occasion du bref conceptionniste et des canonisations des quatre saints espagnols : A.M.G., R. 6, lib. 10, 15 juillet 1622, fol. 218v.

La complexité de la fête, qui oscille entre des pôles opposés, le divertissement et le rite, en passant par les états les plus divers (ce qui rend sa classification et sa spécification extrêmement difficile), s'explique d'abord par son caractère symbolique. En définitive, « on pourra définir la fête comme la célébration symbolique d'un objet (événement, homme ou dieu, phénomène cosmique, etc.) en un temps consacré à une multiplicité d'activités collectives à fonction expressive »¹. Si le plaisir seul est illégitime en soi, le divertissement organisé par une autorité supérieure dans un contexte précis constitue un devoir chrétien et citoyen². Dans la fête, comme dans l'art, le plaisir des sens est un instrument sensé aider à parvenir à l'élévation de l'âme et la compréhension du mystère divin. C'est donc, aussi, un instrument de propagande, dans la mesure où il force l'adhésion des participants. Certes, la fête a à voir avec la régénération et le ludique, elle sacralise le temps qu'elle commémore et qui y prend une valeur primordiale. Une célébration se décompose en plusieurs éléments, lesquels sont naturellement festifs ou cérémoniels, qui concourent ensemble à lui donner une signification spécifique. Le terme « regocijo » ne désigne ainsi jamais toute la fête, mais seulement certains éléments qui la composent, comme les illuminations ou les jeux. Les termes « aniversario » et « honras » désignent des célébrations précises. *L'anniversaire* est une célébration commémorative. Il peut s'agir de la commémoration de la dédicace d'une église, ou de celle d'un défunt. A Grenade, où sont enterrés les Rois Catholiques, les anniversaires royaux ont une grande importance. Quant aux « honras », il s'agit des célébrations funèbres réalisées en l'honneur d'un défunt au moment de son décès. Elles peuvent se faire de corps présent ou absent, si le défunt n'est pas mort sur place.

Etudier la fête urbaine entre les XVI^e et XVII^e siècles, c'est suivre l'évolution, synthétisée par José Jaime García Bernal³, depuis des pratiques corporatives, réunissant à certains moments des groupes particuliers dans une grande procession urbaine qui définit les villes depuis le XII^e siècle, jusqu'à des usages qui impliquent véritablement l'ensemble de la communauté. La ville de la Renaissance se trouve au cœur de cette évolution culturelle majeure dans laquelle le signe écrit remplace le geste, et les relations normatives et hiérarchisées les seules relations personnelles. Du fait de l'apparition d'une idée morale de la ville qui à la fois les englobe et les dépasse, les identifications communautaires se transforment en harmonies urbaines. Il s'agit là d'un projet étatique et collectif qui se met en œuvre dans l'espace public. On assiste à l'apparition d'un ensemble de grandes cérémonies citoyennes qui réunissent l'ensemble des protocoles corporatifs à travers la construction d'une mémoire commune et d'une négociation rituelle.

Pour prendre en compte l'ensemble des définitions modernes de la fête et saisir leur évolution historique, il semble plus aisé de considérer un grand ensemble de célébrations, qui forme un

¹ ISAMBERT, François-André : « Fête », *op. cit.*

² MINOIS, Georges : *Les origines du mal. Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, *op. cit.*

système cohérent et à l'intérieur duquel les catégories peuvent se découvrir avec évidence¹, l'essentiel étant de bien délimiter un ensemble clairement contextualisé. Le terme de « fêtes civico-religieuses » permet, nous semble-t-il, de dépasser l'aporie posée par le problème du classement dans l'étude traditionnelle de la fête dans l'Ancien Régime. La notion délimite un certain type de fêtes, dont le caractère premier est de réunir l'ensemble de la population (et ses représentants), lors d'une occasion définie à la fois par la liturgie et par l'idée de la *chose publique*. On y voit une mise en scène de la communauté urbaine, à la fois en tant que communauté civique et communauté des fidèles. Les fêtes civico-religieuses sont organisées conjointement par les institutions dirigeantes de la ville, chapitre ecclésiastique et municipalité. Elles sont le plus souvent constituées autour d'une ou de plusieurs processions qui sillonnent les rues principales. Elles donnent lieu à une redéfinition des hiérarchies et du pouvoir effectif, ce qui se manifeste par des conflits de préséance. Le Corpus, les rogations, les grandes célébrations patronales et mariales, les commémorations de la conquête de la ville, etc., sont parmi les plus importantes fêtes civico-religieuses. Les fêtes civico-religieuses rassemblent la population autour du culte de ses patrons spirituels et temporels. C'est pourquoi l'étude des patronages est indispensable pour en comprendre le sens. En retour, l'analyse des célébrations permet d'approcher le sens et le mode de rapport au pouvoir. Le roi, la Vierge, les saints configurent leur existence, leur pouvoir et leur mode de communiquer à travers les fêtes et les rituels.

Les fêtes royales forment une partie importante des fêtes civico-religieuses modernes. Bien que ce terme ne soit pas vraiment approprié, puisqu'il ne s'agit pas ici de cérémonies réalisées à la cour, nous avons cependant adopté cette formule, car il s'agit de célébrations politico-religieuses organisées pour le roi, qui représente le royaume. La définition proposée par Fanny Cosandey, de par sa simplicité même, nous paraît convenir parfaitement : « est cérémonial royal, tout ce qui touche à la mise en scène de ceux qui revêtent la dignité royale, quelle que soit la nature de l'événement »².

L'étude des fêtes royales, objet de recherche du mémoire de DEA qui a précédé ce travail³, a révélé l'importance symbolique des fêtes civico-religieuses. Très vite, les célébrations, comme la manière dont elles étaient racontées par les sources, nous sont apparues comme constituant un code à la fois très précis, formulé à la lettre près (les conflits de préséance démontrent l'importance de cette disposition) et assez malléable pour être totalement adapté

¹ C'est le cas par exemple des célébrations monarchiques. Ainsi, José María Nieto Soria distingue-t-il parmi elles les cérémonies d'accession au pouvoir, de coopération, liturgiques, funèbres, les entrées et les cérémonies de victoire. *Ceremonias de la realeza, op. cit.*

² COSANDEY, Fanny : *La reine de France, symbole et pouvoir. La place de la reine dans le système monarchique Français (XV^{ème}-XVII^{ème} siècles)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1997, 2 tomes, p. 275.

³ ALBIS, Cécile d' : *Les fêtes royales à Grenade au XVII^e siècle. Une interprétation des sermons et des chroniques festives*, mémoire de DEA sous la direction de M. Bernard Vincent, EHESS, 2001.

au contexte. C'est-à-dire que la fonctionnalité de la fête pouvait être ajustée à des stratégies et des enjeux de pouvoir complexes. L'analyse a ainsi montré qu'en analysant les symboles, le code festif mis en œuvre, l'on pouvait pénétrer en profondeur dans des domaines qu'il était difficile d'aborder à travers d'autres sources. D'abord, les célébrations racontent la nature du dialogue permanent qui existe entre les gouvernants et leurs sujets, et révèlent finalement le fonctionnement d'un puissant système de communication et de pouvoir. Ensuite, ces fêtes, bien que produites en l'honneur du roi et sur son ordre, donc pour des causes à priori extérieures à la communauté locale, se révèlent souvent organisées pour et en fonction des intérêts locaux. Cette appropriation et cette adaptation pragmatique de la fête obligatoire sont après tout naturelles, et ont été montrées par de nombreuses études. Or c'est dans ces moments que les questionnements, les crises et les fonctionnements symboliques de la communauté peuvent se manifester.

Le code festif, comme celui du pouvoir en général, fait souvent appel aux mêmes références culturelles (images, récits, objets sacrés...), qui se basent sur des récits traitant de la mémoire, de l'origine idéalisée. Nous avons peu à peu constaté que les mêmes thèmes revenaient sans cesse dans les sermons, la mise en œuvre des processions ou les relations de fêtes de Grenade. La conquête de 1492, les rois, la Vierge et les martyrs étaient au centre des obsessions et des métaphores. Nous avons alors entrevu que l'étude de la fête pouvait être un moyen unique de faire ressurgir ces thèmes, afin de tenter de comprendre à la fois leur sens et leur utilité politique dans un contexte précis, et de saisir par là-même l'évolution de la communauté urbaine au cours de deux siècles bouillonnants de son histoire. Les questions essentielles devenaient alors celles-ci. Comment Grenade se représentait-elle et pour quelles raisons ? Pourquoi l'emploi récurrent des mêmes images et récits identitaires ? Quels enjeux politiques, spirituels, culturels et même existentiels servaient-ils à évoquer et, éventuellement, à instrumentaliser ? Et comment le cas de Grenade pouvait-il éclairer une partie de l'histoire urbaine hispanique de ce temps ?

Les fêtes permettraient donc de comprendre le fonctionnement collectif d'une société définie par un milieu géographique, politique et social, à un moment précis de son histoire. Pour exprimer cela, la notion d'identité semble incontournable. Pourtant, ce terme, qui concerne à la fois la pratique sociale et l'analyse sociale et politique, des phénomènes divers, collectifs ou individuels, s'avère trop vague et trop galvaudé pour servir d'outil d'analyse valable. Suivant les propositions de Rogers Brubaker et Frédéric Junqua, d'autres termes, plus précis, peuvent être employés pour le remplacer¹. Ainsi, les notions d'identification et de catégorisation impliquent un processus, une activité dans le monde social, au lieu d'évoquer un phénomène subi passivement. L'identification détermine également l'existence d'agents identificateurs, disposant de moyens symboliques et matériels. Mais l'identification peut

¹ BRUBAKER, Rogers ; JUNQUA, Frédéric : « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2001, Vol. 139, n° 139, p. 66-85.

également se produire de manière plus anonyme, à travers les récits publics notamment. Le mythe de Grenade, composé d'occurrences incluses dans les récits, suggère également l'existence d'une auto-représentation, correspondant à la conception que l'on a d'être ce que l'on est et de la manière dont on est préparé à agir. Ainsi, le discours sur Grenade doit se voir comme un phénomène volontariste, politiquement orienté par des groupes contrastés, alliés, ou opposés. Ce n'est pas quelque chose qui s'impose tacitement à tous, ni un caractère fondamental de la communauté. En ce sens, le terme absolu d'identité ne convient pas pour désigner une chose à la fois fluctuante dans le temps et l'espace social et territorial de la ville, et consciemment dessinée et reçue, dans un contexte précis. Les fêtes civico-religieuses sont une source unique concernant l'auto-représentation de la ville, dans la mesure où elles constituent une mise en scène dédiée à des figures extérieures, à commencer par les patrons spirituels et temporels de la communauté.

Le mythe n'a pas de statut légitime dans notre société¹. Les premiers ethnologues perçurent toutefois l'importance sociologique et symbolique des mythes, en tant qu'explication du monde et des pratiques d'organisation sociale. Mais cet intérêt ne s'appliquait pas encore à la culture chrétienne occidentale. La question du mythe médiéval a surgi dans les années 1970 et 1980. Jean-Claude Schmitt parle du Moyen-Age comme d'une époque située à mi-distance entre les sociétés à mythe et les sociétés sans mythe. Le mythe y est tenu à distance, tandis que prolifère le merveilleux. Les raisons données par Jean-Pierre Albert pour tenter de comprendre les raisons de cette ambivalence restent les mêmes entre la fin du Moyen-Age et les temps modernes². La doctrine de l'interprétation biblique trouve en effet un prolongement dans la perception de la nature. En outre, le christianisme revendique même l'irrationnel comme critère fondamental des vérités sacrées. Il donne ainsi une légitimité historique à des fables qui permettent la perméabilité avec le mythe. L'analyse du mythe, qui veut déconstruire l'impasse dans laquelle nous place le présupposé grec, tente de comprendre comment la mémoire fabrique la tradition et transforme cette dernière, dans l'acte de transmission, en fonction de l'évolution du système social³. Le mythe est la condition première de la pensée, comme le signe arbitraire est la condition première du langage⁴. Le

¹ Le *mythos*, isolé dès le VI^e siècle avant J.-C., désigne le discours des autres en tant qu'il est illusoire, scandaleux et invraisemblable. A la fin du Ve siècle, Thucydide sépare le discours oral et la tradition (fondamentalement faux), de l'écriture, le discours historique en particulier. Puis Platon rejette la mythologie dans son ensemble, tout en élaborant une mythologie philosophique indispensable à l'ancrage de la pensée. VEYNE, Paul : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, op. cit.

² ALBERT, Jean-Pierre : « Destins du mythe dans le christianisme médiéval », *L'Homme*, 1990, vol. 30, n°113, p. 53-72.

³ C'est la démarche de plusieurs ethnologues anglo-saxons, de Bronislaw Malinowski à Jack Goody. MASSENZIO, Marcello : *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Éd. de l'EHESS, Cahiers de l'Homme, nouvelle série XXXV, 1999. DETIENNE, Marcel : « Le Territoire de la Mythologie », *Classical Philology*, Vol. 75, n°2, avril 1980, p. 97-111.

⁴ SMITH, Pierre : « Mythe, approche ethnosociologique », in *Encyclopaedia Universalis*.

mythe, dans lequel prolifèrent un ensemble d'images et de symboles qui évoluent autour du même thème, forme ainsi une idéologie qui assemble croyances et représentations pour soutenir et légitimer les relations sociales en place¹. Pour Raoul Girardet, le mythe a une fonction à la fois explicative et de mobilisation. Ses contradictions s'expliquent par son analogie avec le rêve. Il s'organise en effet en une dynamique d'images qui s'enchaînent et se confondent et détiennent parfois des significations opposées². Louis Cardaillac donne une intéressante solution du mythe, à propos de celui de Saint Jacques qu'il interroge dans un article : « Nous souhaitons considérer le mythe comme un fait historique qui suppose la longue durée. Il est formé d'un *noyau dur* constitué d'éléments très résistants au changement, d'autres qui se transforment à moyen terme et d'autres enfin qui réagissent face aux vicissitudes de la vie quotidienne. Avec les diverses circonstances des changements sociaux et politiques, les mutations historiques interviennent en un jeu d'interrelations entre les composants mythiques de rythmes différents. En même temps, les altérations dues aux circonstances historiques conservent et prolongent l'existence du noyau dur »³. Les idéologies font elles aussi partie de la réalité, ajoute Cardaillac.

Historique, le mythe est donc lié aux évolutions politiques et sociales. Tenant un discours à la communauté, il est l'une des « voix intérieures de l'imaginaire politique », selon les termes de Nicole Loraux. « Toujours déjà là mais aussi toujours réactualisés, les schèmes mythiques légitiment et modèlent l'expérience civique. La polis les utilise, mais peut-être aussi cède-t-elle à la persuasion de ces dits très anciens »⁴. C'est l'une des explications des contradictions internes qui existent dans le mythe, sans que celui-ci ne cesse pour autant, en tant que récit oral, non soumis à la rationalité de l'écriture, de posséder une cohérence générale et une grande maniabilité. C'est elle qui permet au mythe de survivre, de faire perdurer son noyau dur sur une très longue durée, tout en se pliant à toutes les manipulations exigées par les temps qu'il traverse⁵. Le mythe, en tant qu'il constitue un comportement de communication, qui sert à transmettre, a un lien spécifique avec la fête qui l'exprime et le transforme⁶. Comme le rituel, lorsqu'il est disséqué et analysé, le sens du mythe se désagrège. La dimension locale

¹ BARTHES, Roland : *Mythologies*, Paris, Points Seuil, 2001 [1967].

² « Comme le mythe religieux, le mythe politique apparaît comme fondamentalement polymorphe : il faut entendre par là qu'une même série d'images oniriques peut se retrouver véhiculée par des mythes apparemment les plus divers ; il faut également entendre par là qu'un même mythe est susceptible d'offrir de multiples résonances et non de moins nombreuses significations ». GIRARDET, Raoul : *Mythes et mythologies politiques*, *op. cit.*

³ CARDAILLAC, Louis : « El mito de Santiago en España y América », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 107-131.

⁴ LORAUX, Nicole : « L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique », *Annales HSS*, 1979, vol. 34, n°1, p. 3- 26.

⁵ COTE, Alain : « Qu'est-ce qu'une transformation mythique ? Remarques sur une notion fondamentale de l'analyse structurale des mythes », *Religiologiques*, n°10, automne 1994, p. 183-210.

⁶ KERTZER, David I. : *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988. HUXLEY, Julian : *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1971. GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1976].

y est aussi fondamentale et des contraintes extérieures pèsent autant sur l'un comme sur l'autre : révéralocalement, le mythe perçu de l'extérieur prète à rire¹. C'est pourquoi le mythe de Grenade, basé sur les découvertes du Sacromonte à partir de la fin du XVIe siècle, continue à fonctionner de manière opérante au niveau local, alors même qu'il est remis en cause par les autorités extérieures.

Grenade, comme Venise et bien d'autres, est ce que l'on appelle une « ville mythique ». La spécificité des villes mythiques, c'est peut-être le fait qu'en les arpentant on ne peut s'empêcher d'avoir la vision troublée par des télescopages entre le passé, le présent et une vision globale et stéréotypée des événements. Ces villes nous placent dans une perception pétrifiée et dichotomique du monde. Si Grenade est seulement perceptible à travers un calque prescrit qui recouvre la réalité, c'est parce qu'elle possède une histoire exemplaire pour l'Europe et la Méditerranée. Image inversée d'Istamboul, Grenade témoigne de la présence et de la défaite d'un Islam conquérant, baroque et dominant dans les limites de l'Europe, dans un autrefois qui nous semble d'un autre monde. Elle atteste de l'existence d'un conflit intérieur qui a progressivement construit l'Europe telle que nous la connaissons.

En isolant les thèmes récurrents qui sont convoqués par les fêtes, et les références auxquels ils font appel, on se rend compte, d'abord qu'ils sont transmis de génération en génération, tout au long de l'histoire chrétienne de Grenade. Ensuite, qu'à partir d'un noyau dur à peu près immuable, leur signification varie grandement en fonction du contexte, et se trouve particulièrement marquée par les grandes ruptures historiques. Il suffit qu'une seule pièce de l'ensemble se modifie ou disparaisse, pour que tous les autres éléments soient à leur tour affectés. C'est parce que ces éléments nous semblaient former un système que le terme de mythe nous est apparu justifié pour tenter de désigner, puis de saisir, la nature du phénomène. A travers les fêtes, on voit sans cesse se formuler et se déconstruire pour se reconstruire le mythe de Grenade, mythe qui articule les questions de pouvoir, d'identification, et de représentation de la ville. C'est dans ce sens que le terme de mythe, employé dans un contexte urbain Renaissant pour saisir un cadre idéologique employant des images, symboles et références, a été employé par plusieurs historiens et historiens de l'art anglo-saxons depuis les années 1960. Ces chercheurs s'emparaient là d'un terme qui désignait au départ une réalité spécifique. Lorsque les jeunes Britanniques en voyage en Italie au XIXe siècle parlent du mythe de Florence ou de Venise, ils font référence à un héritage idéalisé, qui transforme leur propre manière d'être Anglais². Par la suite, la notion de mythe, reprise dans un sens anthropologique, servit à déterminer l'idéologie et les représentations qui permettent de comprendre l'architecture, les soubresauts politiques ou les célébrations de villes de la Renaissance, d'abord parce que ces villes se comprennent elles-mêmes en rapport avec la

¹ DETIENNE, Marcel : *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

² C'est en ce sens que les préraphaélites inventent leur « mythe » de Florence ou de Venise. Voir ROSAND, David : *Myths of Venice. The Figuration of a State*, University of North Carolina Press, 2005.

mythologie antique¹. Ce travail se place dans la continuité des études urbaines dont l'analyse d'une ville sur la longue durée a aussi pour objet de dégager une interprétation des représentations, jamais séparée de celle des rapports de pouvoir et des rapports sociaux².

En traitant de manière globale les fêtes civico-religieuses grenadines des XVI^e et XVII^e siècles, nous avons voulu chercher à comprendre comment ces manifestations capitales de la vie commune urbaine contenaient les ressorts profonds d'une culture. La fête est le lieu où se rejoignent les intérêts locaux et ceux du roi, la culture d'un peuple et celle d'un universalisme chrétien. L'analyse des fêtes fait ainsi ressortir en manière de système des aspects et des événements compris jusque là de manière éparse, parce que les différents aspects qui se rejoignent indissociablement dans le temps des célébrations sont traités de manière cloisonnée. De cette manière, la cathédrale de Grenade ne peut se concevoir sans les célébrations qui lui donnent vie. Les événements du Sacromonte ne se saisissent pas sans voir les processions qui délivrent le secret des rivalités qui fondent la hiérarchie des pouvoirs de la période suivante. L'histoire si particulière de Grenade, ville-frontière et coloniale, ville au cœur de la normalisation confessionnelle de la Contre-réforme, ville qui ne parvient pourtant jamais à fonder la normalité absolue et supérieure à laquelle elle aspire, constitue un modèle exemplaire pour tenter de comprendre, les motivations qui président à l'organisation humaine de ce temps. L'origine du mythe moderne doit se comprendre dans le contexte spécifique où se trouve la ville à l'issue de la conquête de 1492. Grenade est alors une ville-frontière, caractérisée par une forte attractivité tant économique que démographique³. Cette situation entraîne la formation d'une ville cosmopolite⁴. Grenade a mis en œuvre une stratégie destinée à modeler l'identification, de manière à ce que les nouveaux arrivants, comme les anciens habitants de Grenade, n'aient pas d'autre choix que de s'assimiler au modèle fourni. Et le mythe est probablement le meilleur moyen d'imposer cette assimilation.

Les sources concernant les fêtes grenadines sont à la fois rares et foisonnantes. Les manques s'expliquent par les déménagements successifs de fonds d'archives, les dégâts napoléoniens et les incendies qui, jusque dans les années soixante-dix, ont malmené les documents. Mais peut-être n'a-t-on, tout simplement, pas jugé utile de conserver les dossiers formés par les

¹ WEINSTEIN, Daniel : « The Myth of Florence », *Florentine Studies : Politics and Society in Renaissance Florence*, Evanston, 1968. TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1991 [1980]. MUIR, Edward : *Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton UP, 1981.

² HANNERZ, Ulf : *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Minuit, 1983. CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad*, *op. cit.* GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista*, *op. cit.*, etc.

³ A la différence d'autres villes-frontières toutefois, comme Salonique ou Malte par exemple, surtout actives du point de vue commercial, Grenade est attractive en grande partie par ce qu'elle représente pour les castillans. Elle évoque espoir et bonheur, tout comme l'ouest sauvage américain du XIX^e siècle. BENVENISTE, Annie : « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIX^e siècle », *op. cit.*

⁴ Le cormopolitisme est moins un métissage ou un processus d'intégration qu'une coexistence, une superposition de définitions identitaires et sociales possibles. ILBERT, Robert : *Alexandrie 1830-1930, histoire d'une communauté citadine*, *op. cit.* GASTAUT, Yvan : « Le cosmopolitisme, un univers de situations », *Cahiers de l'Urmis*, n°8, décembre 2002, p. 45-48.

commissions municipales et ecclésiastiques chargées de l'organisation des fêtes, rassemblant les dépenses, les contrats avec les artistes et les ouvriers et tous les autres détails qui pourraient nous permettre de comprendre comment se « fabriquait » la fête. Les silences des sources sont ainsi révélateurs par eux-mêmes. Les blancs se trouvent toujours à la même place, comme le sont également les détails prolifiques. De cette manière, le sens symbolique de la célébration n'est jamais justifié par autre chose que la tradition¹. Ce n'est qu'en examinant systématiquement les actes des séances du conseil municipal et ceux du chapitre archiépiscopal sur l'ensemble des XVI^e et XVII^e siècles que sont peu à peu apparues de plus en plus d'informations, qui ne pouvaient être utiles et compréhensibles que sur la longue durée et en tenant compte de leur nature intrinsèquement parcellaire. Il n'y a pour ainsi dire pas de séance où la fête, mise en œuvre du processus politique, n'apparaisse pas, ne serait-ce que de façon sommaire. Les actes capitulaires multiplient ainsi les rapports sur les visites cérémonielles d'un chapitre à l'autre, les comptes-rendus des querelles de préséance, décrivent avec soin, année après année, la place donnée à chacun selon son rang, les livrées des participants et leur prix. La réalité disparaît donc au profit de la forme, de l'image que l'on souhaite laisser à la postérité. Il est donc essentiel de prendre en compte ces silences et ces bavardages susceptibles dans la compréhension des célébrations. Toutefois les actes capitulaires restent des sources lacunaires. Il ne s'agit en effet pas d'outils de travail, mais d'écrits destinés à être conservés et à donner une image convenue du chapitre et de ses activités. On y découvre en conséquence une sur-représentation fréquente des fêtes royales, destinée à démontrer sa grande loyauté et son adhésion inconditionnelle aux grandes valeurs communes de l'Eglise et de la monarchie. Enfin, il est rare que l'on y trouve trace des discussions, des fâcheries au sein du chapitre, ou même que l'on y explicite les décisions prises, sauf exception.

Les archives nationales espagnoles, conservées entre Madrid et Simancas (Valladolid), ont pu heureusement combler certains blancs essentiels laissés par les archives grenadines. L'organisation des translations des corps royaux à Grenade dans la première moitié du siècle peut se suivre jusque dans les détails, à travers les dossiers de compte de ces opérations. L'épais dossier concernant toute l'opération de translation des corps royaux au panthéon de l'Escorial en 1573-1574 se trouve à Simancas². Il s'agit d'une source exceptionnelle concernant un moment-clef de la fabrication cérémonielle du règne de Philippe II, qui n'avait pas été exploitée jusqu'à présent. L'élaboration de la fête de la Toma ou des anniversaires

¹ Grenade, contrairement à d'autres villes, n'a pas conservé les lourds dossiers réunis par les commissions chargées de la mise en œuvre des fêtes, en particulier celle du Corpus. Les dossiers sévillans et madrilènes en particulier ont permis de réaliser de remarquables monographies sur ces fêtes, ce qui reste impossible à Grenade. Voir SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Âge à la fin du XVII^e siècle*, 2 tomes, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1984. VAREY John E ; SHERGOLD Norman D. : « La tarasca de Madrid. Siglos XVII y XVIII », *Clavileño*, 20, 1953, p.18-25.

² Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, 150.

royaux est également bien documentée par les archives du Conseil de Castille. Les archives de l'inquisition fournissent de précieux renseignements sur les conflits de préséance ou les révoltes, par exemple.

La fête possède divers niveaux de lecture, que l'on peut rapprocher de ceux du théâtre. Le décor est la scène, où se déroule la pièce. Les participants en sont les acteurs. Et le texte produit par la fête, qui en fait partie intégrante puisqu'il s'agit d'une reconstruction qui la prolonge, constitue le livret. Ce livret correspond aux mots prononcés rituellement, mots imprimés dans les sermons et les chroniques. Il s'agit également des didascalies que composent les gestes et les déplacements des participants¹. Les textes sont ainsi le pendant des décorations triomphales. Ils augmentent la portée des festivités et servent de texte explicatif aux tableaux et symboles qui décorent l'église. Ils prolongent la fête dans le temps et permettent de prouver la fidélité de la ville par l'envoi au roi d'une *relation*, ou chronique précise des actes réalisés en son honneur.

Longtemps ignorés des chercheurs, qui les abordaient avec appréhension², les sermons du Siècle d'Or sont aujourd'hui de mieux en mieux connus. La perception négative de ces textes rejoint celle que l'on applique souvent aux chroniques de fêtes imprimées. Ces textes de commande décrivent les célébrations sous forme chronologique, de l'organisation de la fête aux détails des décors, et intègrent parfois les sermons prononcés lors des actes religieux. Les recherches littéraires puis historiques ont pourtant depuis une quinzaine d'années fini par se pencher, souvent à partir d'un intérêt pour l'emblématique, sur ce genre mineur mais formant une masse imprimée considérable³. L'intérêt de ces textes réside justement, comme l'avait souligné Jean Delumeau, dans le fait que, contrairement aux quelques grands auteurs marginaux en leur temps que nous retenons aujourd'hui, ils représentent l'idéologie commune. Ces textes renferment une mine de renseignements et doivent être étudiés au même titre que d'autres textes littéraires. Le fonds ancien de la bibliothèque universitaire de Grenade possède une importante collection de sermons et de chroniques festives, réunie au XVIIe siècle par un membre de la Compagnie de Jésus, le frère Pedro Montenegro. La collection Montenegro permet de comprendre comment se présentait la publicité et le texte de la fête

¹ L'analyse du théâtre hispanique du Siècle d'Or est plus en avance que celle de la fête, parce que ses chercheurs sont sortis depuis plusieurs décennies déjà du seul décryptage des mécanismes littéraires, symboliques et psychologiques utilisés par le théâtre, pour explorer leur correspondance avec tous les secteurs de l'histoire des mentalités. Voir en particulier les études entreprises conjointement par John E. Varey et Nigel Shergold pour le théâtre du Siècle d'Or depuis les années soixante, études qui ont fait des émules aujourd'hui dans tout le pays.

² BONET CORREA, Antonio : « La fiesta barroca como práctica del poder » *Diwan*, 5-6, septembre 1979, p. 57.

³ Voir notamment Criticón, n° 84-85 (2002) : *La oratoria sagrada en el Siglo de Oro*. CERDAN, Francis : « El sermón barroco : un caso de literatura oral », *Edad de Oro*, vol. 7, 1988, p. 59-68. HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996. NUNEZ BELTRAN, Miguel Angel : *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Séville, Universidad, Fundación Focus-Abengoa, 2000.

civico-religieuse dans une ville comme Grenade (collection Montenegro : B.U.G., A-031-110 à 114 ; et A-031-123 à 271). Sans elle, ce travail n'aurait pas été possible. Nous avons complété la collection Montenegro par des recueils de textes et catalogues de références, qui donnent un résumé et des citations de relations festives disparues aujourd'hui¹. D'autres bibliothèques de recherche, physiques ou virtuelles, ont également été consultées pour tenter de localiser des chroniques et sermons festifs grenadins pouvant compléter le corpus².

Les chroniques et autres textes de l'époque ont également beaucoup compté dans l'élaboration de ce travail. Citons d'abord les textes des chroniqueurs royaux et ecclésiastiques, et ceux des voyageurs étrangers³. Les récits des chroniqueurs des ordres monastiques, qui décrivent l'histoire des installations de leurs organisations dans le nouveau royaume⁴. Les hagiographies⁵. La guerre des Morisques dont Grenade fut le théâtre dans le dernier tiers du XVIe siècle a donné lieu à des réflexions profondes sur l'événement et sa signification pour l'Espagne du temps, comme sur la place de Grenade dans le contexte espagnol⁶.

A la toute fin du siècle, Grenade est le théâtre de découvertes de reliques et de textes dits « du Sacromonte », qui influencent profondément le mythe et les orientations culturelles ultérieures. Ces événements sont au centre des grandes œuvres chorographiques locales du XVIIe siècle, qui constituent des sources fondamentales dans le cadre de ce travail⁷. Ces textes d'ambition historique accordent naturellement une grande importance aux célébrations, moments-clefs de la vie urbaine et de la mise en scène de sa grandeur.

¹ ALENDA Y MIRA, Jenaro (1903) ; José PALANCO ROMERO (1926) ; Natividad MORENO GARBAYO (1957) ; M^a Pilar Dávila Fernández (1980) ; M^a José LOPEZ-HUERTAS PEREZ (1997).

² La Bibliothèque Nationale de Madrid d'abord. Puis les bibliothèques virtuelles d'Andalousie et de Séville, qui offrent un nombre croissant de textes en ligne. Biblioteca virtual de Andalucía, www.juntadeandalucia/cultura, B.U.S.: <http://fondotesis.us.es/books/search/>

³ SANDOVAL, Fray Prudencio de : *Historia de la Vida y Hechos del Emperador Carlos V* (1955). SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica de los Reyes Católicos (hasta ahora inédita)* (1951). SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V* (1922). BERNALDEZ, Andrés : *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel* (1953). PULGAR, Fernando del : *Crónica de los Reyes Católicos* (1943). MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal* (1494-1495), Madrid, Ediciones Polifemo, 2002.

⁴ SANTIBAÑEZ, Juan de (1552 à 1572). SIGÜENZA, Fr. José de (1605) ; VANDER HAMMEN Y LEON, Lorenzo (1656) ;

⁵ FERNANDEZ DE MADRID, Alonso ; CASTRO, Francisco de (1585), Luis Muñoz (1639).

⁶ HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada* [Lisbonne, 1627]. MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Granada*, [1600].

⁷ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, estudio y ed., Manuel Sotomayor, Grenade, Universidad, 1996. BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antigüedad y excelencias de Granada. Por el licenciado..., natural della : Abogado en los reales Consejos de su Magestad. Dirigido a la muy Noble, Nombrada, y Gran ciudad de Granada. Año 1608. En Madrid, por Luis Sanchez impressor del Rey Nuestro Señor*. Fol., 190 fol n° + approbations et tables. Ecu représentant une grenade sur le plat. éd facs. Grenade, 1981. BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica. Principios y progressos de la ciudad, y religion catolica de Granada Corona de su poderoso reyno y excelencias de su corona por Don ..., canonigo, y thesorero de la Santa Yglesia Apostolica Metropolitana de Granada. Escribe a Don Fernando Valdes y Llano, Arçobispo de Granada, Governador del Consejo Real de Castilla. En Granada año de 1638. Por Andres de Santiago. En Granada, en la Imprenta Real, 1639*, Fol. Ed facsimil. Universidad de Granada, 1996.

Outre la bibliographie festive à proprement parler, nous nous sommes également penché sur l'histoire de Grenade. L'architecture et l'urbanisme, la composition sociale, l'histoire des élites, l'histoire des grands événements dont Grenade fut le théâtre. Nous avons également cherché des lieux de comparaison, en particulier à travers des études historiques et anthropologiques concernant les dévotions urbaines et l'histoire des patronages, en rapport avec les relations de pouvoir. Les ouvrages de Richard Trexler concernant Florence, d'Edward Muir pour Venise, de Ronald Grimes sur les patronages de Santa Fé au Nouveau Mexique, et de María Cátedra sur le cas de la ville d'Avila en Castille, nous ont beaucoup aidés à comprendre un peu mieux l'écheveau des dévotions grenadines. D'autres études urbaines ont également compté. Les analyses des cérémonials romains, du corpus sévillan ou mexicain, l'étude du cosmopolitisme des villes-ports méditerranéennes etc., ont une part importante dans la bibliographie.

Chaque catégorie de sources, qu'il s'agisse d'archives, de relations festives ou de sermons, accorde une grande importance à l'image, même si, chère et complexe à diffuser, l'illustration festive reste un luxe à l'époque Moderne. Nous rassemblons dans l'annexe des images que nous jugeons essentielles à l'analyse des célébrations, que l'on peut situer dans trois catégories. Tout d'abord, les images d'archives. Il s'agit essentiellement de plans de situation, qui se placent dans un contexte de conflit de préséance, dans lequel ils jouent un rôle de justification fondamental. Les plans de la chapelle royale grenadine illustrent ainsi le sens des circulations et des emplacements hiérarchiques au cours des cérémonies civico-religieuses.

Deuxièmement, les images occupant le frontispice des relations et des sermons de fêtes. Outre la fonction proprement documentaire de l'image (pour constater l'évolution de l'iconographie mariale, ou l'association de patronages, etc.), dans le contexte de la publication festive, l'image est étroitement associée au contenu du texte, au point qu'ils ne peuvent bien souvent se comprendre séparément. Il n'est pas rare que le texte fasse référence à l'image, ou que cette dernière ne cherche à montrer une vision idéale de la portée de la fête ou de ces architectures éphémères. Nous chercherons à montrer cette relation intrinsèque entre texte et image et à présenter les illustrations dans le contexte littéraire qui leur donne sens. Enfin, les images des patrons spirituels, à commencer par la Vierge, dessinent l'évolution du mythe de Grenade, depuis les Vierges de croisade qui peuplèrent la ville à la suite de la conquête de 1492, jusqu'aux représentations baroques de l'Immaculée Conception et des Vierges des Douleurs. Il faut laisser ici une place à part au célèbre plan de Grenade réalisé par Ambrosio de Vico au tout début du XVIIe siècle, qui nous a servi de trame pour dessiner la carte des principaux trajets processionnels grenadins des XVIe et XVIIe siècles. Le choix d'employer cette image idéologique, où les circuits empruntés par les fêtes civico-religieuses semblent presque prédéfinis par la nature urbaine, nous a semblé naturel.

Il nous est apparu que la manière la plus évidente de mettre en lumière les éléments récurrents des célébrations, sans effectuer de coupures artificielles entre elles, ni quitter une contextualisation précise, était de suivre un plan chronologique. Nous avons donc divisé ce travail en deux grandes parties, englobant chacune un siècle d'histoire festive grenadine.

Dans une première partie, nous suivrons la mise en place des célébrations et des structures politiques et religieuses de la nouvelle domination chrétienne après la conquête de la ville en 1492. Nous verrons également comment la royauté modèle et influence tous les domaines symboliques de la vie collective, notamment à travers l'étude des translations des corps royaux à Grenade, entre 1504 et 1549, et celle des commémorations de la conquête de la ville et des patronages urbains. Nous verrons ensuite comment les fêtes civico-religieuses qui se mettent en place à la suite du Concile de Trente accompagnent et éclairent le sens des grandes ruptures que connaît la ville dans la deuxième moitié du siècle. Guerre des Morisques d'abord (1568-1572), puis, consécutivement et de par la volonté de Philippe II, départ des corps royaux de Grenade vers l'Escorial (1573). Enfin, les découvertes du Sacromonte (1588-1598), qui replacent Grenade au centre d'une nouvelle eschatologie, dans laquelle les corps des Rois sont remplacés par ceux des saints martyrs et la présence centrale de la Vierge dans sa dimension d'Immaculée Conception.

La deuxième partie débutera sur la mise en place du nouveau mythe institutionnalisé du Sacromonte, sur son immédiate remise en cause et sa transformation continue. Nous suivrons ensuite la théâtralisation croissante des célébrations civico-religieuses à travers ses instruments de diffusion que sont le spectacle, la production littéraire ou encore les jeux et les machineries éphémères. Nous verrons comment se réalise le développement inédit du culte marial à travers une longue chaîne d'événements politiques et sociaux, qui vont du scandale au sacrilège, en passant par les célébrations triomphales. Nous verrons également de quelle manière s'impose un culte royal omniprésent et quasiment perpétuel, profitant de plus en plus de l'identification empathique des sujets à un souverain élevé à une dimension christique. Nous tenterons de voir comment l'étude des révoltes urbaines du milieu du XVIIe siècle, à travers le prisme des fêtes civico-religieuses, permet de percevoir des aspects importants de l'identification commune et des rapports entre l'événement et la mémoire collective. Les conflits de préséance prennent également une place essentielle dans l'édification et la perpétuation des rapports de pouvoir. Enfin, nous étudierons dans quelle mesure les miracles et les célébrations en temps de catastrophes, qui se multiplient dans la dernière partie du siècle, témoignent d'une nouvelle évolution du mythe de Grenade.

Chapitre 1. La ville des rois

Introduction

Grenade avant 1492

La ville de Grenade est la fois isolée de la mer, qui n'est pourtant qu'à soixante kilomètres, par une barrière de montagne aujourd'hui encore difficile à franchir en hiver et sise sur un paysage à la majesté spectaculaire, qui fait la fierté de ses habitants depuis l'époque musulmane. L'environnement fournit à la fois des atouts naturels et des obstacles qui ont toujours eu beaucoup d'importance pour le développement de la région. La ville, posée sous le plus haut sommet d'Espagne, le Mulhacén, domine une plaine fertile, arrosée par deux rivières charriant la fonte des neiges, le Genil et le Darro, affluents du Guadalquivir. Elle profite, par sa situation et malgré 650 mètres d'altitude seulement, d'un climat contrasté qui diffère grandement de celui de celui de l'Andalousie bétique. La région profite en effet à la fois d'un climat subtropical-méditerranéen sur la côte (où l'on cultive la canne à sucre depuis le Moyen-Age), de montagne dans la chaîne des Alpujarras, et continental-méditerranéen sur les hauts-plateaux intérieurs de Guadix et de Baza. Grenade bénéficie également d'un isolement protecteur. Les épidémies, mise à part la peste de 1679, ont toujours relativement épargné la ville et sa région. Grenade occupe également une position stratégique, entre la côte et le bassin minier du haut-Guadalquivir¹. Toutefois, la haute chaîne montagneuse des Alpujarras coupe la ville de la côte et l'isole ainsi des ressources régionales disponibles. Les principales communications rapides depuis Grenade ne vont guère plus loin qu'à 60-70 km de distance. Il faut, à l'époque moderne, presque une semaine pour atteindre Motril, le principal port côtier du royaume.

Lieu de peuplement très ancien, la région grenadine est soumise au cours de l'Antiquité et du haut Moyen-Age aux aléas des stratégies successives de domination en Méditerranée occidentale. Le site d'Illibéris est conquis par Carthage à la fin du III^e siècle av. J.C., avant d'être repris par Rome après la deuxième guerre punique (218-201 av. J.C.). En 45 av. J.C., la cité (située sur la colline de l'actuel Albaicín), dénommée Illibéris, ou Florentia, devient colonie latine. Le christianisme pénètre dans la deuxième moitié du III^e siècle dans une ville déjà habitée par une importante colonie juive. Preuve de l'importance stratégique du lieu dans la période des invasions, l'évêché d'Illibéris accueille en 302 un important concile, qui est l'une des principales sources historiques de cette époque pour l'implantation du christianisme

¹ BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : *Granada, historia urbana*, Grenade, eds. Comares, 2002. ORTEGA ALBA, Francisco : « El medio físico como recurso y factor limitante », in TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998.

occidental. La ville est occupée dès 711 par les conquérants musulmans¹. Peu après, la plupart de ses habitants se réfugient à quelques kilomètres, sur les flans d'une petite montagne, la Sierra de Elvira, tandis qu'un groupe réduit reste au bord du Darro, sur le site de *Garnata*. L'incertitude concernant le lieu de peuplement originel de Grenade, thème particulièrement important de l'historiographie et de l'identification locale, domine durant l'Époque Moderne. En 1019, à la suite du démantèlement de l'émirat de Cordoue, les Ziries fondent l'un des plus importants royaumes de Taifas et placent leur capitale à Garnata. La population augmente, faisant de Grenade l'une des cinq villes les plus peuplées d'al-Andalus. En 1090, la ville se rend aux Almoravides, venus combattre les chrétiens avant de conquérir finalement la province pour leur propre compte. Après leur chute en 1144, Grenade n'est incorporée au royaume Almohade, basé à Séville, qu'en 1157 seulement.

Entre 1236 et 1238² l'émirat nasride de Grenade émerge à la fois de la crise de l'empire Almohade, des pressions chrétiennes et des divisions internes. Le premier émir parvient à faire perdurer ce dernier bastion musulman de la péninsule en offrant aux chrétiens son aide pour la campagne de reconquête de Séville et Cordoue par le roi Ferdinand III. Il cède la ville de Jaén en échange de la reconnaissance de l'émirat. L'isolement du petit royaume permet de garantir son indépendance. En 1480, celui-ci compte 300 000 habitants, dont quelques 3 000 Juifs et de nombreux réfugiés. La ville s'agrandit, monuments et bâtiments utilitaires se multiplient. Avec 50 000 à 60 000 habitants, la majestueuse cité est la ville la plus peuplée d'Espagne et l'une des plus vastes d'Europe. Suivant le modèle de la résidence de Madinat al-Zahara, joyau de l'émirat Omeyyade de Cordoue, l'émir Mohammed Ier reconstruit la forteresse de l'Alhambra au milieu du XIV^e siècle et en fait une somptueuse cité palatine dominant la ville. La Grenade musulmane s'étend sur deux collines aux flans abrupts face à face, séparées par la rivière Darro, l'une accueillant le palais-forteresse du prince, l'Alhambra, l'autre un vaste quartier d'habitations. Ces deux collines communiquent au Sud par la plaine, où se trouvent la grande mosquée, la *madraza* (l'école coranique) et les principaux centres économiques et artisanaux.

La frontière est marquée par les razzias et les relations commerciales entre les deux camps sont difficiles. Le commerce de la soie attire cependant les marchands génois et levantins, qui jouent un rôle capital dans le trafic frontalier et international. Mais le royaume de Grenade dépend du monde extérieur pour son ravitaillement. A sa position de tributaire et sa fragilité économique s'ajoute l'instabilité politique. Les luttes claniques et les incessantes pressions chrétiennes finissent par déstabiliser irrémédiablement le pouvoir. Pas moins de 25 rois se succèdent dans la dernière période, s'emparant souvent le trône par l'assassinat de leur prédécesseur.

¹ GUICHARD, Pierre : *Al-andalus, 711-1492*, Paris, Hachette-Littérature, 2001.

² ARIE, Rachel : *Historia y cultura de la Granada nazarí*, Grenade, Universidad, 2004.

La prise de Grenade

Ce royaume musulman, le dernier de la Péninsule depuis 1237, était longtemps parvenu à acheter son indépendance aux rois de Castille au prix du paiement d'un tribut et du statut de vassal. En 1478, il n'en a plus les moyens et refuse de s'acquitter du tribut. Ce prétexte permet à la Castille de se lancer dans une guerre de conquête destinée avant tout à consolider un pouvoir royal fragile et à canaliser les ambitions de la noblesse. La guerre de Grenade commence lorsque les Rois Catholiques profitent de la prise de la bourgade de Zahara par le sultan Muley Hacem en 1481 pour lancer une contre-offensive. Cependant le conflit ne se distingue des habituelles escarmouches de frontière que dans un deuxième temps, à partir de 1485, pour évoluer vers une véritable guerre de conquête, qui engage un effort inédit de la part du camp chrétien et provoque l'étranglement économique de l'émirat. En 1488, le rythme des opérations se ralentit. Trois ans plus tard, les rois font construire dans la plaine grenadine le camp fortifié de Santa Fé pour surveiller la ville assiégée. Le petit royaume, affaibli par les coups d'Etat et les trahisons, doit finalement se rendre face à la supériorité numérique écrasante du camp adverse. En novembre 1491, le dernier sultan, Mohammed XII (Boabdil), déjà vassal et tributaire de la Castille comme plusieurs de ses prédécesseurs, signe la reddition de la ville. Grenade se résout à la défaite de la façon la moins défavorable possible, grâce à un traité de capitulation qui permet la prise pacifique de la ville le 2 janvier 1492¹.

La longue guerre de Grenade a soudé l'union des deux couronnes aragonaise et castillane, représentées par leurs rois respectifs Ferdinand et Isabelle, époux depuis 1469. Elle a permis de légitimer et de consolider la monarchie, devenue puissance européenne. La chute de la ville nasride est vécue comme un événement extraordinaire pour les contemporains, à la fois fin d'une épopée mythique de sept siècles et promesse de nouvelles conquêtes. Car déjà le messianisme hispanique, centré au départ sur la « restauration » chrétienne de la Péninsule après la douloureuse perte de l'Espagne par le roi Rodrigue au VIIe siècle, cherche un moyen de se projeter au-dehors de ses frontières physiques. Grenade est considérée comme le prolongement naturel des anciennes provinces romaines d'Afrique du Nord et l'épopée du conflit contre les Maures comme une croisade qui doit s'achever un jour à Jérusalem. Dès la fin du XVe siècle, à la suite des armées et des institutions nouvelles, on accourt à Grenade comme vers une terre promise. La ville coloniale permet à tous de se bâtir une vie nouvelle. Des conquistadors qui ont participé à la guerre de Grenade partent à présent à la conquête de l'autre rive de la Méditerranée. On prend Melilla en 1497, puis Mers El-Kébir en 1505 et

¹ BARRIOS AGUILERA, Manuel (éd.) : *Historia del Reino de Granada*, T.I, Grenade, Universidad / El legado Andalusi, 2000. CORTES PEÑA, Antonio Luis ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna siglos XVI, XVII y XVIII*, Grenade, éd. D. Quijote, 1986. EGUILAZ Y YANGUAS, Leopoldo de : *Reseña Histórica de la conquista del Reino de Granada según los cronistas árabes*, Grenade, 1986 [1894].

Oran en 1509¹. Dès 1510 toutefois, les réticences à s'engager dans des combats lointains, qui ne répondent plus seulement au besoin de sécuriser le territoire, font diminuer les offensives sur l'autre rive de la Méditerranée. Au même moment, la découverte de l'Amérique apparaît progressivement comme un évènement providentiel. Le règne des Rois Catholiques trouve un équilibre entre les intérêts castillans (favorables à l'alliance bourguignonne) et aragonais (qui se tournent plutôt vers la Méditerranée et l'Italie).

L'incorporation de Grenade à la Castille représente une rupture totale et traumatique avec le passé de la ville. Tout le siècle est marqué par les avatars de la conquête, auxquels viennent s'ajouter et s'imbriquer les tensions qui marquent, partout en Europe, la transition aux temps modernes. Grenade devient ainsi naturellement le creuset des principaux questionnements politiques et identitaires du temps. Ses bâtiments et les créations cérémonielles dont elle est le centre, témoignent des hésitations, des revirements et des principaux chantiers politiques et religieux du siècle.

¹ GARCIA ARENAL, Mercedes; ÁNGEL DE BUNES, Miguel : *Los españoles y el norte de Africa. Siglos XV-XVIII*, Madrid, col. Mapfre, 1992.

I - Ville nouvelle, ville coloniale. Une identification en gestation

La ville de Grenade s'est rendue à la Castille en échange du traité dit des « Capitulations », signé en 1491, qui protège généreusement les institutions et le mode de vie de la population vaincue, tant du point de vue juridique et institutionnel que religieux. Les grenadins peuvent émigrer librement pendant une période de trois ans et conservent toute liberté de vendre leurs biens. Les Mudéjares¹ qui choisissent de rester à Grenade gardent leurs mosquées et leurs imams, leurs lois et leurs impôts. Toutefois, l'exil massif des élites indigènes, dès le lendemain de la conquête, laisse le champ libre aux nouveaux dirigeants et aux colons, qui détournent très vite les règles du traité en leur faveur et en invalident peu à peu les articles. Le départ de Boabdil en octobre 1493, accompagné par plusieurs milliers de personnes, implique une rupture définitive avec le passé.

Cette période de la vie grenadine est décisive, non seulement pour Grenade et son territoire, mais aussi pour l'histoire de l'Espagne. A une frontière territoriale succède en effet, après 1492, une « frontière intérieure »², qui n'est plus comprise selon des modèles géographiques mais selon des critères mouvants de démographie, d'habitat et de religion. Le royaume de Grenade devient le cœur d'une lutte complexe où se confrontent deux camps à travers des conflits maritimes, des assauts barbaresques, la présence des Mudéjares puis des Morisques espagnols.

Grenade naît avec la conquête en tant que ville coloniale, dans une période de redéfinition des catégories sociales et des villes elles-mêmes. En tant que ville neuve, qu'il convient de défendre et d'insérer au cadre hispanique, elle bénéficie des conditions institutionnelles, spirituelles et artistiques les plus modernes. La ville devient soudainement la capitale d'un important royaume, représenté aux cortes de Castille³, disposant d'un haut commandement militaire, d'un archevêché, de privilèges pour sa population conquise qui attirent même des

¹ Ce terme qui signifie « tributaires » désigne à partir du XIV^e siècle les musulmans vivant en territoire chrétien. GARCIA ARENAL, Mercedes : *La diaspora des Andalouisiens*, Aix-en-Provence, Encyclopédie de la Méditerranée, 2003.

² VINCENT, Bernard : « Les morisques granadins, une frontière intérieure ? », *Castrum*, 4, Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge, Rome-Madrid, 1992, p. 109-126. BARRIOS AGUILERA, Manuel : « La nueva frontera : el reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », in SEGURA ARTERO, Pedro (coord.) : *Actas del congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII-XVI)*, Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, Almería, Instituto de Estudios almerienses, 1997, p. 583-612.

³ Les cortes sont l'assemblée des représentants du royaume, originaire de l'idée de pouvoir contractuel, selon laquelle les sujets doivent aider et conseiller leur souverain. On les rassemble séparément dans le royaume de Castille et dans celui d'Aragon. Les cortes, sans réel pouvoir effectif, votent les subsides, présentent entre autres des doléances et des propositions législatives.

Mudéjares venus du reste de la Péninsule et bientôt d'une chancellerie qui rend, à travers le sceau royal, le souverain constamment présent à Grenade. Ainsi, la ville suscite beaucoup d'espoir et attire des nouveaux arrivants en nombre.

A - Ville royale, ville nouvelle

1) La population de la ville coloniale

Dans les premières années qui suivent la conquête, la population chrétienne de Grenade ne consiste encore qu'en une petite communauté de fonctionnaires royaux et de soldats, concentrée dans l'enceinte de l'Alhambra. Les limitations imposées au transfert de propriétés par les Capitulations¹ restreignent les possibilités d'installation des colons. Ils sont cependant nombreux à être attirés par le nouveau royaume et le traité se trouve rapidement érodé par les exemptions et les franchises diverses. Entre 1485 et 1499, 35 à 40 000 colons s'installent avec leurs familles dans le royaume de Grenade. L'expulsion des Juifs non convertis, mise en œuvre dans les mois qui suivent mars 1492, et qui provoque la conversion au christianisme de nombreux individus, a aussi un impact sur la structure sociale de la ville. On voit ainsi progressivement émerger plusieurs identifications collectives, selon l'origine sociale, religieuse ou géographique, et les filiations idéologiques ou hiérarchiques des nouveaux arrivants².

En 1493, le dernier roi de Grenade Mohammed XII (Boabdil) quitte l'Espagne, suivi par 6 000 personnes. Fortement incitées par les autorités castillanes, la majorité des élites politiques et religieuses mudéjares quittent l'Espagne avant 1500, ce qui a pour conséquence de démanteler les principales structures hiérarchiques et sociales de la communauté. Celle-ci reste toutefois dynamique et diverse, puisque la ville attire même des Mudéjares castillans, alléchés comme les autres immigrants par les possibilités de promotion et de changement d'identité qu'offre la ville nouvelle³. D'autres, en rejoignant l'élite des vainqueurs, confortent et augmentent leur position sociale. Ceux que l'historiographie espagnole désigne par le terme de « collaborationnistes », sont des membres de l'ancienne aristocratie nasride, mais aussi des marchands, des juristes ou des chefs religieux. Afin de mieux les attacher au nouveau gouvernement, les Capitulations leur réservent des postes administratifs. Puis la conversion au christianisme et les alliances matrimoniales leur permettent d'intégrer l'oligarchie locale, tout

¹ LADERO QUESADA, Miguel Angel : « La repoblación del reino de Granada anterior a 1502 », *Hispania*, XXIX, 1969, p. 355-424. SAENZ LORITE, Manuel : « Evolución de la población », in TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998, p. 39-51.

² LADERO QUESADA, Miguel Angel : « Mudéjares and Repobladores in the Kingdom of Granada, 1481-1501 », *Mediterranean Historical Review*, 6 (2), Déc. 1991, p. 53-77.

³ LOPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique : « La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos », *En la España medieval*, n° 26, 2003, p. 203-226.

en affichant avec fierté une origine princière indigène. C'est le cas par exemple de la famille Granada-Venegas, la plus influente famille grenadine du siècle¹. L'aristocratie chrétienne des conquistadors s'allie d'autant plus volontiers à eux qu'elle manque elle-même de fortune et de véritable statut². Les conquérants qui s'établissent dans le royaume de Grenade grâce aux distributions de terre réalisées par les Rois Catholiques, comme les Mendoza ou des Fernández de Córdoba, sont en effet des cadets ou des cousins des grandes familles castillanes, désireux de fonder leur propre dynastie. Souvent même, comme les Zafra, il s'agit de familles sans passé, qui forgent progressivement leur puissance à partir d'un fief, de postes administratifs et d'alliances matrimoniales judicieuses. Les conquistadors s'allient également aux grands marchands italiens établis de longue date à Grenade, comme les Centurione, ou aux familles de commerçants tolédans, dont certaines sont converses.

La majeure partie de la communauté mudéjare grenadine est toutefois constituée d'humbles artisans, de commerçants, d'horticulteurs et d'éleveurs de vers à soie. Il convient de distinguer les habitants de la ville de Grenade proprement dite de ceux des campagnes, plus isolés et souvent tout à fait exclus de la nouvelle culture dominante sous tous ses aspects, à commencer par la langue. Ces derniers n'en découvrent donc, le plus souvent, que les aspects oppressifs sous la forme du prêtre ou du collecteur d'impôts.

Grenade affronte donc une conjoncture extraordinaire à l'issue de la conquête. Les conquérants, d'origines géographiques, sociales et familiales très diverses, peu nombreux dans un premier temps puis rapidement dominants en nombre à cause du départ massif de la population indigène, doivent cohabiter avec une population de musulmans vaincus. Depuis des siècles, ces derniers ont été réduits à l'image d'un Autre absolu, destiné à représenter le « miroir inversé » du camp chrétien³. Comment alors vivre ensemble ? Quels repères pour les conquérants dans cette ville nouvelle et étrange, où ni les arches des portes, ni les rues, ni même les maisons ne sont familiers ? Cette situation ne pouvait, ni économiquement ni culturellement, rester longtemps viable. Dans ce contexte, le défi des autorités civiles et religieuses est double. Il s'agit de préserver et d'augmenter le niveau de civilisation et de foi religieuse des immigrants, déstabilisés par l'abandon de leur terre d'origine et mieux encore, de mettre en pratique les idéaux de la Renaissance dont les prélats sont les premiers

¹ SORIA MESA, Enrique : « Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca : el origen de la casa de Granada », *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 213-221. Et « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII », *Areas*, 14, 1992, p. 51-64. GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 51-78.

² CASEY, James : *Family and Community in Early Modern Spain. The Citizens of Granada, 1570-1739*, Cambridge, Cambridge UP, 2007.

³ Voir SENAC, Philippe : *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 1983.

propagateurs. Il faut aussi conquérir de nouveaux fidèles chez les indigènes et de leur imposer la domination castillane malgré les Capitulations qui théoriquement l'empêchent¹.

a) L'identification par la ségrégation. De la séparation des communautés à la révolte mudéjare de 1499

En 1498, de façon concertée, Mudéjares et Vieux-chrétiens créent la maurerie (*morería*), le quartier mudéjare de l'Albaicín. Une autre, plus petite, destinée aux marchands et artisans indigènes, est mise en place dans la ville basse, entre les portes de Bibarrambla et de Bibalmazda. La ville est également divisée administrativement. Il ne s'agit pourtant pas d'un ghetto fermé par une décision arbitraire (les frontières n'en furent d'ailleurs jamais hermétiques) mais, en quelque sorte, d'un échange de bons procédés. Les Mudéjares veulent préserver des traditions et une religion menacées par la culture castillane, les restrictions économiques croissantes, le mépris des nouveaux arrivés et le prosélytisme. Pour les chrétiens, la séparation visait à limiter la mixité religieuse, redoutée dans cette société fondée sur le lignage². L'accord permet aussi d'ouvrir la ville basse à l'immigration, jusque là limitée et qui désormais afflue massivement. Cette opération s'accompagne de mesures de ségrégation dans l'habitat, la vie professionnelle, le commerce (interdiction de partager la même maison, les mêmes repas, etc.)³. Le cloisonnement ethnique ne dure toutefois qu'un an. Il est rendu caduc par la révolte de 1499 et la conversion générale de la ville qui lui succède. Par la suite, la pression démographique ainsi que les encouragements des Rois à la mixité au sein des paroisses forcent aux interactions quotidiennes, même si l'Albaicín forme désormais une véritable enclave en marge de la ville.

La ségrégation matérialise la perception de la réalité de la ville par ses habitants, celle d'une cité-frontière cosmopolite⁴, dont les habitants acceptent les interactions quotidiennes, mais pas la mixité ethnique ou religieuse. Sous le régime des Capitulations, c'est un peu comme si la conquête du royaume de Grenade n'était pas vraiment achevée. Administrativement, psychologiquement surtout, il reste de nombreuses exceptions à la domination castillane. Au-

¹ Comme dans nombre d'évêchés du Nouveau Monde. Voir MAZIN GOMEZ, Oscar : « Culto y devociones en la catedral de Valladolid de Michoacan, 1586-1780 », in ZAVALA, Agustín Jacinto (coord.) : *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, Michoacan, El Colegio de Michoacan, 1995, p. 305-350.

² Voir JACQUEMIER, Myriam : « Du désordre babélien à la conscience de l'altérité », in PEROUSE, Georges A. (prés.) : *Ordre et désordre dans la civilisation de la Renaissance. Actes du Colloque Renaissance, Humanisme, Réforme*, Nice, septembre 1993, Publications de l'Université de St-Etienne, 1996.

³ GALAN SANCHEZ, Ángel : « Segregación, coexistencia y convivencia : los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570) », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 319-379. BARRIO BARRIO, Juan Antonio : « La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV », *Sharq Al-Andalus*, n°13, 1996, p. 9-26.

⁴ ILBERT, Robert : *Alexandrie 1830-1930, histoire d'une communauté citadine*, Le Caire, IFAO, 1996 (2 vol.).

delà du fait que la population indigène demeure encore très présente, l'esthétique urbaine elle-même exprime l'inachèvement de la conquête. Les murailles et les portes d'entrée massives, qui délimitent plusieurs villes dans la ville, conservent la trace de la domination ennemie. Et l'Alhambra constitue le rappel permanent et monumental de la splendeur nasride. Or la perception de la ville pour les contemporains (celle que l'on retrouve dans les chroniques ou les récits de voyage) commence, après les murailles qui définissent la ville, par les monuments et, en particulier, ceux qui se détachent avec évidence sur le reste des habitations¹.

La politique de préservation de la paix ne pouvait déboucher sur une intégration réussie. Après quelques années, on constate à la fois la faible acculturation de la population, et la division des communautés, qui empêche l'évolution souhaitée par les autorités. Choqué par cette situation et décidé à prendre le contre-pied des méthodes de l'archevêque Talavera, le cardinal Francisco Jiménez de Cisneros entreprend en novembre 1499 une campagne de conversion volontariste, à base de prédication, mais aussi de baptêmes en masse, au cœur du bastion mudéjare constitué par la maurerie de l'Albaicín. En 1492, ce franciscain de 56 ans a prêté la place de confesseur de la reine, occupée précédemment par Hernando de Talavera, avant de succéder trois ans plus tard à son protecteur, le cardinal Mendoza, au siège archiépiscopal de Tolède². Ce poste stratégique et les moyens financiers qui y sont associés lui permettent de mettre en œuvre un projet ambitieux. Pour atteindre son idéal d'apostolat et d'unité chrétienne combattante et messianique, il souhaite en effet une réforme profonde du clergé séculier et régulier³. La réalisation de cet idéal passe également par la croisade. Dans son aspiration à étendre la conquête jusqu'à Jérusalem, il part à ses frais conquérir Oran en 1509, puis Bougie l'année suivante. Il se sert également d'un instrument irrésistible, l'Inquisition (créée en Espagne en 1478 et dont il prend la tête en 1507), qui doit unifier les pratiques et les croyances d'un peuple chrétien destiné à occuper toute la terre⁴. Fondateur de la célèbre université d'Alcalá et initiateur du projet de traduction le plus ambitieux de son temps, la Bible polyglotte et régent du royaume à la mort du roi Ferdinand le Catholique en 1516, cet homme d'une ardeur exceptionnelle meurt en octobre 1517.

A Grenade en 1499, il concentre d'abord ses efforts sur les descendants des « Elches » (les renégats chrétiens convertis à l'Islam), assez nombreux en 1492. Les Capitulations

¹ MARCOS MARTIN, Alberto : « Percepciones materiales e imaginario urbano en la España moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 15-50.

² PEREZ, Joseph : *Isabelle et Ferdinand. Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988.

³ BATAILLON, Marcel : *Erasme et l'Espagne*, Paris, Droz, 1992 [1937]. EGIDO, Teófanos : « Historiografía del mesianismo en la España Moderna », in ALVAR, Alfredo ; CONTRERAS, Jaime ; RUIZ, José Ignacio (éds.) : *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá, Universidad, 2004, p. 461-474.

⁴ Voir BLAZQUEZ MARTIN, Diego : *Herejía y traición : las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, Madrid, Instituto de derechos humanos « Bartolomé de Las Casas » Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 2001.

protégeaient en effet les réfugiés des tentatives de conversion au christianisme, mais ne mentionnaient pas explicitement quel devait être le sort de leurs enfants. Cisneros se glisse dans cette brèche juridique. Ce qu'il vise en réalité ce sont les Capitulations elles-mêmes et le puissant lobby des notables Morisques qui, unis aux dirigeants locaux, empêchent selon lui toute évolution de la situation¹. Une révolte constituerait un bon motif d'annulation des engagements passés. Il provoque donc volontairement la population indigène. Les Rois, également déçus du nombre très faible de conversions obtenues jusque là, favorisent de loin cette campagne en accordant des privilèges (mercedes) aux enfants de renégats et de musulmans qui se convertiraient. Des milliers de corans sont brûlés publiquement sur la place Bibarrambla². Tandis que les baptêmes en masse se multiplient, des rumeurs de torture se répandent dans la ville. Face aux atteintes répétées faites aux Capitulations depuis la conquête, l'amertume accumulée par les Mudéjares éclate et la campagne de répression provoque le soulèvement attendu, il se produit le 18 décembre 1499, jour de la dédicace de la cathédrale et deux jours après les premiers baptêmes collectifs.

La révolte est déclenchée par l'arrestation d'un Elche en plein Albaicín, provocation qui coïncide avec l'annonce d'un nouveau *servicio* extraordinaire (contribution exceptionnelle votée par les cortes) frappant les Mudéjares. Un alcalde (officier de justice municipal) est tué. Le comte de Tendilla Íñigo López de Mendoza y Quiñones, et l'archevêque Talavera parviennent à calmer la révolte dans la ville en négociant la fin des conversions. La famille Tendilla loge temporairement dans l'Albaicín, geste qui se transforme en légende locale et en symbole de la fraternisation paternaliste du second comte de Tendilla avec les indigènes. Pourtant la nouvelle du soulèvement embrase les Alpujarras en janvier 1500, puis la région de Ronda l'hiver suivant. En janvier commencent de nouvelles conversions massives. Pour Cisneros, elles sont la démonstration de l'aide apportée par la Vierge à ses efforts³.

La révolte est finalement matée, mais les pertes sont importantes. C'est le prétexte attendu par les Rois pour justifier un changement de politique vis à vis des Mudéjares. Par décret du 11 février 1502, ils ordonnent leur conversion ou leur expulsion dans un délai de deux mois, en reprenant la structure du traité de conversion obligatoire des Juifs de 1492⁴. Le 15 octobre 1501, un décret d'érection émis par l'archevêque de Séville, permet de créer 98 paroisses dans le royaume de Grenade, dont 25 à Grenade même et 24 dans la Vega (la plaine avoisinante)⁵. Ces fondations très nombreuses sont d'autant plus spectaculaires qu'auparavant, afin de

¹ GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1980.

² PESCADOR DEL HOYO, Carmen : « Como fue de verdad la Toma de Granada a la luz de un documento inédito », *Al-Andalus*, 20, 1955, p. 283-344.

³ GARCIA ORO, José : *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid, BAC, 1992, p. 132.

⁴ VINCENT, Bernard : « De l'Espagne des trois religions à l'Espagne des Rois Catholiques », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, 1998, p. 59-81.

⁵ LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII-XVIII*, Grenade, Universidad, 1992, p. 53.

préservé les revenus issus des impôts des Mudéjares, les rois n'autorisaient la formation de paroisses qu'avec parcimonie. Les biens Habices (rentes et propriétés dédiées aux fondations musulmanes, telles que les mosquées et les hôpitaux) sont confisqués par la couronne et affectés à l'archevêché, aux paroisses et au rachat des captifs. La conversion clarifie ainsi la situation, dans le nouveau contexte où, plus que jamais, communauté et religion s'identifient l'une à l'autre car les paroisses servent de démarcation administrative de base.

Cisneros projette de rester à Grenade, avec une équipe renforcée, jusqu'aux fêtes de Pâques 1502. Toutefois, ses relations avec Talavera s'enveniment, et il repart pour Alcalá en octobre 1501¹. La position de l'archevêque Talavera face à l'intervention de son adversaire politique, Cisneros, est ambiguë. La méthode du cardinal n'était certainement pas la sienne, mais il lui était surtout difficile d'accepter l'intervention d'un rival dont il jalousait la position stratégique auprès des Rois. En outre, Cisneros s'imposait, sans tenir compte des efforts précédents, alors que lui-même, l'archevêque de Grenade, paraissait bien mieux placé pour analyser la situation locale. Pourtant Talavera savait aussi que les tensions grandissaient dans la ville et la région, que les Capitulations étaient devenues pratiquement lettre morte et qu'il fallait un prétexte pour les abolir définitivement.

Le choix entre conversion et exil laissé aux Mudéjares provoque le départ massif des Grenadins qui le peuvent, d'abord légalement, ensuite clandestinement après la fin du délai autorisé. De 50 000 Musulmans environ dans la seule ville de Grenade en 1492, ils ne sont plus que 15 000 Morisques dans la capitale du royaume lors du recensement de 1561. Comme c'est le cas dans le groupe des nouveaux arrivants, leurs expériences sont très diverses, entre participation active des collaborateurs et isolement farouche des campagnards. Ces départs sont compensés par une immigration forte et soutenue qui se maintient au moins jusqu'à la moitié du siècle. Malgré les troubles politiques, les épidémies et les famines qui secouent le royaume durant cette période, malgré aussi les fortes demandes d'émigration vers les Indes, les immigrants affluent en effet sans relâche à Grenade, qui offre l'anonymat et la possibilité de recommencer une vie nouvelle. La région attire donc bon nombre de marginaux et de persécutés, aventuriers, étrangers ou opportunistes.

2) L'organisation administrative et la fin des *Capitulaciones*

Cette conversion, mettant fin *de facto* aux Capitulations négociées lors de la conquête, permet aux Rois de remodeler les institutions et d'offrir à la ville un statut institutionnel qui proclame avec force la domination royale et la place privilégiée de la colonie dans la monarchie : la capitainerie générale, aux pouvoirs très étendus, l'archevêché, la représentation privilégiée de

¹ GARCIA ORO, José : *El cardenal Cisneros. Vida y empresas, op. cit.*

Grenade aux cortes et enfin la chancellerie, qui installe le roi à Grenade à travers la présence du sceau royal. La disparition des anciennes structures musulmanes entraîne le transfert de leurs propriétés et rentes aux nouvelles administrations. La municipalité et l'Église héritent ainsi d'importantes sources de financement qui ont, mécaniquement un impact important sur l'essor des fêtes civico-religieuses.

a) Le patronage royal et les premières institutions

Le « patronage royal », qui inclut le royaume de Grenade et les Canaries, est instauré par des bulles papales successives entre 1486 et 1504. A travers lui, l'Église autorise le roi à fonder, doter et définir les statuts des fondations religieuses, ainsi qu'à prendre en charge leur administration et leur entretien¹. Grâce à ce privilège, les Rois Catholiques ont à Grenade un pouvoir plus étendu que dans toute autre région, qui leur permet de développer une administration forte. Le patronage royal fait de Grenade un modèle pour les établissements ultérieurs aux Indes et implique définitivement la couronne dans le processus d'assimilation religieuse des indigènes². Toutefois, cette organisation particulière, où l'archevêché, associé au pouvoir royal, détient une place de dimension nationale, freine l'implantation et le développement d'autres institutions, telles que les ordres religieux.

Iñigo López de Mendoza y Quiñones (1440-1515) est le deuxième comte de Tendilla depuis 1479 et le premier marquis de Mondéjar à partir de 1512. Cadet d'une grande famille seigneuriale originaire du Pays Basque parvenue au sommet grâce aux efforts de son grand-père, le premier marquis de Santillana, il s'est dévoué personnellement et financièrement pour les Rois Catholiques dans les domaines diplomatique et militaire. Il rapporte de ses voyages diplomatiques en Italie une culture classique, une importante bibliothèque, des œuvres d'art et, comme précepteur de ses fils, l'humaniste Pietro Martire d'Anghiera³. Très entreprenant durant la conquête de Grenade comme lors des négociations pour la reddition de la ville, il est récompensé de ses efforts par les postes de capitaine général du royaume de Grenade et d'alcaide de l'Alhambra, charges qui forment une sorte de fief héréditaire et qu'il transmettra

¹ Le « patronato real », ou droit de présentation des évêques, donne au souverain un droit de regard sur les candidats en lice aux principaux postes ecclésiastiques. Ce droit de présentation ne concerne pas seulement les évêchés, mais aussi les prébendes de nombre de cathédrales et de collégiales, d'abbayes, d'hôpitaux, de chapelles royales et même de paroisses. En 1501, l'Église des Indes est soumise directement au contrôle du roi. En 1523, le patronage royal est étendu à l'ensemble des évêchés, abbayes et bénéfices consistoriaux, puis à la Sicile et à la Sardaigne en 1586. Voir HERMANN, Christian : « Papisme et national-catholicisme espagnols, mi-XVe-mi-XVIIe siècle », *Monarchie et Pouvoirs en Espagne, XVIe-XVIIIe siècles, Table ronde de la SHMC*, Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine, n°3-4, 2000, p. 16-34.

² CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard: *Historia de Granada T.3, la época moderna, op. cit.*

³ SZMOLKA CLARES, José : « Iñigo López de Mendoza y el humanismo granadino », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 103-118.

à son fils Luis en 1515. Au-delà de ses fonctions strictement militaires (protection des côtes maritimes du royaume, nouvelle frontière de la Castille ; direction des troupes et des forteresses), il dispose aussi d'un pouvoir d'arbitrage dans les conflits civils et d'une responsabilité étendue en cas d'absence des Rois¹. En tant qu'alcaide (régisseur de forteresse) de l'Alhambra et des autres places fortes du royaume, il détient aussi le pouvoir juridictionnel civil et criminel sur les 1000 résidents environ de la ville-forteresse. Il gère également, à travers un représentant, le quartier de l'Alcaicería, où se traitent les affaires commerciales les plus importantes de la ville. Enfin, Tendilla tient également solidement la municipalité. La réorganisation de cette dernière en 1500 limite ses compétences, mais non sa présence puisqu'il devient *regidor* avec ses fils et place nombre de ses serviteurs et clients à des charges municipales². Mais au-delà des strictes limites de ses responsabilités, Tendilla dispose d'une influence et d'un pouvoir effectif considérables. « Techniquement, les pouvoirs de Tendilla se limitaient aux affaires militaires et de police ; mais parce qu'il était le seul dirigeant à détenir un pouvoir sur un personnel dans une société par ailleurs composite, il était le pivot d'un immense pouvoir politique dans le royaume »³. C'est en fait un véritable vice-roi dont les attributions lui permettent de construire un vaste réseau de clientèle⁴.

Hernando de Zafra, le secrétaire des Rois Catholique, est une autre personnalité éminente des premières années. Parti de rien, il reçoit la forteresse de Castril en récompense de ses efforts au cours de la guerre de Grenade. Il est chargé du recouvrement fiscal et plus largement de la vie économique du royaume et d'accompagner la transition vers une administration chrétienne. Les Capitulations n'empêchant pas en effet une castillanisation volontariste. La colonisation est encouragée, tandis que l'on favorise l'émigration des élites mudéjares, ce qui permet de priver rapidement la population vaincue de ses chefs. Dans le même temps, on conserve les principales structures administratives antérieures mais on en ajoute de nouvelles, ce qui revient en fait à une transformation radicale. La même méthode est adoptée dans le domaine économique, où l'on conserve les productions et le commerce de la période précédente, en particulier la production de la soie, tout en y ajoutant de nouvelles, adaptées au marché castillan⁵. Malgré ces atteintes au strict respect des Capitulations, la politique adoptée

¹ SZMOLKA CLARES, José : « Estudio », in SZMOLKA CLARES, José : (estudio); MORENO TRUJILLO, M^a Amparo; OSORIO PEREZ, Maria José (éd. et transcription) : *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506)*, Grenade, Universidad, 1996. JIMENEZ ESTRELLA, Antonio : *Poder, ejercito y gobierno en el siglo XVI: la Capitanía General del Reino de Granada y sus agentes*, Grenade, Universidad, 2004.

² LOPEZ NEVOT, José Antonio : *La organización institucional del municipio de Granada durante el siglo XVI (1492-1598)*, Grenade, Universidad, 1994.

³ NADER, Helen : « 7. Open Conflict : Tendilla versus the Letrados », *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350-1550*, New Brunswick/New Jersey, Rutgers UP, 1979. et The Library Of Iberian Resources Online [Libro.uca.edu], p. 156.

⁴ JIMENEZ ESTRELLA, Antonio : *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI. La capitanía de Granada y sus agentes*, Grenade, Universidad, 2004.

⁵ PESCADOR DEL HOYO, Carmen : « Como fue de verdad la Toma de Granada a la luz de un documento inédito », *op. cit.*

par les autorités cherche à maintenir la paix sociale. Il est en effet difficile de faire plus que de maintenir un statut quo par nature chancelant.

b) La municipalité et la capitainerie générale du royaume de Grenade

La municipalité, qui rassemble Vieux-chrétiens, Convers (descendants de Juifs convertis) et Mudéjares, soumise au comte de Tendilla et aux impératifs quotidiens, est le point focal des tensions urbaines. Elle rassemble 25 personnes ; suivant les Capitulations, 21 sièges sont réservés à des Mudéjares nommés par les Rois (deux alfaquis, trois greffiers, un interprète et des alamines, représentants des métiers). Les quatre derniers sièges sont réservés à Hernando de Zafra, à l'archevêque Talavera, au comte de Tendilla et au corregidor Andrés Calderón, chef de la municipalité¹. Bien que les indigènes en soient bientôt écartés, après la révolte de 1499, l'abolition des Capitulations et la réforme de la municipalité, certains d'entre eux deviennent pourtant par la suite *regidores* à part entière.

Le nouveau conseil de la commune, établi par la cédula du 20 septembre 1500, est installé dans l'ancienne école coranique, la Madrasa, face à la Lonja des marchands (bourse du commerce) et la chapelle royale, construites dans les années suivantes. On crée un *corregimiento*, ou *cabildo* (conseil de la commune), sur le modèle castillan mais dirigé par un *corregidor* tout puissant, nommé par le roi pour un an seulement, afin d'empêcher le développement de réseaux oligarchiques. Toutefois, la plupart des *corregidores* restent en poste plusieurs années. Le *cabildo* est constitué d'échevins ayant le droit de vote, les *regidores*, et de *jurados* n'ayant qu'un droit de proposition. Les échevins (*regidores*) sont théoriquement 24 (ils seront rapidement plus), d'où leur nom de *veinticuatro*s. Ils sont issus d'une population sur laquelle les Mendoza n'exerçaient pas de juridiction au préalable. Cependant, certains *veinticuatro*s et *jurados* sont d'anciens membres mudéjares de la municipalité, convertis et intégrés ainsi à l'oligarchie locale, grâce à ces postes qui s'héritent et se vendent encore relativement facilement. On y retrouve notamment les Granada-Venegas, Fernando Henríquez el Pequeñí, ou encore Fernando de Córdoba Aben Humeya, dont la famille s'allie aux plus grandes dynasties andalouses. La municipalité compte également des Convers et s'ouvre à des familles en ascension, grâce au prestige assuré par une présence ancienne à Grenade, datant souvent de la conquête.

La municipalité est aussi composée de magistrats municipaux (*oficiales*), dont certains sont choisis parmi les membres du *cabildo*. Le *cabildo* est chargé notamment de rendre la justice

¹ Voir VILLAS TINOCO, Siro : *Estudios sobre el cabildo municipal malagueño en la Edad moderna*, Malaga, Biblioteca popular Malagueña, Diputación Provincial de Málaga, 1996. LOPEZ NEVOT, José Antonio : *La organización institucional del municipio de Granada durante el siglo XVI (1492-1598)*, op. cit. CABANELAS, Darío OFM : « La Granada de 1492 : entre el Islam y la cristiandad », in *Santa Cruz la Real. V centenario de su fundación (1492-1992)*, Grenade, 1995.

en première instance, d'où son appellation, fréquente dans les sources, de « tribunal » (il y a trois tribunaux à Grenade dans la deuxième moitié du siècle : le cabildo, la Chancellerie et le tribunal de l'Inquisition). Il a aussi en charge la sécurité publique, la réglementation des prix et la surveillance de la conformité des produits commercialisés aux normes municipales, l'organisation du ravitaillement urbain¹, la propreté et l'entretien des lieux publics, etc. Enfin, le cabildo administre le territoire dépendant la ville, ce qui comprend notamment la riche plaine environnante, les sept villages (villas), de la Vega de Grenade.

Avec la conversion, il n'y a théoriquement plus d'ennemis potentiels à Grenade. La garnison de l'Alhambra, et avec elle le pouvoir de Tendilla, sont en conséquence limités de façon significative, bien que l'insécurité augmente, dans les Alpujarras, où les rebelles poursuivent une guérilla intermittente, comme sur les côtes. Au même moment, l'influence de Talavera est menacée par les incursions de l'Inquisition de Cordoue, autorisée à agir à Grenade à partir de 1498. L'archevêque s'était en effet opposé à l'idée d'établir un tribunal à Grenade à cause de la provocation qu'elle représentait et avait réussi à en convaincre Isabelle, ce qui n'empêche pas la souveraine de laisser l'organisation entreprendre des actions dans le royaume et de nommer un inquisiteur à Grenade à l'issue de la visite de 1499. Toutefois, dans les premières années, la présence de l'inquisition n'est qu'intermittente, la responsabilité juridictionnelle de l'archevêché étant confiée successivement aux tribunaux de Jaén en 1502, puis de Cordoue en 1507. Ce n'est qu'en 1526 qu'un tribunal est officiellement implanté dans le royaume de Grenade². L'Inquisition est le signe patent du caractère confessionnel de la monarchie. Bien que régie par le droit canon et l'autorité éminente de la papauté, le grand inquisiteur, deuxième personnage de l'Etat, exerce également des fonctions politiques essentielles. Son indépendance de la papauté s'affirme d'ailleurs avec force sous le règne de Philippe II. A l'insécurité s'ajoute une série de pestes et de catastrophes naturelles, qui entraînent la région dans une dépression économique et démographique.

c) La chancellerie

En février 1505, pour mieux grandir la ville, capitale de royaume, un décret royal transfère à Grenade l'une des deux Chancelleries de Castille, celle de Ciudad Real, l'autre restant établie à Valladolid. Les territoires sur lesquels chacune exerce sa juridiction sont bornés par le

¹ Sur ce point essentiel, voir CASTRO MARTINEZ, Teresa de : *El abastecimiento alimentario en el reino de Granada (1482-1510)*, Grenade, Universidad, 2005.

² Voir Meseguer Fernández, Juan : « El periodo fundacional : los hechos », in ESCANDELL BONET, Bartolomé (dir.), PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.): *Historia de la Inquisición en España y América, El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, Vol. 1, 1984, p. 281-369.

Tage¹. La chancellerie de Grenade applique son pouvoir et ses privilèges sur l'Andalousie, Grenade, Murcie, l'Estrémadure, la Manche et les Canaries. Cette instance judiciaire d'appel est constituée de six départements (salas), dont quatre traitent les causes civiles, une autre les causes criminelles et une dernière les affaires de hijosdalgo (d'héritage nobiliaire). Elle comprend un président (en général ecclésiastique, signe de la professionnalisation de l'Etat), seize auditeurs (oidores), quatre alcaldes de corte, trois alcaldes de hijosdalgo, des fiscales, greffiers et procuradores. Les membres de la Chancellerie se réunissent deux fois par semaine en assemblée (Acuerdo, ou Real Acuerdo) et, bien sûr, pour les célébrations civico-religieuses, occasions officielles où le tribunal doit se rendre en corps constitué. L'image supérieure de l'Acuerdo, qui, dans la deuxième moitié du siècle, cultive l'invisibilité, à l'image du souverain, explique pourquoi l'appellation d'Acuerdo est fréquemment employée pour désigner le tribunal dans son ensemble.

Outre ses fonctions judiciaires, la chancellerie dispose du sceau royal, ce qui fait de Grenade une cour où le roi est directement représenté. Ce statut lui permet d'intervenir dans de nombreuses activités administratives et gouvernementales locales. Ces charges importantes donnent à Grenade un rôle politique mais aussi économique considérable, et confèrent à cette cour royale un poids prépondérant face aux autres juridictions locales. La chancellerie, qui agit comme cour d'appel, monopolise en effet progressivement un pouvoir exécutif et une influence considérables, (inséparables alors de la charge judiciaires), aux dépens des autres instances judiciaires locales (la municipalité et l'Inquisition). Ce pouvoir accaparant et éminent est admirablement illustré par le somptueux palais construit sur la Place Neuve à la suite de la visite de l'empereur Charles Quint à Grenade en 1526.

Cette influence empiète d'abord sur le pouvoir jusque-là absolu détenu par le comte de Tendilla. Mais ce dernier ne se considère pas comme vaincu ; il considère son pouvoir d'arbitrage judiciaire comme implicite, il découle de la position conférée par nature à la noblesse, tandis que celle des juristes est inférieure et artificielle. Cette revendication rejoint encore souvent le sentiment d'une population urbaine attachée à l'indépendance du gouvernement local, face à l'intrusion d'administrations nouvelles, signe de l'ingérence de l'autorité royale au sein des villes.

d) L'archiépiscopat et la cathédrale

Le premier archevêque Hernando de Talavera

Nommé par les Rois en vertu du patronage accordé par le pape sur le royaume de Grenade, le premier archevêque, Hernando de Talavera, est chargé d'organiser la vie ecclésiastique et

¹ Voir GOMEZ GONZALEZ, Inés : *La justicia, el gobierno y sus hacedores: la Real Chancillería de Granada en el Antiguo Régimen*, Grenade, 2003.

religieuse de la ville. Il détient une influence décisive sur la vie civile dans les premières années car il est également *regidor* (membre de la municipalité) chargé de la police morale des nouveaux immigrants et habilité à recevoir des plaintes concernant le gouvernement local¹. Moine hiéronymite né vers 1428, probablement d'origine converse, confesseur de la reine Isabelle la Catholique depuis 1478, évêque d'Avila en 1485, Talavera est un réformateur idéaliste qui prône le retour aux règles primitives, à une époque où les rêves de réforme commencent à foisonner au sein des ordres religieux espagnols. Il est admiré de tous pour son érudition et la façon dont il s'implique personnellement dans ses actions, attitude peu répandue chez les prélats de son temps. Le rôle exceptionnel qu'il joue dans un temps et un lieu à la valeur emblématique unique explique sa réputation de sainteté. Réputation propagée par ses hagiographies, mais aussi par les témoignages des contemporains, comme on le voit dans le récit du voyageur de Nuremberg Jérôme Münzer : « C'est en vérité un autre saint Jérôme, parce qu'il s'est mortifié de telle façon dans l'étude continuelle et les autres soucis de son ministère, dans la sainteté et l'abstinence de vie, que l'on peut compter ses côtes, seulement recouvertes par sa peau »². Cette comparaison à saint Jérôme révèle que le jeune marchand avait lu Erasme. On la retrouve d'ailleurs dans la biographie de l'humaniste Alonso Fernández de Madrid³. Engagé dans une entreprise et une époque exceptionnelles, Talavera s'est impliqué totalement dans son rôle de « premier évêque », comme aux premiers temps de l'Eglise. Nommé archevêque de Grenade en 1492, charge qu'il hésite à accepter car elle l'éloigne du pouvoir de la cour (ce que les hagiographes prennent conventionnellement pour de l'humilité), il fait de Grenade un terrain d'expérimentation pour la réforme de l'Église, tout en utilisant les armes de la religion comme instrument de gouvernement dans cette ville qu'il faut avant tout stabiliser. Il forme un groupe de chanoines et d'élèves qu'il fait vivre en communauté. Nombre de réformateurs de premier plan sortiront de cette « école ». Dans le cadre imposé par les Capitulations, il forme un réseau de paroisses, qui s'accompagne d'une intégration liturgique, ce qui est important, en particulier pour le développement des fêtes⁴.

¹ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : « Estudio preliminar », in FERNANDEZ DE MADRID, Alonso : *Vida de Fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*. Ed del P. Felix G. Olmedo, facs., Grenade, Universidad, 1992. CERRO BEX, Victoriano del : « Fray Hernando de Talavera », in LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Grenade, Arzobispado de Granada, 1993, p. 515-520. IANNUZZI, Isabella : « El papel de Fray Hernando de Talavera en la edificación de una cruzada : la Toma de Granada, ciudad mesiánica », in ALVAR, Alfredo ; CONTRERAS, Jaime ; RUIZ, José Ignacio (éds.) : *Política y cultura en la época moderna, op. cit.*, p. 545-552.

² « Es en verdad otro San Jerónimo, porque en tal manera se ha mortificado en el continuo estudio y las demás preocupaciones de su ministerio, en la santidad y abstinencia de vida, que se pueden contar sus huesos, revestidos solamente de la piel ». MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2002, p. 133.

³ IANNUZZI, Isabella : « La biografía del "reformista" Fray Hernando de Talavera en tiempos de Carlos V », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 315-327.

⁴ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, estudio y ed., Manuel Sotomayor, Grenade, Universidad, 1996, p. 169.

Pour lutter contre le niveau médiocre de l’instruction du clergé, il fonde la première école de formation des ecclésiastiques (bien avant la généralisation des séminaires à la suite du concile de Trente). Les premières hagiographies de Talavera brossent un portrait de chef spirituel, modelé sur celui de saints évêques, charismatique, miséricordieux et justicier, rassemblant ses disciples à sa table à l’image des apôtres et des premières communautés chrétiennes.

En janvier 1506, conséquence de la disparition deux ans auparavant de la reine Isabelle, sa protectrice, Talavera est mis en accusation par l’Inquisition et faussement accusé de crypto-judaïsme. Sa sœur María, ainsi que le prévôt Herrera sont arrêtés, puis Rome autorise le tribunal à mener une enquête sur l’archevêque lui-même. La pression inquisitoriale diminue toutefois au cours de l’année 1506 sous l’influence de Philippe le Beau¹. Elle s’interrompt un mois à peine avant la disparition de Talavera, qui meurt réhabilité le 15 mai 1507. Le trop zélé inquisiteur de Cordoue, Diego Rodríguez Lucero, qui voulait peut-être se venger de l’opposition de l’archevêque lors de son intervention à Grenade en 1498-1499, est alors à son tour arrêté et jugé. Talavera incarne le modèle christique jusque dans l’humiliation de son procès inquisitorial, une injustice qu’il accepte, selon les mots que lui prête son hagiographe, « en fixant une image de crucifix comme si je voyais mon Dieu, mon seigneur et rédempteur mis là sur la croix pour moi, sans péché et sans raison... »². Avec sa conception d’une Église primitive idéale, pure, pauvre et ascétique, Talavera pèse sur l’imaginaire grenadin des premiers temps, qui confond la première église chrétienne et celle qui suit la conquête de 1492. Il est également présenté comme le double clérical de la reine, dont il incarne sur place la vertu et la foi. Le comte de Tendilla, le soldat, assumant le rôle de double militaire du roi Ferdinand, ils personnifient à eux deux l’identification royale de la ville.

La cathédrale et le réseau paroissial

L’archiépiscopat de Grenade est érigé en 1486. La cathédrale Notre Dame (*Nuestra Señora de la Expectación*, ou *Santa María de la O*) est d’abord installée dans la mosquée de l’Alhambra, puis dans l’église construite dans l’ancien quartier juif (Judería) du Realejo. Münzer voit cette première cathédrale déjà presque achevée en 1494³. Puisque les Capitulations empêchent de toucher au cœur de la ville, où se trouve la grande mosquée, c’est le quartier adjacent du Realejo qui devient le centre de la vie chrétienne, un choix qui met en évidence la fragilité de

¹ SZMOLKA CLARES, José : « estudio », in SZMOLKA CLARES, José ; MORENO TRUJILLO, M^a Amparo; OSORIO PEREZ, Maria José (éd. et transcription) : *Epistolario del Conde de Tendilla*, op. cit., vol. I.

² « mirando a una imagen de un crucifixo como viendo yo a mi dios y mi señor y redemptor puesto alli en la cruz por mi, tan sin culpa y sin causa... ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo de Granada de sancta memoria. Espejo para todos los que oy bien fielmente conpuesto. Compuesta y escripta de vn verdadero imitador de sus sanctas costumbres y exemplos*. Manuscrit XVIe siècle (1528 ?) B.N.M., Ms. 2878. Mic. 852, fol. 16r.

³ MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal*, op. cit., p. 111.

l'implantation des vainqueurs. Cependant, peu de temps après sa construction, cette première cathédrale se révèle trop petite pour les ambitions de l'Episcopat, qui souhaite restaurer l'Eglise primitive fondée par Cecilio, l'apôtre envoyé par saint Paul. Après la conversion massive des Mudéjares en 1501, les Rois ordonnent la construction d'une nouvelle cathédrale, accolée à la grande mosquée, elle-même transformée en église en dépit des résistances. Malgré l'autorisation papale donnée en 1507, les travaux ne débutent qu'en 1522, sous la direction des architectes Juan Gil de Hontañón et Enrique Egas. L'objectif de cette construction au cœur de la ville est clairement de marquer l'espace, de proclamer la présence chrétienne dans son centre institutionnel et vital et d'effacer les traces de la foi et du pouvoir antérieurs. A partir de 1519, en attendant la fin des travaux, le culte a lieu dans la grande mosquée. Sur le site de la première église s'installe le couvent franciscain de San Francisco Casa Grande, aujourd'hui disparu¹.

La dédicace de la cathédrale (*Expectación del Parto*, ou *In expectatione partus beatæ Maria Virginis*, fêtée le 18 décembre) fait référence à l'incarnation du Christ, comme de très nombreuses églises consacrées à cette époque dans les terres conquises. L'Eglise qui s'installe dans le nouveau royaume est en effet une institution triomphante, qui veut marquer son implantation en insistant sur le dogme le moins aisément acceptable par les musulmans. Cette dédicace rappelle aussi un fait précis, l'exploit du chevalier Hernán Pérez del Pulgar, qui cloua un parchemin portant les mots *Ave María* sur la porte de la grande mosquée de la ville, deux ans avant sa reddition, le jour même de cette célébration de l'attente des couches de la Vierge. Cette fête est traditionnellement célébrée en Italie, et surtout en Espagne, au lieu de l'Annonciation. Toutefois, la dénomination la plus populaire de la cathédrale, celle qu'emploient les sources, est celle de « Notre Dame de la O », en référence à la version abrégée de l'antienne *Salve Regina*, qui commence par les mots : « O clemens, O pia, O dulcis Maria ». Il s'agit aussi d'une référence générale aux antiennes dites O (parce qu'elles débutent toujours par cette interjection), chantées autour du 18 décembre.

La translation de la cathédrale à la grande mosquée est un signe fort de consolidation de la ville sacrée, que l'on appelle la *conversion* de Grenade. Ce déplacement est en quelque sorte le signe le plus important de l'achèvement de la conquête. Car la dimension symbolique de l'espace est un enjeu et donc un instrument de pouvoir². La mosquée avait en effet été consacrée symboliquement par le geste du chevalier Pulgar, en 1490. Un peu plus de dix ans après, cette consécration figurée est concrétisée et bientôt marquée dans la pierre, par la construction d'un nouveau bâtiment qui devient le centre de rayonnement de la ville sacrée.

¹ GILA MEDINA, Lázaro ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan José & Miguel Luis : *Los conventos de la Merced y San Francisco, Casa Grande, de Granada. Aproximación histórico-artística*, Grenade, 2002.

² Voir MONNET, Jérôme ; CAPRON, Guénola : *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000.

La municipalité exerce déjà un rôle important dans l'organisation de la vie festive, puisque c'est elle qui dicte la forme de la procession du Corpus dans les ordonnances municipales et qui la finance de manière de plus en plus importante. Elle est aussi active dans les fêtes royales, les célébrations des rois dans la chapelle royale, etc. En comparaison, la cathédrale est au contraire relativement passive après la mort de l'archevêque Talavera, ce qui s'explique par le fait que les prélats qui lui succèdent sont peu présents à Grenade. De plus, à cause du patronage royal, les revenus du chapitre sont moins élevés à Grenade qu'ailleurs, les chanoines y sont donc relativement moins nombreux et moins qualifiés¹. La cathédrale a un rôle souvent secondaire dans la vie religieuse locale de la première moitié du siècle, comme le révèlent les dysfonctionnements mis à jour par la visite au chapitre de l'archevêque Gaspar de Avalos (1529-1541) en 1530. Toutefois l'archevêché, fort du patronage royal qui lui donne une grande force politique dans le royaume, reprend l'initiative dès les années 1520. Les nombreux articles de la *Consueta* de la cathédrale, ou livre des cérémonies qui doivent s'y tenir, rédigés vers la fin des années 1510, en sont le témoignage². En 1526, elle se voit confier un rôle central par la congrégation de la chapelle royale. Cependant la réforme du clergé, inscrite dans la *Consueta*³, se heurte à des résistances et à des difficultés pratiques qui freinent l'avènement d'une grande direction archiépiscopale coiffant la vie spirituelle locale. Enfin, la rivalité et les tensions qui opposent la cathédrale à la chapelle royale, deux grandes fondations religieuses indépendantes accolées l'une à l'autre, expliquent également la relative faiblesse du chapitre à cette époque. Ces institutions se disputent la direction de l'influence spirituelle dans la ville, la possession des insignes et des corps royaux, et se gênent par leur promiscuité.

Après 1501, les bâtiments collectifs et emblématiques fleurissent. Les mosquées sont transformées en églises, souvent sans modification architecturale immédiatement notable, mis à part la cloche introduite dans le minaret et des modifications imposées par la liturgie (suppression des colonnes qui cachent le chœur et du patio des ablutions)⁴. Pas moins de 24 paroisses sont fondées à Grenade, à la fois pour occuper les bâtiments du culte musulman laissés vacants et pour encadrer la population des Nouveaux-chrétiens. Elles ont pourtant peu de marge de manœuvre, à cause de la mauvaise qualité du clergé mais aussi de la grande mobilité de la population dans la ville à cette époque, qui freine le l'identification

¹ COLEMAN, David : *Creating Christian Granada. Society and Religion in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 2003.

² *CONSUETA DE CEREMONIAS Y GOBIERNO de la Santa Iglesia Catedral Apostólica y Metropolitana, de la Ciudad de Granada. Año de 1819. en la imprenta de D. Nicolas Moreno. Con las licencias necesarias* [1530]. BUG, A-017-248.

³ *CONSUETA, op. cit.*, p. 157 et ss. Les articles consignés dans cet ouvrage ont été probablement élaborés vers 1519-1520, puis autour de 1530.

⁴ BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : *Granada, historia urbana*, Grenade, eds. Comares, 2002. *HISTORIA del Arte en Andalucía, T. IV*, Séville, Gever, 1994. BONET CORREA, Antonio : *Andalucía monumental (arquitectura y ciudad del Renacimiento y del Barroco)*, Séville, eds andaluzas unidas, 1986. CHECA, Fernando : *Pintura y escultura del Rinacimiento en España, 1450-1600*, Madrid, Cátedra, 1993.

paroissiale des habitants. L'absentéisme clérical et les travaux de réaménagement des anciennes mosquées entraînent régulièrement la suspension des offices. Peu à peu ces églises sont reconstruites, le plus souvent dans le style mudéjare, peu cher, rapide et admiré des conquérants, qui reste dominant à Grenade tandis qu'il est peu à peu éclipsé dans le reste de la Castille par le style gothique. Quelques églises grenadines conservent encore aujourd'hui leur ancien minaret, transformé en clocher comme celui de l'église San José, qui date du XIe siècle.

Les ordres monastiques et les groupements laïcs

Dans cette première moitié du siècle, la vie religieuse est, à Grenade, d'autant plus intense qu'elle représente l'essentiel des valeurs communes des nouveaux habitants, venus d'horizons divers. La capitale du royaume est tout particulièrement concernée par les fondations religieuses (la ville rassemble à elle seule 70% des fondations du diocèse), tandis que de nombreux autres secteurs du royaume en sont presque totalement dépourvus¹. L'organisation paroissiale serrée, voulue par une direction archiépiscopale puissante, freine en effet l'implantation d'un clergé régulier. Les autorités séculières ne cessent de dénoncer au cours du siècle l'indiscipline des ordres religieux et tentent longtemps d'imposer leur autorité².

Malgré les heurts avec l'archiépiscopat, l'implantation des ordres mendiants, franciscains, trinitaires et mercédaires, est encouragée par les autorités. Ces ordres s'imposent dans les fêtes civico-religieuses où ils fournissent en particulier les prédicateurs. Ils abritent les confréries, signes du dynamisme de la nouvelle société qui s'installe à Grenade et encouragent les dévotions christiques et mariales. La multiplication des monastères et couvents (22 fondations entre 1492 et 1570), des confréries (au moins 50), des hôpitaux et des chapelles diverses, donne une idée de l'explosion de l'offre religieuse dont bénéficie la ville. Cette situation engendre des tensions, mais aussi un foisonnement d'influences spirituelles, comme on le voit avec des personnages comme Jean d'Avila ou Jean de Dieu. Le rôle des immigrants est décisif. Ils apportent leurs dévotions et leurs coutumes religieuses, mais aussi les débats spirituels qui font alors fureur en Castille (illuminiisme, érasmiisme etc.). A l'inverse, des Grenadins diffusent de nouvelles idées en Castille. L'exemple de Talavera, le premier archevêque de Grenade, est mis en avant pour repenser le rôle du prélat. Les anciens disciples de l'archevêque, éduqués par lui dans son cénacle grenadin, répandent ses idées. Certains d'entre eux évoluent par la suite vers les idées de réforme les plus avant-gardistes, comme

¹ GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios, op. cit.*

² LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis : « Les Relations ad limina des évêques de Jaen et de Grenade (1590-1820) », in BOUTRY, Philippe ; VINCENT, Bernard (dirs.) : *Les chemins de Rome : les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain : 16e-19e siècle*, Rome, École Française de Rome, 2002, p. 138-169.

Juan de Valdés, qui publie en 1529 un *Dialogue de Doctrine chrétienne*, sensé avoir lieu dans un jardin conventuel grenadin¹.

3) Réformes urbanistiques et centres économiques. Le nouvel espace des célébrations

a) Les soieries du royaume de Grenade

Principale richesse à la fois agricole et industrielle du royaume de Grenade, la soie, produite surtout dans les montagnes et traitée à Grenade, demeure l'attrait principal de la ville et l'une des grandes raisons du maintien actif de populations indigènes mais aussi d'un mode de vie séculaire lié à cette industrie prospère². L'Alcaicería, l'ancien souk central, aboutissement de la « route de la soie grenadine »³, enchante les visiteurs et reste un motif de fierté pour les Grenadins tout au long du siècle⁴. L'Alcaicería (ou « maison de César » puisque, selon la tradition, c'est Rome qui aurait accordé à Grenade le privilège du commerce des soieries) centralise le commerce des tissus précieux du royaume jusqu'au XIXe siècle. Il s'agit d'un enclos dédié aux produits de luxe, fermé et surveillé, aux ruelles étroites bordées de nombreuses échoppes. Autrefois propriété royale, le site est géré après 1492 par l'alcaide de l'Alhambra, ce qui confère à ce dernier un pouvoir juridictionnel très important en plein cœur de la ville. On trouve, aux alentours, les rues et les places les plus animées de la ville, en particulier le Zacatín (« marché aux tissus »), l'une des artères les plus larges et les plus commerçantes de Grenade. Avant 1492, la soie attirait déjà, depuis longtemps, de riches marchands étrangers, le plus souvent d'origine génoise (le premier traité commercial entre Gênes et le royaume de Grenade date de 1279), qui forment encore un groupe puissant dans la ville à l'aube de l'Époque Moderne. Car l'État chrétien reprend après la conquête les mêmes dispositions fiscales et légales qui encadrent strictement la production et l'exportation des soieries. Les Génois, qui constituent une corporation en 1432 sous le titre prestigieux de *Arte de la seda*, exportent la soie en Italie et en Flandre par le port de Valence, s'occupent de la

¹ BATAILLON, Marcel : *Erasme et l'Espagne*, op. cit.

² GARZON PAREJA, Manuel : *La industria sedera en España: el arte de la seda de Granada*, Grenade, Gráficas del Sur, 1972. TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998.

³ NAVARRO ESPINACH, Germán : « La seda entre Génova, Valencia y Granada en época de los Reyes Católicos », in *Actas del Congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, 1997, p. 477-483.

⁴ « donde esta la fina seda / do se gasta la moneda / en damasco y almayzales / do debaxo veos portales / se venden los ricos paños / do se hazen los engaños / en los tratos de valia / donde esta la joyería / en todas diversidades ». MARTINEZ, Sebastián : *Las partidas de la Gran Ciudad de Granada... por... vezino de las Mesas : que es en el Marquesado de Villena... año de M.D.L.* Cit. OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis : urbanismo y Contrarreforma en la Granada del Seiscientos*, Grenade, Excma Diputación Provincial de Granada, 1985. p. 155-59.

rente des soieries et imposent progressivement le monopole de leurs brevets de fabrication¹. Les Spinola ou les Centurione par exemple bâtissent ainsi de solides fortunes. Les Mudéjares valenciens ou catalans, qui exportent les soieries, et les Convers de Tolède, actifs dans l'administration de la rente du secteur, constituent également des réseaux commerciaux et familiaux de grande importance dans la ville.

Les artisans de la soie grenadins, qui se distribuent essentiellement dans les centres de production du Realejo et, dans la ville-basse, le long de la rivière Darro, bénéficient d'un statut supérieur aux autres artisans, dans une société dominée par le mépris des métiers mécaniques. A cause de l'importance économique du secteur et de l'habileté des artisans mudéjares, nombre d'entre eux obtiennent des exemptions et des privilèges pour demeurer dans la ville. C'est également le cas après la révolte des Morisques, à la fin du siècle, lorsque plusieurs maîtres soyeux obtiendront le droit de rester à Grenade. Toutefois, le choc de la conquête et la fermeture du marché musulman entraînent de sérieuses difficultés pour la soie grenadine qui, désormais concurrencée par d'autres régions de production, ne cesse de perdre du terrain.

b) Les premières réformes urbanistiques

L'année 1494 est marquée par le début d'un fabuleux chantier entrepris aux quatre coins de la ville². L'ambitieux programme urbanistique repose sur une conception de la ville comme espace sacré, donc signifiant, c'est-à-dire où les signes de l'intervention divine mais aussi de la présence royale sont clairement perceptibles. Ceci englobe l'ensemble des objectifs du bouleversement urbanistique : faire une ville plus sûre, où l'on peut circuler et étouffer d'éventuelles révoltes mais aussi créer des espaces habitables adaptés au mode de vie des Castillans, qui n'est pas le même que celui des Mudéjares. Il faut en particulier créer des lieux de sociabilité, des places notamment, pratiquement inexistantes dans la ville Nasride, capables d'engendrer une identification territoriale, en particulier à travers les commémorations³. Le projet contient également un plan d'acculturation et d'évangélisation de la population. Il s'agit de modeler la ville, d'en créer une image extérieure conforme à sa nouvelle position de ville castillane et de capitale de royaume. Dans la limite donnée par les Capitulations, qui

¹ CARANDE, R. : *Carlos V y sus banqueros, I La vida económica en Castilla, 1516-1556*, Madrid, 1965. FABREGAS GARCIA, Adela : « Aprovechamiento de la seda en el reino nazarí de Granada. Vías de intervención directa practicadas por la comunidad mercantil genovesa », *En la España Medieval*, 2004, n°27, p. 53-75.

² BOSQUE MAUREL, Joaquín : *Geografía urbana de Granada*, Grenade, Archivum, 1988 [1962]. PEINADO SANTAELLA, Rafael G. : *La fundación de Santa Fé (1491-1520). Estudio y documentos*, Grenade, Universidad, 1995. CAÑAVATE TORIBIO, Juan : *Granada de la Medina Nazari a la ciudad cristiana*, Grenade, Universidad, 2007.

³ ILH, Olivier : « Les territoires du politique. Sur les usages festifs de l'espace parisien à la fin du XIXe Siècle », *Politix*, 1993, Vol. 6, n°21, p. 15-32.

empêchent toute modification radicale, l'espace urbain est ainsi peu à peu parsemé de signes et de lieux symboliques nouveaux, en particulier de places, sites assignés aux cérémonies destinées à marquer l'espace. Grenade n'est pas la seule ville que l'on souhaite alors transformer pour en faire disparaître les aspects médiévaux et orientaux les plus criants ; Tolède par exemple est aussi réaménagée par les Rois Catholiques pendant la même période. Comme à Grenade, ces mesures y sont peu efficaces¹. Le contexte général de la ville demeure en effet pour longtemps singulièrement oriental. Jérôme Münzer, dans un livre de voyage digne des rêveries d'un Nicolas Bouvier, nous restitue bien le climat tel qu'il le ressentit deux ans après la conquête. Les muezzins dominent la ville. La grande mosquée est d'ailleurs l'un des premiers lieux qu'il visite à son arrivée à Grenade. Tout est différent, exotique, les maisons, les champs, les fontaines, et jusqu'aux vêtements des habitants. Cette atmosphère cache mal les tensions religieuses et sociales. Pour prévenir la menace d'un soulèvement et marquer la ville de leur empreinte, les Rois Catholiques font élargir les rues et les places. Les chantiers des places Bibarrambla et Place Neuve, signe d'affirmation du pouvoir royal à travers le municipal, sont engagés respectivement en 1495 et 1499². Après l'expulsion qui suit le décret du 31 mars 1492, le quartier juif du Realejo est démantelé et remplacé par un centre de production textile, des palais seigneuriaux et des fondations religieuses de prestige. Toutefois, la topographie particulière de Grenade, avec ses collines très escarpées, ses rivières qui traversent le cœur de la ville et sa structure urbanistique très resserrée, rend tout projet d'aménagement de grande ampleur difficile. Seuls les nouveaux quartiers de la plaine sont construits selon les normes de fonctionnalité modernes.

Les Capitulations autorisent la célébration du culte musulman et protègent les mosquées. C'est pourquoi seules celle de l'Alhambra et quelques autres, comme San José et San Juan de los Reyes, sont consacrées en églises, ou, comme San Jerónimo, en monastère, dans les mois suivant la conquête. C'est donc essentiellement par le signe que l'intégration castillane et chrétienne est réalisée. Des croix sont élevées sur les hauteurs de la ville, à commencer par la plus haute tour de la forteresse de l'Alhambra qui porte le nom triomphal du campement en dur des Rois à proximité de la ville, Santa Fé³. Puis des sanctuaires sont créés à proximité des murailles, position intermédiaire entre le dehors et le dedans, le ciel et la terre : l'ermitage des

¹ CARROBLES SANTOS, Jesús, IZQUIERDO BENITO, Ricardo et al. : *Historia de Toledo*, Tolède, Librería Universitaria de Toledo, 1997.

² Le véritable aménagement de la place Bibarrambla en Plaza Mayor commence en 1513. Voir VAYSSIERE, Bruno ; LE FLEM, Jean-Paul : « La Plaza mayor dans l'urbanisme hispanique. Essai de typologie », in *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique : colloque interdisciplinaire, Madrid, Casa de Velázquez, 1976*, Paris, De Boccard, 1979, p. 43-77. GALERA MENDOZA, Esther : « Poder municipal y poder judicial : la plaza Nueva de Granada en el siglo XVI », in MINGUEZ, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2000 III vol. vol. I, p. 169-182. GÓMEZ MORENO, Manuel : *Guía de Granada, Grenade*, Madrid, Fundación R. Acosta, 1942. Annexe, Figures 11 et 13.

³ MORENO TRUJILLO, M^a Amparo : *La ciudad de Santa Fe en el siglo XVI. Documentos para su historia*, Grenade, Universidad, 1993.

Saints Martyrs, fondé par la reine Isabelle, dont l'église est dédiée à San Gregorio bético, l'évêque légendaire de la ville antique pré musulmane, ou celui de Saint Sébastien (dédicace militaire très fréquente en Castille à cette époque¹). Les fondations religieuses, les ermitages, les calvaires et les chapelles entourent la ville, formant progressivement plusieurs anneaux sacrés concentriques. On s'emploie aussi à transformer les bruits de la ville, peut-être justement parce qu'on ne peut pas encore toucher aux bâtiments communs. « Le roi envoya plus de cent cloches, fondues à sa charge, dont nous vîmes quelques exemplaires dans le jardin du monastère San Jerónimo et qui furent distribuées dans tout Grenade », raconte Münzer². Elles sont installées dans les minarets des mosquées consacrées. La cloche est l'instrument, le son fondamental de la vie commune en territoire chrétien. Elle définit une unité spatiale, découpe le temps quotidien et le temps festif, donne l'alarme en cas d'incendie ou d'accident. Cet instrument indispensable à la vie sociale est un symbole communautaire si fort que lors des révoltes, le peuple s'empare parfois des cloches³.

c) La place Bibarrambla et les autres centres festifs

La vieille ville, la Médina, reste le centre administratif, commercial et social de la ville. S'y situent l'Alcaicería (cœur du commerce des tissus précieux et des objets de luxe), la place Bibarrambla où ont lieu fêtes et marchés, et autour de laquelle sont bientôt installés l'abattoir et la poissonnerie municipales, le grenier à blé, la bourse du commerce, ainsi que les collèges ecclésiastiques, le palais de la municipalité, puis l'université (à partir de 1526) et d'autres institutions commerciales, institutionnelles et religieuses. La place Bibarrambla est la vitrine la plus importante de la vie urbaine. Elle relie entre eux les secteurs où siègent les autorités locales, le quartier commerçant et les nouveaux faubourgs de peuplement au Sud-ouest. Agrandie encore entre 1518 et 1521⁴, elle forme un rectangle où l'on accède par d'anciennes portes, sanctifiées par des niches et autels. Les plus importantes sont celle donnant sur la rue du Zacatín, ainsi que, vis-à-vis, la Porte de las Orejas, « par où les chevaux font leur entrée lorsque l'on célèbre des fêtes, sur laquelle il y a une chapelle dédiée au Saint Sacrement dotée

¹ Ce légionnaire romain martyrisé fut invoqué avec succès sous les Lombards pour sauver la ville de Pavie de la peste. Par la suite l'on fit souvent appel à son intercession pour lutter contre les épidémies. Il est également patron du commerce. VORAGINE, Jacques de : *La légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967. CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991 [1981]. SANCHEZ REAL, Javier : « La sacralización del espacio en la villa de Adra (siglos XVI-XVIII) », in SANCHEZ RAMOS, Valeriano ; RUIZ FERNANDEZ, José (coords.) : *Actas de las Ias jornadas de religiosidad popular, Almería 1996*, Almería 1997, p. 51-62.

² « envió el rey más de cien campanas, fundidas a su expensa, algunas de las cuales nosotros vimos en el jardín del monasterio de San Jerónimo, y que han sido distribuidas por toda Granada ». MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, op. cit., p. 111.

³ EGIDO, Teófanos : « Comportamientos de los castellanos en los Tiempos Modernos », in GARCIA SIMON, A. (éd.) : *Historia de una cultura. La singularidad de Castilla*, T. II, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1995, p. 613-657.

⁴ Entre 1516 et 1519 selon d'autres auteurs.

d'un chapelain qui y célèbre la messe »¹. On y construit une rangée de portiques qui harmonisent la place et permettent de dégager des balcons ou faire paraître les institutions urbaines². Les descriptions de la ville vantent toujours sa taille et sa beauté, c'est un résumé de la ville toute entière et, avec la cathédrale, le symbole de son unité.

D'autres aménagements embellissent peu à peu la place afin qu'elle puisse assurer d'autres fonctions, commerciale, festive, judiciaire, mais surtout, et de plus en plus, de représentation. Après aménagement définitif, probablement à partir du milieu du siècle, des cérémonies importantes y sont transférées. C'est le cas de la réception des archevêques, ou du départ de la procession du Corpus, qui avaient lieu jusque là dans l'espace situé entre la cathédrale et le palais archiépiscopal³. Il n'existe pas d'arènes fixes pour les joutes et les jeux taumachiques à Grenade avant le dernier tiers du XIXe siècle. Les jeux ont lieu sur la place publique sablée et dont les accès sont barrés par des palissades. Le long de la muraille ouest se situe la loggia, ou « mirador de fiestas » de la municipalité, première grande réalisation de monumentalisation de la place. Ce bâtiment de style classique et gothique, conçu par le grand architecte Diego Siloé et construit à partir de 1556 possédait une façade en marbre formée de trois étages de balustrades en arcs et d'un étage de fenêtres. Siloé a bien perçu les particularités de l'ouvrage : « il doit surpasser tout ce que jusque là cette ville a demandé et fait construire, parce que dans cet édifice il faut occulter tout ce qui pourrait manquer d'art, ou de beauté »⁴. Il s'agissait d'un bâtiment entièrement dédié à la fonction théâtrale de représentation, en conséquence très ouvert sur l'extérieur et orné sur l'avant par des colonnades de marbre blanc d'ordres dorique, ionique et corinthien. Ce bâtiment a malheureusement disparu dans un incendie à la fin du XIXe siècle⁵. Par la suite, d'autres constructions enrichissent encore la place. Le palais archiépiscopal est terminé en 1613, et l'année suivante on dore les balcons du mirador de fiestas.

¹ « por donde hacen la entrada los cavallos quando celebran fiestas, sobre la cual tiene dedicada capilla el Santisimo Sacramento con capellan que celebra misa ». HENRIQUEZ DE JORQUERA : *Anales de Granada*, cit. LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI. arquitectura civil y urbanismo*, Grenade, Diputación de Granada, 1987, p. 81.

² MARTINEZ JUSTICIA, M^a José : « Lo barroco en la historia de la plaza de Bibarrambla : funciones y formas », in AGUILAR GARCIA, M^a Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, II centenario de la plaza Ochava de Archidona*, Málaga, Universidad, 1989, p. 249-272. GALERA MENDOZA, Esther ; LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Arquitectura, mercado y ciudad. Granada a mediados del siglo XVI*, Grenade, Universidad, 2003.

³ CONSUETA, *op. cit.*, chap. 56 et 59.

⁴ « a de azer ventaja a todo lo que asta agora se a labrado en otras cosas que la dicha cibdad a mandado e dado a labrar, porque en este edificio no se a de disimular cosa alguna que carrezca de arte ni otra fealdad alguna ». *Condiciones para la casa de los miradores en Granada*. Diego Siloé, 20 sept. 1560. (Biblioteca del Seminario eclesiástico de Granada) Cit. GOMEZ MORENO, Manuel : *Las águilas del Renacimiento español. Bartolomé Ordoñez, Diego Siloee, Pedro Machuca, Alonso Berruguete. 1517-1558*, Madrid, Xarait eds., 1983 [1941]. Annexe XV, p. 196-98. *HISTORIA del Arte en Andalucía*, T. IV, Séville, Geber, 1994, p. 223 et 242. Siloé, Diego : Mirador de fiestas de la municipalité grenadine, place Bibarrambla. Dessin à l'encre, A.H.N. Annexe, Figure 1.

⁵ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, éd. actualizada, Grenade, éd. Comares, 1996 [1946], p. 222. LÓPEZ GUZMÁN, Rafael : « Miradores y logias municipales », *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, n°57, fév. 2006, p. 47-51.

L'immigration ininterrompue fait s'étendre la ville le long des principales voies de communication et des carrefours dynamiques. Le quartier de Saint Lazare s'établit à l'extérieur de la porte d'Elvira à partir de 1495. Un peu plus loin, on commence à construire la Cartuja en 1519. Des noyaux d'habitations se forment autour du monastère San Jerónimo à partir de 1513¹, puis de l'hôpital San Juan de Dios à partir de 1525-1552. Au Sud-est, les portes, le monastère San Antón ou le sanctuaire de Las Angustias attirent les nouveaux arrivants. La ville basse s'oppose en tout à la ville haute. Tandis que l'Albaicín est de plus en plus isolé, enfermé dans ses ruelles médiévales et une marginalité croissante, la partie basse de la ville s'étend grâce à l'arrivée continue de nouveaux immigrants. Des paroisses sont créées et agrandies à la suite de la conversion. Commerces, administrations, centres religieux et industriels y fleurissent. D'autres lieux festifs sont également aménagés dans les nouveaux quartiers périphériques en formation et qui disposent d'espaces disponibles. C'est le cas du Campillo, ou encore du Campo del Príncipe, dans le quartier du Realejo. Ce terrain auparavant propriété des rois Nasrides est bientôt orné de palais aristocratiques et devient un important lieu récréatif de la ville. Des célébrations privées ou corporatives sont organisées sur d'autres places. C'est ainsi que l'enceinte de l'Alhambra sert de cadre à des jeux tauromachiques jusqu'au XIXe siècle.

On le voit, les transformations urbanistiques sont inséparables des célébrations, d'abord d'un point de vue pratique (parcours urbains, stations symboliques, etc.), mais aussi parce que la fête permet d'imposer le christianisme dans l'imaginaire collectif. Comme les bâtiments structurent l'espace, la fête structure religieusement la vie quotidienne en attribuant au temps un sens et un ordre. Le souvenir de la fête donne sens aux bâtiments et aux trajets empruntés.

B - La vie spirituelle et festive dans la première moitié du siècle

1) La cour à Grenade. Taureaux et jeux de cannes

Grenade est au cœur de la politique des Rois Catholiques, qui résident à plusieurs reprises au palais-forteresse de l'Alhambra. La ville est l'incarnation, le résumé glorieux de leur règne. La cour étant encore itinérante jusqu'à la fixation de la capitale à Madrid par Philippe II en 1560, les chroniqueurs s'attardent peu sur les séjours en eux-mêmes, en dehors des décisions politiques prises et des grands événements qui y ont lieu. Pourtant les haltes royales projettent Grenade sur la scène internationale et confortent son rôle de ville-symbole d'un règne exceptionnel. En outre, on sait qu'à la cour itinérante des rois se succédaient des événements

¹ Voir ROMERO MARTINEZ, Angelina : « Documentos para la historia del arte granadino. El monasterio de San Jerónimo », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999, p. 505-520.

spectaculaires cérémoniels ou festifs, destinés à donner de l'éclat à la royauté et à scander rituellement les temps forts du règne. Pour la reine Isabelle, la supériorité de la monarchie devait se marquer par des épisodes éblouissants. Les chroniqueurs royaux forgent ainsi une image cérémonielle de la reine, insistant sur certains d'entre eux, passant d'autres sous silence, pour souligner la dimension royale et sublimée d'Isabelle, qui la place au-dessus de sa condition féminine. « Les circonstances cérémonielles préférées des chroniqueurs sont, en particulier, les joutes et exercices chevaleresques, les banquets et les danses de cour, en tant que composantes d'une culture aristocratique à laquelle le chroniqueur adhère pleinement »¹.

Le premier séjour des rois à Grenade se prolonge jusqu'au 25 mai 1492. Toutefois, ils ne s'installent pas tout de suite dans l'Alhambra, qu'ils s'attachent pourtant à faire restaurer et aménager. La ville leur apparaît comme trop orientale et incertaine et ils lui préfèrent celle qui leur a servi de camp de base pendant les deux ans du siège de Grenade, Santa Fé. L'Alhambra est alors une forteresse et un bastion militaire réservé à la population chrétienne, avec, entre 1493 et 1500, une garnison de 450 hommes surtout destinée à freiner toute velléité de révolte venue de l'Albaicín, mais il se transforme aussi à cette époque en véritable village fortifié, avec une paroisse, un monastère, des commerces et des habitations. Le palais royal est aménagé dès 1492. Les restaurations, pour lesquelles on engage les meilleurs artisans mudéjares de la ville, sont aussi permanentes. Les Rois se font accompagner de tableaux, d'objets sacrés et d'œuvres d'art pour décorer les palais où ils séjournent².

Le récit de Jérôme Münzer laisse entrevoir à quoi pouvaient ressembler les somptueuses réceptions de l'Alhambra organisées par le comte de Tendilla. Le jeune homme, venu observer cette nouvelle terre conquise, comme d'autres font le voyage d'Italie, assiste en octobre à un jeu de cannes de plus de cent participants, donné sur l'esplanade du palais. Le jeu de cannes est alors, avec la joute et les jeux de taureaux, le divertissement chevaleresque et courtois le plus apprécié. Héritier du jérid des cours musulmanes, où la glorification du cheval, incarnation du sang arabe, est essentielle³, le jeu rappelle, par ses livrées, les batailles de la guerre de Grenade, l'ambiance des fêtes de campement dont il se réclame et, plus loin encore, le combat des Titans⁴. Le tournoi médiéval s'est en effet transformé progressivement

¹ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel : « Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía », *e-Spania*, mis en ligne le 26 juin 2007. URL : <http://e-spania.revues.org/document308.html>.

² DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos. Artistas, residencias, jardines y bosques*, Madrid, editorial Alpuerto, 1993. RUMEU DE ARMAS, Antonio : *Itinerario de los Reyes Católicos (1475-1516)*, Madrid, 1974. GONZALEZ SANCHEZ, Vidal : « La figura de Isabel la Católica en tres estampas de la vida granadina », *Isla de Arriarán*, Málaga, n°21, juin 2003, p. 51-64. MARIAS, Fernando : *Los Mendoza y la introducción del Renacimiento en España. Nobleza, coleccionismo y mecenazgo*, Séville, Real Maestranza de Caballería, 1998.

³ CHEBEL, Malek : *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 2002 [1993].

⁴ CARRASCO URGOITI, Soledad : « Les fêtes équestres dans les Guerres civiles de Grenade de Pérez de Hita », in JACQUOT, Jean ; Konigson, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, eds du CNRS, 1975, p. 299-312. RUIZ, Teofilo F. : « Fiestas, torneos y símbolos de realeza en la Castilla del siglo XV. las fiestas de Valladolid de 1428 », in RUCQUOI, Adeline

en divertissement ; la hiérarchie courtoise n'y est plus directement mise à l'épreuve, mais représentée. Le jeu de cannes se substitue aux joutes médiévales en déclin et les participants y sont de plus en plus nombreux. Il a pourtant été peu représenté en peinture, sans doute à cause des préventions religieuses¹. Ce divertissement oppose deux lignes de cavaliers montés et vêtus à la mauresque (jineta), portant des javelots appelés « cannes » (*cañas*) et des boucliers effilés. Une ligne poursuit l'autre au galop en lui jetant ses lances, tandis que la première se protège de ses boucliers. Arrivés au bout de la piste, on change de rôle, les poursuivants devenant les poursuivis². Le jeu peut durer plusieurs heures. Münzer le décrit comme un exercice militaire, assez dangereux d'ailleurs, dont le but premier est d'aguerrir les participants en vue d'un futur assaut³. L'exercice et l'agilité du cavalier sont aussi les premiers objectifs mis en avant par les traités de chevalerie⁴. L'Eglise prise en effet peu les spectacles violents en dehors des périodes de guerre. Elle les dénonce depuis le Moyen-Age en les comparant aux jeux du cirque, honnis parce qu'ils évoquent le martyr chrétien⁵.

Avec l'influence italienne, le tournoi devient, sous le règne des Rois Catholiques, l'occasion et le prétexte d'un spectacle total de plus en plus grandiose et diversifié, avec décorations, défilés, feux d'artifice, machineries spectaculaires, jeux et danses variés⁶. Ces jeux et spectacles, démonstration de la dynamique urbaine, deviennent ainsi peu à peu le lieu de l'expression d'une idéologie politique⁷. La chevalerie est présentée comme le soutien de l'Etat, un code romanesque et festif se met en place à travers lequel les rois à la fois canalisent la noblesse et imposent au peuple les codes d'une hiérarchie courtoise dont ils sont désormais la tête. Le jeu de cannes est plus un spectacle qu'un tournoi véritable. Les cavaliers sont rassemblés en quadrilles (*cuadrillas*), revêtues de livrées différentes et possédant chacune leur chef, leurs serviteurs portent les cannes et conduisent une multitude de mules et de chevaux de remplacement. Les juges qui décernent les prix aux vainqueurs y assistent sur

(coord.) : *Realidad e imagenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Ambito, Valladolid, 1989, p. 249-265.

¹ Voir le tableau de Jacob Van Laethem, peintre officiel de Philippe le Beau puis de Charles Quint, représentant le roi Philippe le Beau jouant aux cannes à Valladolid en 1506. (*La Folie*, Ecaussines, Belgique).

² DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos*, op. cit.

³ MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, op. cit., p. 132.

⁴ Voir par exemple FERNANDEZ DE ANDRADA, Pedro : *De la naturaleza del caballo*, 1580. Cit. TORO BUIZA, Luis (recop.) : *Noticias de los juegos de cañas reales tomadas de nuestros libros de gineta*, Séville, imprenta municipal, 1944.

⁵ Le mot *martyr* vient du grec *martus* (témoin). Il prend son sens actuel avec les martyrs chrétiens, qui créent une nouvelle signification du sacrifice. Le concept est élaboré entre 50 et 150 après J.C. Le sacrifice volontaire du martyr diffère en effet de celui d'un Socrate, en ce sens qu'il suppose que la situation va changer avec sa mort sacrificielle.

⁶ CLARE, Lucien : *La Quintaine, la course de bague et le jeu de tête*, Paris, éd. du CNRS, 1983.

⁷ BRYANT, Lawrence M. : « Configurations of the Community in Late Medieval Spectacles. Paris and London during the Dual Monarchy », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Minneapolis-Londres, University of Minneapolis Press, 1994, p. 3-33. RUIZ-DOMENEC, José Emilio : « El torneo como espectáculo en la España de los siglos XV-XVI », in BARUTI CECOPIERI, Maria Vittoria (dir.) : *La civiltà del torneo (secoli XII-XVII). Giostre e tornei tra medioevo ed età moderna. Atti del VII Convegno di Studio, Narni 14-15-16 ottobre 1988*, Narni, Centro Studi Storici, 1990, p. 159-193.

une estrade décorée. La mise en scène, la musique et les livrées transforment les participants en héros littéraires, à la mode des romans de chevalerie de plus en plus prisés depuis la fin du XVe siècle. Le spectacle s'impose donc aux dépens de l'exercice sportif. Moins dangereux que le tournoi médiéval, il est l'occasion d'affirmer un rang social. La présence royale est essentielle pour organiser la hiérarchie des participants. Depuis le Moyen-Age, les tournois et les jeux de chevaux, qui évoquent l'adoubement des chevaliers et les cycles initiatiques, sont inséparables de l'idée de mort et de résurrection¹. Le jeu se prête donc à des interprétations symboliques et allégoriques, comme dans la pièce primitive de Sánchez de Badajoz, la *Farsa del juego de cañas*, où vertus et vices s'affrontent dans un jeu de cannes pour figurer le sens de la Nativité².

En 1492, les Rois demeurent donc à Santa Fé. L'ancien camp militaire, transformé en bourgade moderne, acquiert une importance symbolique capitale à l'issue de la guerre. C'est de là que les Rois organisent la ville et prennent leurs premières décisions. Le 31 mars y est promulgué l'édit d'expulsion des Juifs d'Espagne, par lequel le pays s'aligne sur un principe généralement admis en Europe, parfois depuis plusieurs siècles³. Le contrat qui lie Christophe Colomb à la Castille et lui accorde les fonds nécessaires à son premier voyage y est signé en avril⁴.

Les Rois reviennent à Grenade du 2 juillet au 30 novembre 1499, avec leur petit-fils le prince Miguel nouveau-né, nouvel espoir de la monarchie après la mort du prince Jean deux ans plus tôt. Ils sont reçus, selon le continuateur de Pulgar, par une foule bigarrée : « Dans la Xarea de l'Albaicín [quartier sur lequel s'éleva en 1501 la paroisse de San Cristóbal] et en contrebas dans toute la plaine jusqu'à Saint Lazare il y avait plus de 30 000 femmes maures, toutes avec leurs *almalafas* blanches, ce qui constituait un spectacle saisissant »⁵. Ce chiffre est certainement exagéré, mais il révèle l'étonnement du chroniqueur, impressionné à la fois par l'exotisme et l'ampleur de la population de la ville. Sept ans après la conquête, Grenade n'a que peu changé d'apparence et demeure en tous points une ville étrange et troublante pour les Castillans. En vertu des Capitulations, les bâtiments religieux et les centres de réunion sociale, comme les bains, restent intacts. Quant aux autochtones, encore majoritaires, ils se différencient très fortement des soldats, visiteurs et colons chrétiens.

¹ Voir SCHMITT, Jean-Claude : « Jeunes et danse des chevaux de bois », in *Le corps, les rêves, le temps*, op. cit., p. 153-179.

² SHERGOLD, Norman D. : « Fête et théâtre en Espagne au XVIe siècle », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, éd. du CNRS, 1975, p. 451-459.

³ Voir KRIEGL, Maurice : *Les Juifs dans l'Europe méditerranéenne à la fin du Moyen-Age*, Paris, Hachette, 2006.

⁴ VINCENT, Bernard : *1492 « l'année admirable »*, Paris, Champs Flammarion, 1996 [1991], p. 52 et ss.

⁵ « en la Xarca [sic : Xarea] del Albaicín y abaxo en todo lo llano hasta San Lázaro había más de 30 000 moras, todas con sus *almalafas* blancas, que hera de mucha admiración ». SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica de los Reyes Católicos (hasta ahora inédita)*, ed. y estudio Juan de Mata Carriazo, Séville, 1951, T. I, p. 190. Voir DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos*, op. cit., p. 441. L'*almalafa* est un voile-tunique, généralement blanc, que l'on enroulait autour de la tête et du corps.

Mais ce qui est plus surprenant encore, c'est la forme que prend l'expression de la loyauté des Mudéjares à l'occasion de l'entrée des Rois. Cette mise en scène n'est en effet pas anodine et encore moins spontanée. On la retrouvera d'ailleurs lors d'autres entrées royales et princières, jusqu'à la guerre des Morisques de 1569 qui précède l'expulsion des derniers indigènes de Grenade. L'entrée permet aux Mudéjares de se présenter en tant que groupe, d'exprimer leur visibilité sociale, leur existence en tant que collectivité, tout en faisant montre d'une loyauté indéfectible envers la monarchie dans le but de rendre cette visibilité acceptable par le pouvoir. Autrement dit, cette mise en scène est en parfaite adéquation avec les négociations en cours et présente aux Rois les exigences des Mudéjares et leur proposition de compromis. Ils se disent sincèrement fidèles à la monarchie mais souhaitent en échange conserver leurs particularismes, ce qui signifie avant tout le refus du métissage ethnique et de l'évangélisation. Cette exigence est clairement incarnée par le vêtement des femmes, l'*almalafa* (voile-tunique porté enroulé autour du corps), bien visible dans le paysage à cause de sa blancheur immaculée et qui symbolise la protection de la pureté ethnique et le refus du mélange et de la dissolution identitaire. L'entrée royale se prête particulièrement bien à ce genre de manifestation, puisqu'elle a pour objet l'expression du pacte politique entre souverain et sujets, et à présenter la figure royale comme un élément de cohésion de la société et la tête de la communauté politique¹. L'entrée est donc un moment privilégié de dialogue entre le roi et ses sujets. Ici, la manifestation mudéjare est éloquente. Elle n'empêche toutefois pas le baptême forcé de milliers d'entre eux, aboutissement de la politique du cardinal Cisneros, que les Rois supervisent à la fin de leur séjour à Grenade.

Les rois reçoivent à Grenade les reines de Naples mère et fille (sœur et nièce du roi Ferdinand le Catholique), le « Grand Capitaine » Gonzalo Fernández de Córdoba et plusieurs prélats². Celui que l'on surnomme le Grand Capitaine est un personnage exceptionnel, incontestablement le plus grand soldat du règne des Rois Catholiques. Vainqueur des Français en Italie, des Turcs dans les Pouilles avant de participer activement à la guerre de Grenade, ce troisième enfant d'une famille aristocratique andalouse moyenne reçut en récompense de grands territoires en fief dans le royaume et se fit enterrer à Grenade, dans un déploiement inédit de luxe et de grandeur.

Il est difficile d'en savoir plus sur les activités festives des Rois durant ce séjour. S'agissait-il de fêtes publiques, de tournois, de jeux populaires ? Les états de frais somptuaires nous laissent seulement entrevoir une robe dorée d'une exceptionnelle richesse destinée à la reine Isabelle pour la fête de l'Assomption³. Cette célébration devait être pour les Rois l'occasion

¹ NIETO SORIA, José M^a : « La entradas reales », in *Ceremonias de la realeza : propaganda y legitimación en la Castilla trastámara*, Madrid, éd. Nerea, 1993.

² BERNALDEZ, Andrés : *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed y estudio por Manuel Gómez-Moreno y Juan de La M. Carriazo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962, Chap. CLX., p. 386-87.

³ Arch. Simancas. *Casas y Sitios Reales*, Casa y descargo de los Reyes Católicos, 44-35.

parmi d'autres de montrer publiquement leur grandeur par des cérémonies courtoises et publiques.

On sait toutefois que, sous l'influence de son ancien confesseur devenu archevêque de Grenade, Hernando de Talavera, la reine Isabelle cultive une aversion pour la corrida et les jeux de taureaux. Talavera, suivant notamment les idées de Thomas de Villanueva (1488-1555), perpétue la haine des pères de l'Église contre les jeux du cirque, auxquels sont associés ces divertissements en plein essor¹. C'est toutefois une idée bien neuve et encore inhabituelle parmi les princes comme les ecclésiastiques et qui mettra plus de deux siècles à s'imposer parmi ces derniers. Pour cette société issue de la guerre, les jeux de taureaux, divertissement multiforme et fréquent, sont à la fois un exercice symbolique et un sport de combat, associé autant à la danse et au tournoi, qu'à la chasse et à la guerre. C'est le jeu d'un pays installé culturellement dans le conflit et où domine l'élevage extensif.

Lorsque éclate la révolte des Mudéjars, le roi revient du 14 au 16 mars 1500 pour superviser les combats qui se poursuivent dans les régions rurales. Le plus long séjour Grenadin du couple royal, qui dure du 3 juillet 1500 au 20 octobre 1501, est riche en événements de toutes sortes et en fêtes chevaleresques. Le prince héritier Miguel, un enfant de 22 mois à peine, meurt le 20 juillet². Le 24 août, on célèbre le mariage par pouvoirs de l'infante Marie et du roi Manuel I^{er} de Portugal. Le 11 novembre est signé avec la France le traité qui met fin à la guerre pour la domination de Naples. Fin novembre, Christophe Colon, finalement pardonné après l'emprisonnement qui a succédé à son troisième voyage, est reçu à l'Alhambra. Le 21 mai 1501, l'infante Catherine quitte Grenade pour l'Angleterre pour épouser Arthur, prince de Galles, son départ est célébré par un *sarao* (une danse courtoise, habituellement basée sur un argument littéraire) dans les jardins de l'Alhambra. En mars enfin, le roi part pour la région de Ronda où se poursuit la révolte morisque. Les Rois Catholiques ne reviendront à Grenade que pour être enterrés dans la chapelle royale qu'ils y ont fondé.

2) Les premières fêtes civico-religieuses grenadines

a) Le programme novateur de l'archevêque Talavera

Avec sa vision rénovatrice de la liturgie et sa mise en pratique des idéaux messianiques, le premier archevêque Hernando de Talavera fait de Grenade, où tout est à inventer, un laboratoire de la réforme ecclésiastique. Il met ainsi en œuvre une organisation complète du cycle festif. Les célébrations sont essentielles car elles créent un ordre, des différences qualitatives dans la structure temporelle tout en privilégiant la cohésion du groupe. De plus,

¹ DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos, op. cit.*

² Voir RIOS MAZCARELLE, Manuel : *La casa de Austria, una dinastía enferma*, Madrid, eds Merino, 1992.

seules les fêtes peuvent ancrer la religion nouvelle, car c'est par le rituel que le christianisme se fonde dans l'ordre naturel¹. Enfin, les célébrations sont au cœur de la réflexion engagée dans les milieux cléricaux depuis le siècle précédent, particulièrement depuis les protestations de Gerson contre le trop grand nombre de fêtes chômées. Aux fêtes universelles imposées par Rome (décret de Gratien, 1130-1140 ; décrétale de Boniface VIII en 1298) s'ajoutent en effet depuis des siècles de multiples célébrations introduites par les évêques².

Les fêtes choisies par Talavera s'écartent rarement, sauf quelques exceptions, du cadre du Nouveau Testament. Il s'agit de susciter une religiosité avec très peu d'intermédiaires, en restant le plus près possible des fêtes imposées, sans y ajouter trop de fêtes chômées. Les grandes dates festives de ce calendrier sont donc Noël, l'Épiphanie, Pâques, l'Ascension, le Corpus (la Fête-Dieu), la Pentecôte, la Toussaint et les fêtes mariales et des grands saints. En dehors des grandes fêtes il impose l'office romain, crée des offices pour Sainte Marie de la O, Saint Joseph et Saint Marc (Litanies Majeures), mais aussi pour commémorer la conquête en exaltant les Rois soutenus par Dieu et le peuple chrétien. Les dévotions privilégiées par Talavera et encouragées dans la ville nouvelle sont le Saint-Sacrement et le Saint nom de Jésus. La dévotion christique est au centre de la réforme religieuse qu'il prône, mais c'est aussi une dévotion identitaire forte. Or la promotion d'une identification commune est une tâche fondamentale des dirigeants de la ville, exigence à la fois de sécurité et d'ordre social.

Il faut souligner également que ce premier cycle festif reflète un sentiment collectif centré sur la loyauté royale. Il s'agit de démontrer la fidélité de la ville au christianisme tout autant qu'à la monarchie. Les deux aspects sont naturellement conçus comme allant de pair, comme participant au même renouveau spirituel et politique. La simplicité du cycle, centré autour de la vie du Christ, avec quelques concessions à la dévotion mariale et aux saints castillans les plus populaires, plus les saints apostoliques et évêques (correspondant à un nouveau modèle de sainteté, plus officiel), reflète le mouvement vers un pouvoir royal simplifié, avec peu d'intermédiaires, qui gère ses royaumes grâce à des serviteurs fidèles et non nobles, les letrados. L'archevêque Talavera est le symbole d'un tel état d'esprit.

Les fêtes sont essentielles dans le programme réformateur de l'archevêque, comme le rappelle l'hagiographie de Jerónimo de Madrid, un texte militant dans le courant du réformisme ecclésiastique de l'époque : « Il rendait visite [aux monastères et aux églises] chaque jour de fête et chaque dimanche, moments où il faisait de nombreuses exhortations et des sermons de grande doctrine. Il y eut peu de fêtes cette année-là qu'il n'ait célébrées pontificalement et où il n'eut prêché avec tant de ferveur et avec tant de larmes que cela en édifiait certains et en

¹ MUIR, Edward : *Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton UP, 1981. ACOSTA DE ARIAS SCHREIBER, Rosa M^a : *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cuzco-Potosí)*, Lima, Otorongo Producciones, 1997.

² La dénonciation du trop grand nombre de fêtes chômées est une constante de la littérature réformatrice de l'époque moderne. Voir CASTILLO SOTO, Josefina : « La otra cara de la fiesta : algunas de sus posibles repercusiones económicas », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia Moderna*, T. 10, 1997, p. 99-118.

troublait d'autres. Sa tâche principale en cette première année fut célébrer et prêcher d'église en église et de monastère en monastère... »¹. La présence directe, constante du prélat et le prêche sont les deux éléments mis au premier plan de son action. Il en est de même de la solennité, de l'importance donnée aux fêtes, pour insister sur les grands moments de l'année liturgique, donc sur la christianisation de la temporalité. La fête de l'hostie, le Corpus, permet une participation active des laïcs et relie le gouvernement terrestre au pouvoir céleste. Certains aspects hagiographiques marquants de la vie de l'archevêque, comme ses efforts déployés lors des fêtes et des sermons prouvant sa dévotion illimitée à sa communauté de fidèles, se retrouvent dans les biographies plus tardives de Talavera, en particulier dans l'*Histoire Ecclésiastique* du chanoine grenadin Antolínez de Burgos, au début du XVIIe siècle. Cet auteur insiste tout particulièrement sur des initiatives d'avant-garde du prélat, qui annoncent directement le concile de Trente. Il s'agit notamment de la séparation entre clercs et laïcs dans l'église, pour laquelle le chapitre fait de grands efforts à l'époque d'Antolínez².

La fête est l'outil principal de son programme de ralliement spirituel et d'adhésion volontaire au nouveau pouvoir car, spectacle total, elle permet de dépasser les barrières de la langue et d'attirer ainsi des gens qui ne parlent pas le castillan. Il n'y a pas non plus, lorsqu'on crée une liturgie nouvelle, de difficultés culturelles entre personnes issues de régions différentes de la Péninsule. Lorsqu'on met en avant les dévotions de base, tout le monde peut s'entendre. Lorsque l'on mobilise la langue vernaculaire dans la liturgie, on associe étroitement des fidèles d'origines diverses dans un sentiment de communauté. Il s'agit là de diffuser la langue castillane, considérée (chose nouvelle) comme langue de prière et d'accès à Dieu, sur une terre où cette langue est encore minoritaire. Mais aussi de mettre en valeur, comme dans toutes les initiatives de l'archevêque, l'autorité masculine et celle de la majorité chrétienne, en faisant participer activement les fidèles, hommes et femmes, au message officiel. La fête exalte ainsi également le charisme du chef³. Talavera joue à Grenade le rôle de mentor et de doublon masculin de la reine Isabelle. Or cette dimension est essentielle pour soutenir le pouvoir dans une région où l'autorité de l'Etat n'est pas encore pleinement acceptée. La fête légitime ainsi une certaine image autoritaire et charismatique du pouvoir.

Confiant dans la puissance d'attraction de la musique, Talavera favorise la participation des indigènes à travers les chants et danses de fête traditionnels. Il encourage également plus généralement le chant des laïcs. La musique de la langue et la musique instrumentale sont des

¹ « Visitabalos [los monasterios e iglesias] todas las fiestas y domingos hazia las muchas exhortaciones y sermones de gran dotrina. Pocas fueron las fiestas de aquel año que no celebrase de pontifical y predicase de tanto fervor de tanta devocion y tantas lagrimas que a unos era materia de mucha edificacion y a otros confusion. Su principal tarea fue en aquel primer año celebrar y predicar de yglesia en yglesia y de monesterio en monesterio ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo de Granada, op. cit.*, fol. 8r.

² Voir ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada, op. cit.*, Cap. XI-XII.

³ NIETO SORIA, José M^a : *Ceremonias de la realeza, op. cit.*

éléments fondamentaux du culte et des célébrations dès la conquête. Talavera crée également des chants et des offices musicaux qui séduisent l'auditoire, servent de moyen mnémotechnique et surtout portent la marque de la présence et de l'harmonie divines. Il emploie aussi le chant mozarabe, sur le modèle Tolédan : « Au lieu de répons il faisait chanter quelques couplets célèbres correspondant aux leçons ; de cette manière, ce saint homme de Dieu attirait la foule aux matines comme à la messe »¹. Afin de faire comprendre aux fidèles le sujet du culte, il leur fait chanter des *villancicos* adaptés au thème de la fête, c'est-à-dire des chants en castillan, accessibles à tous. L'importance de la fête dans le programme de Talavera implique un sens aigu de la mise en scène. Ses instruments de conversion sont la parole, le livre et l'exemple. L'archevêque suit ici le programme des Béatitudes, promettant comme bienfaits le pain, la parole et le savoir². Il se sert donc du théâtre religieux et des offices qu'il crée comme enseignement et pratique spirituelle. Ainsi on retrouve souvent ce cliché, chez le chroniqueur de l'Eglise grenadine Antolínez de Burgos par exemple, au XVIIe siècle, concernant l'attitude extrêmement révérencieuse de l'archevêque envers la custode cérémonielle du Corpus (attitude qui correspond d'ailleurs mieux au catholicisme tridentin, mais qui relie le prélat au pain spirituel dont il a fait l'objet de sa mission). De la procession, il nous dit peu de choses, sauf que Tendilla, « et de nombreux caballeros » (« y grand número de caballeros ») accompagnaient l'archevêque sur un long parcours³.

Pour lui, les fêtes sont indispensables pour accroître la dévotion populaire, donc la participation des fidèles et l'intégration de nouveaux arrivants dans une société stabilisée. Il favorise la contribution active des fidèles au culte, nombre d'entre eux assistant, selon les mots de Justino Antolínez, avec grande dévotion « et presque tous avec des bougies dans les mains »⁴. Il parvient à convaincre bon nombre de fidèles de communier les jours de grandes fêtes, chose très inhabituelle. Il utilise cette dévotion festive pour récolter de l'argent pour les pauvres et le roi, lorsqu'il est présent à Grenade les jours de fête, est le premier à donner l'exemple. Talavera aussi prône en effet la valeur de l'exemple. La veille des fêtes, c'est lui qui nettoie l'autel et les lampes de l'église, tâche qui correspond selon lui au service des anges⁵. Les vies de Talavera traitent longuement de sa manière de célébrer les offices quotidiens et les festivités, de sa profonde conviction religieuse, de son attachement à certaines règles qui dénotent l'intériorité de la foi. Il aime les enfants, sauve les prostituées et donne tout ce qu'il possède aux pauvres, à la manière d'un saint Martin. Ce paternalisme

¹ « En lugar de responsos hazia cantar algunas coplas de notisimos correspondientes a las lecciones : desta manera atrayea el santo varon de Dios tanta gente a los maytines como a la missa ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo*, *op. cit.*, fol. 8v-9r.

² Matthieu, 5.

³ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, *op. cit.*, cap. XI, 2, p. 171. Le terme *caballero* désigne un membre des ordres militaires, ou un membre de la moyenne noblesse, se situant entre les hidalgos et la noblesse titrée.

⁴ « y casi todos, con velas en las manos ». ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, *op. cit.* p. 172.

⁵ *IBID.* p. 190.

autoritaire provoque un amour inconditionnel et soumis. Il semble en effet que c'est surtout le charisme paternel du personnage qui attire les fidèles, les gens allant à la messe dans l'espoir d'apercevoir leur saint prélat. La méthode ne plaît pas à tout le monde et Talavera s'attire naturellement des jalousies.

b) Le calendrier festif de l'archevêque Gaspar de Avalos (1530) et ses tentatives de réforme

Après une période de relative faiblesse qui suit le règne du premier archevêque Hernando de Talavera, la tendance vers un pouvoir patriarcal fort, capable de décider des normes de comportement et de la nature des traditions, se confirme nettement sous l'autorité de l'archevêque Gaspar de Avalos (1528-1542)¹. Dès son avènement, à la suite d'une visite officielle de la cathédrale et des paroisses de la ville, il édicte une série de constitutions, consignées à la suite de la *Consueta* de la cathédrale². Avalos y livre l'intention qui a présidé à leur rédaction : se mettre sincèrement au service de Dieu, du gouvernement de l'Eglise, de l'honneur et de la quiétude de ses membres³. Ces constitutions reprennent les grandes lignes de la *consueta*, mais avec une sévérité nouvelle, une plus grande attention à la dimension morale des comportements des clercs. Elles font ainsi ressortir le mauvais état général du clergé grenadin, mal formé, mal encadré et peu motivé. Les constitutions fixent par exemple les conditions précises d'accès aux prébendes. Elles insistent aussi plusieurs fois sur la nécessité pour les clercs de résider, de communier régulièrement, d'adopter un comportement et une vie exemplaires, preuve que ce n'était pas souvent le cas. Elles révèlent aussi des difficultés d'organisation croissante (relatives au respect des horaires liturgiques notamment), dues à la multiplication des offices et des tâches dans une cathédrale en expansion. Les articles des constitutions d'Avalos reflètent des préconisations réformatrices connues depuis longtemps mais qui mettront plus de deux siècles à être véritablement appliquées. Enfin, cette réforme prématurée (le concile de Trente ne débute qu'en 1545) est signe à la fois de la détermination du prélat, et de la jeunesse d'un archevêché où tout est à faire et tout semble donc possible. On n'aurait sans doute pas osé s'attaquer ainsi de front aux coutumes séculaires d'un autre archevêché, protégées par une ancienne tradition et de multiples réseaux d'intérêts.

Avalos fixe également le calendrier festif du diocèse afin de l'adapter au nouvel éphéméride commun de l'Église et de limiter les interventions laïques : « car il arrive que certains laïcs

¹ Gaspar de Ávalos a été éduqué dans le cénacle de Talavera. Il devient archevêque de Grenade en 1528, après avoir été évêque de Guadix et s'attache à la réforme des coutumes, à la fois des ecclésiastiques (fondation du séminaire Sainte Catherine et surtout de l'Université) et des laïcs (attaque des danses et musiques morisques notamment). Il devient archevêque de Saint Jacques de Compostelle en 1542.

² *CONSUETA, op. cit.*, p. 157 et ss.

³ *CONSUETA, op. cit.*, p.. 184.

observent certaines fêtes, auxquelles ils ne sont pas astreints, et manquent celles établies par la Sainte Mère Eglise... »¹. Cette liste a donc pour objectif d'assurer l'autorité de la cathédrale sur les initiatives extérieures et de limiter les célébrations corporatives et autres anniversaires funèbres, qui gangrènent le calendrier liturgique. Les fêtes sont limitées au nombre de 36, sans compter les dimanches, et rationnellement réparties sur les douze mois de l'année. En janvier, la Circoncision et l'Épiphanie (1^{er} et 6 janvier). En février, la Purification de Marie. En mars, l'Annonciation (25 mars). En avril, Pâques et les deux jours suivants. En mai, la célébration des saints apôtres Philippe et Jaques (1^{er} mai), l'Invention de la Croix² (4 mai), l'Ascension (40 jours après Pâques), la Pentecôte (septième dimanche après Pâques) et les deux jours suivants. En juin, le Corpus Christi (60 jours après Pâques), l'apôtre Barnabé, compagnon de Paul (11 juin), la Nativité de Saint Jean (24 juin), la Saint Pierre et Saint Paul (29 juin). En juillet, l'apôtre Saint Jacques (25 juillet). En août, la Transfiguration du Christ (6 août), saint Laurent martyr (10 août), l'Assomption de la Vierge (15 août), l'apôtre saint Barthélémy (24 août). En septembre, la Nativité de la Vierge (8 septembre), Saint Matthieu (21 septembre) et Saint Michel archange (29 septembre). En octobre, Saint Luc (18 octobre) et les Saints Simon et Judas (28 octobre). En novembre, la Toussaint (1^{er} novembre) et l'apôtre Saint André (30 novembre). En décembre, la Conception de Marie (8 décembre), l'apôtre Saint Thomas, la Nativité (25 décembre), Saint Sébastien martyr, Saint Jean apôtre et évangéliste (27 décembre) et les saints Innocents (28 décembre).

Avalos insiste sur l'importance du respect des fêtes par les fidèles, en particulier en ce qui concerne le fait de ne pas travailler ces jours-là, ce qui semble relativement peu respecté, souvent par manque d'instruction religieuse : « et que certains, par ignorance, et d'autres par malice, travaillent servilement et s'occupent en libertinages, jeux et débauches »³.

Ce calendrier introduit les fêtes de la Transfiguration, de la Circoncision, de l'Annonciation et de la Conception de la Vierge. Il insiste en outre sur la célébration des apôtres, premiers convertis et missionnaires, ce qui correspond à la vision rénovatrice et prosélyte de la foi. Les premiers compagnons du Christ et de Saint Paul ainsi que les martyrs, sont mis à l'honneur par un prélat soucieux de donner à la ville nouvelle, sans traditions de dévotions locales médiévales, des modèles qui correspondent à sa situation historique. Il ne s'agit là que des fêtes organisées par la cathédrale et concernant l'ensemble du diocèse. Il y avait bien d'autres fêtes régulièrement célébrées, comme celles limitées à la ville de Grenade, dont la Toma, et les nombreuses célébrations moins institutionnalisées introduites par les autres groupes (les fêtes des confréries, les fêtes patronales, etc.).

¹ « porque acontesce, que algunos legos guardan algunas fiestas, no siendo a ellas obligados, y quebrantan las estatuydas por la Sancta Madre Yglesia... ». *CONSUETA, op. cit.*, p. 172.

² Des reliques de la Vraie Croix auraient été découvertes au IV^e siècle à l'initiative d'Hélène, mère de l'empereur Constantin, à l'emplacement traditionnel de la Passion du Christ.

³ « y que algunos por ignorancia, y otros por malicia trabajan servilmente, y se ocupan en vicios, juegos, y dissoluciones ». *CONSUETA, op. cit.*, p. 173.

Parallèlement, le chapitre entreprend des réformes cléricales et culturelles. En 1526, l'on interdit la fête de l'*obispillo* (« petit évêque »), traditionnellement célébrée par les clercs avec des jeux carnavalesques entre le jour de la Saint Nicolas et celui des saints Innocents (28 décembre)¹ et déjà limitée par la *Consueta*. Le prétexte en est les : « nombreuses choses déshonnêtes qui donnaient aux laïcs des raisons de murmurer et un mauvais exemple »². L'on souhaite ici montrer le bon ton, mais aussi consolider l'image du prélat, modèle privilégié de puissance et de vertu. Dans l'ensemble, il s'agit d'une tentative de réorganisation des coutumes des clercs et des laïcs autour des offices, dans le cadre de la tentative de réforme d'Avalos. Pourtant, l'archevêque a autant de difficultés à réformer les coutumes du clergé que les habitudes festives des Grenadins et se heurte à de fortes résistances.

3) Les Morisques

a) Diversité des attitudes morisques

Les nouveaux convertis, dénommés Morisques (comme pour souligner qu'ils ne sont pas encore tout à fait chrétiens) ont toujours été considérés et traités comme des citoyens de seconde catégorie, aux droits restreints et taxés en conséquence. Malgré la conviction des débuts, il n'y eu pas d'assimilation progressive et générale des Nouveaux chrétiens, comme les autorités l'espéraient. Pour les Mudéjares, la conversion au début du siècle n'est pas un choix mais une obligation, elle ne peut donc être une solution ni religieuse ni politique de ce qui devient dès lors la « question morisque ». La situation est bloquée, ou du moins ne peut évoluer que très lentement, puisque la majorité des descendants de convertis n'ont aucune chance d'être intégrés dans la société dominante. Les campagnes d'évangélisation sont faibles et leurs efforts rapidement ruinés par les vexations incessantes. Perdant peu à peu le lien avec les bases scripturaires de l'Islam, de nombreux Morisques s'attachent avec ferveur à des éléments culturels distinctifs, comme la langue, l'habillement, la musique ou les pratiques culinaires, peut-être aussi parce que ce sont justement ces éléments formels qui sont le plus souvent pourchassés par les autorités.

On ne peut dire qu'il se soit agi à Grenade d'un état d'hostilité absolue entre les deux communautés, parce qu'il existait dans la réalité un éventail très large de pratiques, d'intérêts et de croyances. C'est à la fois le contexte sociopolitique et l'attitude des autorités (l'Inquisition en particulier) qui engendrent peu à peu des groupes identitaires et des

¹ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Fiestas y cofradías de Inocentes y Ánimas, en Granada. Análisis de las fiestas de Granada (6) », *Gazeta de antropologia*, n°6, 1988, texto 6-5. [www.ugr.es].

² « de muchas cosas desonestas que a los laycos davan manera de murmuracion e mal exemplo ». A.C.G., *Actas*, libro 2, 1526, 3 décembre, 176r. Cette fête est longuement décrite, déjà pour en limiter l'ampleur, dans la *Consueta* de la cathédrale, vers 1519 : *CONSUETA, op. cit.*, chap. 54, p. 72. Voir CABEZA, Antonio : *La vida en una catedral del Antiguo Régimen*, Palencia, Junta de Castilla y León, 1997.

catégories claires, à partir de concepts comme la faute, ou du détail des signes vestimentaires¹. En outre, contrairement aux régions rurales, où la situation est peut-être moins contrastée et plus ouvertement antagonique, on ne peut parler, à Grenade même, de communauté morisque homogène. L'élite morisque intégrée à l'oligarchie locale est constituée d'aristocrates de l'ancienne cour Nasride, d'opportunistes, de marchands, ou d'hommes de loi. Ils se convertissent par conviction ou par intérêt, certains se faisant même prosélytes dans leur propre communauté. Chez les Granada-Venegas par exemple, si le fils, Alonso Venegas, se fait baptiser assez vite après la conquête et affiche une religiosité exagérée pour démontrer la sincérité de son assimilation, ce n'est semble-t-il pas le cas de son père, Pedro de Granada, qui n'accepte le baptême qu'au moment des conversions massives². Cette famille revendique à la fois une ascendance royale andalouse et une généalogie wisigothe mythique. Elle fonde sa puissance sur de multiples privilèges et une démonstration d'intégration sociale et de loyauté ancienne et sans faille à la couronne, mais aussi sur un enracinement local et clanique au sein de la communauté morisque.

Le cas de la famille Muley-Fez est différent bien que, face aux événements, les deux familles finissent progressivement par partager le même point de vue sur la question morisque³. Descendant à la fois des rois de Grenade et de princes marocains, les Muley ne peuvent trouver refuge en Afrique du Nord après la conquête de 1492. Ils se convertissent afin de conserver les avantages associés à leur lignage. Contrairement aux autres familles collaborationnistes toutefois, les Muley semblent avoir su conserver des stratégies d'endogamie matrimoniale, ce qui leur confère une supériorité morale au sein de la communauté. Ils représentent régulièrement les Morisques pour traiter avec la couronne du tribut consenti en échange de la suspension des mesures religieuses et sociales décrétées à leur rencontre. C'est ainsi que Francisco Nuñez Muley rédige en 1567 le célèbre mémorial, par lequel il tente, après d'autres, d'empêcher l'application des mesures décrétées par Philippe II. Après la révolte des Morisques, d'autres membres de la famille s'associent en 1580 à Séville à un complot désespéré visant à reprendre les armes, et à Grenade à la fabrication des reliques et des livres du Sacromonte.

Certains font pression en faveur de l'intégration et de la stabilité, comme les artisans, tandis que les plus faibles s'isolent et cultivent leurs différences⁴. Que ce soit face au prosélytisme de Talavera, aux prêches franciscains du début du siècle ou aux programmes d'évangélisation des jésuites, on ne trouve jamais d'opposition globale impliquant l'ensemble de la minorité.

¹ Voir, à propos des populations vieille-chétienne et converse de Guadalupe, STARR-LE BEAU, Gretchen : *In the Shadow of the Virgin*, Princeton UP, 2003.

² SORIA MESA, Enrique : « Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca : el origen de la casa de Granada », *op. cit.*

³ RUBIERA MATA, María Jesús : « La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes mereníes e infantes de Granada », *Sharq al-Andalus*, vol. 13, 1996, p. 159-167.

⁴ GALAN SANCHEZ, Ángel : « Segregación, coexistencia y convivencia : los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570) », *op. cit.*

La révolte de 1499 ne dure qu'une journée à Grenade. Celle de 1568 ne trouve que peu d'écho dans l'Albaicín, pourtant considéré comme un lieu symbolique de la résistance morisque.

La foi et la langue constituent les principaux refuges pour une population qui cherche à sauver, en dépit de tout, certains aspects de sa civilisation. Il s'agit là de la poursuite d'une attitude politique ancienne et jamais abandonnée, attitude qui entre de plus en plus en conflit avec les aspirations nouvelles de l'Etat et de l'Eglise. Tandis que les institutions centrales renforcent leur emprise sur les habitants et que s'affaiblissent les anciens pouvoirs autonomes, il n'est plus question d'accepter l'existence de communautés franches à l'intérieur du nouvel Etat. C'est pourtant ce que les anciens indigènes revendiquent en se référant à la situation juridique des communautés non-musulmanes dans le monde islamique. Il ne s'agit donc pas directement de réaction contre les exactions chrétiennes (dans l'ensemble, celle-ci n'entrent pas vraiment en jeu avant la moitié du siècle au moins), mais de revendication communautaire et politique. Contrairement à d'autres groupes, qui se soulèvent à la même époque contre l'emprise croissante du pouvoir central, les Morisques, peut-être plus isolés, considèrent cette revendication comme légitime jusqu'à la fin du siècle.

La plupart ne refusent donc pas la société nouvelle. On le voit plus particulièrement, plus aisément aussi, chez les élites intégrées, dont l'état d'esprit et les attitudes, entre résistance et choix de coopération active, reflète une réalité d'une grande complexité. En fonction de la situation, on peut protester tout en restant loyal, on peut être fortuné et malgré tout poussé à la révolte, à la fuite ou à la dissimulation, on peut chercher à devenir quelqu'un dans ce monde nouveau, tout en en récusant certains aspects et être pour cela accusé de crypto-islamisme. Au niveau collectif, on retrouve cet état d'esprit dans les témoignages que nous possédons qui concernent les dévotions des Morisques, ainsi que dans les cas connus de leur participation aux célébrations civico-religieuses. Dans la première moitié du siècle, malgré l'introduction de l'inquisition à Grenade, ils parviennent à obtenir la tolérance de l'empereur qui les autorise, contre des subsides réguliers, à perpétuer la plupart de leurs coutumes. Ils affichent alors le plus souvent une loyauté et un amour du souverain, qui les unit étroitement aux autres grenadins.

b) Des dévotions et des croyances partagées

Si l'on connaît relativement bien (grâce aux interdits édictés de façon répétitive par les Rois et aux campagnes successives d'éradication des coutumes morisques) les pratiques quotidiennes de cette population peu à peu marginalisée, on ne sait que peu de chose de ses véritables croyances¹. Les sources ne font que souligner les manquements des Morisques aux devoirs

¹ Voir entre autres GALLEGO Y BURIN, Antonio ; GAMIR SANDOVAL, Alfonso : *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, Universidad coll. Archivum, 1996 [1968]. BARRIOS AGUILERA, Manuel : « Capitulo IX. Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos », in BARRIOS AGUILERA,

élémentaires du chrétien, leurs superstitions, et les autorités se préoccupent bien peu, après les premiers temps, de conversion véritable¹. Les rares informations divergentes sont donc précieuses.

Le témoignage de Jérôme Münzer, qui précède la conversion générale de 1500, souligne parmi d'autres l'existence d'emprunts réciproques entre vieux et nouveaux chrétiens. Tout en décrivant une foi musulmane partagée par tous : « il est vrai qu'ils sont très dévots dans leur vénération à Dieu selon leurs coutumes »², certains détails résonnent autrement : « Ils ont une grande vénération pour la Vierge Marie, Sainte Catherine et Saint Jean, et donnent ces noms à leurs enfants. Un vieillard m'a montré un rosaire fait de noyaux de fleurs de dattes, en me disant qu'il était fait du palmier dont avait mangé Marie lors de la fuite en Égypte. Il le baisait en disant qu'il était très utile aux femmes enceintes, comme lui-même avait pu le constater »³. Ce texte évoque l'existence, dans les premiers temps de la conquête de Grenade, de croyances partagées par les différentes religions qui cohabitent dans cette région depuis des siècles et l'espoir d'une prochaine acculturation religieuse et politique chez les Mudéjars.

On sait, par plusieurs sources parmi lesquelles les calendriers médiévaux⁴, que les trois communautés religieuses d'al-Andalus célébraient ensemble certaines grandes fêtes comme la Saint Pierre, la Circoncision du Christ, le Jeudi Saint et le solstice d'été, pour des raisons religieuses différentes bien évidemment. Outre l'imposition de certaines dévotions par le biais des missionnaires et les prédicateurs, il est vrai que des adaptations réciproques des religiosités musulmane et chrétienne existent certainement longtemps avant la conquête, à l'époque où la région constituait une frontière fluctuante entre les deux cultures. C'est ce dont semblent témoigner certains textes de la littérature *aljamiada* (écrite par des Nouveaux-chrétiens) datant d'avant la conversion de 1500, qui présentent de nombreux traits communs entre Islam, Christianisme et Judaïsme et cherchent souvent à défendre une généalogie de la révélation divine.

L'utilisation du rosaire, originaire d'Inde et connu dans l'Islam avant de passer en Europe au XIIIe siècle, s'explique également. Par ailleurs, les croyances magiques, les talismans et les

Manuel (éd.) : *Historia del Reino de Granada*, op. cit., p. 357-433. LONGAS, Pedro : *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio preliminar Darío Cabanelas Rodríguez, Grenade, Universidad, Archivum, 1990 [1915]. SEGURA DEL PINO, María Dolores : « La religiosidad morisca a través de los testamentos », in SANCHEZ RAMOS, Valeriano ; RUIZ FERNANDEZ, José (coords.) : *Actas de las Ias jornadas de religiosidad popular, Almería 1996, Almería 1997*, p. 157-167. GARCIA PEDRAZA, Amalia : « Entre la media luna y la cruz : las mujeres moriscas », *Las mujeres y la ciudad de Granada en el siglo XVI*, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2000, p. 55-67.

¹ LOPEZ DE LA PLAZA, Gloria : « La mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567) », *En la España Medieval*, n°16, 1993, p. 307-320.

² « es verdad que son muy devotos en su veneración a Dios según sus costumbres ». MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal*, op. cit., p.127-128.

³ « Tienen en mucha veneración a la Virgen María, a Santa Catalina, a San Juan, y les imponen a sus hijos estos nombres. Un anciano me mostró un rosario hecho de huesos de las flores de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas, conforme él lo había experimentado ». *IBID.*, p.127.

⁴ Voir le calendrier de 961. Dozy, Reinhart : *Le calendrier de Cordoue*, Leiden, Brill, 1961.

sortilèges constituent des éléments communs aux Morisques et aux Vieux-chrétiens. Et celui dont il est question dans ce texte rappelle l'importance des reliques orientales, surtout celles de la Vierge et de l'enfance du Christ, depuis la fin du Moyen-Age, quand l'avancée turque limita les pèlerinages en Terre Sainte. Enfin, dans les années 1560, on trouve dans les testaments morisques de fréquentes requêtes de messes à la Vierge, témoignant d'une dévotion librement choisie qui se développe à cette époque dans les deux communautés¹.

La Vierge, Sainte Catherine et Saint Jean sont intimement liés à la conquête. La Vierge arrivée avec les Rois Catholiques a conduit leurs armées à la victoire. Sainte Catherine d'Alexandrie est vénérée en Occident depuis les croisades. Protectrice particulière des dominicains, elle aurait été martyrisée à cause de son refus de devenir la maîtresse de l'empereur. Après sa mort, son corps aurait été emporté par les anges au mont Sinai, où un monastère fut ensuite construit en son honneur. Catherine est également le nom de la quatrième fille des Rois Catholiques, née en 1485. Le 25 novembre, jour de la fête de la sainte, se trouve être aussi le jour de l'anniversaire funèbre (ou commémoration) des Rois Catholiques dans la chapelle royale. A Saint Jean sont dédiées la chapelle royale ainsi que la paroisse San Juan de los Reyes, fréquentée à la fois par des Vieux-chrétiens et des Morisques, à cause de sa position intermédiaire entre la colline de l'Albaicín majoritairement morisque et la ville basse. On célèbre à Grenade la Saint Jean d'été (24 juin) par des fêtes chevaleresques qui commémorent la conversion générale de la ville au christianisme en 1500.

Après la conversion forcée des Mudéjares, les Morisques adoptent probablement des éléments du christianisme, tout en conservant les bases essentielles de leur foi musulmane². Cette convergence semble même avoir été un phénomène important de la période de trêve du début du siècle, lorsque la situation difficile due à la succession d'Isabelle la Catholique laissa un certain répit aux Morisques. Beaucoup s'adaptent naturellement à la culture dominante afin de mieux s'intégrer à la structure économique et sociale. Les hommes s'habillent à la castillane et parlent l'espagnol. Certaines dévotions et pratiques sont le signe visible de l'acceptation des nouvelles autorités, comme on le voit dans la dévotion à la Vierge Marie et à Saint Jean, qui sont des dévotions royales évidentes. Il convient peut-être aussi de penser autrement certaines pratiques syncrétiques comme, par exemple, les déplorations funèbres des Morisques lors des translations de corps royaux à Grenade. Il est possible que ces gens, coupés de leurs réseaux, des textes et de leurs chefs religieux, pensaient perpétuer des

¹ GALAN SANCHEZ, Ángel : « Segregación, coexistencia y convivencia : los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570) », *op. cit.*

² RUBIERA MATA, M^a Jesus : « El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V », in MARTINEZ MILLAN, José ; Ezquerro Revilla, Ignacio J. (coord.) : *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. I, S.E.C.C. Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, p. 469-485. SANCHIS OCHOA, Pilar : « Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI », in ALVAREZ SANTALO, Carlos ; Buxó, Maria Jesús ; Rodríguez Becerra, Salvador (coords.) : *La religiosidad popular. I, Antropología y historia*, Barcelone, Anthropos, 1989, p. 387-397. et CANTON DELGADO, Manuela : « Una acculturación de frontera : sincretismo religioso en el ritual indígena », in *Ibid*, p. 414-424.

traditions musulmanes ancestrales, alors qu'ils reprenaient naturellement les gestes et les rituels propres de la sensibilité doloriste urbaine de leur temps. On le voit, dans une période où se développent les sensibilités religieuses personnelles en même temps que des perceptions identitaires qui dépassent les anciens clivages corporatifs, chaque témoignage semble exposer une raison différente de pratiquer un geste ou de suivre une tradition.

Les Vieux-chrétiens empruntent eux aussi des coutumes, des techniques et des dévotions anciennes de la population indigène. Le sacrifice des animaux et le voile pour les femmes sont très répandus, comme le montre le fait que ces usages soient à plusieurs reprises interdits par les autorités jusqu'en 1566, sans effet. Le voile des femmes symbolise là encore la protection du groupe, et il est intéressant de noter que le même signe est adopté par les deux communautés. Il manifeste une conception du mariage et de la vie sociale qui excluent le métissage. Or l'on se sépare et l'on se hait d'autant mieux que l'on se ressemble. L'architecture monumentale et religieuse est l'un des signes les plus importants de ce partage des traits culturels. A Grenade on continue de construire des bâtiments, des églises paroissiales et des palais dans le style mudéjare, alors qu'il est déjà passé de mode dans le reste de la Péninsule. Pour une ville dans laquelle l'architecture musulmane est partout, écrasante et inévitable, la reprendre à son compte, en la christianisant, en particulier pour la construction de bâtiments religieux et de palais du pouvoir politique, n'est-ce pas le signe d'une volonté de récupération de la culture précédente, afin de nier d'une certaine façon qu'elle ait existé indépendamment du christianisme ? Prophéties et croyances mythiques sont également largement partagées. Le thème du trésor caché (correspondant à l'obligation des Morisques de taire leur foi en public et à l'espoir de retour du roi caché, image d'une reconquête musulmane du pays perdu) est adapté par les chrétiens au schéma de l'image sacrée retrouvée. Le mythe du retour du Maure, interprété de diverses façons selon les communautés et les périodes historiques, trouve à la toute fin du siècle une élaboration nouvelle à travers les livres de plomb du Sacromonte.

Le partage des coutumes et des dévotions n'exclut donc pas les tensions, croissantes au cours du siècle. Des divergences apparaissent, persistent, deviennent révoltantes, puis insupportables. Les femmes morisques, qui, ne travaillant pas à l'extérieur, échappent plus au contrôle social que les hommes, se font le conservatoire de la langue et des cérémonies. Une lettre, rédigée par l'archevêque Gaspar de Avalos à l'intention de son successeur¹, montre comment certains aspects du dogme semblent n'avoir jamais été acceptés par les Morisques. La Trinité bien sûr (mais les Vieux-chrétiens eux-mêmes ont-ils jamais accepté cette doctrine, la plus difficile à admettre ?). Avalos déplore aussi que la divinité de Jésus et le mystère de sa

¹ MARIN LOPEZ, Rafael : « Consejos del arzobispo de granada Gaspar de Avalos a su sucesor Fernando Niño de Guevara », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 83-108.

Passion, tout comme celui de l'eucharistie, en fasse même rire certains. De manière générale, les idées exprimées de manière cryptée à la fin du siècle dans les livres de plomb du Sacromonte (refus de la divinité du Christ, importance de la Vierge, de l'arabe comme langue de la révélation divine, des prophéties) semblent avoir constitué la constante des croyances de la population morisque grenadine tout au long du siècle¹.

Mais la politique chrétienne cherche moins à convaincre et à évangéliser qu'à éliminer les traits distinctifs. En outre, on confond les rites propitiatoires et les éléments attachés aux rites de passages (usage du henné, chants, amulettes, rites de purification des morts ou des accouchées), avec des éléments proprement religieux. Le penchant des indigènes pour les prophéties, consolation des populations persécutées, ainsi que leur fatalisme, choquent les observateurs². Privés de leurs directeurs spirituels, ils se replient sur des pratiques rituelles familiales et des comportements syncrétiques, dont sont sans doute aussi porteurs les clercs, peu formés, et nombre de colons. Beaucoup choisissent de cacher leur foi sous l'apparence d'une pratique chrétienne orthodoxe³. Cette pratique est toutefois dénoncée dès 1510 par les autorités religieuses du Caire, qui considèrent que le devoir des musulmans d'Espagne ne peut être que d'émigrer. Les Morisques déjouent ainsi les rituels chrétiens obligatoires en lavant, par exemple, l'eau du baptême des enfants et en les renommant avec un prénom musulman, qui seul définit leur appartenance clanique. De fait, écrit Mercedes García Arenal : « la résistance est culturelle et sociale, et pas seulement religieuse, et se nourrit du rejet d'une société majoritaire qui à son tour les discrimine, les marginalise et les poursuit. Et en même temps, pour passer inaperçus ils doivent adopter la langue, les us et coutumes de cette même société »⁴.

En outre, cette superstition tant reprochée, devenue probablement peu à peu la principale base religieuse leur permettant de résister aux assauts de la religion dominante, semble bien avoir été favorisée par les évangélistes eux-mêmes. Talavera ne donnait-il pas des amulettes saintes et des images pieuses aux Morisques, pour les éduquer en « profitant de leur crédulité », selon les mots de son hagiographe ? L'immobilisme de certains d'entre eux, leur résolution farouche de conserver à tout prix certains usages culturels tels que la langue, l'alimentation ou l'habillement, sont bien, contrairement à ce que d'autres veulent croire, les signes d'une résistance politique et identitaire profonde. Les aliments, comme tout ce qui provient de l'extérieur et a un rapport au corps, rattachent l'homme à l'univers et au divin. Les interdits sont ainsi à la base de l'identification, ne pas manger de porc devient une

¹ *IBID.*

² CARO BAROJA, Julio : *Los moriscos del reino de Granada. Ensayos de historia social*, Madrid, Fundamentos, 1976.

³ Le terme *taqiyya* est généralement employé pour définir cette attitude. Il est cependant discuté aujourd'hui, car il s'agit là d'un concept chiite, dont les sunnites andalous ne devaient probablement pas avoir connaissance. Voir HARVEY, Leonard P. : « Una referencia explícita a la legalidad de la practica de la taqiya por los moriscos », *Sharq al-Andalus*, 1995, n°12, p. 561-563.

⁴ GARCIA ARENAL, Mercedes : *La diaspora des Andalousiens*, *op. cit.*, p. 107.

profession de foi, et non une simple coutume régionale. Ces choix de comportements sont une réponse à la situation paradoxale dans laquelle se trouvent les Morisques. Le langage du dominé s'articule ainsi sur la notion de différence, sur la fierté d'assumer une condition séparée¹. Ne pouvant être intégrés à la société dominante, à cause de leur éternel statut de Nouveaux-chrétiens, ils renversent la honte d'être singularisés en revendication identitaire. Cette attitude s'exprime selon un éventail de situations individuelles, qui vont du crypto-islamisme à l'acculturation.

Les Morisques respectent dans leur ensemble les grandes fêtes obligatoires, suivant ainsi les devoirs minimaux de tout chrétien tels qu'ils sont décrits dans le *Grand Catéchisme* du jésuite Pierre Casinius (1554). Dans le cadre d'une politique qui s'attache bien plus à la forme qu'au fond, l'assistance à la messe est au cœur des recommandations des diverses assemblées concernant le problème morisque². Certes de nombreux clercs se plaignent, en particulier dans les zones rurales, que les Morisques n'assistent pas à la messe et ne respectent même pas le dimanche chômé. Mais la faible participation des fidèles en général est aussi le sujet de la réforme de l'archevêque Avalos en 1530. Après la conversion massive de 1500, le poids démographique déclinant des Morisques par rapport à l'ensemble de la population, et la volonté de ne pas les distinguer en tant que groupe, expliquent qu'ils ne soient, sauf exception, pas visibles dans les témoignages concernant les célébrations civico-religieuses. On leur impose de participer et de contribuer à l'organisation de nombreuses fêtes. Le synode de Guadix en 1554 oblige ainsi les Morisques à offrir des chandelles, des rameaux et des céréales à l'occasion de la Chandeleur, des Rameaux, de la Toussaint et du jour des morts³. Ils doivent assister aux rogations et aux processions, financer vigiles et messes des morts en cas de décès, sans oublier les actions de grâce pour les accouchées. Certains clercs n'hésitent pas à considérer ces contributions obligatoires comme une véritable aubaine. De leur côté, les Morisques perçoivent ces célébrations comme l'occasion de taxes supplémentaires.

Les Morisques semblent peu intégrés dans les nombreuses confréries qui font la vitalité de la vie religieuse grenadine de la première moitié du siècle, il n'existe en effet que deux confréries dans l'Albaicín dans les années 1560. Ils préfèrent apparaître dans les grandes fêtes civico-religieuses qui articulent ensemble les différentes corporations urbaines et leur permettent de se manifester en tant que groupe lisible, en particulier la fête du Corpus. Dans l'Amérique coloniale également, les Indiens participent massivement au Corpus et, comme

¹ CHAUMONT, Jean-Michel : *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte Poche, 2002 [1997].

² Junta de la chapelle royale en 1526. Synode de Guadix en 1554. Concile provincial de Grenade en 1565. Et junta de Madrid en 1566.

³ GALLEGO Y BURIN, Antonio ; GAMIR SANDOVAL, Alfonso : *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, Universidad coll. Archivum, 1996 [1968]. Cit. LOPEZ DE LA PLAZA, Gloria : « La mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567) », *En la España Medieval*, *op. cit.*

les Morisques, essentiellement à travers la musique et la danse. Cela permettait à ces minorités de faire vivre légitimement leurs traits culturels distinctifs. Les processions favorisent en effet les aspects folkloriques (danses de gitanes, etc.), en tant qu'élément de la vision paradisiaque et prosélyte de la fête¹. C'est aussi la présence active de chaque groupe, placés dans un ordre hiérarchique, qui donne le sentiment de l'expression collective, idéale, de la procession et sa cohésion face au monde extérieur. En outre, lors du Corpus, certaines corporations, comme les tisseurs de soie ou les jardiniers, sont des spécialités morisques ou intègrent de nombreux ouvriers et maîtres d'œuvre de cette communauté². Ils sont également remarqués lors des entrées royales, que ce soit pour recevoir les rois défunts que l'on vient enterrer dans la chapelle royale grenadine, ou en 1526 lors de l'entrée triomphale de Charles Quint. Leur participation est également relevée lors des funérailles de Saint Jean de Dieu, en 1550. Ils profitent de ces occasions festives, essentielles à l'identification urbaine naissante, pour revendiquer la reconnaissance de leur communauté, en échange de la claire manifestation de leur loyauté. Il est significatif qu'à la même époque, d'autres populations marginalisées tentent de la même manière de faire reconnaître leur spécificité culturelle, en la dissociant nettement de toute velléité de refus de l'ordre hispanique. En 1539 à Mexico par exemple, 100 000 Indiens et 10 000 Espagnols célèbrent ensemble la paix entre l'empereur et le roi François Ier, au cours d'une fête somptueuse à laquelle Bernal Díaz del Castillo consacre un chapitre entier de son *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*³. L'importance de la danse et de la musique pour les Morisques en tant qu'expression d'appartenance culturelle est également confirmée par la virulence des campagnes d'interdiction dont ces modes d'expression font l'objet tout au long du siècle. Mais, pour les Indiens comme pour les Morisques, la méfiance de la société dominante et le déclin des croyances et des traditions autochtones auront raison de cette cohésion. La décadence de leurs protecteurs espagnols, noblesse traditionnelle en Espagne et ordres mendiants en Amérique⁴, précipitera leur défaite.

c) Hernando de Talavera, les Convers et les Mudéjares

Les efforts faits pour l'évangélisation sont faibles, mais surtout irréguliers. Le clergé séculier, le plus souvent mal formé, est incapable d'accomplir cette tâche et rechigne d'ailleurs à s'y

¹ MARTINEZ-BURGOS GARCIA, Palma : « Imágenes del paraiso (notas a la iconografía de la fiesta religiosa del siglo XVI) », *Boletín de Arte*, n°10, 1989, p. 59-73. ALBERRO, Solange : « Modèles et modalités : les fêtes vice-royales au Mexique et au Pérou, XVIe-XVIIe siècles », *Annales HSS*, n°3, mai-juin 2007, p. 607-638.

² CARO BAROJA, Julio : *Los moriscos del reino de Granada. Ensayos de historia social*, op. cit.

³ LOPES DON, Patricia : « Carnivals, Triumphs, and Rain Gods in the New World : a Civic Festival in the City of Mexico-Tenochtitlan in 1539 », *Colonial Latin American Historical Review* vol.6, n°1, juin 1997, p. 17-40.

⁴ Pour une tentative de comparaison des situations grenadine et indienne, voir PALOMO INFANTES, M^a Dolores : « Las rebeliones como consecuencia del proceso de aculturación forzada : los moriscos de Granada y los indígenas de Chiapas », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, op. cit., T. 1, p. 579-593.

atteler. L'initiative des ordres mendiants, si importante aux Indes pour l'évangélisation des indigènes, est limitée à Grenade par la présence d'une puissante organisation séculière¹. A ces difficultés de départ succède l'ajournement répété, dans la première moitié du siècle, des mesures destinées à favoriser l'acculturation des Morisques par l'interdiction des particularités culturelles de la communauté, tandis que l'inquisition prend une place répressive de plus en plus forte dans le royaume.

Le premier archevêque se préoccupe beaucoup des Mudéjares et des Nouveaux-chrétiens de Grenade qui sont encore majoritaires dans la ville à la fin du XVe siècle. Avec la même complaisance qu'il observe dans ses relations avec les autres fidèles, Talavera dit aimer les « nouveaux convertis » comme un berger aime son troupeau, leur prodiguant des aumônes et les protégeant des exactions des administrateurs : « Il disait qu'il fallait les instruire comme des enfants et leur donner, selon les mots du saint apôtre, du petit lait et non un traitement sévère »². L'hagiographie nous en dit un peu plus sur cette méthode qui mêle condescendance et bienveillance et diffère selon qu'elle s'adresse aux Convers ou aux Mudéjares. Talavera rendait fréquemment visite à ces derniers, leur offrait des vêtements, des tables et autres instruments quotidiens, afin de les inciter à vivre à la castillane, premier pas vers l'intégration religieuse et culturelle³. Suivant l'idée selon laquelle l'apparence extérieure est le reflet direct de l'âme, il n'y a aucune différence pour le christianisme entre religion et culture. Si l'on est chrétien, l'on doit vivre en chrétien et puisque de nombreux Mudéjares vivent alors dans la plus grande misère, les cadeaux sont un moyen de les convertir à un autre mode de vie, apparemment plus confortable, puis à une autre foi.

Il encourage aussi les dévotions populaires, offrant aux Mudéjares des images saintes à épingle au mur, des rameaux bénits ou autre, « profitant de leur crédulité pour leur apprendre que le démon fuit ces objets ». Il se faisait, semble-t-il, accompagner dans ces tournées par des Mudéjares convertis, souvent d'une position sociale plus élevée, qui tâchaient de leur enseigner des prières en langue arabe. Il s'agit de les convertir de l'intérieur, de les persuader qu'en faisant cela ils suivaient en fait leur culture traditionnelle et pouvaient obtenir une meilleure situation sociale et économique. Il leur apprend à être utiles, car si Talavera admire leur stoïcisme, leur joie de vivre au milieu d'un tel dénuement, il blâme évidemment leur « paresse naturelle Et ainsi [Talavera] les rendait politiques, sociables et hommes de

¹ GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios, op. cit.* LA PARRA LOPEZ, Santiago : « Moros y cristianos en la vida cotidiana : ¿ Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada ? », *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante* n°11, 1992, p. 143-175. GARRIDO ARANDA, Antonio : « Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca », *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea* (Grenade), n°2-3, 1974, p. 72-103.

² « dezía que avia de enseñarles como niños y que se les avia de dar como dize el santo apostol leche y no mantenimiento duro ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arzobispo, op. cit.*, fol. 10v.

³ CASTRO MARTINEZ, Teresa de : « El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 14, 2001, p. 11-92.

raison »¹. Les Mudéjares sont donc considérés comme hors de la société, asociaux et non politiques, presque non humains.

Il ne s'agit pourtant pas de convertir en masse, car les Mudéjares sont une source de revenu fiscal indispensable². Ce sont à la fois des vassaux qui payent un impôt particulier et des infidèles, envers lesquels le devoir du chrétien est l'évangélisation. Cette ambiguïté est naturellement à la source de l'impossibilité de les intégrer dans la société dominante. Cependant, entre les Capitulations et les intérêts financiers de la couronne, la marge de manœuvre est étroite. Le premier but de Talavera est de cicatriser les blessures de la guerre. Sa politique de conversion s'approche donc de celle qu'il exerce pour susciter la dévotion populaire, il s'agit d'attirer les Mudéjares, de prêcher par l'exemple. Parce qu'il fut le témoin des tumultes antisémites des années 1470-1480, il considère que la force est un moyen de conversion néfaste. Il lui préfère la persuasion et pour cela, la fête et la prédication sont les moyens principaux de sa méthode.

Au départ, l'essentiel était d'intégrer les Mudéjares dans l'Église sans s'arrêter aux obstacles posés par la barrière culturelle, à commencer par la langue. Pourtant Talavera saisit rapidement l'importance de se préoccuper de cette question dans son projet d'évangélisation. La question de la langue en général, vecteur de la parole divine, est pour lui capitale. Pour rallier avec douceur les musulmans au Christianisme, Talavera installe à Grenade la première imprimerie où il fait publier une *Vie du Christ* et plusieurs traités. En 1505 paraît un ouvrage révolutionnaire, le *Arte para ligeramente saber la lingua arabiga* (*Manuel pour savoir passablement la langue arabe*) de Pedro de Alcalá, qui contient une grammaire arabe et un petit catéchisme incluant gestes et enseignements de base, une messe en arabe ainsi qu'un lexique. Il s'emploie également à apprendre lui-même quelques mots d'arabe et fait publier un lexique arabo-castillan destiné aux clercs de la région. Il rend souvent personnellement visite aux Mudéjares dans leurs quartiers et prêche par l'exemple, ce pourquoi les Mudéjares le surnomment « le saint alfaqui », expression révélatrice en elle-même du malentendu originel qui subsiste entre les acteurs du temps. Malgré tout, à cause de l'isolement et de l'éparpillement de nombre de communautés indigènes, du manque de missionnaires et de volonté politique, l'arabe, ou plutôt le dialecte grenadin, ne disparaît pas comme on l'espérait avec le temps et reste un frein décisif à l'acculturation.

¹ « y desta suerte les hazia politicos, tratables y gente de razon ». SIGÜENZA, Fr. José de : *Historia de la orden de San Jerónimo*, op. cit. p. 307.

² SUBERBIOLA MARTINEZ, Jesús : *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado moderno (1586-1516). Estudio y documentos*, Grenade, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad, 1985.

Les zambras

Toujours dans la même perspective de faire participer les vaincus aux célébrations collectives, et peut-être aussi pour employer les musiciens locaux, là où les orgues font défaut, il incorpore des chanteurs et instrumentistes mudéjares à la procession du Corpus, et probablement aussi à d'autres fêtes.

Il est difficile de savoir si la zambra s'approchait plutôt de la musique ou de la danse. Comme les autres jeux scéniques de l'époque, il s'agissait vraisemblablement d'un genre mixte qui ne différenciait pas clairement les deux catégories¹. Il faut également préciser que les descriptions de zambras que nous possédons, qui sont le fait d'observateurs chrétiens, disent toujours l'incompréhension, la méfiance et même le rejet d'une manifestation ouvertement orientale.

Les musiciens appartenaient à une corporation professionnelle mise en place après la conquête. En 1492, les Rois Catholiques établissent en effet par une lettre de privilèges l'office de maître des : « jongleuses et jongleurs », reprenant ainsi le règlement du métier existant à l'époque nasride². Ce document, qui témoigne de la poursuite des traditions mudéjares après la conquête, reflète également l'ambiguïté politique des vainqueurs, et la stratégie personnelle de certains vaincus. Après la conversion massive de 1500, la municipalité grenadine impose une taxe sur les zambras, le *tarcón*. En 1517, le maître du métier, Aya Fisteli, baptisé sous le nom de Fernando Morales, intente, avec succès, un procès pour faire abolir cette taxe. Des amateurs contribuaient probablement aussi à l'exécution des zambras. Selon Mármol Carvajal, les villages venaient ainsi se mesurer les uns aux autres à l'occasion du Corpus, « [pour voir] qui parvenait à exécuter la meilleure zambra »³. La participation des Mudéjares, puis des Morisques à la procession du Corpus à travers la musique et la danse sont encouragées par l'archevêque Talavera. Elle permet de présenter l'idéal universaliste du Christianisme, incarné dans la poésie du divertissement et l'exotisme des costumes. C'est une façon de matérialiser un idéal de communion et d'intégration réussie de la population indigène, qui n'existent pas dans la réalité. La fête du Corpus est en effet par excellence la fête qui célèbre le pouvoir hiérarchique, la société adulte, l'ordre établi. Mais de leur côté, les Mudéjares pouvaient y voir l'occasion de se présenter librement, face à

¹ GARRIDO ATIENZA, Miguel : « Zambra », *La Alhambra. Revista Quincenal de Artes y Letras*, Año II, 15 de enero de 1899, n°25, p. 25-30. FERNANDEZ MANZANO, Reynaldo : « Las zambras de los moriscos del reino de Granada », *El Folk-Lore Andaluz*, 7, 1991, p. 129-148.

² Arch. Simancas, *Registro General del Sello*, 13 de febrero 1492. Granada. Folio 18. Carta de merced del oficio de Alcaide de las juglaras y juglares de Granada a favor de Ayaya Fisteli, conforme usaron tal cargo los alcaides nombrados por los Reyes Moros. Document publié par QUESADA GOMEZ, María Dolores ; FERNANDEZ MANZANO, Reynaldo : « Documento relativo a la historia institucional de la música en el reino nazarí de Granada », *Gazeta de Antropología*, n°2, 1983, texto 02-08 [www.ugr.es].

³ « [a ver] cuál mejor zambra sacaba ». MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Rebelión y castigo de los moriscos*, introd. Angel Galán, Málaga, Editorial Arguval, 1991, [facs. BAE vol. 21, basée sur l'édition princeps Málaga, 1600]., Libro II, Chap. 9. Cit. RAMOS LOPEZ, Pilar : *La música en la catedral de Granada en la primera mitad del siglo XVII : Diego de Pontac*, Vol. I., Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1994.

l'occupant, en tant que communauté qui perdure, à travers l'expression de leur culture préservée. Les zambras, chantées en arabe sur des rythmes orientaux, provoquent des réactions de défiance de la part des autorités. Malgré les protestations de bonne foi des musiciens, ces manifestations extérieures de la culture minoritaire deviennent la cible privilégiée des accusations envers les Morisques.

Des mesures coercitives, sensées favoriser l'évangélisation en faisant disparaître la culture précédente, sont rapidement prises. Très tôt, les autorités prennent la mesure de l'importance de l'initiative féminine, essentielle dans la protection de coutumes séculaires, chez les Morisques comme dans les autres secteurs de la population. Partout en Europe, les hérésies sont attaquées à travers des figures féminines¹. Délaissant l'évangélisation, l'État s'attaque ainsi dès 1511 à des aspects formels de la culture morisque, perçus comme le signe extérieur du refus obstiné de la conversion véritable. Les vêtements (le voile en particulier), les coutumes (le bain public, le chant, les noms traditionnels soutenant les liens claniques, les usages alimentaires, etc.), la littérature et la langue arabe sont touchées par des mesures répétées, et périodiquement reportées grâce aux gages financiers de l'élite morisque, qui achète au prix fort leur ajournement.

4) Spirituels et réformateurs

L'influence considérable de plusieurs personnages de grande envergure spirituelle dans la Grenade de la première moitié du siècle illustre l'importance du milieu laïc, la diversité et l'effervescence de la création des dévotions à cette époque et l'importance de la rue, où tout cela prend forme. C'est par des sermons proclamés au dehors, par des aumônes publiques, dans des processions et les fêtes que ces individus se font entendre. Ils alimentent ainsi le sens des festivités et modèlent durablement les formes du sacré dans la ville nouvelle.

a) Les miracles posthumes de l'archevêque Talavera (1507)

La figure de l'évêque, qui représente à la fois le pouvoir temporel et la diffusion du message chrétien, est déjà valorisée au moment de la conquête. A Grenade, Hernando de Talavera incarne comme nul autre la communauté naissante. Sa mort engendre un vide profond, conforme à son rôle extrêmement fort de chef spirituel et politique. Il n'est donc pas surprenant que son décès soit l'occasion d'une série de miracles. La date, la foule qui vient voir et toucher le corps, l'odeur de sainteté et les manipulations rituelles complexes qui

¹ VAUCHEZ, André : « L'historiographie des hérésies médiévales », in REVEL, Jean ; SCHMITT, Jean-Claude : *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1998, p. 243-258.

entourent le cadavre sont autant d'indices que les qualités surnaturelles attribuées au vivant sont passées dans le mort, qui constitue ainsi un stock de reliques puissantes¹.

Les miracles définissent le bienheureux, élu de Dieu « dont les pouvoirs surnaturels permettaient de détourner les malheurs de l'existence »². Les miracles posthumes, ainsi que les gestes thaumaturgiques, sont particulièrement importants pour les saints patrons, qui exercent leur pouvoir bienfaisant sur la communauté qu'ils protègent. De plus, seul le corps intact du saint, la relique complète, fait des miracles. Le corps relie les vivants et les morts, c'est pourquoi ces miracles sont tous intimement connectés physiquement à Grenade, plus précisément à la terre de Grenade qu'il sacralise par son corps mort. Si nous avons jugé utile de prendre en compte ces miracles dans l'analyse des célébrations grenadines, c'est parce qu'ils s'articulent autour des funérailles du premier archevêque et qu'ils en disent long sur les croyances et les valeurs qui rassemblent cette communauté du début du XVI^e siècle, autrement dit sur la rhétorique de communication de cette époque, celle-là même qui est en jeu dans les célébrations. Les miracles sont, avec la spiritualisation de la foi induite par la *devotio moderna*, considérés en effet comme un signe divin à valeur didactique³, ils contiennent la notion de message. Ils sont aussi un révélateur de l'efficacité de la campagne de propagande menée avec énergie par Talavera. Certes, elle semble ne pas avoir convaincu la cour, mais à Grenade le chef charismatique est bien entouré à sa mort par une foule frénétique. Ces miracles sont importants aussi parce qu'ils révèlent le désir de patronage de la ville nouvelle, qui se cherche une unanimité, un médiateur et un protecteur. Enfin, comprendre ces miracles nous aidera à mieux interpréter d'autres prodiges, avec lesquels il y a un lien certain, qui surviennent à l'autre bout du siècle au Sacromonte, et la découverte d'un nouveau premier archevêque et possible patron protecteur, San Cecilio. Ce lien est celui de l'identification grenadine qui se développe et se transforme entre le début et la fin du XVI^e siècle.

L'archevêque Talavera est un bon candidat au patronage sur la ville. En effet, depuis le Moyen-Age la figure paternelle de l'évêque est en Occident, avec celle du martyr, un modèle absolu de sainteté. De plus, la conquête de Grenade, où se sont confondus comme jamais les pouvoirs temporel et spirituel, lui donne une aura inédite. Enfin, traditionnellement, le héros qui fait débiter l'histoire chrétienne d'un lieu en est naturellement considéré comme le patron protecteur et le représentant naturel⁴.

¹ SALLMANN, Jean-Michel : *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, 1994.

² SALLMANN, Jean-Michel : « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives Nord-Méditerranéennes*, Saints et sainteté, n°3, 1999, texte 1, www.rives.revues.org/document155.html

³ MUIRA ANDRADES, José M^a : *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de finales de la Edad Media*, Ecija, ed. Gráfica sol, 1992.

⁴ CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelone, Ariel, 1997. En français, voir CATEDRA, María : « L'invention d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille », *Terrain*, n°24, mars 1995, [En ligne], <http://terrain.revues.org/document3112.html>.

Les vies de Talavera relient l'humiliation christique du personnage, lors du procès inquisitorial où il est accusé à tort, au récit de sa mort et aux miracles qui suivent. Les hagiographies de l'archevêque¹ se font l'écho de certains d'entre eux, mais on a surtout la chance de posséder le procès de certification des miracles, contenant les témoignages des personnes guéries, témoignages pris à chaud, entre la fin mai (juste après la mort de Talavera qui date du 14 mai) et l'automne 1507². Cet été là, Grenade est en effet touchée par une épidémie et de nombreux miraculés sont des rescapés de la maladie. Ce texte est destiné à réhabiliter le personnage, durement touché à la fin de sa vie par la disgrâce dont il fut l'objet et les accusations portées contre lui par l'Inquisition de Cordoue. Ici l'hagiographie se fait justification, visant à effacer pour la postérité les dégâts causés par le soupçon inquisitorial. Elle rattache le personnage à des modèles de sainteté plus anciens et à l'exemple absolu qu'est le Christ. Elle prend aussi modèle sur des hagiographies récentes de saints thaumaturges. Le fait que les témoignages soient consignés devant notaire, que les cas mentionnés écartent les opérations magiques et futiles (déplacement d'objets, etc.), est un signe du désir des auteurs de spiritualiser la figure de leur futur saint et de se conformer scrupuleusement aux critères exigés par l'Eglise officielle³.

Le mémoire donne un excellent témoignage de la vie quotidienne dans les quartiers de Grenade, de la diversité d'origine de la population et de la vie en temps de peste en milieu urbain à cette époque. Les premiers miracles ont lieu au moment où le corps de l'archevêque est exposé dans le chœur de la cathédrale (l'ancienne grande mosquée) pour les offices funèbres. Un homme au bras paralysé se fraie un chemin dans la foule pour toucher le corps, puis ressort en clamant qu'il est guéri. Dans la confusion, personne n'a vu exactement ce qui s'était passé, mais dès lors, les malades se précipitent. Tous veulent toucher le corps et emporter un morceau de ses vêtements, au point que les clercs doivent l'enterrer précipitamment pour éviter que le corps ne soit, au sens propre, mis en pièces. On retrouve là les dimensions symboliques de saccages rituels qui ont fréquemment lieu lors des interrègnes⁴, mais aussi lors des morts de saints. Ce dépeçage, cette rage de chacun de vouloir

¹ La *Vie* de Jerónimo de Madrid est conservée à la B. N. M., Ms. 2878. Mic. 8521. Alonso Fernández de Madrid fut éduqué dans l'entourage de Talavera à Grenade. Plus tard il devient chanoine de la cathédrale de Plasencia et traducteur de l'Enchiridion d'Erasmus vers 1524. D'après Marcel Bataillon, c'est l'évêque de Salamanque, Luis Nuñez Cabeza de Vaca, qui lui commanda une vie de Talavera dans les années 1540. Cette commande est l'expression de l'aspiration réformiste des évêques de ce temps. FERNANDEZ DE MADRID, Alonso : *Vida de Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Grenade, Universidad, 1992. BATAILLON, Marcel : *Erasmus et l'Espagne, op. cit.*

² Ce manuscrit suit celui de Jeronimo de Madrid sur la Vie de Talavera, B.N.M., Ms. 2878. Mic. 8521, fol. 36-45. Il contient aussi la copie du testament de Talavera (fols. 22r-35.). Voir l'étude et la transcription du texte de MARIN LOPEZ, Rafael : « Un manuscrito sobre los milagros de Fray Hernando de Talavera », *Cuadernos de Estudios Medievales y Técnicas Historiográficas*, vol.17, 1992, p. 413-426.

³ JANSEN, Philippe : « Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Âge : les miracles de saint Bernardin de Sienne », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1984, Vol. 96, n°1, p. 129-151.

⁴ Voir par exemple le cas romain du « siège vacant » : NUSSDORFER, Laurie : « The Vacant See : Ritual and Protest in Early Modern Rome », *Sixteenth Century Journal*, 18, 1987, p. 173-189.

s'accaparer un morceau du cadavre comme relique, afin de ramasser un peu de sa puissance sacrée, figure en effet dans nombre de récits.

Une fois le corps enterré, les Grenadins se pressent pour se frotter à la terre encore meuble de sa tombe, en emporter une poignée pour faire des décoctions et des cataplasmes, ou se coucher sous son tombeau. C'est bien cette terre qui guérit la plupart des miraculés. Il s'agit ici de la conception traditionnelle du remède qui agit par analogie avec la maladie. La peste qui donne la mort est visible sur la peau par des taches couleur terre. La terre du tombeau appliquée sur ces marques peut donc guérir. Par ailleurs, le symbolisme de la terre, qui incarne le territoire, est récurrent et essentiel dans les miracles. Elle est particulièrement perceptible dans le miracle raconté par le marchand d'épices d'origine lisboète, Francisco de la Thanova. Il raconte qu'il partit avec une flotte de Lisbonne, la veille de la Saint Jean, pour chercher des épices aux Indes et que cette même nuit une tempête terrible se leva. Il fit alors connaissance d'un castillan (grenadin), qui pleurait et embrassait convulsivement une petite sacoche dans laquelle, disait-il, il avait placé de la terre du tombeau de l'archevêque Talavera, mort un mois auparavant : « et qu'il se recommanda à notre seigneur et à ce corps saint, et que le témoin sentit cette terre et qu'elle sentait très bon, meilleur que toutes les terres du monde et qu'à personne il ne voulut donner de cette terre »¹. Ensuite la tempête se calma miraculeusement. Le rappel des dangers de l'élément liquide est fréquent dans les récits de miracles². On y met en scène des saints protecteurs saurochtones, ainsi profondément ancrés dans la terre et le local et il s'agit bien d'enracinement dans ce miracle. Le grenadin a été protégé par la terre qui est la sienne, terre sainte parce que mise en contact avec le corps de l'évêque « épiciée », agrémentée par lui. Ce miracle en dit long aussi sur la renommée de Grenade, qui attire nombre d'étrangers à cette époque. La date de la Saint Jean, celle de la dédicace de Grenade, est également éminemment signifiante dans le cas d'un miracle de rédemption.

Les miracles s'expliquent naturellement par le contexte de l'épidémie, invariablement appelée peste et comprise alors comme un déséquilibre des quatre humeurs corporelles associées aux quatre éléments. L'importance de la terre qui guérit s'explique aussi par l'association populaire faite entre épidémies et âmes errantes³. Or, à Grenade, ce monde des morts est encore essentiellement musulman, donc étranger et hostile aux nouveaux habitants chrétiens. Heureusement, il est à présent compensé, neutralisé, par la puissante dépouille de l'archevêque. Les miracles représentent ainsi une solution au problème identitaire des

¹ « y que se encomendo a nro sr y a este cuerpo santo y que este testigo olio aquella tierra y le olio muy bien, mas que todas las (...) tierras del mundo y que a ninguno quiso dar ninguna cosa de la tierra ». B.N.M., Ms. 2878. Mic. 8521, fol. 40v.

² CRETIN, Nadine : *Fêtes et traditions occidentales*, Paris, PUF coll. « Que sais-je ? », 1999.

³ WATTS, Sheldon : *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo*, Barcelone, éd. Andrés Bello, 2000 [1997], p. 36.

nouveaux venus, qui doivent prendre la place des morts pour s'approprier le territoire de la ville conquise.

Les miraculés appartiennent aux deux sexes et à toutes les catégories sociales. Si plusieurs témoins (dont un portefaix, que la paralysie partielle a réduit à la mendicité) ne savent pas signer leur témoignage, on trouve aussi parmi eux une religieuse, un jurado, des marchands, un bachelier, des petites filles et des vieilles femmes. Ce qui les rassemble, c'est le fait que ce sont à peu près tous des Vieux-chrétiens, habitants du Realejo. Ce quartier situé sur la rive gauche de la rivière Darro, qui accueillait la majorité de la population juive jusqu'à son expulsion en 1492, est en pleine expansion depuis la conquête. C'est le premier centre de la ville chrétienne et le siège de nombreux monastères et palais aristocratiques. C'est aussi un quartier où vivent et travaillent la plupart des artisans et marchands de la soie, dans une promiscuité et une mixité sociale dont la relation des miracles¹ rend bien compte. Or, on sait comme le système corporatif permet aux artisans d'accéder à la culture écrite, ce qui fait de ce milieu un terrain fertile pour les mouvements spirituels.

Les miraculés appartiennent à deux groupes. Dans le premier on trouve des infirmes, touchés aux membres (paralysie des mains, bras, ou jambes), ou aux sens (fillette sourde), frappés d'infirmités qui sont traditionnellement associées au péché. Le miracle qui les concerne est donc autant physique que moral. L'archevêque sacralise la terre, puisque, par la présence de son corps, il la rend propre à faire des miracles et il lave les Grenadins de leurs péchés. C'est une allusion à la présence antérieure des indigènes musulmans, souillant la terre et, à travers elle, les âmes des habitants. Grenade applique ici, à sa situation très particulière de colonie, des recettes anciennes de la religion chrétienne, sous une forme renouvelée. La deuxième série de miraculés concerne des gens guéris de la peste qui frappe la ville à l'été 1507. Ce deuxième groupe ancre les miracles dans une temporalité et donc une réalité historique, indispensables pour renforcer la crédibilité du récit. Mais la peste évoque là encore le péché, la plaie mythique qui frappe aveuglément l'ensemble de la communauté pour châtier les fautes de quelques uns.

Certains miracles illustrent l'existence de pratiques prophylactiques quotidiennes, en particulier le talent des femmes en matière de conjurations et de recettes magiques. Ainsi Francisca Díaz, enceinte et souffrante, se recommande au saint archevêque, dont elle porte autour du cou des reliques dans un scapulaire et elle guérit. Elle raconte également que c'est grâce à une prière récitée qu'elle a pu retrouver de l'argent qu'elle avait caché, elle ne savait plus où. Surtout, elle participe à la guérison de sa fille sourde en lui imposant le scapulaire sur les oreilles tout en disant : « Jésus Christ est né, Jésus Christ est mort, Jésus Christ est ressuscité. Aussi vrai que ces mots sont justes et ce saint homme au paradis, qu'ainsi fasse

¹ SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco : *El Realejo (1521-1630). Los inicios de un barrio cristiano*, Grenade, 1987.

notre seigneur Jésus Christ le miracle de faire entendre ma fille que voici »¹. Une autre femme convainc son mari, dont le bras est paralysé, de s'approcher du tombeau de l'archevêque pour en arracher un peu de terre. Celui-ci refuse d'abord, dénonce même des superstitions de bonne femme. Mais elle lui tient tête, lui fait même une scène de ménage mémorable dont tout le voisinage est témoin, au point que le mari doit s'exécuter. Pour son bonheur, puisque la terre sacrée le guérit miraculeusement.

b) Jean d'Avila

Jean d'Avila (vers 1502-1569) est un personnage de premier plan dans le paysage spirituel européen du XVI^e siècle et une figure qui marque profondément Grenade. Après des études à Alcalá puis à Séville, il échoue dans son souhait de devenir missionnaire aux Indes, peut-être à cause de ses origines converses. Il sillonne alors l'Andalousie où il se forge progressivement une réputation de prédicateur exceptionnel. Les idées de Jean d'Avila, souvent issues de la pratique et qui concernent avant tout l'action religieuse, ont une influence directe sur les réformes tridentines, à travers les trois traités qu'il soumet au Concile et grâce à ses disciples qui y sont représentés. Ses projets sont une application des idées humanistes. Il s'agit de favoriser la langue vernaculaire dans l'enseignement religieux, d'améliorer la formation du clergé, de privilégier l'intériorisation de la foi et la morale sur le comportement extérieur affiché, ou encore de réduire le trop grand nombre de fêtes chômées. Le catéchisme dont il est l'auteur, la *Doctrina Christiana*, devient vite célèbre.

Il séjourne trois fois à Grenade, dont une fois pour une durée de trois ans, et s'attache à cette ville qui l'accueille avec enthousiasme. La ville coloniale ouverte se prête en effet merveilleusement à son prosélytisme et à l'expression de ses idées novatrices. Ses sermons font sensation et suscitent des « conversions » spectaculaires, comme celles de María de Mendoza, de Saint Jean de Dieu ou de François Borgia, venu en 1549 accompagner le corps de l'impératrice Isabelle qui doit être enterré dans la chapelle royale de Grenade. Heureux de sa réussite, Avila aurait même eu coutume d'appeler la ville « mi Granada », ma Grenade².

Jean d'Avila contribue, avec l'archevêque Gaspar de Avalos, à la tentative de réforme du clergé dans les années 1530. Bien qu'il n'obtienne pas directement de grand succès dans ce domaine, il s'attache un groupe d'étudiants et de disciples qui deviendront souvent, en tant que jésuites, des propagateurs et des artisans influents de ses idées. Parmi eux, des Convers, attirés par l'idée que la valeur personnelle et la foi intérieure sont plus fortes que la pureté de

¹ « Iesu Xpo nacio, Iesu Xpo murrio, Iesu Xpo rresusito. Asi como estas palabras son verdaderas y este santo varon esta en parayso, asi nuestro sr Ihu Xpo muestre este miraglo que oya esta mi hija ». B.N.M., Ms. 2878. Mic. 8521, fol. 43r.

² GRANADA, Fray Luis de : « De como predicó en Granada », in *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila. Y las partes que ha de tener un predicador del evangelio*, Madrid, Edibesa, 2000, p. 133-134.

sang, mais pour les descendants de Juifs¹, l'accès aux ordres religieux est de plus en plus fermé. C'est Avila qui recommande Pedro Guerrero, auquel il est lié depuis les années 1520, pour l'archevêché de Grenade, siège que lui-même refuse pour des raisons de santé en 1546. Cet archevêque très actif, qui reste en place à Grenade pendant trente ans, acharné de l'évangélisation des Morisques et de la réforme de l'Eglise, l'un des grands acteurs du concile de Trente où il fut par deux fois président de la délégation espagnole, resta fidèle aux idées et conseils de Jean d'Avila².

c) Louis de Grenade

Luis de Sarria, connu plus tard sous le nom de Fray Luis de Granada, est un autre disciple de Jean d'Avila, qu'il rencontre à Cordoue en 1535 et dont il rédige plus tard une biographie. Né à Grenade vers 1504 dans une famille indigente, il est providentiellement recueilli et élevé dans l'entourage du comte de Tendilla, bénéficiant ainsi d'une formation et d'un milieu culturel très favorisés, avant d'entrer au monastère dominicain de Santa Cruz³. Toutefois, ce n'est pas à Grenade qu'il habite et compose son importante œuvre littéraire et spirituelle, mais au Portugal. Il est enterré à Lisbonne.

d) Jean de Dieu (1495-1550)

Comme bien d'autres, Jão Cidade, le futur Jean de Dieu⁴, est un nouveau venu à Grenade, un immigrant misérable échoué là comme petit vendeur de livres après avoir connu de nombreuses aventures. Comme d'autres avant lui, il se convertit en entendant un sermon de Jean d'Avila lors de la fête de Saint Sébastien (20 janvier) de 1537. Cette étape n'est pas facile. Jean passe en effet par une phase de pénitence extrême, hurlant ses péchés dans les rues comme un possédé, ce qui lui vaut de se faire interner comme fou à l'Hospital Real. Les saints clamant leurs péchés dans les rues peuplent les récits hagiographiques de la Renaissance. Cet épisode correspond en effet à un modèle provenant en partie du

¹ Les statuts de pureté de sang se développent entre la fin du XVe et le XVIe siècles. Il s'agit de règles édictées par les institutions (ordres religieux, conseils urbains, chapitres ecclésiastiques, universités, etc.) dans le but d'en interdire l'accès aux descendants de Juifs, de Musulmans et de condamnés par l'inquisition. LEA, Henry Charles : *A History of the Inquisition of Spain*, 3 vols., New-York, Macmillan, 1906-1907, vol. II, book 4.

² LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, op. cit. MARIN OCETE, Antonio : *El arzobispo D. pedro Guerrero y la política conciliar en el siglo XVI*, Madrid, 1970.

³ GRANADA, Fray Luis de : *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila*, op. cit. MUÑOZ, Luis : *Vida y virtudes del venerable varon el P.M. Fray Luis de Granada, de la Orden de Santo Domingo... En Madrid. Por Maria de Quiñones. Año 1639*. B.N.M., 7/159/92.

⁴ COLEMAN, David : *Creating Christian Granada*, op. cit., p. 130 et ss. CASTRO, Francisco de : *Historia de la vida y sanctas obras de Iuan de Dios, y de la institución de su orden, y principio de su hospital, compuesta por... en Granada, en casa de Antonio de Librixa, 1585*. Biblioteca Provincial de Córdoba 23-10. Copie digitale Biblioteca de Andalucía, www.juntadeandalucia/cultura.

Quattrocento italien, destiné à mettre en scène la conversion, cette transformation complète correspondant à la *metanoia* grecque, qui signifie : « se retourner comme un gant », selon la belle formule de Jacques Dalarun¹. Cette folie rituelle, codifiée, qui exprime le combat intérieur du bien et du mal et le repentir, annonce le début de la deuxième phase liminaire de la conversion, la pénitence par la douleur physique et le don de soi, non moins rituels. La folie ou l'anomie du héros sont la garantie de sa liberté interne, liberté qui lui permettra de devenir plus tard un intermédiaire avec le sacré². L'incompréhension des autorités face à ce personnage répond donc également à un topos hagiographique. Mais elle dit aussi la réalité d'un pouvoir local uni face à toute tentative de subversion dans cette ville toujours sur le qui-vive. Deux ans plus tôt, en 1535, la prise éphémère de Tunis a encore aggravé les tensions en Méditerranée, accentuant la pression des barbaresques sur les côtes grenadines et, au moment où l'archevêque Avalos part en guerre contre les coutumes morisques, la situation est explosive.

Une fois libéré, Jean se rend en pèlerinage au grand sanctuaire marial de Guadalupe, en Estrémadure, puis revient à Grenade où il entreprend de secourir les malades et les pauvres, grâce à des aumônes récoltées dans la rue. Les choses ne se passent pas aisément, beaucoup se moquent de ce fou en guenilles. Les conquistadors et leurs descendants refusent à travers lui la société nouvelle, celle des nouveaux venus, de ceux qui n'ont pas participé à la conquête et introduisent peu à peu de nouvelles habitudes et dévotions qui font concurrence à leur légende de la prise de Grenade, et menacent déjà par là-même leur hégémonie politique et économique. Pourtant, Jean trouve bientôt des appuis, de plus en plus nombreux et influents. Plus tard, fort de ses succès, il loue une maison pour ses malades dans la Cuesta de Gómeres sur le chemin de l'Alhambra et fait des émules, venus de tous les horizons géographiques et sociaux, qui admirent son héroïsme et souhaitent suivre sa voie christique. Malgré les craintes que cette initiative suscite chez les autorités, il s'agit d'un succès unique, où sont transcendés les intérêts corporatistes d'habitude en jeu dans les institutions caritatives. Le succès est dû aussi à la forte participation de l'hôpital dans la vie sociale et religieuse de la ville, qui manque alors cruellement de fondations pieuses ; ses membres sortent quêter dans la rue, visitent les nécessiteux et n'hésitent pas à prêcher en public. Cet exemple est d'ailleurs bientôt imité, notamment par le chapitre de la cathédrale qui procède à des quêtes publiques en faveur du chantier de la construction de la cathédrale et par les jésuites qui s'installent à Grenade en 1554.

Jean de Dieu meurt le 8 mars 1550. Ses funérailles solennelles, en présence des autorités urbaines, au monastère de Notre Dame de la Victoire où il est enterré, donnent lieu à une effervescence extraordinaire, due à la réputation de sainteté du personnage. Pour son

¹ DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini. Entre sainteté et hérésie*, Paris, Payot, 1999.

² Voir l'analyse de la vie de saint Alexis par SUAREZ, María Pilar : « Le saint : héros marginal », *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 2003, 18, p. 99-112.

hagiographe Francisco de Castro, cette somptuosité se justifie par la glorification que Dieu accorde aux humbles dans la mort. L'ampleur des funérailles dépasse même celle donnée aux plus grands rois et empereurs, écrit-il, car les gens y assistèrent non par respect ou pour honorer un successeur, mais par pure affection, puisqu'il ne possédait rien sur terre¹. Outre son caractère classique, cette comparaison reflète probablement l'amertume ressentie par de nombreux grenadins à la fin du siècle, à la suite de la translation des corps royaux de Grenade à l'Escorial et de l'abandon du panthéon grenadin.

La procession funèbre réunit l'ensemble de la ville dans une célébration civico-religieuse intense, illustrant la situation sociale et spirituelle de la ville avant la guerre des Morisques. A la sortie de l'hôpital où l'on avait exposé le corps, quatre caballeros appartenant à d'importantes familles de conquistadors (les marquis de Tarifa et de Cerralvo ; Pedro de Bobadilla et Juan de Guevara) se proposent de porter le corps. Mais ils doivent bientôt céder la place à des membres de l'ordre des minimes, qui revendiquent ce privilège à cause de la modestie du mort. Ils sont relayés jusqu'au monastère de la Victoire par tous les ordres religieux. La procession, dont l'ordre hiérarchique a été réglé par les alguaciles de la municipalité, est décrite par Francisco de Castro. En premier lieu viennent les pauvres, en groupes séparés. Les hommes d'abord, puis les femmes mariées grâce à l'aide de la fondation hospitalière, les jeunes filles et les veuves, « tous avec des bougies dans les mains, pleurant amèrement et énumérant à haute voix les biens et les aumônes qu'ils leur avaient fournis »². Ensuite marchent les confréries par ordre, portant également des bougies ainsi que leurs croix et leurs bannières distinctives. Puis l'ensemble du clergé, séculier et régulier, en terminant par le personnel de la cathédrale, avec l'archevêque Pedro Guerrero, et celui de la chapelle royale. Après le corps marchent les échevins et les caballeros et, en dernier lieu, l'ensemble des membres de la Chancellerie grenadine.

Suivant les pauvres qui figurent l'idéal chrétien d'humilité et de charité de la communauté chrétienne (idéal adapté aux conceptions réformatrices concernant la stricte séparation des sexes et des statuts), la ville adopte une formation resserrée autour du cercueil, comme pour signifier la mainmise du corps institutionnel sur la fondation hospitalière. Aucune corporation ne confisque à elle seule le corps saint, comme le montre le fait que les caballeros doivent concéder à des religieux le privilège de porter le corps. La chancellerie, à la place d'honneur qu'est l'arrière du cortège, signifie l'adhésion de l'Etat à l'œuvre caritative et surtout à son idéal religieux ; mais sa présence dans cette célébration de la communauté urbaine reflète aussi sa volonté affichée de prendre de plus en plus part à la transformation sociale et politique de la ville.

¹ CASTRO, Francisco de : *Historia de la vida y sanctas obras de Iuan de Dios*, op. cit., Chap. XX, De la muerte de San Juan de Dios, fol. 78v-79r.

² « todos con sus candelas en las manos, llorando amargamente, y contando a voces los bienes y limosnas, que del avian recebido ». CASTRO, Francisco de : *Historia de la vida y sanctas obras de Iuan de Dios*, op. cit., Chap. XXI. *De el enterramiento y obsequias de Ioan de Dios*, fol. 80v.

Suivant le cortège ou le regardant passer, la foule participe elle aussi activement à l'évènement, comme le texte ne manque pas de le relever. Ces participants ont pour rôle de pratiquer les déplorations traditionnelles, encore courantes avant le Concile de Trente, mais qui sont de moins en moins admises à l'intérieur même des processions solennelles. Toute la population est là, « et non seulement les Vieux-chrétiens, mais les Morisques aussi pleuraient, et relataient dans leur langue tout le bien, les aumônes et le bon exemple qu'il avait donné à tous. Et ils criaient en proférant mille bénédictions »¹. Comme lors des autres grandes occasions festives de cette première moitié de siècle (Corpus ou entrées royales), les Nouveaux-chrétiens n'hésitent pas à manifester ici leur présence en tant que communauté. Il s'agit en effet d'une catégorie de célébrations qui, d'une part, exigent la segmentation et l'ordonnement des groupes qui composent la communauté urbaine et, d'autre part, acceptent les formules allogènes, divertissantes ou burlesques, car la procession veut représenter la communauté chrétienne, universelle et idéale. Alors qu'en temps normal la langue arabe ou les bénédictions sont décriées et exclues, cela ne choque personne dans le cadre festif. Cette situation permet aux Morisques, tout en affirmant leur attachement à la culture coloniale incarnée par la charité de Jean de Dieu, de pénétrer avec une grande liberté dans la fête et à d'y afficher au grand jour leurs concepts culturels et leur existence communautaire.

Comme lors de la mort de l'archevêque Talavera, au moment de l'entrée du cercueil dans l'église du monastère pour la cérémonie funèbre et l'enterrement, les assistants deviennent frénétiques. La foule se presse pour toucher le cercueil et en emporter une relique, pleure, hurle et gesticule, empêchant un long moment le cortège de pénétrer dans l'église et manquant de dépecer le corps. La mort seule, dernière étape qui réagrège le saint à la communauté dont il s'était volontairement détaché, permet la reconnaissance explicite de sa condition héroïque. C'est aussi dans la mort, à travers la procession urbaine et le rituel de saccage symbolique du corps, que la communauté accepte Jean de Dieu et sa fondation religieuse, les intègre dans sa conception de la vie commune.

Par la suite, avec le soutien de Jean d'Avila, l'archevêque Pedro Guerrero, sauve la fondation qui est criblée de dettes et l'Hôpital continue de bénéficier d'une popularité exemplaire. Le monastère San Jerónimo offre aux compagnons de Jean de Dieu un terrain limitrophe pour fonder un grand hôpital, qui tombe alors sous la dépendance de l'archevêché. Il obtient son indépendance en 1586 lorsque le pape le déclare ordre hospitalier, des hôpitaux de l'ordre de Saint Jean de Dieu sont alors fondés à travers tout le monde catholique. A Grenade, la

¹ « Y no solo los christianos viejos, sino los moriscos tambien llorauan, y yuan diziendo en su algarauia al bien y limosnas y buen exemplo que a todos auia dado, y clamauan echando mil benediciones ». CASTRO, Francisco de : *Historia de la vida y sanctas obras de Iuan de Dios*, op. cit., fol. 81r.

fondation attire de grands donateurs et mécènes, parmi lesquels des marchands génois, des membres de l'élite morisque, le comte de Tendilla et le duc de Sesa.

Jean de Dieu est un héros christique, figure exemplaire d'ancien débauché repenti, qui symbolise le lien entre les personnes et les quartiers. Il demande l'aumône aux uns et la redistribue aux nombreux pauvres que la ville accueille. Nourrir et soigner des immigrés, dont il fait lui-même partie, c'est incarner la mixité culturelle et sociale. Parce qu'il véhicule des valeurs exemplaires, et parce que sa condition héroïque est explicitement reconnue à l'occasion de ses funérailles, le saint devient un élément de cohésion. En contrepartie, son personnage est réinventé et institutionnalisé et son œuvre s'intègre au vaste mouvement de constitution des fondations pieuses sous l'égide des autorités municipales, dans le cadre d'un encadrement de plus en plus étroit des pauvres et des malades. Car tandis que les villes recensent leurs miséreux, on défend la vocation de l'Eglise à les assister. Son modèle de bienfaisance régulée s'oppose à la mendicité individuelle, pourchassée dans les villes et interdite en Castille en 1544¹. Au XVIe siècle, l'archevêché ne cesse de dénoncer les moines et les confréries qui circulent sans autorisation pour recueillir des aumônes.

Jean de Dieu incarne ainsi l'une des options qui s'offrent à la ville en quête d'identification. Elle est notamment adoptée, après une phase d'hésitation, par les descendants des conquistadors et les Tendilla, qui souhaitent favoriser à Grenade le modèle médiéval de conciliation avec la minorité morisque. Jean de Dieu est également le modèle de ces initiatives laïques ambitieuses, qui voient le jour au XVIe siècle à Grenade comme ailleurs. Cet idéal humaniste ne survivra cependant pas à la confrontation de l'Espagne avec le monde musulman et, sous Philippe II, le recentrement du pays sur le domaine hispanique. Saint Jean de Dieu ne deviendra donc jamais le grand patron de la ville, que sa dimension de saint universel aurait pu justifier.

¹ JULIA, Dominique : « Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine », in BOUTRY, Philippe ; JULIA, Dominique (dirs.) : *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne : actes de la Table ronde, Rome, 4-5 juin 1993*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 1-124. FOUCAULT, Michel : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

II - Les translations de corps royaux à Grenade et le culte royal

Ville nouvelle et coloniale, Grenade est sacralisée par la présence royale et l’empreinte du pouvoir. Les vainqueurs tirent leur légitimité du fait que la conquête est une restauration, la juste reprise d’une terre qui leur appartenait depuis les origines. La guerre est juste et les Rois qui la conduisent sont soutenus par Dieu. Ainsi Rois et Dieu parviennent ensemble à Grenade. Les rois sont donc au centre d’un processus de sacralisation particulièrement puissant, qui annonce la sanctification de la monarchie elle même.

Le culte royal s’impose à Grenade à travers quelques grandes cérémonies très marquantes, en particulier les translations de corps royaux et les acclamations. Dans le même temps, un culte plus régulier se met en place à travers les anniversaires royaux de la chapelle royale, la fête de la Toma (conquête) de Grenade, ainsi que les rogations pour des causes royales et politiques.

Les arrivées des corps royaux à Grenade, entre 1504 et 1549, sont des cérémonies essentielles pour la ville. Elles illustrent en effet la consécration de Grenade en tant que ville royale, à la fois sanctuaire funèbre, résidence et Église de patronage royal. La réception des corps, accueillis comme des rois vivants, est somptueuse. Grenade, qui se présente par sa décoration comme capitale de la soie, accueille à cette occasion des hommes illustres venus escorter les cadavres. Il se forme autour des rois une véritable liturgie d’État. C’est aussi une liturgie locale, même si elle prend pour modèles des célébrations réalisées auparavant dans d’autres villes comme Séville, elle en dit donc beaucoup sur Grenade et sa manière de se représenter vis-à-vis d’elle-même et des autres. Les conséquences en termes de dépenses mais aussi de vitalité artistique, de négociation de pouvoir, en sont considérables. La répétition des cérémonies crée un rituel, forme des parcours urbains, qui seront repris pour d’autres occasions, en particulier pour la réception des archevêques. Les translations sont fondamentales dans le processus d’identification urbaine. Les corps royaux remplacent à Grenade les saints que la ville, sous domination musulmane pendant sept siècles, ne possède pas. Au niveau de la Castille toute entière, les translations tracent des centres de pouvoir et des parcours symboliques. Elles signifient la position éminente des souverains, qui font une fois défunts un dernier voyage dans leur royaume.

A - Le projet initial de la chapelle royale de Grenade et la translation des corps des Rois Catholiques

Les Rois Catholiques prennent très tôt la décision de fonder à Grenade une chapelle royale destinée à abriter leurs sépultures et à célébrer, à tout jamais, l'exploit de la conquête de 1492, aboutissement de l'histoire castillane et symbole du renouveau. Ainsi leurs deux noms seront liés à jamais à cet événement unique et symbolique, exalté dans tout le monde chrétien et qui efface le choc de la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453. Avec la conquête, les rois fondent une période nouvelle pour l'Espagne. C'est tout cela que la chapelle se doit de commémorer. Dans ce cadre, le choix géopolitique de Grenade et, dans Grenade, du centre de la ville, est signifiant. La chapelle est un monument symbolique de la majesté de la couronne, comme Grenade est le symbole de la Castille nouvelle pour le reste du monde.

La chapelle royale est aussi pour la dynastie Transtamare le symbole de la continuité dynastique : c'est là que le roi Henri II est déploré et qu'à lieu devant son corps l'intronisation de son successeur. Créer une nouvelle chapelle est donc un geste fort, manifestant une volonté de continuité. Les Rois Catholiques ne sont pas les premiers à se faire bâtir une chapelle destinée à dessiner un portrait de leur pouvoir. Dès 1374, Henri II Transtamare fonde la chapelle royale des Rois Nouveaux à Tolède et, au cours du XVe siècle, la monarchie en tant que telle n'étant plus désormais directement menacée¹, des panthéons royaux dédiés à un seul roi peuvent être construits. C'est le cas de Miraflores près de Burgos, de Saint Thomas à Avila, et enfin de Grenade².

La Castille a souvent été opposée aux autres grandes monarchies européennes de ce début du XVIe siècle par ce qu'il s'agirait d'une monarchie « sans sacre »³, ou plutôt caractérisée par une carence de sacralité. Cette faiblesse s'accompagnerait d'un manque de cérémonial de cour. On a expliqué cette particularité par l'isolement de la Castille au Moyen-Age dû au contexte de croisade, laquelle aurait freiné le développement d'un ensemble de cérémonies courtoises et créé au contraire un langage rituel axé sur les armes et non sur la vie de cour ou le langage juridique. Il semble pourtant que cette affirmation classique doive être corrigée.

¹ NIETO SORIA, José M^e : *Ceremonias de la realeza, op. cit.* Voir BEAUNE, Colette : « Les sanctuaires royaux. De Saint-Denis à Saint-Michel et Saint-Léonard », in NORA, Pierre (éd.), *Les Lieux de mémoire*, tome II : *La Nation*, Paris, 1986, p. 57-87.

² LABRA GONZALEZ, Carmen María : « De la chartreuse de Miraflores à la chapelle royale de Grenade », *e-Spania*, mis en ligne le 29 juin 2007. URL : <http://e-spania.revues.org/document171.html>.

³ RUIZ, Teofilo F. : « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen-Age », *Annales ESC*, mai-juin 1984, p. 429-453. LINEHAN, Peter : « Frontier Kingship : Castile, 1250-1350 », in BOUREAU, Alain ; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.) : *La royauté sacrée dans le monde chrétien (colloque de Royaumont, mars 1989)*, éd. de l'EHESS, 1992, p. 71-80. RUCQUI, Adeline : « De los reyes que no son taumaturgos : los fundamentos de la realeza en España », *Relaciones. Estudios de historia social*, vol. XIII, n°51, été 1992, p. 55-100. NIETO SORIA, Manuel : *Orígenes de la monarquía hispánica : propaganda y legitimación (ca 1400-1520)*, Madrid, Dykinson, 1999. MILHOU, Alain : « 4. La sacralisation de la figure monarchique », *Théories politiques absolutistes et scholastiques au temps de Philippe II*, in *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*, Toulouse, Anejos de Criticón 13, Presses Universitaires du Mirail, 1999, p. 86-102.

Les chroniqueurs insistent en effet sur la coupure constituée par le règne des Rois Catholiques : au désordre et au luxe excessif d'Henri IV, on oppose une reine Isabelle à la fois austère et magnifique¹. Il est vrai aussi qu'à la fin du XVe siècle, à la fois par expérimentations et tâtonnements, on assiste au développement progressif d'un véritable système cérémoniel. Les funérailles de Grenade sont des tentatives nouvelles et très réussies, dans lesquelles l'idéal de la croisade est sauvegardé tandis que, dans le même temps, on assiste à une véritable apothéose politique.

1) La translation du corps de la reine Isabelle la Catholique à Grenade et l'acclamation de ses successeurs, 1504

Les Rois Catholiques tombent tous deux malades à Medina del Campo en juillet 1504. Durant l'automne, alors que le roi se rétablit, la santé de la reine décline. Elle rédige son testament le 12 octobre² et meurt le mardi 26 novembre. Selon sa volonté, on revêt son corps de l'habit franciscain et on l'expose dans la chapelle du palais royal durant une journée, en attendant le départ du cortège funèbre pour Grenade.

Les translations de corps royaux depuis la Vieille-Castille jusqu'à Grenade sont des entreprises démesurées. Ces trajets sont épiques et même abominables. Dans des territoires où il n'y a parfois plus de chemins, il faut faire avancer, malgré la pluie et la neige, de lourds chariots et des cortèges de mules transportant des nobles, des clercs, des musiciens, des serviteurs et tout un attirail hétéroclite de vaisselle, d'instruments de musique et d'objets liturgiques. Il faut souvent voyager de nuit, payer des guides, réparer en chemin. Le montant des frais déboursés pour ces entreprises est inouï.

Les voyages funèbres sont courants sous les rois Trastamare. Ils permettent d'organiser des cérémonies à grande valeur de propagande dans les nombreuses villes étapes. En réalité, mis à part le fait que l'on transporte un cercueil sur une litière au lieu d'un souverain en carrosse, il y a peu de différences avec les itinérances nombreuses des Rois et de la cour. Les Rois Catholiques n'ont cessé de déambuler dans leurs royaumes au cours de leur règne, et cette dernière tribulation n'est donc en rien une bizarrerie. Un report presque parfait s'opère donc naturellement entre la réception du souverain vivant et celle du mort³. Ces migrations permettaient sans doute également, de compenser le fait que leur dépouille aille reposer toute entière en un seul endroit, contrairement à la France ou à l'Angleterre par exemple, où chaque

¹ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel : « Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía », *op. cit.*

² GONZALEZ SANCHEZ, Vidal (éd., introd et comment.) : *El testamento de Isabel la Católica y otras consideraciones en torno a su muerte*, Madrid, Instituto de Historia eclesiástica Isabel la Católica, 2001.

³ Le parallèle entre le triomphe du vivant et celui du mort est employé, comme le note Sergio Bertelli, par Giotto dans le triomphe de Francesco peint à Assise, qui s'inspire du modèle biblique de la translation du prophète Élie. BERTELLI, Sergio : *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa moderna*, Florence, Ponte alle Grazie, 1990.

fragment noble du corps du roi allait rejoindre un sanctuaire différent, aux quatre coins du domaine royal. On assiste à une sorte de dédoublement de corps : tandis que le roi vivant reste à la cour, le roi mort parcourt ses anciens royaumes et y reçoit des hommages successifs.

Le cercueil est accompagné des plus fidèles serviteurs de la reine, soit près de 200 personnes, dont les musiciens et les desservants de sa chapelle, des soldats, gardes et écuyers, des portiers, des cuisiniers (dont un boucher !) et des artisans spécialisés pour l'argenterie, les cierges, les mules, etc.¹. Le cortège passe par Arévalo, Cardeñosa, Cebreros, Tolède, Manzanares, El Viso, et atteint le Guadalquivir à Mengíbar². Le fleuve en crue est particulièrement difficile à traverser. A chaque étape, le corps de la reine est placé dans l'église du lieu pour une cérémonie funèbre.

Le cortège fait halte à Tolède. Le corps d'Isabelle est reçu solennellement à la porte de la ville et veillé la nuit à San Juan de los Reyes, fondation de la reine. La pluie est si forte, qu'il faut renforcer le cercueil, pourtant déjà doublé en prévision du mauvais temps, avec du cuir supplémentaire. Mais il faut vite partir, car l'hiver s'annonce rude. Le cortège traverse Jaén et Torre del Campo avec de grandes difficultés, il faut sans cesse réparer les attelages, remplacer les mules et les chevaux, louer des hommes pour aider à franchir les rivières.

L'humaniste italien Pietro Martire d'Anghiera, auteur d'épîtres célèbres, participe à ce voyage apocalyptique, qu'il décrit avec une ironie amère. « Même les cieus exprimaient leur tristesse pour cette dame, les nuages gémirent pendant tout le voyage... de tout le chemin nous ne vîmes le soleil, ni même les étoiles ; il pleuvait jour et nuit, il semblait que les hommes ne voyageaient pas par terre mais qu'ils naviguaient sur la mer, nous ne découvrions la terre que lorsque nous montions sur une hauteur ou une colline, mais en redescendant dans la plaine les mules versaient dans les marais, ne parvenaient pas à se dégager des tourbières et préféraient y demeurer plutôt que de repartir avec nous. (...) Nous voulûmes faire halte à Tolède tant que durait le déluge, mais l'ordre du roi fut le plus fort, qui demanda de ne s'arrêter nulle part avant d'arriver à Grenade. Je n'eus pas tant de difficultés lors de ma laborieuse mission de Babylone, comme lors de celle-ci de Grenade ; il n'y eut au cours de cette mission une seule lieue exempte de la peur de la mort »³. Ce beau texte montre le lien profond qui unit le

¹ Arch. Simancas. *Casas y Sitios Reales*. Casa y descargo de los Reyes Católicos, 4-53 à 65 : Carta de pago, 1505. voir aussi *Casa y descargo de los Reyes Católicos*, 6 ; 8 ; 9.

² Voir la carte des translations de corps royaux au XVIe siècle, Annexe, III-A. Ces cartes ont été élaborées d'après les sources d'archives, ainsi que le travail de SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 121-140.

³ « Hasta los cielos hizieron sentimiento por esta señora, llorando todo el viaje las nubes, ... en todo el camino no vimos sol, ni aun estrellas ; llovía de noche y de día, no parecía que andava la gente por tierra, sino que navegava por mar, solamente la descubrimos cuando subiamos algun monte, o collado, pero en baxando a lo llano, fluctuavan las mulas por las lagunas, no podían salir de los pantanos, y se quedauan de su voluntad en ellos por no ir con nosotros... Tratose de parar en Toledo, mientras cesava el diluvio, pero vencio la orden del rey, que mando no se parase en parte alguna hasta llegar a Granada. No pasé tanto trabajos en la prolija embajada de Babilonia, como en este de Granada ; no ubo en el legua exempta del temor de la muerte ». Cit. BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica. Principios y progressos de la ciudad, y religion*

cosmos aux émotions des hommes. Le ciel pleure la reine, car son destin exceptionnel rend sa perte tragique pour les hommes comme pour les éléments. Le monde est bouleversé, rien ne va plus, le soleil et les étoiles ont disparu, hommes et bêtes se confondent dans la souffrance physique et morale. Il s'agit aussi de pleurs ritualisés, puisque le voyage est un rite de passage : la mort est transcendée par le fait de mimer au cours du trajet les souffrances de l'agonie. Le rituel qui est inventé ici reprend les caractéristiques des pèlerinages. On emporte dans un univers liminal (en dehors des repères culturels et politiques quotidiens) un corps de roi assimilé à une image sainte et on chemine avec lui en direction du Paradis. Dans ce cortège, la reine elle-même devient pèlerine. A l'issue de ce voyage symbolique, le corps est donc purifié, libre de toute souffrance humaine, prêt à rejoindre le royaume de Dieu. La difficulté du voyage, même si elle correspond indiscutablement à la réalité, est donc aussi un lieu commun rituel que nous retrouverons dans les translations de corps royaux suivantes¹.

Après vingt jours d'épreuves, le cortège arrive enfin à Grenade, le 18 décembre, jour de l'attente des couches de la Vierge (Expectación). La ville est loin d'être préparée à recevoir la reine, surtout parce que sa mort entraîne une grave crise de succession. Elle révèle en effet la faiblesse structurelle de la « monarchie à deux têtes » formée par l'union castillano-aragonaise d'Isabelle et de Ferdinand. Après la disparition tragique du prince héritier Jean en 1497, suivie de celle de l'infante Isabelle l'année suivante et du fils de celle-ci, Miguel, en 1500, il ne reste comme héritière que Jeanne, laquelle donne des signes de déséquilibre mental depuis 1496, date de son mariage avec Philippe de Bourgogne, dit le Beau, le petit-fils de Charles le Téméraire. En 1504 son fils Charles n'a que quatre ans. Philippe le Beau est le régent naturel, mais les Rois Catholiques craignent qu'il ne sacrifie l'Espagne aux intérêts de l'Europe du Nord. Or, bien que le testament d'Isabelle désigne Ferdinand comme régent, sa volonté n'est toutefois pas clairement confirmée dans le codicille de 1504.

A Grenade, on s'inquiète de la crise qui menace de diviser la monarchie entre Ferdinand et le prince Philippe. D'autant que les nouvelles tardent à arriver : le comte de Tendilla n'apprend la mort de la reine que le 3 décembre, alors que son corps est déjà en route pour Grenade. C'est lui qui annonce la nouvelle à la municipalité, aux autres institutions locales et aux

*catolica de Granada Corona de su poderoso reyno y excelencias de su corona por Don ..., canonigo, y thesorero de la Santa Yglesia Apostolica Metropolitana de Granada... 1639, Quarta Parte, chap. XXIX, p. 200-201. Voir ANGLERIA, Pedro Mártir de : Epistolario. Estudio y traducción por José López de Toro, Madrid, 1965 [1670]. Pietro Martire d'Anghiera est né en 1487. Íñigo López de Tendilla, qui le rencontre alors qu'il est ambassadeur à Rome, le fait venir en Espagne comme précepteur de ses enfants. Diplomate, chroniqueur royal présent à la cour de Charles Quint, il est surtout connu pour ses épîtres. Voir MARIN OCETE, Antonio : *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1943 a 1944 por el Rector Don..., Catedrático de la facultad de Filosofía y Letras, Granada, 1943.**

¹ On peut penser également au voyage apocalyptique de la cour de France en 1564-1565, où de même les éléments et le cosmos semblent réagir et signaler l'échec de la tentative de réconciliation religieuse.

Morisques, qu'il tente de tranquilliser¹. De plus, il n'a reçu aucune instruction pour l'enterrement et ne connaît pas les volontés de la reine. Isabelle a demandé une cérémonie et une sépulture modestes au monastère San Francisco, situé dans l'Alhambra. Dans son testament elle demande « que personne ne porte de *jerga* (tissu de deuil) pour moi, et que les obsèques que l'on me feraient... se fassent simplement, sans excès, et qu'il n'y ait sur mon tombeau ni degrés ni chapiteaux, ni non plus de tentures de deuil dans l'église, ni d'excès de torches, sauf trois torches seulement qui brûleraient de part et d'autre au cours de l'office divin, des messes et des vigiles... et que ce que l'on aurait du dépenser en deuil pour les funérailles soit converti et donné en vêtements pour les pauvres, et que la cire que l'on aurait du y consumer soit employée à brûler devant le Saint Sacrement dans différentes églises pauvres »². Ne connaissant pas ce vœu d'une cérémonie modeste, incertain même sur la venue ou non du corps, Tendilla improvise une réception somptueuse à la cathédrale, sur le modèle des funérailles du roi saint Ferdinand à Séville et à Cordoue. Conquérant de l'Andalousie Bétique au milieu du XIIIe siècle, le roi Ferdinand III est déjà communément appelé le « roi saint », bien qu'il ne sera canonisé qu'en 1671. Son enterrement dans la chapelle royale de Séville est, comme nous le verrons³, le modèle de référence des cérémonies royales grenadines.

Tendilla modère malgré tout son programme à la réception de consignes de dernière minute. Le capitaine ne reçoit l'ordre royal que l'avant-dernier jour des funérailles, mais il a été prévenu auparavant par une lettre envoyée à la municipalité⁴. La cérémonie est malgré tout somptueuse⁵.

La simplicité des funérailles, que l'on voit pourtant contaminées par un goût nouveau pour le luxe, s'accorde à la tradition castillane, qui connaît peu de grandes cérémonies royales

¹ « Estudio », in SZMOLKA CLARES, José (estudio); MORENO TRUJILLO, M^a Amparo; OSORIO PEREZ, Maria José (éd. et transcription) : *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506)*, op. cit., vol. I.

² « que ninguno vista xerga por mi, e que en las obsequias que se fezieren por mi... las hagan llanamente, fin demasias, e que no aya en el vulto gradas ni chapiteles, ni en la iglesia entoldaduras de luto, ni demasias de hachas, salvo folamente tres hachas que ardan de cada parte en tanto se hiziere el oficio divino e se dixeren las misas e vigiliias... e lo que se havia de gastar en luto para las obsequias, fe convierta e de en vistuario a pobres, e la cera que en ellas se avia de gastar, fea para que arda antel sacramento en algunas iglesias pobres ». Cit. GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada. Estudio histórico y guía decriptiva de éste templo*, Grenade, 1931, note 2, p. 177.

³ Voir CHAMBERLIN, Cynthia L. : « "Unless the pen writes as it should" : The proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth centuries », in GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (coord.) : *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, p. 389-418. MILHOU, Alain : *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón-Seminario Americanista de la Universidad, 1983.

⁴ SZMOLKA CLARES, José : « El traslado del cadáver de la reina Isabel y su primitivo enterramiento, a través del epistolario del conde de Tendilla », *Cuadernos de la Alhambra* n°5, 1969, p. 45 et lettre du 23 décembre 1504 au roi, cit. p. 52.

⁵ Malheureusement, les comptes de cette réception, que Valladar dit avoir consultés aux archives municipales de Grenade, semblent avoir disparu. VALLADAR, Francisco de Paula : *La Real Capilla de Granada*, Grenade, 1892.

puisque l'enterrement ou l'acclamation n'ont pas d'importance constitutionnelle en Castille. Il n'y a pas d'embaumement, ni de chapelle ardente, comme il n'y a pas de grande cérémonie de couronnement. Pourtant, il s'agit ici d'une simplicité calculée car, si Isabelle l'avait voulu, elle aurait très bien pu prévoir pour elle-même des funérailles aussi solennelles que l'avait été son acclamation de 1474. En outre, le sépulcre de ses parents Jean II et Isabelle de Portugal à Miraflores, qu'elle a elle-même commandé à l'architecte Diego Siloé, est aussi extravagant que majestueux¹. Elle choisit au contraire pour elle-même le modèle d'humilité et de charité du roi Ezéchiel² et, vraisemblablement, celui de justice et de pauvreté monastique de Saint Louis, le roi croisé, ce qui permet de faire bénéficier la dynastie, si pauvre en cérémonial et en sacralisation, du prestige du roi saint. En refusant que l'on porte le deuil, la reine fait preuve d'une modestie qui la grandit naturellement. Elle devient la piété incarnée, unit la condition royale à la condition ecclésiastique, amenant ainsi la souveraineté à la perfection. Ce choix exemplaire, qui met en évidence un lien privilégié avec Dieu, renforce considérablement le pouvoir royal.

C'est aussi un signe rituel qu'elle veut transmettre car le deuil proclame la rupture que crée la mort dans la vie quotidienne. A cette époque, le deuil d'un roi était spectaculaire, le noir³ s'imposait aux hommes qui ne devaient plus se raser, les rues se taisaient, la musique, la danse et les fêtes étaient proscrites pendant des mois. En ne souhaitant pas de deuil, la reine ne veut-elle pas signifier, pour éviter toute crise politique, qu'il n'y a pas de rupture et que le cours des choses continue comme auparavant ? En exposant la condition mortelle de la reine on insiste sur la continuité du pouvoir qui dépasse l'individu et s'incarne naturellement dans ses successeurs. Il s'agit de la théorie politique, basée sur la théologie des deux natures et lentement élaborée depuis le Moyen-Age⁴, des deux corps du roi, le corps politique (immuable et angélique) et le corps naturel. Pour Ralph Giesey, la doctrine du corps mystique, métaphore empruntée à l'Eglise pour désigner le royaume, « souligne l'existence transcendante d'un pouvoir royal temporairement investi dans le prince alors régnant » et

¹ YARZA LUACES, Joaquín : « La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo XV castellano », in RUCQUOI, Adeline (coord.) : *Realidad e imágenes del poder, op. cit.*, p. 267-291.

² MARTINEZ GIL, Fernando : *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI de España éd., 1993.

³ Le noir prend peu à peu le pas sur le blanc comme couleur du deuil avec le nouveau cérémonial funèbre qui s'impose à la fin du XVe siècle. En 1502 les Rois imposent la première pragmatique, suivie de beaucoup d'autres, destinée à lutter contre les excès financiers et ostentatoires des vêtements de deuil. Dès le XVIe siècle, le noir prédomine ainsi dans la mode officielle. Charles Quint revêt du noir pour les funérailles de l'impératrice en 1539. On impose le seul usage de la toile de flanelle noire (bayeta), la loba (sorte de tunique longue) pour les hommes et pour les femmes la jupe, le corsage et le manteau. Voir DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos, op. cit.* BARRIOCANAL LOPEZ, Yolanda : *Exequias reales en la Galicia del Antiguo Régimen. Poder ritual y arte efímero*, Vigo, Universidad, 1997.

⁴ KANTOROWICZ, Ernst H. : *Les Deux corps du roi, op. cit.* Alain : « La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne », in BOUREAU, Alain ; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.) : *La royauté sacrée dans le monde chrétien, op. cit.*, p 39-52.

« exprime la perpétuité de la royauté elle-même, sans référence aux pouvoirs exercés par le monarque »¹.

Il ne s'agit pas, comme en France ou en Angleterre, d'insister, au moment du rituel funèbre, sur l'immortalité de la personne royale, en jouant sur l'ambiguïté. L'on crée en effet, au XVI^e siècle en France, sur le modèle anglais, une effigie du roi mort, traitée comme un roi vivant et qui figure juridiquement durant l'interrègne la continuité de la potestas royale. Cette idée se résume dans la phrase « le roi ne meurt jamais »². On pense qu'en France, le rituel de l'effigie funèbre, considérée comme le roi vivant jusqu'aux funérailles et l'avènement du successeur, permettait de passer sans contestation le cap difficile de l'interrègne et affirmait l'éternité de la monarchie. Cette transition directe d'un roi à l'autre expliquerait ainsi la formule « le roi est mort, vive le roi ».

Mais alors, que penser de la sacralité d'un roi qui n'est pas couronné et dont on affirme avec force la disparition et la putréfaction corporelle lors des funérailles, autrement dit la non-sainteté ? Le roi d'Espagne ne guérit pas non plus des écrouelles par l'imposition des mains, il n'est même pas oint. Bien qu'il n'y ait apparemment aucun investissement du sacré autour de sa personne, la nature du roi d'Espagne n'en devient pas moins de plus en plus quasi-divine. Les signes, les astres le protègent et sa mort est perçue comme une apothéose, figurée par le tumulus illuminé. L'immortalité de la potestas s'incarne en Espagne dans le catafalque vide, image de la puissance royale dans tous les recoins de l'empire³. La solution au problème de la continuité de la royauté est apportée, à la fin de la Renaissance, par le régime fort imposé par les Rois Catholiques et l'élaboration de rites civico-religieux à fort impact public, comme des funérailles grandioses. Peu à peu, les dynasties royales prennent le pas sur les autres familles nobles⁴ et ne craignent pas vraiment ceux qui ne sont plus leurs rivaux mais leurs sujets. La légitimation n'est plus l'objet principal des rituels d'interrègne. Les rois n'ont plus besoin de marquer l'immortalité de leur fonction par des rites imagés, car leur personne seule est capable d'incarner la sacralité par la puissance dont ils sont investis par l'héritage dynastique. La fiction des deux corps du roi est élaborée, à la fin du XVI^e siècle, dans un moment de crise politique intense. Elle disparaît ensuite parce qu'elle n'est plus utile, si jamais elle le fut

¹ GIESEY, Ralph E. : *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV^e-XVII^e siècles*, Paris, Cahiers des Annales n°41, 1987, p. 17.

² L'effigie apparaît en 1422 mais c'est en 1498 qu'elle est vraiment considérée (juridiquement) comme vivante. Sur l'origine des effigies, voir l'étude comparative de GINZBURG, Carlo : « Représentation. Le mot, l'idée, la chose », in *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 1998, p. 73-88.

³ L'absence du corps facilite sans doute la consécration du défunt, en divisant, comme dans la Rome impériale, le souverain mort en deux entités distinctes, les ossa (restes humains) et l'imago (substitut du corps). On brûlait l'imago de cire sur un bûcher sur le Champ de Mars, et sa montée au ciel, qui transformait l'empereur en être consacré, était symbolisée par l'envol d'un aigle. Voir DUPONT, Florence : « L'autre corps de l'empereur-dieu », in MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, Paris, Gallimard Folio Histoire, 2003 [1986], p. 315-350.

⁴ ELIAS, Norbert : *La dynamique de l'Occident*, Paris, Presses-Pocket, 1975 [1939].

vraiment¹. En France, le rituel de l'effigie royale tombe ainsi en désuétude à partir de Louis XIII, avec le transfert de la portée symbolique de l'accession au trône vers le rite du lit de justice. Le cérémonial du couronnement du roi ne devient qu'accessoire et la fiction du roi vivant, devenue inutile, disparaît. De son côté, la monarchie Espagnole, profondément chrétienne, répugne à des rituels magiques de sacralisation. Son caractère sacré provient de Dieu et cette conviction se met en scène dans les célébrations royales. Les gestes qui illustraient l'existence des deux corps sont remplacés à la fin du siècle par les mises en scènes spectaculaires de funérailles royales baroques qui illustrent l'immortalité triomphale de la fonction royale, et par les récits de la bonne mort du roi.

Après un premier arrêt pour un répons funèbre² sur un tumulus somptueux placé devant la porte d'Elvira, le corps de la reine Isabelle, escorté par les élites locales, entre dans la ville dont les rues sont tapissées de tissus de deuil. L'emploi des tumulus commence à se généraliser à cette époque, alors que les Rois Catholiques adoptent une politique internationale qui leur impose de se hisser à un niveau cérémoniel européen. Les castillans ont jusque là préféré s'affirmer par des gestes symboliques ponctuels plutôt que développer un système rituel complexe. Le premier tumulus est élevé à Tolède en 1502, c'est-à-dire deux ans seulement avant les tumulus grenadins, en l'honneur du prince de Galles Arthur, époux de l'infante Catalina. On veut impressionner les Flamands venus accompagner Philippe le Beau et Jeanne qui doivent être « jurés » princes³.

Selon Bermúdez de Pedraza, chanoine et chroniqueur grenadin du XVIIe siècle (toujours tenté dans son histoire de l'Eglise grenadine de donner le premier rôle à la cathédrale et à son chapitre), après un deuxième arrêt sur le chemin du Realejo, le corps arrive à la cathédrale où l'on célèbre neuf jours de funérailles. En réalité, le cortège suivi en procession par une foule nombreuse, derrière la bannière symbole de la dignité royale éternelle, passe en effet par le Realejo et le Cerro des Martyrs, mais il arrive plutôt au monastère San Francisco, fondé dans l'enceinte de l'Alhambra juste après la conquête. Après une cérémonie devant une chapelle ardente⁴, la reine y est enterrée conformément à sa volonté, dans une tombe simple, placée au niveau du sol devant l'autel et décorée dans le style Nasride. On célèbre ensuite une neuvaine (neuf jours consécutifs) d'offices funèbres. L'église San Francisco de l'Alhambra n'étant pas encore achevée, Tendilla trouve la tombe bien trop modeste. Il envisage une décoration plus

¹ BLOCH, Marc : *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, op. cit.

² Le répons (responsorium) consiste en une série de vers tirés de la Bible, psalmodié ou non par l'officiant, suivis chaque fois d'une réponse de l'assistance. Le répons crée un sentiment de communion parmi les fidèles, qui devait fonctionner admirablement dans ces occasions de procession en plein air. Voir *CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, THE*. En ligne www.newadvent.org, article *Responsorium*.

³ DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos*, op. cit., p. 219.

⁴ ALLO MANERO, M^a Adelaida : « La arquitectura provisional en los túmulos para exequias reales », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 131-153.

adaptée, pour laquelle il envoie un rapport au roi lequel, semble-t-il, ne trouve pas d'écho. Avec la construction de la chapelle royale, qui débute en 1505, l'affaire est oubliée, mais des travaux sont apparemment entrepris dans les années suivantes.

La proclamation de Jeanne et Ferdinand (22 décembre 1504)

La réception du corps de la reine n'est pas le seul problème inédit auquel doit s'atteler le comte de Tendilla. Le 12 décembre, il s'interroge dans une lettre sur la façon on doit hisser la bannière pour Jeanne la Folle en tant que reine et pour Ferdinand le Catholique en tant que régent : « en ce qui concerne le hisser des bannières, je ne l'ai jamais vu faire et ne sais comment cela se fait », s'alarme-t-il. Comme dans d'autres moments de doute sur le cérémoniel, l'exemple de Cordoue et de Séville sont, là aussi, appelés à la rescousse, sans doute autant d'un point de vue de rituel que de politique. Et les bannières en question sont envoyées à Grenade avec le corps de la reine. On insiste ainsi sur la continuité du pouvoir.

Bien que l'acclamation ne fasse pas le roi en Castille, elle sert toutefois à parfaire le personnage royal¹. L'interrègne et l'accession au trône ne sont pas consacrés en Castille par un ensemble rituel solennel tel qu'on le connaît en France ou en Angleterre. En effet, il n'y a plus de couronnement en Castille depuis celui de Jean Ier en 1379 et les rois Espagnols ne sont pas oints, peut-être, comme le suggère Edward Muir, parce que les peuples méditerranéens avaient du mal à considérer l'huile d'olive comme sacrée². Les guerres incessantes contre les Maures expliquent la carence en symboles d'autorité chez les rois ibériques³.

Pourtant au cours du XVe siècle, les luttes politiques obligent à trouver de nouveaux éléments de légitimation du souverain au moment de son intronisation. C'est ainsi que la jura, le serment réciproque du prince et des représentants du royaume ouvrant le pacte de gouvernement, devient habituel sous le règne de Jean II. Bien que la dimension théâtrale devienne de plus en plus présente, il ne s'agit pas encore d'une cérémonie publique ni d'un rituel institutionnalisé. La jura prend une importance nouvelle avec Philippe II, juré à l'âge d'un an en 1528 (afin de compenser le fait que l'on n'ait pas célébré publiquement sa naissance, à cause du Sac de Rome de 1527), puis à sa majorité lors d'une tournée du royaume. La jura est par la suite institutionnalisée, elle devient un rituel obligé pour les héritiers dès leurs plus jeunes années et signifiant du caractère automatique de la succession dynastique au trône.

¹ MACKAY, Angus : « Ritual and Propaganda in Fifteenth-Century Castile », *Past and Present*, 107, 1985, p. 3-43.

² MUIR, Edward : « Five. A Republic of Processions », in *Ritual in Renaissance Venice*, op. cit.

³ DEL RIO BARREDO, M^e José : *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía católica*, Madrid, Macial Pons Historia Estudios, 2000.

C'est Isabelle Première qui innove avec son acclamation publique à Ségovie en 1474 après la mort de son frère Henri IV, suivie quinze jours plus tard de celle de son époux Ferdinand. La proximité temporelle des funérailles et de la proclamation est destinée à mettre en évidence la continuité du pouvoir. Le cérémonial d'acclamation lui-même et son extension à toutes les villes de Castille, est avant tout, en l'absence de couronnement, un outil de propagande qui permet de diffuser largement l'évènement, de lui donner un plus grand éclat et une plus grande force politique, dans une période où le pouvoir d'Isabelle est contesté par le parti de sa rivale, la Beltraneja¹. La cérémonie, inspirée de la réception des archevêques, est fortement empreinte d'éléments liturgiques, dont un *Te Deum* à la cathédrale². La reine, après une procession triomphale, est élevée sur une estrade où elle reçoit le baise-main, le serment de fidélité et les insignes du pouvoir. On hisse enfin la bannière de Castille au cri de « Castille, Castille, Castille, pour la reine Isabelle ! ». Cette cérémonie appelée « élévation » ou « agitation » de la bannière (*alzamiento / tremolación del pendón*), est désormais la cérémonie royale la plus formalisée : elle devient par la suite pratiquement immuable et, à partir des Rois Catholiques, les gestes accomplis devant le souverain se répètent à l'identique dans toutes les villes et possessions Espagnoles. On hisse la bannière comme symbole de la dignité royale éternelle et personnification du monarque. Le chiffre trois - celui de la trinité -, la répétition des actes en forme de rappel, le cri à la foule, l'union du geste et des mots, tous ces mécanismes empruntés à la liturgie, mais aussi aux cris de bataille et aux rituels de conquête, tendent à créer une tension émotionnelle pour former un sentiment communautaire patriotique autour d'un objet symbolique, la bannière royale.

Mais en 1504, la cérémonie n'est pas encore institutionnalisée, il n'y a eu après tout qu'un seul précédent, celui de 1474³, et le pouvoir est de nouveau contesté à la mort de la reine Isabelle, bien que Jeanne et Philippe le Beau aient été officiellement proclamés par les cortes de Castille en 1502. L'incertitude de Tendilla sur ce qu'il doit faire est donc compréhensible.

La cérémonie a lieu le 22 décembre, selon une lettre de Tendilla au roi dans laquelle il décrit son rôle de premier plan avec fausse modestie : « les choses de ce royaume sont, Dieu merci, comme il convient au service de votre majesté et hier, qui fut le jour de hisser les bannières, il a fallu dire au peuple depuis l'estrade que c'est votre altesse qui tient le pouvoir et a autorité sur tout, et ce fut moi qui ais dû le dire parce que tout le monde le voulait ainsi, bien que parler en public m'ait donné grande peine et embarras... »⁴. Ce discours souligne l'autorité de

¹ NIETO SORIA, José M^a : *Ceremonias de la realeza*, *op. cit.*, p. 27 et ss.

² Le *Te Deum Laudamus* est chanté dans toute l'Europe depuis le IXe siècle dans les occasions exceptionnelles, à la fin de la messe en action de grâce.

³ Bien qu'il y ait eu bien entendu auparavant des acclamations, dont tel ou tel élément est repris par la suite (en 1465 à Séville, on hisse la bannière pour l'usurpateur du roi Henri IV, Alphonse XII), la cérémonie de 1474 constitue la première célébration vraiment formalisée.

⁴ « en lo de alzar los pendones nunca lo vi fazer ny se como se faze ». « Las cosas deste reyno estan, a Dios gracias, como cumple a vuestro servicio y ayer, que se hiço el acto de alçar los pendones, fue nescesario que primero se les dixese desde el mismo cadahalso al pueblo como vuestra alteza tyene el cargo y señorío de todo, lo qual yo ove de dezir porque asy lo quisieron todos, aunque hablar en publico para my fue harta pena y

Tendilla, seul habilité à parler au nom du roi. Depuis Henri Transtamare en 1366, c'est l'alférez mayor de la ville et un roi d'armes¹ qui sont habituellement chargés de la cérémonie du lever de la bannière. Ici, dans le contexte toujours délicat de Grenade, on a préféré que ce soit à la fois la plus haute autorité militaire, le représentant le plus direct du roi, et l'héritier prestigieux d'une haute lignée. L'acclamation a donc encore un sens de mise en acte de la monarchie : elle fait advenir la réalité du pouvoir.

Tendilla est fier du rôle qu'il a joué dans cet événement, ainsi que du fait que c'est « son » Alhambra qui conserve le corps de la reine, comme il l'avoue naïvement dans une lettre à Hernando de Zafra, l'ancien secrétaire des Rois : « Voyez, Monseigneur, comme il a plu à Notre Seigneur que ce fut dans cette Alhambra que l'on déposa le trésor le plus précieux que le roi notre Seigneur, que Dieu le garde, possédait dans cette vie »². Dans la lettre adressée au roi, citée précédemment, il exprime aussi le souhait que le corps de la reine y demeure le plus longtemps possible. Son rôle dans cette affaire lui assure un poids politique considérable au niveau local.

Pourtant la crise politique qui suit la mort de la reine fait ses effets, divisant la société et les grands entre le prince Philippe et le roi Ferdinand. La noblesse, qui avait perdu une grande partie de son pouvoir sous les Rois Catholiques, espère le récupérer par une alliance judicieuse. A l'arrivée de Philippe et de Jeanne en Castille en avril 1505, la majorité d'entre elle prend leur parti. Les cortes de Toro reconnaissent Jeanne comme souveraine légitime. Après un mariage stratégique en mars avec Germaine de Foix, Ferdinand accepte d'abdiquer le 27 juin 1506. Il part pour l'Italie, manœuvrant habilement au passage pour se faire passer pour désintéressé voire comme martyr et laisser penser que le machiavélique Philippe tient Jeanne prisonnière afin de garder le pouvoir.

trabajo... ». Lettre du 23 décembre 1504. Cit. SZMOLKA CLARES, José : « El traslado del cadáver de la reina Isabel y su primitivo enterramiento, a través del epistolario del conde de Tendilla », *op. cit.*, p. 52.

¹ VARELA, Juan : *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner libros, 1990. La charge d'*alférez mayor* (« Grand Porte-Étendard ») est une charge honorifique accordée par le roi à un membre de la municipalité –regidor. elle devient un office municipal héréditaire à partir de Philippe II. L'*alférez mayor* est chargé de conserver et de manipuler la bannière royale de la ville lors des célébrations royales (acclamation par exemple) et de porter l'étendard de la ville lors des entrées royales. Il a également une place importante au sein du conseil dans les cérémonies publiques. Lors de son entrée en charge, il rend hommage à la bannière. Les *rois d'armes* (*reyes de armas*), héritiers de fonctions antiques et médiévales, ont avant tout une signification héraldique. Portant une livrée aux armes de leur seigneur, ce sont à la fois des gardes, des appariteurs cérémoniaux et des blasons vivants. Ces officiers précédaient les rois lors des entrées et des rituels solennels, accompagnaient les rois à l'étranger ou publiaient des ordres royaux. Ils ornaient les actes solennels de leur présence, symbolisant la conservation des insignes royaux. Chaque roi d'arme portait le nom d'un royaume, Espagne, Tolède, Castille ou Grenade, et était attaché plus particulièrement à un membre de la famille royale. Il en est de même des *massiers* (*maceros*), qui portaient les écus du seigneur sur leur livrée et une massue symbole de pouvoir. Deux d'entre eux sont représentés de part et d'autre de la porte de la chapelle royale donnant sur la nef de la cathédrale de Grenade. *Diccionario de la Real Academia*. www.buscon.rae.es.

² « Ya vedes señor como a plazido N^o Señor que se ponga en esta Alhambra el mas presçyado tesoro que el rey Nuestro Señor, que Dios guarde, tenya en esta vida ». Lettre cit. par SZMOLKA CLARES, José : « El traslado del cadáver de la reina Isabel y su primitivo enterramiento, a través del epistolario del conde de Tendilla », *op. cit.*, p. 53.

Après le retrait de Ferdinand, Tendilla prête hommage à Philippe le 29 août. Mais ce dernier meurt le 25 septembre 1506. Les partis se reforment alors, cette fois autour de Ferdinand et de Charles, et le chaos s'abat sur la Castille. Grenade n'est pas touchée par la crise, sans doute à cause de la particularité du royaume, soulignée par José Szmolka Clares : « un territoire récemment conquis, et pas encore totalement maîtrisé, avec une population à la fidélité majoritairement douteuse envers ses nouveaux souverains et qui, pour autant, devait être laissée en marge du conflit politique si l'on ne voulait pas que les Grenadins profitent de la situation pour se soustraire à une domination si difficilement obtenue »¹. Les désordres sont une occasion rêvée pour Ferdinand, qui annonce son retour et place ses alliés pour pacifier le pays. Il revient en 1507, est accepté par tous comme régent aux cortes de 1510, tandis que Jeanne, qui perd définitivement tout pouvoir, est confinée pour le reste de sa vie au palais-forteresse de Tordesillas. Grenade subit une autre crise, l'installation de la Chancellerie en 1505 remet en cause le pouvoir jusque là absolu de Tendilla. En outre, les pressions de l'Inquisition, qui profite de la disparition de la reine pour prendre plus fortement position à Grenade, rendent la situation difficile. Pendant l'été 1505 un familier de Talavera est arrêté par l'Inquisition, ce qui fait craindre aux Morisques qu'elle ne tente ensuite de s'en prendre à eux. Par la suite, Talavera lui-même est mis en accusation, soupçonné de crypto-judaïsme. Malgré la réhabilitation du prélat quelques mois avant sa mort, l'affaire entache longtemps la réputation du personnage.

2) Le programme idéologique de la chapelle royale

Le testament de la reine Isabelle², qui renouvelle la cédule ordonnant la création de la chapelle du 13 septembre 1504, demande la construction d'une « honorable chapelle » (« honorrada capilla ») placée sous la protection des Saints Jean le Baptiste et Jean l'Évangéliste et où brûlera perpétuellement un cierge devant le Saint Sacrement. La première pierre de la Chapelle royale est posée le 13 septembre 1505. En attendant la fin des travaux, la chapelle fonctionne, avec ses anniversaires (commémorations) funèbres et ses treize chapelains, dans le monastère San Francisco de l'Alhambra. Les travaux sont conduits par le directeur des travaux de la cathédrale de Tolède, Enrique Egas³, qui doit concevoir à la fois

¹ Estudio, in SZMOLKA CLARES, José (estudio); MORENO TRUJILLO, M^a Amparo; OSORIO PEREZ, M^a José (éd. et transcription) : *Epistolario del Conde de Tendilla, op. cit.*, vol. I, p. CXIII.

² ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada. Un estudio sobre el Renacimiento español*, Grenade, Universidad y Deputación Provincial, 1990 [1953], Documentos, 1, p. 193.

³ Membre d'une célèbre famille de sculpteurs et d'architectes d'origine bruxelloise, Enrique Egas apporte à Grenade à partir de 1500 un style gothique tardif à la flamande. Il est également l'auteur de l'Hospital Real (construction novatrice en forme de croix grecque) et de la Lonja de mercaderes (bourse de commerce), accolée à la chapelle royale. Il réalise aussi le premier projet de cathédrale, adossée à la grande mosquée devenue sacristie, dont le plan est transformé par Diego Siloé après sa mort en 1534. voir GOMEZ-MORENO, Manuel : *Las Aguilas del Renacimiento español*, Madrid, Xarait éd., 1983 [1941].

une cathédrale et une chapelle royale attenante. Très vite, le bâtiment est critiqué par le comte de Tendilla, chargé de surveiller les travaux pour le roi Ferdinand. Le chantier est interrompu en 1509 et les expertises se multiplient, reflétant les hésitations, dues à la double orientation stylistique et idéologique de la chapelle, entre l'esprit gothique et austère voulu par Isabelle et le cardinal Cisneros (exécutant testamentaire de la reine Isabelle), et les tendances classicisantes et impérialistes soutenues par Ferdinand et les Tendilla¹. Le chantier est finalement livré en 1521 et, l'année suivante, le tombeau des Rois est placé au centre de la croisée.

L'architecture et le style de la chapelle se situent dans la continuité des précédentes chapelles royales de la dynastie, celles de Miraflores et de San Juan de los Reyes. Son austérité et ses plus faibles dimensions reflètent toutefois les choix cérémoniels de la reine Isabelle et correspondent également à la situation particulière de Grenade.

C'est justement dans ce début du siècle que l'idéal ecclésio-politique du pays, devenu une grande puissance européenne, est formalisé². La chapelle tout entière met en œuvre le programme imposé : la conquête et la lutte pour la foi catholique. A cette époque où l'on redécouvre le rôle central du Christ dans la rédemption, la crucifixion tient un rôle primordial. Elle symbolise la réforme, le renouveau et l'unité, elle donne naturellement sens aux scènes du grand retable réalisé par le champenois Philippe de Bigarny entre 1520 et 1522³. Elle est un symbole parfait des Rois. Les représentations multiples des deux saints Jean, de la prise de Grenade et du baptême des Mudéjares au bas du retable, de part et d'autre du grand Christ en croix, proclament l'unité religieuse comme ciment de l'unité politique et territoriale⁴. L'union est aussi représentée par le couple orant des Rois Catholiques.

Les Rois veulent transmettre la mémoire de leur gloire personnelle, tout en introduisant cependant plusieurs niveaux de transcendance. La chapelle royale est dédiée aux deux Saints Jean le Baptiste et Jean l'Évangéliste, ils représentent la conversion (le baptême du Christ) et le sacrifice (le martyr), et ont tous deux annoncé le Christ. Ce sont aussi les noms de leurs pères respectifs, Jean II de Castille et Jean II d'Aragon, considérés comme des précurseurs de l'État nouveau fondé par l'union de leurs enfants. La même dédicace avait déjà été employée par les Rois pour leur fondation de San Juan de los Reyes de Tolède. Saint Jean est depuis le haut Moyen-Age le protecteur privilégié des peuples et des rois Occidentaux. Dévotion

¹ LABRA GONZALEZ, Carmen María : « De la chartreuse de Miraflores à la chapelle royale de Grenade », *op. cit.*

² HERMANN, Christian : « Papisme et national-catholicisme espagnols, mi-XVe-mi-XVIIe siècle », *Monarchie et Pouvoirs en Espagne, XVIe-XVIIIe siècles*, Table ronde de la SHMC, Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine, n°3-4, 2000, p. 16-34.

³ MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier : « El retablo de la Capilla Real : la unidad político-religiosa de España », in *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca (estudio iconológico)*, Grenade, Universidad, 1989, p. 225. GALLEGO, Julián : « El retablo de la Capilla Real : Teatro Sacro », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, n° 23, 1992, p. 39-47.

⁴ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : « El retablo de la Capilla Real : la unidad político-religiosa de España », *op. cit.*, p. 225. FERNANDEZ-PUERTAS, Antonio : « Sobre los relieves en la predela del retablo de la Capilla real de Granada », *Anales de Historia del Arte*, 4, 1994, p. 373-384. Annexe, Figures 15 et 16.

privilegiée de Saint Benoît, qui lui élève un oratoire au Mont Cassin dans lequel il se fait enterrer en 547, le Baptiste devient par la suite, lors de leur conversion au christianisme, patron de plusieurs peuples barbares, c'est le cas des Lombards, mais aussi des Wisigoths.

Lorsque, le 6 janvier 1492, les Rois entrent à Grenade et consacrent la mosquée des convertis, dans l'Alcazaba, c'est encore le nom de « San Juan de los Reyes » qui est choisi. L'aigle de Pathmos, symbole de l'Évangéliste, devient l'écu de la reine Isabelle, puis des Rois Catholiques, il se retrouve reproduit plusieurs fois sur les murs de la Chapelle. Les saints Jean ne sont ni des protecteurs territoriaux (comme Saint Jacques le Majeur), ni des protecteurs dynastiques (comme Saint Denis pour les rois de France). Ils sont l'image du couple royal seul, comme la chapelle royale ne les incarne qu'eux seuls et leur œuvre personnelle, bien qu'elle ait tout du panthéon européen classique (on y garde les insignes royaux et on y célèbre la mémoire des défunts). Enfin, Saint Jean est le doublon masculin de la Vierge Marie. Nombre de fondations religieuses des Rois Catholiques sont placées sous cette double protection. L'image de Jean, mais aussi de l'aigle masculin et combatif, est un élément essentiel du programme par lequel la reine Isabelle se masculinise et s'associe à des puissances transcendantes afin de consolider son pouvoir. Saint Jean, et l'aigle son symbole, qui font penser à l'Apocalypse ainsi qu'à la consécration impériale, sont aussi des signes de Renouveau, de promesse d'Âge d'Or, engagement du règne. Les Rois mettent par la suite leur double règne terrestre sous l'invocation de ces doubles célestes.

Le tombeau des Rois les représente en pèlerins-chevaliers, simplement vêtus, signifiant la mission et l'alliance divines¹. La chapelle veut proclamer l'apparition d'un cycle politique nouveau, fondé sur la fin de la conquête et l'unification du territoire. Il s'agit d'un renouveau dans tous les domaines, tous reliés les uns aux autres pour la réalisation d'un plan divin qui a tout prévu. Les contemporains le ressentent bien de cette façon. Il suffit de reprendre les récits de la conquête pour saisir l'enthousiasme débordant, la sensation de vivre une époque exceptionnelle, un nouvel Age d'Or où tout est possible. Il s'agit d'un renouveau politique fondé sur l'alliance des deux rois, couple mythique dont la forme elle-même (la complétude, le cycle, l'unité, la dynastie) révèle la perfection. Il s'agit également d'un renouveau spirituel : par l'unité territoriale, on revient aux temps wisigothiques, à la fiction d'un christianisme primitif et pur. On sait que la conquête de Grenade eut un impact considérable sur le développement des idées de réforme spirituelle en Espagne au début du XVI^e siècle. Par la conquête, on se débarrasse d'un coup de sept siècles d'histoire, on retourne aux temps d'avant la chute, avant la venue de l'Islam.

Bien que la chapelle ait été conçue comme un espace funéraire privé, dédié au culte royal et à la célébration du triomphe de la foi, le corps du prince Miguel, disparu à Grenade en 1501, y

¹ LEON COLOMA, Miguel Angel : « Imágenes plásticas de la realeza en Granada : Fernando el Católico, el rey conquistador », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. 2, Grenade, Granada Diputación, 1994, p. 378-410.

est également enterré. Cet enfant, qui était le dernier espoir de descendance masculine pour la dynastie, accompagne ainsi ses grands-parents dans leur sanctuaire royal.

3) La translation du corps du roi Ferdinand, 1516

Le 22 janvier 1516, jour de la mort du Roi Catholique, Grenade célébrait les dernières nouvelles de sa guérison par des illuminations et des expressions de joie « spontanée ». La municipalité décidait même d'envoyer l'un de ses membres lui rendre compte de la joie et de la fidélité de Grenade¹. Mais le 28 janvier, la ville reçoit une lettre signée de la reine Jeanne qui prévoyait, en prévision de la mort prochaine du roi, que les agents nommés par lui ne soient pas remis en cause. Les agents royaux étant encore liés à la personne du roi par fidélité féodale, c'est le signe qu'il y a une incertitude générale sur la succession. La municipalité commence alors à distribuer les tissus de deuil à tous ses membres et à préparer l'enterrement du roi, en prenant les mêmes dispositions que pour la reine Isabelle : fabrication de torches pour la procession des membres de la municipalité et des chevaliers (« personas principales »), d'un tumulus devant la porte d'Elvira orné de quatre blasons, d'un autre blason à placer sur le tumulus de la chapelle royale et de cinq bannières aux armes du roi (une grande et quatre plus petites)². Les décisions sont communiquées à la cathédrale, priée de faire le nécessaire de son côté pour préparer l'église et la procession des clercs.

Le lendemain, on complète ces décisions, la ville est ravitaillée spécialement, en prévision de l'arrivée du cortège royal et on publie le deuil public. Le deuil, c'est-à-dire avant tout le port d'un vêtement conçu spécialement pour cette occasion, s'impose à ceux qui en ont les moyens³. Aux autres, on n'ordonne que de porter leur vêtement ordinaire d'une certaine façon (le bonnet pour les femmes par exemple) et à tous on interdit la couleur. Il est également interdit aux hommes de se raser. Le vêtement est le mode de distinction hiérarchique le plus important. C'est donc un élément fondamental des fêtes et un objet que la législation s'attache tout particulièrement à réguler, pour empêcher que les uns ou les autres ne prennent impunément un rôle social qui n'est pas le leur⁴.

Le deuil concerne non seulement l'apparence mais aussi les activités quotidiennes : « que l'on ne fasse aucune fête de divertissement » (« que no se hagan fiestas ningunas de plazer »). Il s'agit là des fêtes privées, familiales et des regroupements amicaux ou corporatifs,

¹ A.M.G., *Actas*, libro 2, 1516, 22 et 26 janvier, 354r-355r.

² A.M.G., *Actas*, libro 2, 1516, 28 janvier, 356v et ss.

³ L'année précédente de 1515, une nouvelle pragmatique de limitation des manifestations de deuil reprend les interdictions précédentes et limite la durée du deuil à six mois, sauf pour les rois.

⁴ CIVIL, Pierre : « Corps, vêtement et société : le costume aristocratique espagnol dans la deuxième moitié du XVIe siècle », in REDONDO, Augustin (dir.) : *Le Corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles, colloque international (Sorbonne, 5-8 octobre 1988)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 307-320.

accompagnés de musique. Le tambour est particulièrement visé par l'interdit¹. Ces dispositions sont courantes à cette époque et restent pratiquement inchangées par la suite. Elles ne sont touchées que par des lois somptuaires, tendant à limiter le deuil excessif des plus riches et surtout le grand deuil à la mort des rois qui ruinait les villes, en concurrence les unes avec les autres pour le plus de splendeur funèbre.

Le corps du roi Ferdinand le Catholique rejoint celui de la reine avec un cérémonial grandiose, le 6 février suivant. Dans son testament, il demande à être enterré auprès d'elle dans la chapelle royale de Grenade, ville dont il rappelle significativement la conquête, pour laquelle lui-même et la reine furent choisis comme « instruments de Dieu ... Nous souhaitons, puisque Dieu nous fit tant de faveurs, que nos ossements demeurent là-bas pour toujours »². A son arrivée, le corps, accompagné notamment du marquis de Denia et de l'alcalde Ronquillo³, de douze moines du monastère de Guadalupe et de douze dominicains⁴, est accueilli au village de Pinos Puente, à quelques kilomètres de Grenade, par un premier tumultus. Le chemin de Saint Lazare, menant à la Porte d'Elvira, est rénové. Le quartier de Saint Lazare, créé à l'origine autour d'un camp militaire destiné à surveiller le flanc Est du quartier de l'Abaicín est d'ailleurs en pleine expansion, avec l'Hôpital Royal et l'Hôpital Saint Lazare, en construction depuis 1511 et 1514 respectivement⁵.

Les corporations de la ville, à commencer par les plus prestigieuses, celles des métiers de la soie, sont conviées à la réception du corps : « chacun avec sa corporation dans l'ordre, à la place et de la manière dont ils sortent et défilent dans la procession le jour du Corpus Christi, et que tous ceux qui le peuvent portent des torches »⁶. Les autres habitants sortent avec leurs confréries. Les ordres religieux sont également conviés à la cérémonie. Et l'ordre de cette dernière est négocié entre la municipalité et la Chancellerie⁷. L'alférez mayor, portant la bannière de la ville confectionnée pour l'occasion⁸, ira devant la municipalité à l'aller, et

¹ A.M.G., *Actas*, libro 2, 1516, 29 janvier, 359r.

² « Queremos, pues tanta merced nos hizo [Dios], los huesos nuestros estén alli para siempre... ». GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada*, *op. cit.*, note 13, p. 180-181.

³ SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica de los Reyes Católicos*, *op. cit.*, T. I., Chap. 70, p. 339. Bernardo Sandoval y Rojas, marquis de Denia, est un fidèle du Roi Catholique (pour lequel il prend parti contre Philippe le Beau à la mort de la reine Isabelle en 1504), puis de Charles Quint. Il devient le geolier de Jeanne la Folle dans sa prison de Tordesillas. L'un de ses descendants, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duc de Lerma, fut le valido de Philippe III. Don Rodrigo Ronquillo, alcalde de Casa y Corte (officier de la maison du roi), est un personnage-clé de la révolte des comuneros. Emprisonné par le chef révolté évêque Acuña, il se vengera en jugeant et torturant lui-même le prélat tombé en disgrâce puis exécuté. Une légende noire, alimentée par le théâtre, poursuit le personnage.

⁴ « Documentos inéditos : « Viaje del cadáver de D. Fernando el Católico a Granada », *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, oct. 1919, 1^e époque, n°5, p. 251-252.

⁵ BOSQUE MAUREL, Joaquín : *Geografía urbana de Granada*, Grenade, Archivum, 1988 [1962]. Annexe, Figure 12.

⁶ « cada uno con su oficio por la horden y en el lugar y de la manera que salen y ban en la procesion el dia de Corpus Xpi e que todos lleven hachas los que pudieren ». A.M.G., *Actas*, 1516, libro 2, 29 janvier, 359r.

⁷ A.M.G., *Actas*, 1516, libro 2, 1^{er} février, 359v.

⁸ Lors du conseil de la commune du 4 février 1516, « hablaron los regidores de que el pendón que el alférez de la ciudad lleve para el recibimiento del cuerpo del rey, nro sr, debe ser de las armas de la ciudad y no de las

mènera l'ensemble de la procession au retour. Les habitants sont chargés de nettoyer la portion de rue devant leur porte, en particulier sur le parcours processionnel principal, entre la porte d'Elvira et celle des Gómeres.

Devant la porte d'Elvira s'élève un tumulus formé de piliers et d'arches, couverts d'un entablement destiné à recevoir le cercueil¹ pour un répons funèbre. Cinq grands autels émaillent le parcours dans la ville jusqu'à l'Alhambra. Le cortège s'arrête cette fois devant un tumulus érigé Place Neuve dont l'aménagement a commencé tout juste deux ans plus tôt et qui n'existait donc pas auparavant². Une grenade noire est peinte sur la façade de la chapelle royale, encore située dans l'enceinte de la forteresse. A l'intérieur, une grande croix orne le chœur et une couronne dorée peinte de pierres précieuses est déposée à ses pieds. Cependant, conformément à sa volonté, après ce splendide passage officiel par les rues de la ville, le roi est enterré, à la droite de la reine, dans l'habit dominicain : « ôtée toute la pompe et la vanité du monde »³.

Même si la réception organisée par la ville est grandiose, le contraste est grand entre cette simplicité affichée par le roi et l'enterrement spectaculaire du duc de Sesa, dit le Grand Capitaine. L'année précédente, après sa mort, les Rois Catholiques accordent à sa veuve, comme lieu de sépulture de son époux, l'église du monastère San Jerónimo, fondée par eux après la conquête, en échange de sa promesse de terminer les travaux suspendus deux ans auparavant⁴. Le corps est exposé sur une chaise pendant plusieurs jours, créant la fiction des deux corps à la française, peut-être sur le modèle du traitement du corps de Philippe le Beau en 1506⁵. « Ils l'assirent sur une chaise et le laissaient ainsi tout le jour pour que les gens le voient », écrit le chroniqueur Alonso de Santa Cruz⁶. Les funérailles ont lieu au couvent franciscain San Francisco Casa Grande, dans le Realejo (couvent qui prend la place de la cathédrale Notre Dame après la translation de cette dernière dans la grande mosquée en 1501) et durent huit jours. Devant l'autel, sur l'emplacement de sa tombe, on monte un grand catafalque couvert de brocard et orné d'une croix de Saint-Jacques. Au-dessus flotte l'étendard du capitaine, entouré de bannières royales. Au milieu de l'église se trouve, entouré de chandeliers d'argent, un baldaquin couvert de soie noire, avec les armes de Cordoue sur le

reales, y así lo acordaron y mandaron se hiciese un pensón grande, de tafetán negro con las armas de la ciudad y que el alférez mayor vaya delante de la ciudad y en la vuelta vaya delante de todas las cruces ». Cit. DIAZ-MARTIN DE CABRERA, José : « El estandarte real de la ciudad y los alféreces mayores de Granada », *Revista del Centro de estudios históricos de Granada y su reino*, Grenade, n°3-4, 1916, T. VI, p. 290.

¹ A.M.G., *Actas*, 1516, libro 2, 4 février, 360r.

² La place ne sera toutefois ouverte qu'en 1519. LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI. Arquitectura civil y urbanismo*, Grenade, Diputación de Granada, 1987.

³ « quitada toda pompa y vanidad del mundo ».

⁴ LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI, op. cit.* Le monastère est achevé en 1521.

⁵ Selon l'hypothèse de DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos, op. cit.*

⁶ « Lo sentaron en una silla y lo tuvieron así todo el día porque la gente lo viera ». Cit. LLEO CAÑAL, Vicente : « El sepulcro del caballero », in *CARLOS V. Las armas y las letras*. Catalogue de l'Exposition, Granada, 14 avril-25 juin 2000, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Séville, 2000, p. 261-272.

ciel. L'église est tapissée de tissus précieux. Dans l'autel sont rassemblées les bannières des armées vaincues par le capitaine, dont certaines, encore ensanglantées, rappellent la dureté des combats (idée déjà adoptée lors des funérailles de Rodrigo Ponce de León en 1492). Enfin les cérémonies sont encore enrichies par la qualité des assistants et l'indispensable émotion populaire : « il y avait tant de monde, qu'il n'y avait assez d'espace ni dans les rues ni dans l'église »¹. Les réminiscences médiévales et antiques se combinent ici pour créer une véritable apothéose du héros. Cette mise en scène de la mort comme aboutissement de la vie, des funérailles comme destinées à immortaliser le héros à travers sa renommée, qui « rajeunit le mythe chevaleresque », selon les mots de Michel Vovelle², crée un précédent. Les bannières rassemblées racontent la vie du mort et proclament sa survie à travers une gloire immortelle : on peut trouver ici l'origine de la structure formelle du tumulus conçu comme panégyrique imagé qui sera si importante à l'époque baroque. C'est surtout la splendeur, le déploiement presque excessif des richesses qui frappent : tapisseries, tissus précieux, argenterie et non pas un, mais deux tumulus ! Tout est fait pour stupéfier. Ces funérailles disproportionnées ont lieu à Grenade, marquant la ville comme symbole de la conquête, au moment même où celle-ci devient un enjeu politique central pour la monarchie et pour l'Europe. Leur sens politique est fort il est à l'apogée de la gloire des conquérants.

Le contraste entre les funérailles grandioses du Grand Capitaine est sans aucun doute voulu mais c'est aussi la clé de la simplicité de celles de Ferdinand. Le roi n'a sans doute pas encore les moyens politiques et financiers d'une compétition de prestige avec ses puissants vassaux, mais le plus important est de percevoir l'importance des marquages visuels et cérémoniels comme expression du pouvoir. Par la simplicité affichée des Rois, simplicité orgueilleuse puisqu'il s'agit en fait d'un cérémonial public immense, ils se montrent en chefs spirituels, en restaurateurs de l'Espagne gothique, rappellent que Dieu est de leur côté. Choisir Grenade, c'est rappeler que la force de cette alliance avec Dieu leur a permis d'achever la restauration de l'Espagne. Les Rois renversent ainsi en supériorité une infériorité en termes de sacralisation et de cérémonial de cour. Ces funérailles correspondent parfaitement au programme politique que les Rois se sont donnés, celui de la défense de la foi. La chapelle grave ce programme dans la pierre, son style médiéval, rugueux, chevaleresque renforce l'impression de prégnance des idéaux ancestraux³. Les rois espagnols considéreront par la suite cette idée qu'ils incarnent l'idéal pur et élevé de la croisade comme leur prérogative personnelle.

¹ « Era tanta la multitud de gente, que no cabía en las calles ni en la iglesia ». SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica de los Reyes Católicos*, op. cit., T. I, Chap. 68, p. 321-322.

² VOVELLE, Michel : « Trois contestations de la mort au XVI^e siècle », in *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

³ LEON COLOMA, Miguel Angel : « Imágenes plásticas de la realeza en Granada : Fernando el Católico, el rey conquistador », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. 2, Grenade, Granada Diputación, 1994, p. 378-410.

à cette époque, le comte de Tendilla se dégage alors tout juste d'une période de tension avec l'archevêque Antonio de Rojas (1517-1524), qui lui en veut de ne pas l'avoir traité selon son rang. Rojas est un réformateur qui souhaite étendre l'influence du clergé séculier en prônant un comportement exemplaire¹, il provoque un grave conflit de juridiction avec la Chancellerie, aboutissement logique des tensions surgies entre les deux institutions depuis l'installation de ce nouveau pouvoir en 1505. Contrairement à nombre d'autres grands seigneurs, Tendilla, on l'a vu, n'a jamais renié son attachement à Ferdinand. Alors que la bureaucratie d'Etat se renforce (formant une classe nouvelle), au moment de la crise de succession de 1505-1506, puis lors de la maladie du roi Ferdinand après 1513, et enfin quand elle se charge de tout lors des longues absences de Charles Quint, Tendilla ne juge pourtant pas nécessaire de se trouver de nouveaux appuis parmi ces letrados qu'il méprise. « Tendilla avait placé sa loyauté au seul Ferdinand avant ses propres intérêts, et avait échoué à construire à Grenade et en Castille les alliances qui auraient pu les protéger. Alors que toute la Castille se préparait à rencontrer le nouveau dirigeant Habsbourg de l'Espagne, Tendilla se trouvait isolé et vulnérable »². Pire, il a de nombreux ennemis, en particulier le cardinal Cisneros, à cause de leur divergence d'opinions sur la question morisque et le Grand Capitaine. Il meurt peu avant Ferdinand, durant l'été 1515.

Les conflits de préséance dont nous avons connaissance mettent en lumière ces relations difficiles entre autorités locales, le pouvoir paternaliste du comte de Tendilla se heurtant aux prétentions des clercs et des civils. Outre le Corpus, les autres grandes processions annuelles donnent elles aussi lieu à des conflits de préséance, comme en 1511 à propos d'un siège d'apparat. Le jour de la Saint Jacques (25 juillet), Tendilla refuse de placer son siège devant l'autel, et s'obstine à vouloir s'asseoir dans le chœur des abbés, au milieu des clercs³. L'archevêque, furieux, refuse d'assister à la messe. Les relations entre les deux hommes s'enveniment dans les années suivantes. Les places des uns et des autres dans l'église au moment des offices d'importance, lorsque toutes les institutions sont rassemblées, font l'objet des conflits de préséance les plus importants et durables de l'époque⁴. Cela s'explique notamment par le fait que les églises ne disposent pas de bancs fixes. Au XVIIe siècle, le fait de placer des bancs devant les confessionnaux est encore contesté. Ainsi, à chaque occasion, les places, et avec elles les relations de pouvoir et la hiérarchie visible, sont remises en question.

¹ Voir l'adjonction au livre des cérémonies de la cathédrale signée de sa main en 1519, dans laquelle il propose une réforme des coutumes du clergé, notamment en ce qui concerne les enterrements de particuliers et autres moyens détournés de se faire de l'argent. *CONSUETA, op. cit.*, p. 135.

² NADER, Helen : « 7. Open Conflict : Tendilla versus the Letrados », *op. cit.*, p. 174.

³ Lettre de Tendilla au commandeur de l'ordre de Calatrava, in MENESES GARCIA, Emilio (Biografía, estudio y transcripción) : *Correspondencia del Conde de Tendilla, Archivo Documental Español pub por la Real Academia de la Historia, T. I (1508-1509)*, Madrid, 1972, 175-4.

⁴ JULIEN, Pascal : « L'édifice religieux : lieu de pouvoir, pouvoir du lieu », *Rives Nord-Méditerranéennes*, n°6, 2000, texte 1, <http://rives.revues.org/document59.html>.

4) L'acclamation royale de 1516

Les acclamations de Ferdinand et Jeanne en 1505, puis de Charles et Jeanne en 1516, ont une grande importance, puisque la monarchie est encore fragile. C'est pourquoi celle de 1516 est mise en scène à Grenade comme une nouvelle prise de la ville. Dans un contexte de guerre en Méditerranée et d'insécurité permanente, il n'est pas étonnant que la conquête demeure la première référence de cette communauté.

Le dimanche 13 avril 1516 à 15 heures, après avoir reçu la lettre par laquelle Charles annonce sa décision de prendre le titre de roi avec sa mère Jeanne « pour des raisons nécessaires et très complexes » (« por algunas causas necesarias e muy complideras »), on lève les bannières pour la reine Jeanne et le roi Charles Ier sur la place Bibarrambla¹. Les regidores et les jurados, ainsi que le président et les membres de la Chancellerie, qui représentent directement le roi, prennent place sur une estrade au milieu de la place. Après une sonnerie de trompettes et de tambours, le roi d'armes de la chapelle royale lit la lettre du roi annonçant son accession au trône avec sa mère. Après quoi Luis de Mendoza, comte de Tendilla, lève la bannière portant les armes de la reine et du roi en proclamant : « Vive la reine doña Jeanne et le roi don Charles son fils nos seigneurs ! » Puis il lance le cri rituel : « Castille, Castille, Castille, pour la reine doña Jeanne et le roi don Charles son fils nos seigneurs ! » Ensuite l'alférez mayor se saisit de la bannière et, suivi par tous les hommes présents, fait le tour des rues principales de la ville et de l'Albaicín, terminant à l'Alhambra où la bannière est élevée en haut de la tour de la cloche (ou tour de la bougie -vela) pendant plusieurs jours².

On retrouve ici le lieu symbolique, choisi par les Rois Catholiques lorsque, le 6 janvier 1492, suivis par un cortège de chevaliers, ils entrèrent triomphalement dans la ville soumise, parcoururent les rues principales jusqu'à l'Alhambra où s'élevaient les bannières des vainqueurs. La proclamation est organisée à Grenade, qui reste une ville inquiète, une ville de la frontière, comme une nouvelle cérémonie de conquête. En particulier les actions de processionner dans l'Albaicín et de lever la bannière sur la tour de la cloche sont des démonstrations de force significatives³. Séville aussi conserve par écrit le rituel de la cérémonie d'acclamation de 1516⁴. Là aussi le choix du modèle de prise de possession est une évidence, la cérémonie sévillane est en effet calquée sur la fête de la Saint Clément, qui

¹ A.M.G., *Actas*, 1516, libro 2, 11 avril, 8v.

² A.M.G., *Actas*, 1516, libro 2, 12 avril, 9v. Voir aussi le témoignage légal de l'acclamation 13 avril, fol. 10.

³ À Séville, l'acclamation prit modèle sur la fête de la Saint Clément, dans laquelle l'on célébrait chaque année la prise de la ville par Ferdinand III avec les insignes royaux portés en procession. Voir « Sevilla. 1516. Lo que se hizo en Sevilla quando se alçaron los pendones por la reyna doña Juana y el rey don carlos nros señores », in ALENDA Y MIRA, Jenaro : *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, Ribadeneira, 1903, n°27, p. 17.

⁴ Ibid.

commémore la conquête de la ville en 1248. Les échevins portent la bannière royale, conservée dans la chapelle des Rois de la cathédrale, en haut de la tour de l'Alcazar, où est faite l'acclamation.

Une cérémonie aux symboles aussi forts est loin d'être inutile, le roi est loin, bien qu'il promette de venir, et le pays est inquiet. Málaga refuse de se soumettre au nouveau souverain, lequel ordonne qu'on envoie des soldats, ce que Grenade refuse, parce qu'elle ne peut se permettre, face aux dangers existants, de se désarmer de la sorte¹. L'arrivée du roi tarde, la question préoccupe inlassablement la ville, comme cela apparaît dans les actes municipaux. Dans ce contexte on comprend mieux l'importance d'une acclamation organisée comme une démonstration de force et de suzeraineté éminente. La cérémonie affiche également l'équilibre et l'entente des pouvoirs locaux qui participent ensemble à un rituel crucial, malgré les luttes de pouvoir en cours.

5) La translation des corps des Rois Catholiques à la chapelle Royale (1521)

Le 28 juin 1519, Charles est élu empereur du Saint Empire. Mais, au début 1520, dans une conjoncture économique terrible, l'annonce du départ du roi pour son couronnement à Aix-la-Chapelle est vécue comme une trahison et met le peuple en colère. Entre avril et juin, la Castille se révolte.

Or voici que le 20 septembre 1520, en plein soulèvement des Comunidades, quelques mois après la réunion des conjurés à Avila, Charles se préoccupe des corps des Rois Catholiques à Grenade et ordonne leur translation, du monastère San Francisco de l'Alhambra à la chapelle royale : « avec la plus grande solennité ». Ce souci du roi pour la sépulture de ses grands-parents, dans un moment aussi crucial pour l'avenir de son pouvoir, est bien la preuve que pour lui il ne s'agissait nullement d'une question accessoire, mais au contraire d'une entreprise d'une réelle importance politique. Le 12 octobre, la chapelle relaie la volonté royale et s'adresse au chapitre de la cathédrale pour exiger la translation, afin que les corps des rois soient mieux honorés et que l'on puisse célébrer le culte qui leur est dû². Mais le temps passe et dans une autre cédule du 10 octobre 1521 le roi exige la translation des corps dans les vingt jours³. Peut-être voulait-il, par un geste d'autorité, marquer le retour à l'ordre, après la défaite de la révolte castillane des comunidades en avril.

¹ A.M.G., *Actas*, 31 octobre 1516, libro 2, fols 65-66.

² A.C.G., *Actas*, libro 2, fol. 30 v. GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada*, op. cit., note 25, p. 196.

³ A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 1, libro 7090, fol. 474v. et Leg. 4659, p. 17.

Le 10 novembre 1521, les corps des deux rois sont finalement transférés à la chapelle royale tout juste terminée selon un cérémonial repris sur le modèle de la grande fête du Corpus¹. Les rues sont nettoyées, couvertes d'une toile (toldo) servant de ciel et les cavaliers y sont interdits². La municipalité fait construire trois tumulus pour y déposer les corps sur le chemin de la Chapelle : Porte de los Gómeres (en bas de la route menant à l'Alhambra), Place Neuve et Place Bibarrambla. Sur chaque place, les membres des trois grands monastères de Santa Cruz (dominicains), San Francisco (franciscains) et San Jerónimo (hiéronymites) sont chargés de construire un autel décoré devant lequel sera chanté un répons funèbre. Le président de la Chancellerie, le chapitre de la cathédrale et le clergé régulier et séculier, le conseil de la commune et d'autres personnes de premier plan montent à l'Alhambra. La procession descend de la colline, précédée de la bannière du roi Ferdinand, avec toutes les confréries et corporations ordonnés avec leurs fanions « comme le jour du Corpus », suivis par un char triomphal doré portant les corps des Rois ainsi que, d'après un document cité par Antonio Gallego y Burín³ de celui du prince Miguel, fils de l'infante Isabelle mort à Grenade en 1500. Il est tout à fait possible qu'un tel char ait été employé à cette occasion. Les chars allégoriques, dits triomphaux en référence à la Rome antique⁴, sont une trouvaille nouvelle dans les funérailles. L'idée est de représenter l'apothéose glorieuse du souverain. En 1516⁵, à Bruxelles, un char de ce type participe au cortège funèbre de Ferdinand le Catholique, il est tiré par des chevaux déguisés en licornes, et transporte un grand arbre doré dont les fruits sont les écus des royaumes conquis par le roi. Il faut aussi rappeler que les splendides funérailles

¹ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada, op. cit.*, note 26, p. 197-198. Attention : les archives municipales auxquelles ce grand auteur grenadin fait référence (A.M.G., Cartulario de Reales Provisiones, 1, fol. 474v.) ne font nullement mention de tout cela. Il est possible qu'il ait eu accès à des documents aujourd'hui disparus ou catalogués sous une autre référence, notamment un document notarié dont il fait mention. Les études qui concernent cette cérémonie reprennent ce récit sans signaler d'autre référence. Malgré tout, le document semble crédible, dans la mesure où il reprend les mêmes indications que celui des actes capitulaires de la municipalité (A.M.G, *Actas*, libro 4, 31 oct. 1521, fol. 267v.) auquel nous faisons référence ici, à l'exception de la mention au char doré. Ce dernier document a été publié par PARRA ARCAS, María Dolores ; MORENO GARZON, Luis : « Granada : Panteón Real de los Reyes Católicos y de la Casa de Austria », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano, Jesucristo y el emperador cristiano : catálogo de la exposición celebrada en la Catedral de Granada con motivo del año jubilar... y del V Centenario del nacimiento del emperador Carlos : Granada, 8 de julio al 8 de diciembre*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p. 395.

² « Estaban las calles por donde venía la procesión muy entoldadas de tapicería e seda y todo tan atabiado, e compuesto, como se acostumbra hacer en las fiestas del Corpus Cristi ». *Registro de escrituras públicas del oficio de Vicente Gil de Jivaja*, cit. GARCIA DE LEONARDO, M^a José : « La escenografía de la plaza Bibarrambla en el siglo XVIII como plaza mayor », in AGUILAR GARCIA, M^a Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco*, Archidona, II Centenario Plaza Archidona, Málaga, Universidad, 1986, p. 292.

³ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada, op. cit.*, note 26, p. 197-198. Voir plus haut à propos des réserves concernant ce document.

⁴ DAVOLI, Zeno : « Stampe reggiane di apparati religiosi e civili dei secoli XVII e XVIII », in PIGOZZI, Marinella (dir.) : *In forma di festa. Apparatori, decoratori, scenografi, impresari in Reggio Emilia dal 1600 al 1857*, Reggio Emilia, Grafis ed., 1985, p. 77-110.

⁵ ALLO MANERO, Adita : « Orígen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española », *Lecturas de historia del arte, Ephialte* 1, 1989, p. 89-104.

du Grand Capitaine, à Grenade en 1515, sont un précédent local incontournable qui a influencé non seulement les funérailles royales et nobiliaires du XVI^e siècle, mais également les célébrations triomphales. Il est certain que la mise en scène déployée ici cherche à représenter la gloire des Rois « restaurateurs » de l'Espagne et ayant ainsi accompli le dessein de la Providence.

Antonio de Bobadilla¹, alférez mayor de la ville, porte la bannière royale devant l'attelage, entouré des membres de la municipalité. Devant et derrière le char, des clercs soutiennent des images saintes et les nombreuses et magnifiques reliques destinées par les Rois à la chapelle royale suivent sous un baldaquin. Le cortège s'arrête pour trois répons chantés devant la fontaine de l'Alhambra, puis à la Porte de los Gómezes, Place Neuve del Hatabín (partie basse de ce qui deviendra, par sa réunion avec la place de la Chancellerie, la Place Neuve). La procession descend la rue Zacatín, « au son des orgues et profusion de trompettes et de timbales » jusqu'à la place Bibarrambla où l'on dit un autre répons. La cérémonie se répète dans la cathédrale, avant l'arrivée à la chapelle royale. Si l'on en excepte le parcours et la nature funèbre des prières, on retrouve, presque à l'identique, le modèle du Corpus : les rues sont décorées de couleurs vives, les autels sont édifiés par les ordres religieux, la population participe à travers les institutions et les confréries. L'exposition des images sacrées, des bannières et des reliques crée une impression de splendeur supplémentaire. C'est une cérémonie que l'on imagine joyeuse, la translation de reliques d'un temple ancien à un nouveau appartient par nature à une catégorie de fêtes heureuses. Les Rois Catholiques sur leur char doré deviennent des images saintes qui, mises en mouvement dans la procession, reprennent vie au milieu de leur peuple. Les pauses du cortège favorisent la sensation de cohésion sociale et de communion pieuse². C'est un jour joyeux pour les Rois, puisque ce sont eux qui ont demandé la construction de la chapelle, qu'elle est maintenant terminée et que l'on respecte leur volonté.

Les reliques mettent la ville en relation avec le souvenir de la victoire et un passé glorieux. Car bien plus que les bâtiments, ce sont les objets qui sont sacrés à la Renaissance et les reliques permettent le culte civique en instituant la ville en tant que « centre » sacré³. Les dogmes chrétiens de la résurrection des corps et de l'incarnation impliquent en effet le statut divin de la chair terrestre. Le corps anobli peut donc relier les hommes à Dieu. Mais cette élévation du corps physique passe par son avilissement, qui permet (par la domination de

¹ Antonio de Bobadilla, fils aîné de Francisco de Bobadilla, corregidor de Jaén et de Cordoue, participa activement à la guerre de conquête du royaume de Grenade comme capitaine des Rois Catholiques. Il fut veinticuatro de Grenade et Jaén, et seigneur de Pinos y Beas. C'est à cette famille qu'appartenait le beau palais de Abrantes, situé à proximité de la Casa del Carbón. Voir MORENO OLMEDO, María Angustias : *Heráldica y genealogía granadinas*, Grenade, Universidad, 1992.

² DE LARA RODENAS, Manuel José : *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad, 1999.

³ BENVENUTI, Anna : « Culti civici : un confronto europeo », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche, op. cit.*, p. 181-214.

l'âme sur le corps qu'elle signifie) le rachat de la Faute¹. Le Christ, les martyrs, comme les rois (dans leur bonne mort, ou dans l'épisode morbide de l'impératrice Isabelle de Portugal, en 1539), passent par la souffrance, la corruption, avant d'accéder à Dieu et de permettre la rédemption des autres.

L'importance de l'incarnation dans le christianisme explique la conception du corps comme lieu privilégié de l'intervention du surnaturel et donc la recherche de reliques. Il en est de même pour le corps social : l'Eglise est un corps uni par le sacrifice du corps du Christ, l'eucharistie. L'Etat se conçoit également comme un corps qui s'incarne dans celui du roi. L'accumulation des reliques autour des Rois a un lien fort avec l'immortalité. Il s'agit d'une sorte de reconstruction fantasmagorique des corps, qui rappelle le mythe d'Osiris² et cette image de corps au sein de la ville incarne le corps sacré de la ville. Celle-ci ne devient pas une enceinte sacrée par les temples ou les murs saints seulement, mais grâce à ses relations avec des puissances liées à ses origines et qui assurent sa protection. Comme toute création humaine d'importance, la ville s'explique en effet dans une relation au spirituel qui l'établit en la séparant de la nature³. Faute de saints fondateurs, Grenade a recours à la conquête et aux Rois qui la firent ville chrétienne. Les Rois ont cette capacité d'être liés à Dieu parce que leur cause était sainte, et que dans la conquête ils avaient pour doubles célestes le Christ et la Vierge, et pour protecteurs Saint Jacques et Marie. Le roi Ferdinand réincarne le saint roi Ferdinand III, en tant que rédempteur de la faute originelle du roi Rodrigue⁴, et le parallèle entre la reine Isabelle et la Vierge date des premières années de son règne, perçues comme une coupure qui inaugure un nouvel ordre idéal, après des années d'anarchie. On trouve cette idée dans les poèmes de Gómez Manrique, par exemple.

La rencontre des rois terrestres et des patrons célestes est matérialisée par la présence conjointe dans la chapelle des corps des rois et des reliques, dont la plupart font référence à la Passion : de l'eau du Jourdain, plusieurs morceaux du Suaire, de la colonne, du dernier pain, l'un des trente écus pour lesquels Judas vendit le Christ, du lait de la Vierge, des cheveux, et de nombreuses reliques de saints, dont le bras de saint Jean avec lequel il baptisa Jésus, ou celui du prophète Jonas⁵.

¹ MOINGT, Joseph : « Polymorphisme du corps du Christ », in MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux, op. cit.*, p. 59-82. SCHMITT, Jean-Claude : « Le corps en Chrétienté », in *Le corps, les rêves, le temps, op. cit.*, p. 344-359.

² TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1991 [1980], p. 60.

³ SCULLY, Stephen : *Homer and the Sacred City*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1990. CHRASSI COLOMBO, Ileana : « Lo sagrado en el ámbito político : mitos de los orígenes, ritos de integración », in RIES, Julien (coord.) : *Tratado de Antropología de lo sagrado, T. 3, Las civilizaciones del mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997 [1992], p. 207-224.

⁴ MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Colloque international du CNRS, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, repris dans le recueil *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle, op. cit.*, p. 13-29.

⁵ À propos des reliques de la chapelle royale, voir GALLEGU Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada, op. cit.*

Cette cérémonie mémorable montre toute la splendeur dont la ville est capable dans ce début de XVI^e siècle. Devant l'encombrement des travaux qui embarrassent les rues, Grenade s'imagine déjà en grande et somptueuse métropole. En présentant la loyauté comme garante de la richesse et de la prospérité, elle s'affiche, face au reste de la Castille encore révolté, comme le signe de la victoire de Charles, due au soutien explicite des Rois Catholiques. Cette fête a sans doute beaucoup influencé l'organisation future d'autres célébrations, en particulier le Corpus. Comme c'est toujours le cas, les influences réciproques entre fêtes sont innombrables, il ne faut pas les négliger.

Le 22 mai 1522, l'empereur annonce dans son testament son désir d'être enterré à Grenade. Le choix de l'Espagne reste cependant incertain car il se réserve encore la possibilité de préférer Notre Dame de Bruges ou la chartreuse de Champmol à Dijon¹, lieux traditionnels des enterrements bourguignons.

6) La translation du corps de Philippe le Beau (1525)

En 1525, année de ses plus grands succès, Charles Quint fait transférer le corps de son père Philippe à Grenade. Le 24 février, jour de son anniversaire, a été remportée la bataille de Pavie, pour laquelle l'empereur ne souhaitait pas de fêtes parce qu'il s'agissait d'une victoire sur d'autres chrétiens. Le 15 décembre 1525, après près de vingt ans d'errance à travers la Castille, imposée par sa veuve Jeanne la Folle, le corps de Philippe le Beau est déposé dans la chapelle royale, en présence des plus hautes autorités locales et régionales : le comte de Tendilla, le marquis de Denia, le corregidor de Grenade Íñigo Manrique, des auditeurs (oidores), des veinticuatro et des chapelains. Arrivé de Tordesillas, le corps est lavé et embaumé avant d'être exposé dans la chapelle sur un tumulus somptueux et confié officiellement aux chapelains². Cet embaumement est en réalité un ré-embaumement. En effet, à la mort du roi en 1506, le corps avait été traité à la manière française, comme le rapporte la chronique d'Alonso de Santa Cruz. Exposé sur un trône comme s'il était vivant, il avait ensuite été embaumé, afin de pouvoir supporter un long voyage jusqu'en Flandre³. Cependant son testament disait sa volonté d'être enterré à Grenade, afin qu'il puisse être considéré comme un véritable souverain espagnol. Ce traitement du corps à son arrivée à Grenade est donc plutôt une purification, destinée d'une certaine façon à faire oublier les épreuves morbides imposées au cadavre de Philippe le Beau par Jeanne la Folle. C'est une resacralisation, qui élève le mort à la condition de père de l'empereur.

¹ LEON COLOMA, Miguel Angel : « Lenguajes plásticos y propaganda dinástica en la Capilla Real de Granada », *op. cit.*

² Acte de dépôt du corps du roi, cit. par GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada, op. cit.*, note 26, p. 199-200.

³ SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica de los Reyes Católicos, op. cit.*, T. II, Chap. 10.

La richesse des tentures de deuil et l'accumulation des lumières (symbole de lustration et d'élévation de l'âme) montrent que, sous Charles Quint, les cérémonies royales deviennent de plus en plus grandioses et somptueuses. Contrairement à ce que l'on a longtemps affirmé, on croyait en effet que l'ensemble des cérémonies espagnoles étaient issues de l'héritage bourguignon, il ne s'agit pas particulièrement d'une tradition étrangère, cet enrichissement s'explique plutôt par la dimension européenne du souverain et par la mode classicisante venue d'Italie.

B - Charles Quint et le panthéon dynastique grenadin. 1521-1549

1) Un nouveau programme dynastique

Les Rois Catholiques n'ont jamais voulu faire de la chapelle royale de Grenade un panthéon dynastique. Elle devait être au contraire l'écrin personnel de leur gloire, liée à un événement unique annonçant l'avènement d'un monde nouveau, la conquête de Grenade. Ils suivaient en cela la tradition hispanique suivant laquelle les rois et les différentes dynasties, qui étaient depuis toujours dispersés dans le territoire en fonction des avancées de la conquête contre le camp musulman¹, ne pouvaient donc pas disposer d'un panthéon unique, comme Saint Denis ou Westminster. Le prince Jean, en particulier, fils héritier des Rois disparu prématurément, est enterré seul au monastère Saint Thomas d'Avila en 1497. Le prince Miguel, dernier descendant mâle de la dynastie, mort à Grenade en 1501, est le seul à accompagner les Rois dans la chapelle grenadine. Du reste, si les dimensions et la dotation de la chapelle suffisaient largement au culte des deux rois, elles n'auraient pas pu assurer celui d'une lignée.

Avec Charles Quint, tout change. Ferdinand le Catholique meurt le 13 janvier 1516, laissant la régence au cardinal Cisneros, ceci jusqu'aux 25 ans de Charles, qui n'en a alors que 16. Mais ce dernier n'attend pas cette échéance et se saisit du pouvoir en mars 1516. En automne 1518 il est en Espagne pour faire ratifier sa proclamation du 5 janvier de la même année par les cortes. Il faut faire vite pour contrer les prétentions au trône de son frère Ferdinand, élevé en Espagne et qui dispose de puissants partisans. Les cortes lui prêtent allégeance en février, mais Charles sait qu'il souffre d'un immense déficit de légitimité. Il doit, pour être accepté,

¹ Les anciens rois des Asturies sont enterrés à la cathédrale d'Oviedo. Ceux de León à la basilique Saint Isidore de León. Les rois d'Aragon aux monastères Saint Jean de la Peña et Poblet. Les rois de Navarre à Leyre, Roncevaux et Pampelune. Les rois de Castille sont éparpillés entre Burgos (monastères de Las Huelgas et de Miraflores), la cathédrale de Tolède pour les rois Transtamare, celle de Séville pour Ferdinand III et son fils Alphonse X, les monastères Saint Thomas d'Avila (prince Jean), Guadalupe (Henri IV), et enfin Grenade (Rois Catholiques). Cette géographie a été établie par MILHOU, Alain : « 4. La sacralisation de la figure monarchique », *op. cit.*

proclamer sa filiation dynastique et prouver qu'il partage les mêmes valeurs, les mêmes idéaux que ceux des Rois Catholiques. Contre les accusations de roi étranger, qui ne comprend pas les locaux, Charles Quint doit montrer son adhésion aux valeurs et aux sentiments des castillans. Contre l'infant Ferdinand, qui semble réincarner le prestige et l'alliance divine de Ferdinand le Catholique, Charles doit forger sa propre mythologie. C'est ainsi qu'il va choisir l'Espagne comme centre de son empire et pour cela, quoi de plus symbolique que de décider de s'y faire enterrer ? La chapelle Royale de Grenade va ainsi devenir l'objet signifiant qui lui permettra d'établir ce lien et cette communauté d'idées et de sentiments avec la Castille. Il va donc pratiquement recréer la Chapelle pour l'adapter au nouveau destin qu'il lui promet. Signe de cette volonté délibérée, à la même époque Charles Quint s'intéresse aussi à la chapelle royale de Séville, il y épousera Isabelle de Portugal en 1526, et s'indigne de l'aspect sombre et peu honorable du lieu.

Charles peut compter sur Grenade. Luis de Mendoza, III^e comte de Tendilla et marquis de Mondéjar, capitaine de l'Alhambra, est le premier noble andalou à lui faire allégeance après la mort de Ferdinand le Catholique. La réception somptueuse du corps du Roi Catholique en février 1516 est rapidement suivie de la proclamation de Charles par la ville en avril¹.

Dès le 13 octobre 1518, par cédula, le nouveau roi élève à 25 le nombre de chapelains et le 20 octobre, il commande la grande clôture de la Chapelle, ainsi que le retable central et, le 21 décembre le tombeau de ses parents Philippe le Beau et Jeanne de Castille, dite La Folle. C'est Domenico Fancelli, auteur du tombeau en marbre de Carrare des Rois Catholiques qui en est chargé. Disparu en 1519, l'artiste est remplacé par le sculpteur Bartolomé Ordoñez,². Cette commande est un geste de légitimation, fait par le jeune roi quelques mois après sa jura par les cortes de Castille. La chapelle royale est donc bien destinée à devenir un sanctuaire dynastique. Par le choix de ce lieu de sépulture et d'un tombeau encore plus imposant, Charles Quint élève son père au rang glorieux des Rois Catholiques et légitime en même temps son accession au trône. Il veut mettre en évidence les liens dynastiques qui l'attachent aux Rois, pour prouver qu'il n'est pas roi par le hasard malencontreux de morts successives, mais par le mérite de ses ascendants directs et par la grâce de Dieu. Il réhabilite ainsi Philippe le Beau, espagnolisé par ce tombeau grenadin où il repose à partir de 1525 comme un grand roi.

C'est l'année suivante, en 1526, pour son voyage de noces, que Charles Quint a enfin l'occasion de venir voir Grenade et son panthéon. Il est déçu par ses dimensions réduites, mais aussi par son style gothique et sombre, déjà critiqués, dès 1509, par le comte de Tendilla. C'est pourtant là que se tient une réunion sur la question morisque en présence de l'empereur. A l'occasion de ce même séjour, l'ambassadeur de Venise Andrea Navagiero voit le cercueil

¹ A.M.G., Rollo 2, Libro 2, fols 11-12.

² Voir GOMEZ MORENO, Manuel : *Las águilas del Renacimiento español. Bartolomé Ordoñez, Diego Siloee, Pedro Machuca, Alonso Berruguete. 1517-1558*, Madrid, Xarait eds., 1983 [1941].

du roi déposé à côté du sépulcre des Rois Catholiques, en attendant que son propre tombeau soit terminé. Ce diplomate, par ailleurs humaniste et poète, s'enthousiasme de la beauté du lieu, de la grandeur du culte accordé aux Rois, et surtout du tombeau des Rois Catholiques, qu'il considère « bien trop beau pour des Espagnols ». Et il se trompe sur l'objectif initial de la Chapelle en affirmant que ce sont les Rois Catholiques qui ont voulu en faire un panthéon pour tous les rois d'Espagne en mémoire de leur conquête : « cette chapelle est le lieu où, par disposition de D. Ferdinand et D. Isabelle, doivent être enterrés tous les rois d'Espagne, parce que ce sont eux qui ont pris cette terre aux infidèles »¹. Il semble bien qu'à cette époque les contemporains considèrent comme une évidence le fait que le panthéon dynastique soit édifié, à Grenade autour de l'empereur.

Conformément à la volonté du roi, Diego Siloé est chargé de concevoir un nouveau projet architectural. Il situe la chapelle royale dans le chœur de la cathédrale², sur le modèle de la chapelle des Reyes Viejos de Tolède. Le style classique, attribut impérial, y domine. La position des cercueils dans le chœur, à mi-hauteur entre les hommes et les dieux est le signe tangible de l'apothéose des Rois.

a) La cathédrale, centre symbolique de la ville nouvelle

L'agencement de la nouvelle cathédrale est le signe le plus marquant d'une volonté d'établir une identification commune sous domination chrétienne. Le processus, qui se poursuit jusqu'au XVIIIe siècle, accompagne les évolutions spirituelles et stylistiques, mais aussi les crises historiques et économiques de Grenade associées à un projet aussi ambitieux. Il reflète la lenteur et l'ambivalence de la mise en place de cette identification, la difficulté d'aboutir à un objectif commun et l'écart permanent qui subsiste entre la volonté royale et les résistances ou les hésitations locales.

La première pierre de la cathédrale est posée le 25 mars 1523, jour de l'Annonciation, est dédié à l'Incarnation du Christ à travers la titulature mariale. Au cours de la première moitié du siècle, l'ambitieux chantier, dirigé par Enrique Egas, a bien avancé mais il n'est pas achevé. Pendant cette période, c'est donc la chapelle royale adjacente, dont la construction est entreprise depuis la mort de la reine Isabelle en 1504, avec ses nombreuses reliques et ses corps de rois, qui forme le centre sacré de la ville.

¹ Andrea Navagiero in FABIE, Antonio María : *Viajes por España de Jorge de Eindhoven, del Barón León de Rosmihal de Blatna, de Francisco Giucciardini y de Andrés Navajero, traducidos, anotados y con una introducción por...*, de la Academia de Historia, Madrid, Librería de los Bibliófilos, 1879, p. 292.

² « Bien que l'on ne conserve aucun document affirmant que la chapelle principale ait été conçue dans ce but, l'historiographie a toujours entretenu cette idée ». LABRA GONZALEZ, Carmen María : « De la chartreuse de Miraflores à la chapelle royale de Grenade », *op. cit.* Sur cette question, voir ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada, op. cit.*

Dans les années 1520, surtout à la suite de la visite de Charles Quint en 1526 et l'annonce de sa volonté de faire de la cathédrale son sanctuaire royal, le clergé séculier semble vouloir reprendre la vie religieuse en main. Le chapitre progresse dans l'élaboration des cérémonies cultuelles et festives, tandis que les travaux de construction du temple prennent une nouvelle dimension et que son mobilier se complète. On achète les grands orgues, on construit une clôture pour séparer les deux chœurs, un siège d'apparat pour l'archevêque, etc.¹ Charles Quint, qui ordonne des visites diocésaines et normalise les prébendes, donne une sérieuse impulsion à l'organisation de l'archiépiscopat. L'empereur accroît aussi, à l'occasion de sa visite de 1526, le nombre de membres du chapitre de 13 à 25. La cathédrale, désormais destinée à devenir son tombeau, doit tenir un rang à la hauteur de ce privilège. Le palais de Charles Quint et la cathédrale sont les deux signes forts imposés par l'empereur dans une ville dont l'apparence exotique contredit la vocation chrétienne².

L'architecture de la cathédrale en construction est la démonstration éclatante de cette volonté. L'architecte Diego Siloé est appelé à Grenade en 1528 par la duchesse de Sesa pour achever la chapelle du monastère San Jerónimo, en remplacement de Jacobo Florentino, disparu en 1526. Siloé est chargé du chantier architectural de la cathédrale après qu'il ait été récusé le programme précédent, élaboré vingt ans auparavant sur le modèle gothique de la cathédrale de Tolède. Il met au point son projet entre 1528 et 1532, années pendant lesquelles Grenade bouillonne d'imagination en matière spirituelle. Il supervise alors simultanément les travaux du monastère et ceux de la cathédrale.

Reprenant les fondations du précédent architecte, Antón Egas, il conçoit un bâtiment de style classique, réplique du Saint Sépulcre de Jérusalem, sur un plan rond avec déambulatoire et autel central. Le projet de Siloé s'inspire également des représentations picturales flamandes du temple de Salomon basées à la fois sur le saint Sépulcre, la mosquée Al-aqsa, reconnaissable à sa coupole, et Saint Pierre de Rome. En conjuguant ces modèles, Grenade en faisant la synthèse de Rome et de Jérusalem, devient le nouvel archétype de la Chrétienté³. Promesse de vie éternelle⁴, le tombeau de l'empereur est conçu à l'image de celui du Christ. Les murs d'un blanc immaculé, repris des églises mudéjares et de l'idéal des temples paléochrétiens, font ressortir les ors des éléments de culte et donnent une unité à un chantier disparate dès l'origine. On retrouve les écus royaux sur les portes et les saints conquérants

¹ A.C.G., *Actas Capitulares*, libro 2, 27 avril, 20 juin 1524. Voir MARIN LOPEZ, Rafael : « El cabildo eclesiástico granadino y las obras de la catedral en el siglo XVI », *Chronica Nova*, 22, 1995, p. 211-241.

² BROTHERS, Cammy : « The Renaissance Reception of the Alhambra: the Letters of Andrea Navagero and the Palace of Charles V », *Muqarnas*, vol.11, 1994, p. 79-102.

³ GARCIA ARENAL, Mercedes : « De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, op. cit., p. 557-582. Cette idée s'illustre notamment dans la gravure de Sebastien Münster, datant de 1540. Annexe, Figure 8.

⁴ ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada*, op. cit.

ornent les principales chapelles. La promesse de résurrection symbolique s'adapte ainsi à la dimension funéraire exigée du lieu.

Le monument est aussi dédié à la conquête de Grenade en tant qu'évènement spirituel. L'empereur est de cette manière relié à l'idée de conquête, qui avec lui devient le but suprême et la justification de l'empire terrestre. Cet idéal est symbolisé par la devise impériale, « plus ultra », inscrite sur la Porte du Pardon de la cathédrale. La conquête de Grenade est vue comme le commencement de la conquête absolue, la domination du christianisme sur le monde et donc comme la préfiguration du retour du Christ. L'objectif principal de l'autel, conçu en 1528 puis entièrement transformé en 1614, est de servir de lieu d'exposition du Saint-Sacrement. La forme antiquisante de l'autel et la présence du ciboire monumental en font un résumé à la fois funéraire et triomphal du lieu comme le souligne Earl Rosenthal, dans son livre audacieux sur la cathédrale de Grenade : « Une certaine jubilation et un sentiment de culpabilité se mêlaient dans les cœurs des chrétiens grenadins. De la même façon, l'autel ostentatoire a pu incarner l'idée de triomphe, comme celle d'expiation. Il ne servait probablement pas exclusivement pour les rituels d'adoration perpétuelle, mais prétendait commémorer aussi la victoire sur l'Islam »¹. Cet autel ostentatoire a été créé dans le cadre du projet de faire du chœur de la cathédrale le mausolée impérial. Le corps se serait trouvé ainsi au plus près du Saint-Sacrement. Le ciboire avec coupole, en forme de temple mortuaire sur le modèle des tombeaux romains, fait référence à cette dimension funéraire. L'autel se trouve ainsi mis en relation avec le caractère expiatoire de la fête de la Toma. L'importance donnée à l'ostension de l'hostie situe également la cathédrale dans le prolongement du projet de la chapelle royale, où la dimension eucharistique a déjà une importance fondamentale².

La chapelle est pourtant placée en concurrence directe avec la cathédrale à laquelle elle est accolée. Les deux églises se gênent mutuellement et ne tardent pas à entrer en conflit. Tous les prétextes sont bons, les célébrations en particulier. En 1526, l'empereur accorde à la chapelle une juridiction étendue et fait réviser ses Constitutions, c'est-à-dire le règlement de ses coutumes et cérémonies³. Mais le pape Paul III concède à la chapelle l'autonomie par rapport à la cathédrale, c'est-à-dire qu'il la place hors du contrôle royal, ce contre quoi l'empereur proteste⁴.

Charles Quint oblige la cathédrale à restituer à la chapelle l'épée du roi Ferdinand, enjeu essentiel des célébrations de la prise de Grenade. Il fait également remplacer les bustes des

¹ *IBID.*, p. 160.

² LABRA GONZALEZ, Carmen María : « De la chartreuse de Miraflores à la chapelle royale de Grenade », *op. cit.*

³ L'empereur s'intéresse aussi aux autres panthéons de Castille, puisqu'en 1525 il fait également réformer les Constitutions de la chapelle des « Reyes Nuevos » de Tolède. Voir *Constituciones de la Real Capilla de los Reyes Nuevos de Toledo*. 10 mars 1525. B.N.M., 3/73170.

⁴ Cette bulle est annulée par Grégoire XIII en 1572. MARIN LOPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Grenade, Universidad, 1998.

Rois Catholiques du retable, qui lui paraissaient trop petits. Il se renseigne sur l'état d'avancement du tombeau de Jeanne et Philippe, et sur l'endroit où l'on pourrait le mettre sans gêner celui des Rois Catholiques, la chapelle restant d'abord la leur. Il interdit aussi à la cathédrale de s'élever à une hauteur supérieure à celle de la chapelle et autorise l'ouverture d'une porte donnant sur la placette de la Bourse du Commerce (Lonja) et de la Municipalité (Cabildo)¹. Le 8 octobre 1537, la bulle de Paul III concède à la chapelle le privilège de se constituer en chapitre, comme une cathédrale. Elle jouit de nombreux privilèges, dont une chapelle de musique au complet, et d'un statut d'honorabilité incomparable. Le lieu doit en effet être respecté comme la salle du trône lorsque le roi est présent.

Le projet des Rois Catholiques se dissout dans ce nouveau décor et ces cultes multipliés. En 1603, leur tombeau même perd sa place prééminente, lorsque celui de Jeanne la Folle et Philippe le Beau est placé à côté, à égalité, comme on peut les voir aujourd'hui encore².

2) La translation du corps de l'impératrice Isabelle de Portugal (1539)

L'impératrice Isabelle de Portugal, épouse de Charles Quint, meurt à Tolède le 1^{er} mai 1539, après avoir accouché d'un enfant mort-né. Fille de Marie (la fille d'Isabelle la Catholique) et du roi Manuel de Portugal, elle était la cousine germaine de Charles Quint. Ce lien dynastique, ajouté au fait d'avoir perdu le duché de Bourgogne après la paix de Cambrai en 1529, décide l'empereur à choisir définitivement Grenade comme lieu de sépulture pour sa femme et pour lui-même.

Dès le 4 mai, un nombre impressionnant de courtisans, d'humanistes et d'ecclésiastiques, accompagne le corps posé sur une litière couverte de brocard cramoisi portée par des mules noires. Le cortège inclut Francisco de Mendoza³, Fr. Juan de Toledo, évêque de Burgos et oncle du duc d'Albe, les marquis de Villena⁴, Pedro Álvarez de Acosta, évêque de Soria et d'Osma, Pedro de Córdoba et Luis de la Sala -maîtres de la salle, trois *apostadores*

¹ ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada, op. cit.*, Documentos, 24, p. 200.

² Le tombeau, réalisé à Carrare, ne parvint à Grenade qu'en 1539 et fut déposé dans l'hôpital royal en attendant la mort de la reine Jeanne. Mais les péripéties des translations de corps entraînèrent son abandon jusqu'au début du XVII^e siècle. GALLEGRO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad, op. cit.*, p. 242.

³ Francisco de Mendoza y Bobadilla, 1508-1556, quatrième fils de Diego Hurtado de Mendoza, marquis de Cañete et vice-roi de Navarre sous Charles Quint. Evêque et cardinal, il fut un important humaniste et l'auteur de nombreux ouvrages.

⁴ Le titre de marquis de Villena avait été concédé par le roi Jean II de Castille à Juan Pacheco en 1445. Après la conquête de Grenade, son fils Diego López Pacheco, capitaine général dans la guerre de conquête, se voit attribuer d'importantes possessions seigneuriales dans le royaume de Grenade, en échange de quoi les Rois Catholiques incorporent le domaine de Villena à la couronne. Cependant, les Pacheco continuent par la suite d'utiliser le titre honorifique de marquis de Villena.

(fourriers, chargés du logement¹), trois *caballeros* (chevaliers membres des ordres militaires) attachés à la maison de l'empereur, cinq *monteros*², l'évêque de León -grand chapelain de l'impératrice, d'origine portugaise³, les marquis de Llombay, la marquise étant la grande chambrière de l'impératrice, et enfin, la chapelle musicale de la reine au grand complet.

Le voyage de Tolède à Grenade dure quatorze jours. C'est, encore une fois, une véritable épopée, comme le révèlent les comptes du transport du corps de l'impératrice. On y découvre une procession invraisemblable de grands aristocrates, de clercs et de moines avec leurs serviteurs, de livrées et d'équipages, qui doivent passer des rivières, des montagnes où il n'existe pratiquement pas de routes et où il faut payer des guides, envoyer des éclaireurs à l'avant pour trouver des logements. On voit aussi les sommes énormes consacrées à la cuisine, à la blanchisserie (dans quelles conditions !), sans compter les frais somptuaires. Il faut sans cesse faire réparer et orner les éléments des litières, les selles, l'argenterie, les bagages de la marquise de Llombay, etc.⁴. Vingt huit serviteurs sont engagés pour faire le voyage aller-retour (auxquels il faut ajouter les portiers, les massiers, halbardiers, et les travailleurs occasionnels, comme les ouvriers qui réparent les attelages ou les éléments du cercueil). Les dépenses les plus importantes concernent le louage des mules, environ 2 réaux par jour, sans compter leur nourriture, or le voyage aller-retour dura 25 jours et on compte 37 mules! Puis par ordre décroissant, la cire (une seule torche pèse aux environs de 6 livres et vaut dans les 206 maravédis), les dédommagements financiers, le courrier et les artisans convoqués sur le chemin. On doit parfois marcher la nuit, afin d'éviter la chaleur du jour. Le cortège, somptueusement accueilli à chaque étape, passe par Orgaz, Malagón, Calatrava, El Viso, Puerto de Muladar, Baeza et Jaén⁵.

Grenade prépare l'arrivée d'un tel équipage en augmentant le ravitaillement de la ville. La municipalité et la chancellerie se disputent le droit de porter le cercueil de l'impératrice, la municipalité écrivant de son côté à la cour dès le 7 mai pour se voir réserver ce privilège⁶. Le corps est reçu à Grenade le 18 mai comme un souverain vivant. Le marquis de Mondéjar, la Chancellerie et la municipalité sortent en grand deuil recevoir le corps et l'accompagnent

¹ « Nombre de oficio, que sirve de senalar y distribuir los parajes y camas donde se ha de aposentar el que viene de fuera, y a cuyo cargo esta prevenir lo necesario para el hospedaje ». *DICCIONARIO de Autoridades* (1726), www.buscon.rae.es

² VALLADAR, Francisco de Paula : *La Real Capilla de Granada, op. cit.* Le « Montero de Espinosa » est une charge honorifique au service du roi. Il garde la chambre du roi et de la reine pendant la nuit. « Guardan también los cadáveres reales desde que se ponen de cuerpo presente, hasta que los llevan a enterrar ». *DICCIONARIO de Autoridades* (1734), www.buscon.rae.es

³ Comme la maison du roi, la maison de la reine possédait son propre service religieux.

⁴ Arch. Simancas. *Contaduría Mayor de Cuentas*, 1^o época, 552. carta de pago transport corps reine Isabelle.

⁵ SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V compuesta por... su cosmógrafo mayor, y publicada por acuerdo de la Real Academia de la Historia por D. Antonio Blázquez y Delgado-Aguilar y D. Ricardo Baltrán y Rozpide*, Madrid, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia é Intervención Militar, 1922, Vol. I, 6e partie, Chap. III, p. 457.

⁶ PARRA ARCAS, María Dolores ; MORENO GARZON, Luis : « Granada : Panteón Real de los Reyes Católicos y de la Casa de Austria », *op. cit.*, p. 398.

devant la Porte d'Elvira où l'attend un grand tumulus¹. Sortir processionnellement des limites de la ville n'est pas fréquent et à chaque fois c'est significatif : on quitte la ville avant de la reconquérir avec une force renouvelée, selon le modèle établi par Van Gennep, avec séparation (sortir des murailles de la ville), marge (arrêt dans une zone de marge : l'esplanade), et agrégation (le retour à la cathédrale, puis la fête en action de grâce)².

Les hommes regroupés par corporations tournent processionnellement en colimaçon et abaissent leurs bannières devant le cercueil. Il s'agit ici de la reprise exacte d'un rituel religieux, sans doute lui-même dérivé de traditions seigneuriales. Le même mouvement processionnel est en effet accompli chaque année dans la cathédrale le dimanche « in passione », ou cinquième dimanche de Carême. Ce jour-là, comme le décrit la *Consueta* de la cathédrale, la bannière noire de la Passion est amenée dans le chœur et lentement abaissée de part et d'autre, en présence des images saintes voilées, avant d'être déposé sur le pupitre de l'évangile jusqu'à Pâques³. Pour l'impératrice, la parade est minutieusement préparée, presque militairement, le chapitre de la cathédrale imposant même une sanction financière à ceux de ses membres qui sortiraient du rang⁴. Les femmes, vieilles et nouvelles chrétiennes ensembles, forment un cortège de pleureuses qui accompagne le corps de leurs gémissements depuis le village d'Albolote jusqu'à Grenade⁵. On lui dit un répons devant la porte de la ville : « et ils le portèrent sur leurs épaules jusqu'à la cathédrale de la ville, laquelle était tapissée de tissus de deuil, comme l'était aussi une grande estrade placée en son milieu... il y avait un grand nombre de cierges allumés et les armes de l'impératrice »⁶.

Puis on porte le corps à la chapelle royale, où l'attend le « premier exemple de catafalque pleinement architectural », selon les mots d'Adita Allo Manero⁷. Il s'agit d'un baldaquin de plan carré, formé de quatre colonnes doriques surmontées d'une pyramide et d'un grand chandelier fixé sur un globe terrestre, œuvre de l'architecte Pedro Machuca, concepteur des arcs de triomphe de l'entrée de Charles Quint en 1526 et du palais royal de l'Alhambra, alors en construction. Il est entouré de nombreux lustres en forme de couronne portant de multiples bougies. Un récit de l'époque le décrit comme « un échafaud à l'usage de Flandres, que l'on

¹ SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V*, *op. cit.*, Vol. I, 6e partie, Chap. III, p. 458.

² VAN GENNEP, Arnold : *Les Rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981 [1909]. Stephen Gudeman parle quant à lui de « rites de transition », qui permettent le changement d'état et le réaménagement des relations sociales. GUEDEMAN, Stephen : « Saints, Symbols, and Ceremonies », *American Ethnologist*, vol. 3, n°4, nov. 1976, p. 709-729.

³ *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 82.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 2, 17 mai 1539, 289v.

⁵ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *La capilla Real de Granada*, *op. cit.*, note 31, p. 204.

⁶ « y lo llevaron en hombros hasta la iglesia mayor de la ciudad, la qual estaba entapizada de paños de luto y un gran cadalso en medio de ella cubierto de lo mismo... muy gran numero de hachas encendidas y las armas de la emperatriz ». SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V*, *op. cit.*, Vol. I, p. 459.

⁷ ALLO MANERO, Adita : « Orígen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española », *op. cit.*

appelle là-bas castrum doloris »¹, ce qui n'est pas exact, car cette construction est encore une nouveauté inconnue en Flandres. Pourtant, de plan vitruvien, la pyramide rappelle bien les monuments funèbres antiques et les chapelles ardentes ou castrum doloris de la fin du Moyen-Age, baldaquins rectangulaires contenant un simulacre de cercueil, surmontés d'une pyramide de lumières². La simplicité et la force symbolique du catafalque de Machuca fait que cette forme, connue sous le nom de « tumulus-baldaquin », devient une alternative au tumulus médiéval et aux catafalques Renaissance. Elle reste même, au XVIIe siècle, la forme favorite des petites villes sans grandes ressources, alternative aux constructions nouvelles qui vont bientôt apparaître : le tumulus turriforme, repris sur les custodes processionnelles, ou le baldaquin dont la pyramide est remplacée par une coupole ou un obélisque³. Les tumulus sont en effet à cette époque une façon privilégiée et d'avant-garde, de représenter les nouvelles doctrines religieuses et morales qui apparaissent à cette époque : repris sur une certaine idée du sépulcre antique, on va y montrer les allégories issues des fantaisies des antiquaires, les gloires militaires qui rappellent les triomphes romains⁴. Les emblèmes et autres hiéroglyphes y apparaissent en cette moitié du XVIe siècle, en même temps que dans la littérature. La vogue des hiéroglyphes, images allégoriques que l'on pensait d'origine égyptienne, se diffuse depuis l'Italie, où le manuscrit grec d'Harapollo, *Hieroglyphica*, est connu en 1419. Les *Emblematum libellis* d'Andrea Alciato, qui paraissent en 1531, étendent le goût et le champ sémantique de ces images didactiques. Il s'agit d'une collection de 212 planches « emblématiques » en latin composées d'un *motto* (proverbe ou autre expression énigmatique courte), d'une image et d'un épigramme. Ce livre mêle les pseudo-sciences d'origine égyptienne à la philosophie néo-platonicienne redécouvertes à cette époque. Il est à l'origine d'un véritable genre d'ouvrages encyclopédiques et connaît de nombreuses rééditions jusqu'au XVIIIe siècle. En 1581, les *Empresas morales* de Juan de Borja sont publiées en espagnol. Les théories hermétiques sont à la mode, d'où la vogue des devises (image accompagnée d'une phrase lapidaire identifiant un personnage) et des fêtes où apparaissent des symboles obscurs aux significations variées. Les sciences de l'interprétation, qui vont de l'occultisme au pur style poétique, se divisent en multiples branches⁵.

¹ « un andamio a uso de Flandes, que alli llaman Castrum Doloris ». B.N.M., Ms. 3825, fol. 128, cit par ALLO MANERO, Adita : « Orígen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española », *op. cit.*, p. 101.

² Voir la chapelle ardente spectaculaire construite pour Charles Quint à Bruxelles en 1588.

³ ALLO MANERO, Ma Adelaida : « La arquitectura provisional en los túmulos para exequias reales », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 131-153.

⁴ « Castrum Doloris », in VARELA, Juan : *La muerte del Rey*, *op. cit.* PANOFKY, Erwin : *La Sculpture funéraire. De l'Égypte ancienne au Bernin*, Paris, Flammarion, 1995 [1964].

⁵ ALCIAT, André : *Les emblèmes*, d'après le fac-similé de l'édition lyonnaise de Macé-Bonhomme de 1551, Paris, éditions Klincksieck 1997. Il existe une riche bibliographie concernant l'emblématique de l'époque moderne. Depuis STRONG, Roy : *Art et pouvoir 1450-1650 : Les Fêtes de la Renaissance*, Arles, Solin-le Méjan, 1991 (1973). SALET, Francis : « Emblématique et histoire de l'art », *Revue de l'Art*, 1990, vol. 87, n°87, p. 13-28. SANTIAGO, Sebastián : *Emblemática e historia del arte*, Madrid, Cátedra Arte, 1995. MINGUEZ,

Les funérailles, célébrées par le chapitre de la cathédrale, ont lieu dans la chapelle royale les dimanche et lundi suivants, malgré la fête de Pâques, sacrifiée à l'évènement royal¹. Mais il est vrai que les deux célébrations, à la fois funèbres et triomphales, sont en ce sens complémentaires.

Puis la municipalité célèbre ses propres funérailles, également sur deux jours, début juin².

Avec Charles Quint, les Rois entrent en compétition avec leurs vassaux. Les célébrations royales doivent être les plus riches et somptueuses, car la dignité impériale est sans commune mesure avec la leur et il faut le montrer de manière éclatante. Nous en avons ici une première démonstration, les funérailles magnifiques de l'impératrice éclipsent totalement celles célébrées en 1515 pour le Grand Capitaine. Désormais, les rois ne permettent plus qu'on leur dispute la prééminence, en splendeur comme en pouvoir.

a) La conversion de François Borgia

Lors de l'acte juridique du dépôt du corps, consistant à ouvrir le cercueil pour reconnaître le corps, repris sur la cérémonie de constatation de la sainteté³, puis à officialiser la succession, François Borgia marquis de Llombay⁴ s'arrête, fasciné, devant le spectacle du corps putréfié de l'impératrice et se plonge dans une réflexion qui change sa vie, comme le rapporte l'une de ses hagiographies : « Là, au milieu des ténèbres, conversaient le cadavre, l'horreur, et le marquis ; et la raison affrontant les ombres, dans chacune il distinguait un signe. Ce fut un moment d'extase, au cours duquel toutes les choses sensibles se firent pour lui inertes, la rationalité annihilée et où même la désillusion, pour dire les choses de façon plus parlante, se trouvait en quelque sorte suspendue, comme muette. (...) Il vit dans cette corruption, et dans sa portée même, la chose au monde qui ressembla le plus au péché ; et il lui vint cette question comme une évidence, pourquoi ne pas abandonner l'apparence de l'âme, si l'effet de

Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 3 vols, 2000. LOPEZ POZA, Sagrario (ed.), *Florilegio de estudios de Emblemática. A florilegium of studies on Emblematics. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies. Proceedings of the 6th International Conference of The Society for Emblem Studies. A Coruña, 2002*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2004. Une importante bibliographie, ainsi que le catalogue des éditions digitales de livres d'emblèmes est disponible sur le site développé par le groupe de Investigación de Literatura Emblemática de l'Université de la Corogne : rosalia.dc.fi.udc.es/emblematica/index.jsp

¹ A.C.G., *Actas*, libro 2, 1539, fol. 289v.

² A.C.G., *Actas*, libro 2, 1539, 6 juin, 291r.

³ On constatait la sainteté par la bonne odeur dégagée du corps des bienheureux après leur mort.

⁴ Fils du troisième duc de Gandía, arrière-petit-fils du célèbre pape Alexandre VI, il est aussi par sa mère arrière-petit-fils de Ferdinand le Catholique. D'abord page de l'infante Catherine, il suit ensuite la cour de Charles Quint et épouse en 1529 Eléonore de Castro, grande chambrière de l'impératrice. Il accompagne l'expédition de Tunis en 1535. « Saint Francis Borgia », *The Catholic Encyclopedia*, www.newadvent.com

cette apparence est de laisser une trace aussi détestable sur le corps ? »¹ La putréfaction du cadavre a sans doute été accélérée par la chaleur du mois de mai, mais aussi par le fait que le corps a été placé dans une caisse en plomb hermétique ce qui a du contribuer à l'augmentation de la température² (et dont le poids a rendu le transport bien plus difficile).

La tradition, léguée d'abord par son confesseur Vázquez, rapporte la phrase qu'il aurait alors prononcée : « plus jamais ne servirai un maître qui ne me puisse survivre » (« nunca más servir a señor que se me pueda morir »)³, nouvelle version du biblique « nul serviteur ne peut servir deux maîtres »⁴. L'épisode souligne l'impureté et la corruptibilité du corps humain (il n'est pas indifférent qu'il s'agisse ici d'un corps de femme) et le dédoublement sécurisant de l'âme et du corps. C'est donc un épisode symbolique, qui signifie, de la part de Borgia, le détachement du monde (la chair) et du pouvoir (l'impératrice). C'est aussi le produit de toute la culture et la sensibilité d'une époque et d'un milieu aristocratique héritier à la fois des traditions castillane, italienne et bourguignonne⁵.

Peu importe où cet évènement a eu lieu, s'il eut jamais lieu d'ailleurs⁶, mais il est intéressant de noter que selon la tradition, sans doute élaborée à partir du récit du chroniqueur royal Santa Cruz⁷, il survint non pas dans la chapelle mais devant la porte d'Elvira, au lieu-dit de la Croix Blanche (Cruz Blanca). Or on n'aurait jamais eu l'idée de faire un acte de dépôt de corps dans un espace ouvert et il était normal qu'il ait lieu dans un édifice religieux, face à un public restreint et juste avant de déposer le corps dans la crypte. Cette légende est donc significative,

¹ « Allà se hablaban confusamente entre vna, y otra tiniebla, el cadaver, el horror, y el Marques ; y palapando sombras la razon, escuchaba vn oraculo en cada obscuridad. Fue aquel vn extasi, en que todo lo sensible quedo yerto, lo racional absorto, y hasta el mismo desengaño, para persuadir mas eloquente, estaba algo suspenso, valiendose de lo mudo. (...) vio en aquella corrupcion, como en su efecto propio, la copia mas parecida del pecado; y reconocio, qual dexaria el semblante del alma, si un efecto suyo dexa tan detestable el cuerpo ? » CIENFUEGOS, Álvaro de : *La heroyca vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja, antes Duque Quarto de gandia, y despues Tercero General de la Compañia de Jesus.... Año 1717. Con privilegio. En Madrid. Por la viuda de Juan Garcia Infanzon.* Cap. V, fol. 57. Voir aussi le récit de RIBADENEYRA, Pedro : *Obras del P:... de la Compañia de Jesus, agora de nueuo reuistas y acrecentadas. En que se contiene en esta postrera impresion se vera en la hoja siguiente... Vida del P. Francisco de Borja, que fue Duque de Gandia, y despues Religioso, y tercero General de la Compañia de Jesus... año MDXCIII.*

² On apprend ce détail par un document de 1573, dans lequel on propose le remplacement de certains cercueils détériorés ou impropres au transport en vue des translations des corps pour l'Escorial. Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, 150, n°20, 7v.

³ GARCIA HERNAN, Enrique : « Pedro Calderón de la Barca y Francisco de Borja en el Barroco », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, Actas del Congreso Internacional*, Madrid, C.E.P.C., S.E.E.N.M., 2001, Vol. II, p. 719-46.

⁴ Citation tirée de la parabole de « l'économiste infidèle », ou du « gérant habile », selon les versions. Luc-16.

⁵ Voir HUIZINGA, Johan : *L'automne du Moyen-Age*, Paris, Payot, 2006 [1919].

⁶ On ne possède que des indications indirectes de la conversion de Borgia. On sait en tous cas que la mort de l'impératrice l'a très fortement frappé, son journal revenant très souvent sur la date du 1er mai. Voir GARCIA HERNAN, Enrique : *Francisco de Borja, Grande de España*, Valence, Institució Alfons el Magnanim, 1999.

⁷ « Y asi en orden acompañaron el cuerpo hasta ponerlo en un gran cadahalso (que fuera de la ciudad estaba) donde el marques de Mondejar quiso ver si el el cuerpo que en el ataud venia fuese el de la Emperatriz Nuestra Señora, por lo que fuese necesario abrir el dicho ataud, y después que fue conocido ser él tornaron a cerrar el ataud, y lo llevaron en hombros hasta la iglesia mayor de la ciudad, la cual estava entapizada de paños de luto... ». SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V, op. cit.*, Vol. I, 6e partie, Chap. III, p. 458.

car elle insiste sur l'aspect public du dépôt du corps : la reine est donnée à Grenade et non à une institution particulière, la chapelle royale, toute la ville partage cet instant. Cette cérémonie est, en effet, l'occasion d'une vraie communion urbaine. Tout le monde est là, y compris les Morisques, eux qui pourtant participent peu aux célébrations publiques grenadines. Chacun selon son appartenance et avec ses traditions (hommes, femmes, institutions) vient rendre honneur à l'impératrice et se rassemble dans la douleur de sa perte. Bermúdez de Pedraza et d'autres soulignent justement l'opposition entre les deux entrées de la reine à Grenade, en 1526 en tant que jeune mariée, beauté que l'on peut voir dans le célèbre tableau du Titien peint un an seulement avant sa mort¹ et, treize ans plus tard, lorsqu'elle revient en tant que cadavre décomposé et infect. Il y a là une opposition maniériste et initiatique tout à fait traditionnelle.

L'insistance sur la putréfaction du corps du roi, sur son humanité déchue par l'universalité de la mort, existe aussi ailleurs. On la voit dans les monuments funèbres à double registre de nombre de sanctuaires de la Renaissance, comme ceux de Saint-Denis par exemple, qui représentent à la fois l'effigie somptueuse du souverain et le cadavre du roi grimaçant et dévoré par les vers. Le contraste entre la déchéance humaine du corps naturel et la gloire immortelle du corps politique du roi répond à la manière dont on exalte alors la gloire terrestre, la beauté du corps et l'héroïsme des héros. Borgia, le jeune courtisan, incarne parfaitement tous ces éléments. L'objectif est de perpétuer la gloire éternelle de l'individu tout en faisant référence aux questionnements du temps sur l'immortalité de l'âme. D'où l'importance nouvelle donnée au corps et aux triomphes héroïques².

Cette insistance sur la double nature du corps du roi conforte les juristes qui développent à la même époque la théorie des deux corps, destinée à renforcer le pouvoir royal en le rendant immuable³. On montre publiquement le roi défunt qui continue à jouer un rôle de roi, assis sur son trône et couronné, jusqu'à l'avènement de son successeur. Puis on présente, dans son tombeau à double registre, le corps glorieux et immortel de la potestas qui survit éternellement à la dégradation terrestre du corps humain du roi défunt.

Après une nuit d'insomnie au cours de laquelle il remet en cause la direction de sa vie, Borgia demande conseil à Jean d'Avila, qui le rassure et l'exhorte à poursuivre son introspection. Le lendemain, pendant les funérailles de l'impératrice, Borgia est bouleversé par le sermon d'Avila, qui traitait sans doute, l'occasion s'y prêtant, de la vanité de la vie et de la nécessité de s'attacher aux valeurs véritables, et « de la sorte il semblait qu'il lui parlait au cœur et

¹ Annexe, Figure 2.

² LLEO CAÑAL, Vicente : « El sepulcro del caballero », in *CARLOS V. Las armas y las letras*, op. cit., p. 261-272.

³ KANTOROWICZ, Ernst H. : *Les Deux corps du roi*, op. cit.

scellait les résolutions que le marquis s'était faites »¹. Avila est présent à Grenade de 1536 à 1539, puis revient épisodiquement dans cette ville où il est bien accueilli, fait de nombreux disciples et suscite des conversions spectaculaires, dont, outre François Borgia, Louis de Grenade et Saint Jean de Dieu.

La conversion de Borgia, futur général de la Compagnie de Jésus, au bout d'un long chemin initiatique et devant une dépouille royale, ne peut que faire penser à l'importance que revêt le pèlerinage dans l'itinéraire spirituel des premiers jésuites. C'est en effet une expérience centrale dans la conversion d'Ignace de Loyola, qui se rend à Jérusalem en 1523². Par la suite, le pèlerinage est exigé des novices souhaitant entrer dans l'ordre, avant d'être abandonné au profit de la mission. On est frappé alors de constater que, dans le cas de Borgia, le but du pèlerinage n'est autre qu'un sanctuaire funèbre royal, et l'intermédiaire privilégié de sa conversion n'est pas une relique de saint, mais la dépouille d'une impératrice. C'est grâce au corps royal que le chevalier, ancré jusque là dans l'immanence, rencontre enfin la transcendance. Le reste du récit reprend le modèle ancien de la conversion du pèlerin, qui se produit sur le lieu où la mort ouvre sur l'éternité³. Le choc de la conversion en lui-même est évidemment un topos hagiographique qui permet d'assurer la sainteté du personnage.

Le rapprochement du sanctuaire funèbre avec un but de pèlerinage témoigne aussi de l'atmosphère réformatrice, particulièrement marquée par les sermons de Jean d'Avila et ses idées d'intériorisation de la foi et d'honnêteté spirituelle, qui règnent alors à Grenade. Depuis le XVe siècle, le pèlerinage est sévèrement critiqué par les humanistes et la *devotio moderna*. Cette condamnation d'une religiosité jugée commune, extérieure et intéressée, est reprise très violemment par Luther dès 1520. La conversion de Borgia, qui est une apologie du voyage initiatique, dans le sens de bouleversement intérieur et de repentir sincère, semble annoncer la réforme catholique et la défense du pèlerinage spiritualisé et œuvre de pénitence. L'on peut donc penser que c'est l'atmosphère grenadine, renforcée par l'arrivée du corps royal et l'ampleur de la cérémonie, qui engendre un choc psychologique profond chez cet homme intelligent. Cet épisode nous fait découvrir bien des choses sur Grenade, sur le rôle des célébrations publiques et du sanctuaire grenadin dans la vie sociale et politique du temps.

¹ « assi pareçe que le hablaua al coraçon, y hechaua el sello a los propositos que el marques hauia hecho ». NIEREMBERG, Juan Eusebio : *Vida del santo padre y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja, Tercero general de la Compañia de Jesus, y antes duque quarto de gandia. Van añadidas sus obras, que no estaban impressas antes... Año 1644...* Cap. XIII, p. 28-29. Ces thèmes du sermon de Borgia sont affirmés aussi dans une hagiographie du XVIIIe siècle : AOIZ, Thomas Francisco de : *Obras del venerable Maestro Juan de Ávila, clerigo, apostol del Andalucía. Coleccion general de todos sus escritos. ... año de 1759. 2 tomes. Cap. XI. « Predica la conversion las honrras de la emperatriz, y buen efecton de su sermon en el marques de Lombay », p. 75.*

² JULIA, Dominique : « Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine », *op. cit.*

³ DUPRONT, Alphonse (dir) : *La quête du sacré. St Jacques de Compostelle. Puissance du pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1985.

Il nous semble donc que cet épisode pourrait être une clef permettant de comprendre l'importance du sanctuaire qu'est la chapelle royale grenadine pour cette ville nouvelle. Pauvre en signes de la présence divine, celle-ci ne possède que peu de reliques et la plupart d'entre elles accompagnent d'ailleurs les corps royaux. Les corps des rois disposent naturellement d'une aura charismatique qui fait comprendre comment leurs tombeaux sont susceptibles de prendre tout naturellement la place et la fonction de ceux des saints. Les Rois Catholiques disposent d'une aura légendaire. Leur histoire récente a déjà atteint l'état de mythe, puisqu'ils ont accompli, avec l'aide de Dieu, la conquête et la réunion du territoire, un fait prophétiquement annoncé. Les Rois Catholiques ont en outre un rôle dans la naissance de la ville, dans la mise en place de chacun des symboles autour desquels s'ancre la communauté. Mais les rois d'Espagne sont aussi des puissances temporelles. Parmi eux, l'empereur Charles Quint domine le plus grand empire depuis Charlemagne, il règne en Europe mais aussi au-delà des mers. En outre, Dieu lui a aussi donné une mission capitale d'intermédiaire religieux. En tant qu'empereur régnant sur un empire religieusement divisé, il semble devoir prendre un rôle de médiateur qui dépasse sa fonction originelle. Enfin, la translation du corps, qui reprend les grandes phases de sacralisation, métamorphose la dépouille royale et les dimensions à la fois terrestre et supérieure des rois les rapprochent des saints. Comme eux, placés après leur mort à mi-chemin des hommes et de Dieu, ils deviennent des médiateurs.

A la suite de cette conversion, Borgia abandonna peu à peu ses titres et ses charges à ses fils et entra secrètement chez les jésuites après la mort de son épouse en 1546¹. Lors des funérailles de Charles Quint en 1558 au monastère Saint Benoît de Valladolid, ce fut à son tour de prêcher². Il devint le troisième général de la Compagnie de Jésus en 1565. Béatifié puis canonisé au XVIIe siècle, c'est un personnage important pour Grenade.

Le dépôt du corps de l'impératrice dans la chapelle royale

Après le dépôt du corps, le cercueil est descendu dans la crypte, placé près de celui de la reine Isabelle, à la suite de quoi les funérailles de l'impératrice se poursuivent pendant neuf jours³. Les prérogatives de la Chapelle et le culte royal sont encore accrus pour faire honneur à l'impératrice. La Chapelle est élevée au rang d'*Aula Regia*, ce qui signifie que tout doit y être

¹ MILHOU, Alain : « "Hacer un mundo de nuevo". Mesianismo hispano, mesianismo jesuita », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 461-474.

² RODRIGUEZ, Alfonso ; GUTIERREZ DE CEBALLOS, Alfonso R. : « Ceremonía y liturgia : las fiestas religiosas del emperador », in *LA FIESTA en la época de Carlos V*, Catalogue de l'exposition, Madrid, 2000, p. 73-91.

³ Arch. Simancas. *Casas y Sitios Reales*, Casa y descargo de los Reyes Católicos. Réponse du marquis de Mondéjar au Comendador mayor de León, Alhambra, 23 mai [1539].

réalisé comme si le roi y était présent : il est notamment interdit de placer un siège au-delà de la grille du chœur et on exige la même révérence pour les rois morts que pour les souverains vivants. Charles Quint institue quatre chapelains supplémentaires pour l'impératrice. Enfin, le codicille ajouté à son testament le 5 novembre 1539 confirme son désir d'être enterré à Grenade¹. Mais la chapelle est jugée trop petite pour un tel honneur. En 1543 on demande à l'architecte Siloé de réfléchir à l'installation de nouveaux tombeaux. Son projet permet de recevoir douze cercueils royaux².

On sent dans cet acte du dépôt du corps, codifié et extrêmement ritualisé, une sacralité intrinsèque à sa forme d'acte de droit. Pays de droit écrit comme tous les pays latins, l'Espagne accorde un pouvoir sacré à l'acte normatif consigné. De plus, comme dans les récits hagiographiques dont le cœur est le moment de la mort et les rituels attachés à la manipulation, le corps physique prend ici une dimension considérable et l'acte montre les précautions particulières qui sont prises à son égard. Ainsi, l'écrit renforce la valeur des gestes qui sont réalisés, leur donne un poids, un temps, une mesure, une hiérarchie, un sens absolu et définitif. C'est peut-être dans cette survalorisation juridique du corps qu'il faut chercher une sacralité des rois espagnols, sacralité qu'ils n'acquièrent, contrairement à la France ou à l'Angleterre, ni par le couronnement, l'onction, où un pouvoir thaumaturgique, mais grâce à une représentation, issue de l'apothéose romaine et de l'Empire d'Orient, dont ils héritent de la même façon que les autres souverains européens³. L'importance donnée au corps du roi rejoint celle donnée à la manipulation de la bannière royale, pour chaque acte, une cédule précise où elle doit être entreposée et de quelle manière. La bannière représente le roi, c'est un objet matériel, un corps qui représente le corps du roi, ce qui explique la profusion des précautions qui les entourent.

Car ces réceptions de corps de rois morts sont calquées sur les réceptions de rois vivants : on s'arrête à la porte de la ville, non plus pour faire prêter serment au roi sur une estrade, mais pour chanter une prière funèbre au roi placé sur un tumulus. Ensuite, comme dans une réception ordinaire, le roi est escorté à la cathédrale. Comme le roi vivant est toujours placé sous un baldaquin ou palio (du pallium latin) destiné à exalter sa dimension supérieure, le cercueil est, de la même façon, placé sur un tumulus à baldaquin. La reprise rituelle est d'autant plus simple à faire que dans les réceptions de rois ces derniers sont presque totalement passifs, à la fois spectateurs de la scène qu'on leur offre et objet du spectacle, ils se laissent entraîner dans le flot de l'entrée.

Le modèle des translations de corps royaux, comme le terme décrivant l'acte lui-même (*traslado*), dérive du rituel ancien des translations de reliques de saints. Plus précisément, la

¹ LEON COLOMA, Miguel Angel : « Lenguajes plásticos y propaganda dinástica en la Capilla Real de Granada », *op. cit.*

² Ibid.

³ BERTELLI, Sergio : *Il corpo del re*, *op. cit.*

translation correspond au deuxième temps décrit par les hagiographies médiévales, qui en présentent trois (*passio, translatio, inventio*) pour décrire la mort et la consécration du saint. La translation met donc concrètement en œuvre le mouvement spirituel du roi vers le paradis. En réalisant un geste très semblable pour le roi, au moment de la translation qui compose son apothéose, celui-ci prend les caractères du saint ce qui produit les mêmes effets sur la ville. Le prestige du saint se communique à la ville, lui fournit une identification. En processionnant avec le saint ou le roi, la ville vit avec lui une expérience de communion¹. Il y a surtout une correspondance frappante de l'acte juridique appelé « levée du dépôt », lorsque le saint est soustrait de son premier sanctuaire, et le « dépôt », lorsqu'il est confié au nouveau temple où les reliques vont désormais reposer. Dans les deux cas, on ouvre la caisse renfermant les reliques. Pour le saint, c'est pour constater « l'odeur de sainteté », preuve de la véracité des reliques. Dans le deuxième cas, c'est pour « reconnaître le corps » : acte purement protocolaire, car il est proprement impossible de reconnaître l'identité de restes mortels qui n'ont pas été embaumés, d'autant plus lorsqu'ils ont été conservés dans une caisse en plomb ou en cuir soumise aux intempéries.

Tandis que les corps royaux étaient embaumés au cours du Moyen-Age en Espagne, les Transtamare mettent fin à cet usage. Les corps des Rois Catholiques ne sont pas oints mais seulement parfumés. Puis à l'époque de Charles Quint, sous l'influence des nouveaux courants de spiritualité qui secouent l'Europe, l'embaumement devient synonyme de vanité. On n'embaume que par nécessité, c'est le cas en 1578 pour la dépouille don Juan d'Autriche que l'on doit faire venir de Flandres². L'épisode de la conversion de François Borgia est une apologie du non-embaumement, une explication spirituelle de la vanité de la chair, thème issu des danses macabres de la fin du Moyen-Age et qui deviendra un lieu commun de la métaphysique du XVIIe siècle.

Bien que le roi soit manipulé comme un saint, on fait pourtant clairement la différence, le corps du roi ne communique pas de sacré, on ne touche pas les cercueils pour obtenir des guérisons. Il n'y a pas d'os odorants dans les cercueils royaux, au contraire, l'épisode illustré par la conversion de François Borgia insiste sur la putréfaction animale du corps royal. Contrairement au corps du bienheureux, celui du roi ne dégage pas de douce odeur, mais celle de la mort humaine. Le corps n'est pas intact, prodiguant ses pouvoirs surnaturels à la dépouille qui peut alors fournir des reliques, il est méconnaissable. Cela permet de mieux comprendre la « conversion » de Borgia à la vue du corps décomposé de l'impératrice Isabelle : le corps du roi mort est comme le corps du Christ mort. Banal lorsqu'il est vivant, mort il devient surnaturel, il révèle la rupture mystérieuse entre la gloire éternelle du roi et sa

¹ SANCHEZ FERRO, Pablo : « La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia) », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, T. 12, 1999, p. 47-65.

² VARELA, Juan : *La muerte del Rey*, *op. cit.*

dépouille, effrayante parce qu'elle a eu tant de pouvoir, de grandeur de beauté, et que tout cela demeure quelque part caché dans l'horreur et le néant. Il y a quelque chose de comparable entre sa contemplation et celle d'un Christ en croix sculpté à la Renaissance. Cette sacralité explique que les rois castillans n'ont nul besoin des embaumements ou autres coutumes étrangères, comme l'enterrement séparé des organes. Le roi n'est donc pas considéré comme un saint. Mais à Grenade les rois qui sont enterrés dans la chapelle royale jouent de fait le rôle de saints fondateurs. Les Rois Catholiques sont en effet considérés comme les fondateurs de la ville, puisque par la conquête ils ont créé la ville chrétienne. Ville exotique et musulmane avant cet évènement, elle n'était pas sacrée, elle n'avait donc pas vraiment d'existence au sens propre de ville, c'est-à-dire celle de création humaine exemplaire, qui ne se comprend que dans une relation à Dieu. Les Rois Catholiques peuvent assumer cette fonction dans la mesure où leur conquête est considérée comme une œuvre divine dans laquelle ils ont joué le rôle de bras armé de Dieu.

Les déplorations rituelles, héritées de l'Antiquité, sont très communes en ce début de XVI^e siècle. L'art en donne plusieurs exemples, pensons aux pleureuses des descentes de croix de Memling ou de Van der Weyden. Elles consistent à l'origine en des offrandes sacrificielles (de sang des griffures, de cheveux arrachés, de larmes versées) destinées à racheter le mal¹. Ces manifestations collectives, communes aux deux sexes et à tous les niveaux de la société (le roi pleure aussi) correspondent à l'apparition, depuis le XIV^e siècle, d'une sensibilité nouvelle dans laquelle l'individu et la figure humaine sont dignifiés et où l'on construit une pédagogie du vivre chrétien à travers l'imitation du Christ².

La présence des femmes morisques dans les déplorations des funérailles est intéressant à souligner. On y perçoit une participation active dans la culture théâtrale des déplorations, propre du milieu urbain européen de la Renaissance. En ayant des comportements qui ne doivent apparemment rien à une influence extérieure, puisqu'il s'agit d'usages familiers des funérailles musulmanes, les Morisques s'inscrivent parfaitement dans la nouvelle sensibilité qui rassemble l'ensemble de la population urbaine dans une gestuelle dont le but est de rencontrer Dieu à travers son propre corps. Et pourtant, il s'agit ici d'une présence visiblement ethnique et donc politique, de même ordre que les manifestations déjà observées lors d'autres entrées royales. La présence des femmes morisques, avec les femmes vieilles-chrétiennes, lors de la réception du corps de l'impératrice, pour un rite d'origine médiévale mais à très forte connotation culturaliste (les vêtements de deuil traditionnels, les déplorations) sert à proclamer la loyauté de la communauté, tout en exprimant sa volonté de conserver publiquement ses coutumes.

¹ « Formas del dolor », in VARELA, Juan : *La muerte del Rey*, op. cit. ARIES, Philippe : *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

² GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., p. 56 et ss.

3) La translation des corps de la princesse Marie et des infants Ferdinand et Jean (1549)

Marie de Portugal est la première femme du futur Philippe II. Elle meurt en 1545 après seulement deux ans de mariage, en mettant au monde le tristement célèbre Don Carlos. En 1549 les corps de la princesse et des deux fils de l'empereur, Ferdinand et Jean morts en bas âge, sont transportés de Valladolid à Grenade, accompagnés de l'archevêque de Saint-Jacques de Compostelle, du comte de Valence et « d'autres nombreux caballeros et chanteurs »¹.

La réception des corps est semblable à celle de l'impératrice. Pour la décrire nous allons suivre un récit détaillé, qui nous permettra d'analyser les moments les plus significatifs et de comprendre les conséquences de ces célébrations sur la ville de Grenade².

On constate que, bien que le souverain insiste sur l'importance de la concertation entre les différentes autorités, le comte de Tendilla reste l'interlocuteur privilégié de l'empereur pour l'organisation de ces cérémonies. Dès le 13 mars, la municipalité s'active et nomme des commissaires. L'affolement gagne la ville, qui n'est pas encore prête. On écrit à l'archevêque de Compostelle et à don Juan de Acuña, chargés d'accompagner les corps à Grenade, pour leur demander de retarder leur route, mais ces derniers répondent qu'ils ne peuvent retarder leur arrivée que jusqu'au 27 mars. La relation loue alors Grenade d'avoir accompli des miracles en préparant tout en un rien de temps. Cette insistance sur la rapidité presque surnaturelle dans l'exécution des préparatifs festifs deviendra un lieu commun des chroniques festives ultérieures. Elle permet de montrer la loyauté exemplaire de la ville, prête à tous les sacrifices pour plaire au roi. Mais il semble bien que dans le cas présent, le temps ait vraiment manqué. On travaille nuit et jour pour fabriquer en treize jours le tumulus royal. Enfin le 26 mars, les corps arrivent au village d'Albolote. Afin d'éviter « embarras et désordres », le comte de Tendilla vient y négocier avec les accompagnateurs les détails de la cérémonie du lendemain. Il s'agit d'une véritable mise en scène, où l'on décide où, quand et comment les acteurs doivent entrer sur le théâtre.

¹ « otros muchos caballeros y cantores ». SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V, op. cit.*, Vol. V, 8^e partie, Chap. CLXII, p. 2202. et Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, leg. 150-2 : *Auto del deposito del cuerpo de la señora prinçesa doña maria nuestra señora....* Samedi 30 mars 1549. Pedro Manuel, archevêque de Saint-Jacques, est le grand chapelain de Charles Quint. Juan Esteban Manrique de Lara, comte de Valence (1504-1588), troisième duc de Nájera, est un proche de l'empereur. Accompagnent également les corps Roberto Pacheco comte d'Arévalo, Juan de Alba et don Gómez Manrique, commandeur de l'ordre militaire de Calatrava.

² Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 172-177. *Relacion de la entrada y obsequios del cuerpo de la prinçesa N.S. y de los señores ynfantos en Granada*. Suivi de *La orden que se a de tener en la entrada del cuerpo de la Prinçesa nuestra señora [1549]*. De plus, c'est cette réception qui servira de modèle aux célébrations ultérieures (le document se trouve d'ailleurs dans le dossier des translations de corps royaux de 1573-1574).

Le lendemain, le comte, accompagné de son oncle Bernardino de Mendoza¹ et de 300 cavaliers portant des torches vont chercher le cortège qu'ils escortent jusqu'à l'esplanade devant la Porte d'Elvira (souvent appelée simplement Croix Blanche, « Cruz Blanca », du nom du calvaire qui y est situé), où les attendent la procession. C'est un vaste terrain, mis en valeur au début du XVII^e siècle par le plan sacralisé de la ville, la Plataforma d'Ambrosio de Vico², situé sur l'emplacement d'un ancien cimetière musulman et dominé par le quartier Saint Lazare. Au Nord-est se trouve un secteur aristocratique en formation à cette époque autour du monastère San Jerónimo, sépulture du Grand Capitaine (site, après 1552, de l'Hôpital fondé par Saint Jean de Dieu). Cette place qui n'en est pas vraiment une, encore agraire et pas encore citadine, donne sur la porte d'Elvira, une des portes extérieures de la ville musulmane, souvent remaniée au cours de l'histoire car elle joue un rôle essentiel dans les réceptions royales. A cette époque la rue d'Elvira sur laquelle elle ouvre, la plus régulière et large de la ville, est en effet la seule capable de faire transiter une grande procession jusqu'à l'ensemble monumental cathédrale-chapelle royale.

Le défilé nous est décrit par ordre inverse d'apparition, donc à partir de la fin, parce que dans une procession l'ordre hiérarchique est croissant, le plus important se trouvant à la fois au centre et à l'arrière. Commençons par l'avant, les 25 corporations de la ville avec leurs bannières, en deuil de taffetas noir portant les armes de la princesse : « dans l'ordre dans lequel elles sortent le jour du Corpus Christi... qui d'après ce que l'on dit dépassaient les sept mille hommes »³. Puis viennent toutes les confréries, les officiers secondaires de la Chancellerie et de la municipalité et : « d'autres nombreux citadins ». Puis le corregidor de la ville Rodrigo Pacheco, avec les veinticuatro et jurados précédés de l'alférez mayor à cheval (pour signifier la noblesse de la ville) portant la bannière de Grenade suivis par les auditeurs (oidores) de la Chancellerie par ordre hiérarchique. Puis c'est l'évêque de Guadix récemment nommé, Martín Pérez de Ayala (personnalité importante du concile de Trente), invité pour l'occasion, avec l'archevêque de Grenade Pedro Guerrero (1546-1576) revêtu des insignes pontificaux, précédés de l'ensemble du clergé de la ville et de ses environs (500 moines et 600 clercs selon Santa Cruz, qui fait également un récit détaillé de la réception)⁴. Tous les participants portent des cierges ou des bougies, objets de prix dont la grosseur et la qualité

¹ Bernardino de Mendoza (1501-1557), fils d'Íñigo López de Mendoza, deuxième comte de Tendilla, fut capitaine de galères en Méditerranée contre les barbaresques et suivit Charles Quint dans la prise de Tunis. Premier commandant de la Goulette en 1535, il accompagna Philippe II en Angleterre en 1554. Après avoir été nommé vice-roi de Naples par intérim en 1555, il mourut en Flandres en 1557 à la suite des blessures qu'il reçut à la bataille de Saint Quentin.

² Cet extraordinaire plan de la ville est commandé vers 1596 à l'architecte grenadin Ambrosio de Vico pour illustrer l'*Histoire Ecclésiastique* de Justino Antolínez de Burgos. Il est gravé par Heylan en 1613. Voir BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : « La plataforma de Granada de Ambrosio de Vico », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, op. cit., p. 133-135.

³ « en la orden en que salen el dia de Corpus Xpi... que segun dizen passavan de siete mil hombres ». Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 172-177. Relacion de la entrada y obsequios..., fol. 1v.

⁴ SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V*, op. cit., Vol. V, 8^e partie, Chap. CLXII, p. 2204.

(cire blanche ou jaune) souligne le rang social de chacun. Devant la porte de la ville, se trouve un tumulus chargé d'écus royaux, de bannières et de cierges, destiné à accueillir les corps royaux. A l'arrivée du cortège, un répons est chanté devant les corps sur le tumulus.

Puis on assiste à un véritable ballet. « A l'arrivée du corps de son altesse au niveau des premiers rangs de la procession, la rangée de gauche se retourna sur la gauche et celle de droite sur la droite, sans se défaire, et le corps de son altesse et ses accompagnateurs vinrent au milieu de la procession, ainsi que le comte de Tendilla avec ceux qui l'accompagnaient, portant des torches allumées, jusqu'à la bannière de la ville. Arrivés là ils s'arrêtèrent tous, la municipalité porta le cercueil de la princesse notre souveraine sur les épaules et le mit sur le tumulus où lui furent dits ses répons. Et pendant ce temps la procession continuait sans s'arrêter jusqu'à entrer dans la ville. Sur l'esplanade où eut lieu la réception il y avait plus de 50 000 âmes, sans ordre et ne faisant pas partie de la procession, ce qui était admirable à voir car sur presque une lieue il y avait tant de monde qu'il n'y avait presque plus de place »¹.

Au delà de la naturelle exagération numérique, il s'agit-là d'une fabuleuse parade, véritable organisation militaire, pour organiser ce que l'on pourrait appeler une procession « à transformation » (comme on le dit des masques rituels), puisqu'elle convertit un cortège triomphal des autorités urbaines et des corporations, en haie d'honneur pour la princesse et les infants. C'est aussi une manière symbolique d'intégrer les rois dans le corps de la ville. Tout en avançant dans l'enceinte urbaine, les corps sont inclus dans la procession à la fois élargie pour leur laisser le centre et inversée par rapport à l'ordre initial, comme dans une entrée royale classique, où ce sont d'abord les autorités civiles qui accueillent le roi à la porte de la ville, puis les autorités ecclésiastiques, ce sont maintenant ces dernières qui guident le cortège vers la cathédrale. On signifie ainsi qu'il ne s'agit pas d'une prise de possession politique, comme dans l'entrée du souverain, mais bien de funérailles.

Sur le chemin, on fait un arrêt devant un autre tumulus situé dans la rue d'Elvira, devant l'église de Santiago, pour un répons. Un troisième arrêt semblable se fait dans la cathédrale. Selon Santa Cruz, « ils arrivèrent à la porte nouvelle de l'église, par laquelle ils entrèrent et parvinrent à un tumulus placé au milieu de la croisée, entièrement recouvert de noir, sur lequel était placé un très riche autel fait à la manière d'un *monument*, avec des colonnes et couvert de bleu et d'or, dans lequel ils placèrent ledit corps et lui dirent le même répons que

¹ « En llegando el cuerpo de su alteza a los primeros que venian en la procession boluio el hilo de la mano izquierda sobre la mano izquierda, y el de la derecha sobre la mano derecha syn desconçertarse, y el cuerpo de su alteza con los que con el salieron fueron por medio de la procession, y el conde de Tendilla con los que con el salieron fueron por medio de la procession con sus hachas ençendidas en las manos hasta llegar donde stavan el Pendon de la çudad y alli se aparearon todos, y la çudad tomo el cuerpo de la princesa nuestra señora en ombros y lo puso en el tumulo donde se le dixeran sus resposos y en el entretanto la procession andava syn parar hasta que entro dentro de la çudad. Estavan en el campo donde se hiço el resçeimiento de suerte que yva fuera de la procession sin orden passadas de 50 000 animas que era cosa de ver porque casi en una legua era tanta la gente que avia que no podia caber ». Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 172-177. *Relacion de la entrada y obsequios...*, fols 2r-2v.

précédemment... »¹. Selon Santa Cruz encore, la réception à la Porte d'Elvira commence à une heure de l'après-midi, et les corps n'arrivent à la chapelle Royale qu'à une heure du matin, pendant ce temps toutes les cloches de la ville ne cessent de sonner. Ce carillon incessant permet clairement de créer un temps en marge, puisqu'il n'est plus divisé régulièrement et qu'il apparaît comme un temps d'alarme, physiquement inscrit dans les sens.

Puis les corps sont portés par les veinticuatro et jurados à la chapelle royale, ornée de tapisseries dans la partie supérieure de la nef, de tissu noir et d'écus dans la partie inférieure (c'est-à-dire au-delà de la grande grille qui sépare les clercs des laïcs). Comme au théâtre et dans les rues des processions, les décors imposent une perception à la fois verticale et horizontale de l'espace qui reflète l'ordre cosmique. La mise en scène sert ainsi à accentuer les concepts, à transmettre un message au public et à contrôler ses réactions durant l'office².

Au milieu de la chapelle se trouve un tumulus architectural somptueux : il s'agit, comme semblent le révéler les descriptions, du remploi du catafalque novateur de Machuca créé dix ans auparavant pour la translation du corps de l'impératrice³. En treize jours, il était en effet difficile de fabriquer entièrement un nouveau catafalque. L'œuvre a simplement été repeinte et les armes royales remplacées. En forme de tempietto ou baldaquin, elle est couverte d'écus royaux, de part et d'autre deux anges tiennent des palmes et les armes de Castille et de Portugal, et au centre se trouve un cercueil couvert de brocard surmonté d'une couronne et d'une croix. La croix remplace ici le sceptre, puisqu'il s'agit d'une princesse et d'infants n'ayant jamais gouverné, et souligne le lien qui unit le roi et la religion, figurée par une femme et des enfants, symboles de la continuité dynastique. En haut du tumulus se trouve « un globe doré de cinq pieds de diamètre et au-dessus un candélabre de bois noir de trente pieds de hauteur avec trois croix doublées, soutenant d'autres nombreux petits candélabres, avec une bougie blanche chacun »⁴. Aux quatre coins du tumulus flottent des étendards⁵. Le tumulus mesurant vingt pieds carrés à la base (5,40 m²), le globe impérial un mètre trente de hauteur et le candélabre plus de huit, avec ses lumières, ressortant sur le noir des tissus de deuil, devaient être à la fois fascinants et impressionnants.

¹ « fueron hasta la puerta nueva de la iglesia por donde entraron y llegaron hasta donde estaba hecho un tumulo en medio del crucero de la dicha obra, cubierto todo de paños negros, donde estaba un altar muy rico, a manera de monumento con sus columnas cubierto de oro y azul, dentro del cual pusieron el dicho cuerpo y le dijeron el mismo responso que en los pasados... ». SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V*, *op. cit.*, Vol. V, 8^e partie, Chap. CLXII, p. 2206.

² VAREY, John E. : *Cosmovisión y escenografía : el teatro español el el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987.

³ ALLO MANERO, Adita : « Orígen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española », *op. cit.* Voir l'esquisse du tumulus de la main de Machuca, pub. in RAMOS SOSA, Rafael : *Arte festivo en Lima virreinal*, Séville, éd. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Asesoría V Centenario, 1992, p. 129, lam. 30.

⁴ « un mundo dorado de çinco pies de diametro y ençima del un candelero de madera negra de treynta pies de alto con tres cruces rredobladas en que yva mucha cantidad de candeleros pequeños, cada uno con su vela blanca », Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 3v. Le pied castillan équivalait environ à 0,27 m.

⁵ Voir la longue description de Santa Cruz : SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V*, *op. cit.*, Vol. V, 8^e partie, Chap. CLXII, p. 2207.

Le corps de la princesse est placé sur le tumulus, et les offices funèbres, célébrés par les prélats présents, se succèdent trois jours de suite. Le premier jour au matin c'est l'évêque de Guadix qui officie, avec un prêche de l'archevêque de Compostelle, devant toutes les autorités. Ils reviennent l'après-midi pour trois leçons et un office de l'archevêque de Grenade Guerrero, également présent. Le troisième jour est le plus important, avec une messe pontificale dans la chapelle royale en présence de l'ensemble du clergé (à l'exception remarquée de celui de la Chapelle) dite par l'archevêque de Grenade puis celui de Compostelle¹. Nous reviendrons plus loin sur cet incident.

Ensuite les plus hauts dignitaires présents descendent dans la crypte, où a lieu l'acte de dépôt officiel. Prélats, grands, représentants des institutions urbaines, ils sont pas moins de vingt personnes dans cette crypte minuscule pour procéder au rituel². Il commence par un dialogue formalisé. L'archevêque de Compostelle parle au nom du roi, dit qu'il a accompagné les corps de Valladolid et Madrid jusqu'ici et qu'il est prêt à les remettre. Le grand chapelain de Grenade répond qu'après avoir vu les corps il sera prêt à les recevoir en dépôt comme sa majesté l'ordonne. Puis l'acte décrit en détails l'ouverture du cercueil le plus grand, contenant les restes de la princesse, permettant la « reconnaissance » purement protocolaire de la dépouille. On referme ensuite le cercueil, on fait de même pour ceux des infants, et on les place dans la crypte. A la suite de quoi le chapelain « déclara qu'il avait bien vu lesdits corps de ces altesses et se déclara en charge en toute bonne foi desdits corps et il certifia être garant des corps déposés en tant que grand chapelain, au nom de la chapelle, et de devoir faire d'eux ce que sa majesté manderait et ordonnerait »³. L'alcalde de corte du roi dit qu'il lui remet les corps en dépôt, le chapelain répond de nouveau qu'il accepte. Puis tous signent l'acte de dépôt. Le lendemain, on procède à la consignation officielle des tissus précieux, des ornements et des reliques qui accompagnent les corps, dont une tête de Sainte Hélène venue de Cologne. On entoure les morts de reliques et d'emblèmes. Le cérémonial de 1549 sera repris plus tard, encore plus solennel et traditionnel, presque suranné, par Philippe II.

La relation ne mentionne donc presque aucune participation civique grenadine dans cette cérémonie, purement protocolaire et légale, qui donne à l'acte valeur de tradition. Elle ne rapporte de la célébration qu'un schéma cérémoniel imposé d'en haut. La relation donne ainsi l'impression qu'il s'agit là à la fois d'une affaire d'État et d'une affaire de famille. Le modèle est un acte juridique privé. La raison en est simple, la relation n'a pas pour but de glorifier

¹ SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica del Emperador Carlos V...* Vol. V, 8^e partie, Chap. CLXII, p. 2208-2209.

² L'acte notarié du dépôt des corps se trouve dans le dossier des translations de 1573-74, parce qu'il a été utilisé comme modèle pour établir les actes de levée des corps royaux. Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, leg. 150-2 : *Auto del deposito del cuerpo de la señora princesa doña maria nuestra señora que esta en gloria y de los señores ynfantes don Fernando y don Joan y la entrega de las reliquias y paños de brocado y seda que se llevaron a Granada con los dichos cuerpos*. Samedi 30 mars 1549.

³ « dijo que el ha visto muy bien los dichos cuerpos de sus altezas y se dio por entregado a toda su boluntad de los dichos cuerpos y se obligo como capellan mayor en nombre de la capilla de los depositados y hazer de ellos lo que su magestad mandare y ordenare ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, leg. 150-2 : *Auto...* fol. 2r.

Grenade, mais simplement de préserver la mémoire d'un cérémoniel afin de pouvoir éventuellement le reprendre pour une autre occasion. Cependant, les actes de la cathédrale nous apprennent que les institutions urbaines agissent, participent au cérémoniel et organisent leurs propres funérailles, selon le protocole adopté pour l'enterrement de la princesse, comme elles l'avaient fait en 1539. Comme la fois précédente, le tumulus de la cathédrale sert aux funérailles du chapitre et de la municipalité¹.

Le conflit qui oppose la chapelle royale à la cathédrale et au marquis de Mondéjar en 1549 montre l'importance de ces cérémonies en tant que révélateur et lieu de cristallisation des rivalités politiques². Si l'on ne tient pas compte de ce qui s'est passé lors de célébrations publiques-clefs, il est en effet bien souvent presque impossible de comprendre le sens de la vie politique et de la construction des institutions dans l'Ancien Régime. De quoi s'agit-il ? Le grand chapelain Rojas souhaite dire toutes les messes, durant les trois jours des funérailles, ce qui ne lui est pas accordé. Il refuse alors d'assister à la cérémonie et cela entraîne, selon les mots consacrés, un « scandale public ». Ces termes ne sont pas à prendre à la légère, le scandale public équivaut à un dérèglement profond de l'ordre social et politique, c'est une situation très dangereuse pour la paix civile. On le menace de prison et l'archevêque Guerrero le force à assister aux cérémonies : « Une fois la messe commencée, Rojas sortit de la sacristie et, devant tout le monde, donna l'ordre aux ballesteros qui gardaient le tumulus royal de se retirer, et protesta contre les auditeurs présents »³. Le conflit est sans doute dû au peu de temps qui a été accordé à la ville pour organiser la cérémonie. Mais les causes réelles et plus profondes, en sont les luttes de pouvoir qui agitent la ville, entre le comte de Tendilla et la Chancellerie d'une part, entre la cathédrale et la chapelle royale d'autre part. Ces conflits retentissent sur le fonctionnement des autres institutions. Tendilla tente d'instrumentaliser le conseil de la commune, au sein duquel il a de nombreux parents et clients, tant parmi les échevins que les officiers. Dès 1509 et surtout 1513, Tendilla et la Chancellerie luttent pour le contrôle de la ville⁴.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 3, fol. 45r.

² Il existe un document concernant le conflit, le brouillon du rapport de l'archevêque, mentionné par PARRA ARCAS, María Dolores ; MORENO GARZON, Luis : « Granada : Panteón Real de los Reyes Católicos y de la Casa de Austria », *op. cit.*, p. 401.

³ MARIN LOPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, *op. cit.*, p. 92.

⁴ Voir PEANA SANTAELLA, Rafael G. : « La oligarquía granadina y las cortes de Castilla : el memorial de 1510 », *Cuadernos de Estudios Medievales*, X-XI, 1982-83, p. 207-231.

C - Le séjour de Charles Quint à Grenade et la question morisque

1) Les célébrations de l'entrée impériale

En 1526, la ville retrouve le temps d'un été sa vocation de ville royale avec la visite de Charles Quint, en voyage de noce après son mariage à Séville avec Isabelle de Portugal. Il avait déjà voulu venir en Andalousie l'année précédente, mais en avait été empêché par les événements européens, la bataille de Pavie et ses conséquences, l'empoisonnant conflit avec François Ier¹. La paix et le mariage de l'empereur sont enfin publiés conjointement à Grenade le 16 février 1526².

Ce séjour de six mois a une importance capitale pour Grenade, profondément transformée dans son rôle historique, ses institutions, ses monuments et le sens de ses célébrations par la présence de l'empereur. C'est bien Grenade que Charles Quint vient voir, cette ville mythique dont il rêve depuis son enfance. La décision de venir passer sa lune de miel dans cette région lointaine, en marge de son empire, en dit long sur son programme politique et son idéal impérial. C'est une reconnaissance déclarée de la valeur de la conquête réalisée par ses grands-parents les Rois Catholiques. Comme il en transmettra l'idée à son fils Philippe II, l'objectif est de conserver et d'accroître l'héritage patrimonial avec comme idéal visionnaire, la paix universelle dans l'unité spirituelle. Concrètement, il s'intéresse à la ville depuis qu'il est devenu roi. Il œuvre pour son embellissement et pour étendre la splendeur du culte royal des Rois Catholiques à son propre père, Philippe le Beau, dont le corps est transféré à Grenade l'année précédant la visite royale, en 1525.

Le mariage de Charles avec une petite-fille des Rois Catholiques, puis leur séjour à Grenade, sont des signes forts qui lui permettent de construire son image chevaleresque et impériale et son statut de roi vraiment, profondément espagnol. Evidemment, cette image du roi est aussi celle de Grenade.

a) Préparatifs de l'entrée

Grenade fait d'importants travaux d'urbanisme afin de faciliter l'arrivée du cortège royal depuis le village de Santa Fé (l'ancienne ville-campement des Rois Catholiques) et le bon déroulement des festivités. Les places Bibarrambla et Neuve, ainsi que la montée à l'Alhambra, sont aplanies et aménagées pour accueillir la foule attendue pour les célébrations. D'autres ouvrages sont entrepris dans la ville et ses alentours afin de rendre plus plaisant le

¹ Voir CHAUNU, Pierre et ESCAMILLA, Michèle : « VI. L'interminable conflit », in *Charles Quint*, Paris, Fayard, 2000.

² VILAR SANCHEZ, Juan Antonio : *1526. Boda y luna de miel del emperador Carlos V*, Grenade, Universidad, Estudios históricos Chronica Nova, 2000.

séjour du souverain, censé durer quelques semaines. C'est ainsi que l'on draine la rivière Darro pour éviter les mauvaises odeurs, ou que l'on refait le chemin du Généralife, ce qui ne nécessite rien de moins que la déviation du cours de la rivière. On élargit également certaines rues de l'Albaicín, etc.¹. Ces travaux sont considérables et onéreux (ils coûtent à la ville pas moins de 114 430 maravédis²). Mais les frais se justifient par le sens accordé à l'entrée royale. A cette époque en effet, ces cérémonies, qui supposaient à l'origine une mise en scène de la théorie du pacte politique, deviennent de grands spectacles publics, centrés autour d'un triomphe à l'italienne et destinés à illustrer le concept de souveraineté³. Le dialogue entre le souverain et ses sujets reste toutefois l'objectif principal de ces cérémonies, qui restent des événements politiques importants. Les ouvrages urbanistiques, en particulier ceux réalisés sur la porte d'Elvira où doit entrer le roi, sont une façon de signifier que la ville s'ouvre sans réserve et fait honneur au visiteur impérial. La porte est élargie (symbole de capitulation), blanchie à la chaux et revêtue d'un arc de triomphe portant les armes de la ville. Il faut également de gommer le plus possible l'aspect oriental de la ville, c'est d'ailleurs une des préoccupations principales de la municipalité depuis le début du siècle. Enfin l'aménagement des places, l'élargissement des rues, la suppression des balcons bas gênant le passage des voitures, des terrains vagues et des puits où s'accumulent les débris et les cadavres d'animaux, sont l'objet d'efforts constants. L'organisation des corporations de métiers contribue également à policer l'espace urbain.

Par ailleurs, la municipalité et le marquis de Mondéjar, alcaide de l'Alhambra, aménagent depuis un an déjà, les appartements destinés à recevoir l'empereur dans le palais nasride. Ils sont aussi chargés de trouver des logements pour les nombreux courtisans et diplomates étrangers, c'est une tâche bien difficile qui donne souvent lieu à des mécontentements. Les habitations grenadines sont en effet insuffisantes et le plus souvent inadaptés aux exigences des courtisans ; les quelques palais et résidences modernes sont rapidement pris d'assaut. L'arrivée officielle de l'empereur est même retardée de quelques jours pour laisser le temps de faire face à ces difficultés. Les actes de la cathédrale ne rapportent quant à eux que peu de choses concernant les préparatifs de la réception de l'empereur. On sait seulement que le chapitre a financé certains arcs de triomphe, ainsi que, naturellement, la décoration de la cathédrale⁴. Ce qui consistait d'abord à nettoyer les lieux, puis à fleurir les autels et à tendre les murs de tapisseries et autres tissus précieux. Le chapitre loue aussi des musiciens officiels,

¹ OLMEDO SANCHEZ, Yolanda Victoria : « El emperador Carlos V en Granada: una breve estancia de eterna huella », in *El emperador Carlos y su tiempo. Actas IX jornadas nacionales de Historia Militar, Sevilla, 24-28 de mayo de 1999*, Séville, 2000, p. 857-872.

² A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 1, libro 7090, fol. 382-383. Carta sobre los gastos que se hizieron en el recibimineto de Granada para que se heche por çisa.

³ NIETO SORIA, José M^a : *Ceremonias de la realeza*, *op. cit.*

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 2, 27 mai, 163r.

joueurs de percussions et d'instruments à vent (ministriles) et fait restaurer une partie du dais processionnel, pour 4 et 16 ducats respectivement¹.

L'empereur lui-même contribue, notamment financièrement, à une partie de l'organisation de la célébration. Après l'échec des « joyeuses entrées » à la manière bourguignonne organisées lors de son premier séjour et considérées par les Espagnols comme trop exotiques, il décide de s'adapter aux coutumes locales, tout en introduisant de nouveaux raffinements (comme les arcs de triomphe de Machuca), qui le font apparaître en souverain splendide, signe de la bienveillance divine dont il est l'objet.

b) L'entrée royale

Partis le 13 mai de Séville, les empereurs s'arrêtent à Cordoue, Ubeda, Baeza et Jaén, ils arrivent le 29 à Santa Fé, où six représentants du chapitre viennent les saluer, vêtus de splendides vêtements de soie et brocard, exhibant ainsi la principale richesse de la ville, les textiles précieux. Les dépenses somptuaires réalisées pour confectionner ces livrées seront d'ailleurs critiquées plus tard pour leur excès par les comptables de la cour². Mais la démesure des dépenses est un élément essentiel dans la conception de la fête castillane. C'est elle en effet qui signale la noblesse d'un individu ou d'une communauté.

Le 4 juin dans l'après-midi, le cortège royal arrive à une demi-lieue de Grenade et les échevins avancent à sa rencontre par une route préalablement aspergée pour éviter la poussière. En tête viennent les massiers, puis les trompettes et ministriles, suivis des jurados et veinticuatro³.

Devant la Porte d'Elvira portant les armes de Grenade, Charles Quint prête serment de conserver les privilèges de la ville sur un autel orné du crucifix et des évangiles. Ce serment est de rigueur depuis le Moyen-Âge lors des entrées. Il donne à la visite royale le sens d'un contrat, par lequel la ville offre sa loyauté en échange de garanties sur son indépendance. Cette structure du pacte, qui implique un don réciproque, explique qu'il y ait toujours beaucoup d'argent dépensé dans l'entrée⁴. Mais s'agissant de l'empereur tout-puissant, qui fait étalage de sa force par un déploiement encore jamais vu de splendeurs et de courtisans, les

¹ A.C.G., *Actas*, libro 2, 7 et 16 juin, 164r et v.

² Ces dépenses sont consignées dans un document municipal, A.M.G., leg. 4.772, p. 1., publié par MORENO GARZON, Luis ; PARRA ARCAS, María Dolores : « Granada recibe a Carlos V y a Isabel de Portugal. Las cuentas de la ciudad », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, op. cit., p. 333-367.

³ GALLEGO MORELL, Antonio : « Granada en el mapa viajero de Carlos V, campeón de la cristiandad », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, op. cit., p. 309-332.

⁴ Voir la spectaculaire entrée du roi Henri II à Rouen en 1550, qui a donné lieu à plusieurs études. WINTROUB, Michael : « L'ordre du rituel et l'ordre des choses : l'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550) », *Annales HSS*, n°2, mars-avril 2001, p. 479-505. WAGNER, Marie-France ; VAILLANCOURT, Daniel (éds) : *Le Roi dans la ville. Anthologie des entrées royales dans les villes françaises de province (1615-1660)*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2001.

termes et la forme du serment semblent tout à fait hors de propos¹. Un nouveau conflit éclate d'ailleurs, avant la réception du roi, entre les institutions urbaines au sujet de qui devait parler à l'empereur à la porte de la ville au moment du serment. Charles Quint tranche en faveur du marquis de Mondéjar, son fidèle serviteur². Le serment prend ainsi un sens plus neutre, dans la mesure où il est prêté devant un aristocrate et vassal, et non pas devant un représentant du conseil de la commune, qui, bien qu'il soit nommé par les autorités royales, figure symboliquement la liberté et l'autorité urbaine.

Après le serment, l'empereur et l'impératrice entrent par la rue d'Elvira dans la ville illuminée. Ils avancent, sous un riche baldaquin de brocard doublé de satin cramoisi porté par les échevins, jusqu'à la cathédrale où ils entendent une messe en action de grâce. Le dais rappelle la Fête-Dieu, où l'hostie est emmenée en procession également sous un baldaquin. Les deux fêtes se développent en effet en parallèle depuis le XIV^e siècle³. Du fait des fréquentes tribulations de la cour de Castille à l'époque médiévale, l'entrée royale est, en Espagne, le premier cérémoniel à être formalisé. C'est donc un modèle privilégié pour d'autres rituels qui se mettent progressivement en place à la Renaissance, comme les rituels funèbres ou celui de la fête du Corpus.

Pour suivre la typologie proposée par Edward Muir, l'on peut dire que l'entrée de Charles Quint correspond à un *Avent*, c'est-à-dire qu'elle prend modèle sur l'entrée du Christ dans Jérusalem le jour des Rameaux⁴. Grenade devient ainsi une nouvelle ville sainte, vers laquelle le roi-Christ s'achemine comme vers l'éternité, représentant le lien médiateur entre le ciel et la terre⁵. Dans ce cheminement, le souverain reste passif, il avance, comme une image sainte, de tableau vivant en arc de triomphe, à la fois acteur et spectateur de sa propre entrée. Pour renforcer le culte royal, décors et spectacles présentent les relations entre le roi et la ville en des termes non seulement légaux mais aussi spirituels. Pour Grenade une telle entrée ne pouvait qu'être extrêmement émotionnelle et signifiante, n'était-elle pas la ville élue, le symbole ultime de la conquête ? On retrouve dans la procession de l'empereur, accompagné de l'impératrice, l'émotion de l'entrée victorieuse des Rois Catholiques. C'est le début d'un

¹ La confrontation entre le cortège royal et le monde urbain jaloux de ses privilèges est classique des entrées royales. Voir KONIGSON, Elie : « La cité et le prince : premières entrées de Charles VIII (1484-86) », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15^e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, eds du CNRS, 1975, p. 55-69. Et PEREZ SAMPER, M^a Angeles : « El rey y la ciudad. La entrada de Carlos I en Barcelona », *Studia Historica, Historia Moderna*, Salamanca, vol. 6, 1988, p. 439-448.

² A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 1, libro 7090, fol. 457r. Cedula sobre la habla a su magt de la entrada en Granada. 2 juin 1526.

³ KONIGSON, Elie : « La cité et le prince : premières entrées de Charles VIII (1484-86) », *op. cit.*

⁴ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁵ BRYANT, Lawrence M. : « Configurations of the Community in Late Medieval Spectacles. Paris and London during the Dual Monarchy », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (eds) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 3-33.

nouvel âge d'or, d'une harmonie espérée par tous, y compris par les Morisques qui l'expriment par les jeux qu'ils présentent à cette occasion.

Jeux morisques de l'entrée

Cette entrée déçoit et surprend les accompagnateurs italiens, habitués à des entrées autrement somptueuses. Zuan Negro, secrétaire de l'ambassadeur de Venise Andrea Navagiero, juge les arcs de triomphe « assez laids et étranges ». Et Navagiero considère que « sa majesté fit son entrée dans ces terres avec peu de faste, parce que presque tout le monde ici est Maure »¹.

Les Morisques sont en effet très présents, ils ont fabriqué des sortes d'enclos de tissus colorés perchés dans les arbres, dans lesquels des musiciens cachés jouent de la musique. Ce n'est pas leur seule contribution, il y a également, dans la procession, des chorégraphies avec des armes, dansées semble-t-il, toujours d'après Zuan Negro, par la corporation de « ceux qui font des jeux à la morisque »². Le chroniqueur Sandoval parle lui, de manière assez énigmatique, de femmes qui présentèrent « un jeu qu'ils appellent leilas, très plaisant pour les spectateurs et dangereux pour ceux qui le réalisaient »³. A travers ces musiques et ces danses, les Morisques se produisent devant l'empereur de manière spectaculaire, à la fois comme un groupe identifiable avec une culture forte, et comme une communauté loyale, qui déploie tous ses trésors et son savoir-faire pour plaire au roi. L'obligation faite aux Morisques de décorer leurs maisons et de ne pas sortir de la maurerie durant la visite de Charles Quint avait créé des troubles au mois d'avril. On voit qu'ils souhaitent ici montrer leur dévouement, participer aux fêtes dans lesquelles la ville se montre collectivement attachée au roi, tout en faisant de cette démonstration un acte politique. Les Morisques demandent que la politique menée à leur égard soit éclaircie.

Les observateurs ne voient dans ces démonstrations que des coutumes barbares, de la musique cacophonique et des mœurs répréhensibles. Cette réaction révèle l'état d'esprit des courtisans et la surprise des visiteurs, mais aussi un malentendu basé sur un paradoxe. Malgré les travaux d'urbanisme et les efforts des Grenadins, l'empereur et les témoins européens du voyage qui ont fait part de leurs impressions sont stupéfaits à la vue de Grenade. Pour eux, la

¹ SANUTO, Marino : *I diarii di Marino Sanuto*, Bologne, 1894, vol. 41, p. 748. cit. BROTHERS, Cammy : « The Renaissance Reception of the Alhambra: the Letters of Andrea Navagiero and the Palace of Charles V », *op. cit.*, p. 100, note 42.

² « los que hacen juegos a la morisca ». Cit. GOMEZ-SALVAGO, Mónica : *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos, (Estudio y documentos)*, Séville, Universidad, 1999. Il peut s'agir de la corporation des jongleurs confirmée en 1492. GONZALEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Cap. XVIII. Pervivencias de la sociedad morisca », in BARRIOS AGUILERA, Manuel (éd.) : *Historia del Reino de Granada, op. cit.*, p. 739-757.

³ « un juego que llaman leilas, que era muy regocijado para los que lo miraban y peligroso para los que lo hacían ». SANDOVAL, Fray Prudencio de : *Historia de la Vida y Hechos del Emperador Carlos V. Máximo, fortísimo, rey Católico de España y de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano, T. I, ed. y estudio preliminar de D. Carlos Seco Serrano*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles T. 80, 1955. Chapitre XVII.

ville était le symbole de la domination de la nouvelle puissance qu'est devenue l'Espagne avec les Rois Catholiques et de l'impérialisme catholique. Or que voient-ils ? Une foule gesticulant de manière étrange, au milieu des signes omniprésents d'une architecture musulmane dans laquelle n'apparaissent, finalement, que bien peu d'indices visibles de la conquête. Rappelons que la porte même de la ville où l'empereur prête serment est une porte monumentale d'architecture Nasride. Tout crie le non-chrétien dans cette ville qui est supposée symboliser la domination chrétienne. Et pourtant, ce que l'empereur et sa cour viennent voir à Grenade, c'est l'histoire mais aussi le mythe. Ils veulent se replonger dans une époque révolue, visiter comme en rêve les splendeurs maures, à commencer bien entendu par les promesses féériques de l'Alhambra. Les réactions des chroniqueurs ressemblent fort à celles de tout voyageur dont le rêve se heurte au vécu des hommes et à la réalité des choses. Les jeux morisques de l'entrée royale font ainsi apparaître au grand jour toute l'ambiguïté de l'attitude du pouvoir à leur égard, entre admiration mythique, répression officielle et permissivité officieuse contre dédommagements. On le voit bien à la lecture du récit du chroniqueur Francisco de Zúñiga. Après la messe, résume-t-il (évitant, en bon courtisan, de mentionner le serment royal prêté par Charles Quint) : « ces messieurs lui firent une réception grandiose, ils l'accompagnèrent à la cathédrale au milieu d'une grande foule de gens et à la lumière des torches... Puis il monta à la célèbre Alhambra, palais féérique des Maures »¹, par un chemin entièrement pavé et éclairé. Le spectacle, auquel participe la troupe affectée à la surveillance de la côte (la Costa del Mar), deux cent cavaliers portant des capes jaunes ou roses, les soldats à pied arborant des étendards et des armes, est en effet impressionnant. Le chapitre de la cathédrale apparaît « en habits de brocard et de soie »², tandis que le chapitre municipal s'exhibe en satin cramoisi doublé de damas blanc pour les veinticuatro et officiers supérieurs, en velours orangé doublé de soie argent pour les jurados et officiers inférieurs³. Des lumières éclairent aussi l'Albaicín, afin que l'empereur puisse profiter de la vue splendide de la ville blanche depuis le palais Nasride.

De nouvelles fêtes morisques

Avec la venue de l'empereur, Grenade redevient ville de cour, comme elle le fut à la fin du siècle précédent, mais à un niveau jusque là inégalé. Des humanistes comme Boscán,

¹ « Tuvo un grandioso recibimiento de los señores, que, con gran concurso de gentes y a la luz de las hachas, le acompañaron a la catedral ... Luego subió a la famosa Alhambra, palacio encantado de los moros ». Zúñiga, Francisco de : in GARCIA MERCADAL, José : *España vista por los extranjeros (Antología). I Relaciones de viajeros desde la edad más remota hasta el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1969, p. 805.

² « con ropas de brocardo y seda », A.C.G., *Actas*, libro 2, mardi 29 mai, 163v.

³ Les frais de l'habillement des seuls corregidor, alcalde mayor, 21 veinticuatro et de l'escribano mayor s'élèvent à 120 728 maravedis. A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 1, libro 7090, fol. 382-383. Carta sobre los gastos que se hizieron en el recibiminetto de Granada para que se heche por çisa.

Castiglione ou Garcilaso, des ambassadeurs, des conseillers, de grands seigneurs venus de toute l'Europe se côtoient à Grenade¹. Le 20 juin, l'empereur reçoit l'ambassadeur de France, ainsi que ceux de la Ligue. Et les divertissements se succèdent.

Le 23 juin, la ville s'illumine pour fêter la veille de la Saint Jean, fête de la Dédicace de Grenade et on donne, le lendemain, une corrida avec huit taureaux et des cavalcades morisques, sur l'esplanade de la rivière Genil aplanie pour l'occasion². Johannes Lange, médecin de l'électeur Frédéric II de Palatinat, est témoin de cette fête à laquelle participe le roi en personne. « Nous vîmes comment l'empereur lui-même participait aux jeux à Grenade lors des fêtes de Saint Jean Baptiste, en présence de l'impératrice et d'une multitude de dames d'honneur portugaises. Ce même jour, trois hommes furent blessés par les taureaux et un vieux cheval, atteint accidentellement par un tir en pleine tête, dut être achevé sur place »³.

Le 6 juillet est donnée une fête courtisane accompagnée d'un spectacle morisque dans les jardins de l'Alhambra, en l'honneur de Frédéric II. Lange est également invité à cette « zambra », mélange de musique et de danse, qu'il décrit avec un mélange d'effarement et de répulsion. « Ornés de perles d'une grande beauté et de pierres précieuses au cou, aux oreilles et aux bras, et accoutrés (quasiment comme des diacres pour la messe) selon la coutume de leur pays, ils dansèrent au son de flûtes, de violes et de tambours. Puis, trois femmes d'une cinquantaine d'années et une autre qui devait avoir dans les quarante se laissèrent choir tout en chantant de vifs et incroyables rythmes païens, tandis que les autres frappaient des rythmes dans leurs mains en criant joyeusement. Après la danse, quelques femmes maures montèrent en haut de la colline et dansèrent sur une corde tendue entre deux appentis, puis firent le grand écart avec une totale impudeur, tout en faisant des simagrées à l'empereur et braillant dans leur langue : *Tout ce qui vit ici-bas est capable de gagner le ciel* »⁴.

¹ BROTHERS, Cammy : « The Renaissance Reception of the Alhambra: The Letters of Andrea Navagero and the Palace of Charles V », *op. cit.*

² On a la connaissance de ces célébrations par la mention qui est faite dans les comptes de la municipalité des frais du séjour impérial. A.M.G., leg. 4.772, p. 1, pub. par MORENO GARZON, Luis ; PARRA ARCAS, María Dolores : « Granada recibe a Carlos V y a Isabel de Portugal. Las cuentas de la ciudad », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, *op. cit.*, p. 333-367.

³ « Vimos cómo en la festividad de San Juan Bautista el propio emperador participaba de estos juegos en Granada, en presencia de la emperatriz y de una multitud de damas de honor portuguesas. Este mismo día tres hombres fueron mortalmente heridos por los toros, y un viejo caballo, herido casualmente de un tiro en la cabeza, tuvo que ser rematado allí mismo ». LANGE, Johannes : *Journal de voyage*. Cit. GALLEGU MORELL, Antonio : « La corte de Carlos V en la Alhambra en 1526 », in CORDOBA, Pierre ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Coloquio Internacional Universidad de Granada-Casa de Velázquez 1987, Grenade, 1990, p. 266-294.

⁴ « Adornados con perlas de gran belleza y piedras preciosas en cuellos, orejas y brazos, y ataviados (casi cómo diáconos para la misa) según la costumbre de su tierra, bailaron al son de flautas, violas y tambores, después de los cual tres mujeres de cincuenta años, y otra que tendría unos quarenta cayeron y cantaron al mismo tiempo vivos e increíbles ritmos paganos, mientras los demás daban palmas acompasadas que gritaban alegremente. Después del baile, algunas moras subieron a lo alto de la colina y bailaron e la cuerda floja tendida entre dos locales, y luego se abrieron de piernas con todo descaro, mientras hacían muecas al emperador, chillendo en su lengua nativa : "Todo lo que vive aqui puede ganar el cielo" ». *IBID.* L'exotisme étrange de la zambra apparaît bien dans l'illustration contemporaine de Christoph Weiditz, annexe, Figure 6.

Le dégoût du chroniqueur apparaît d'abord comme un rejet de l'excentricité totale, et plus généralement de l'autonomie culturelle clairement affirmée dans cette représentation. L'empereur et les courtisans semblent subir ce spectacle qui leur est offert, dans lequel ils n'ont eu aucune part ni initiative. Les références culturelles auxquelles ils font appel au moment d'assister à un spectacle, qui sont celles de l'humanisme, de l'esthétique antiquisante, ne leur servent en effet à rien à cette occasion. Ceux qui sont les maîtres sont ainsi dépossédés de toute emprise sur l'évènement. Ne serait-ce pas cela au fond le plus déplaisant ? La danse proclame la vitalité culturelle et sociale de la minorité morisque, minorité qui semble assurée dans son bon droit par le fait qu'elle paye tribut à l'empereur pour acheter sa tolérance. Dans ce sens, les Morisques ont probablement commis une irréparable erreur stratégique en s'affichant aussi clairement particularistes. On voit aussi que la maurophilie aristocratique, dont Charles Quint faisait preuve en assistant à ce spectacle, était un aspect peu apprécié par la moralité officielle, et notamment par l'Eglise, qui l'a violemment combattu¹. C'est peut-être cette scène, ou une autre, qui décida Charles Quint à mettre en œuvre l'enquête qui mènera à la congrégation de la chapelle royale, aboutissant à la reconduction des interdictions des coutumes et traditions morisques.

c) Maurophilie impériale et ambiguïté à l'égard des Morisques

Durant le séjour de l'empereur, on fête aussi l'apôtre Saint Jacques le 25 juillet, et l'Assomption par de nouvelles fêtes de taureaux. C'est en effet le 15 août qu'est annoncée la grossesse de l'impératrice. Le 30 novembre, jour de la Saint André, a lieu la fête de l'ordre de la Toison d'Or, une célébration bourguignonne qui illustre la gloire chevaleresque et rappelle les fastes du duché. Ces célébrations coûtent cher à la ville (277 522 maravédis, sans compter les accessoires nécessaires -baldaquin, trompettes, livrées, etc.)². Mais tout pourra servir et influencer les célébrations grenadines ultérieures, dans leur déroulement comme dans leur esthétique, telle par l'exemple la chapelle de musique flamande venue avec l'empereur.

Tournois et maurophilie

Le terme de « fête royale » désigne la joute et le tournoi dans l'Espagne de Charles Quint, comme le montre cette phrase de l'humaniste Luis Zapata de Chaves : « de toutes les fêtes ordinaires, la joute est la plus galante, la plus belle et la plus étonnante... c'est justice qu'on la

¹ Voir CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : *El moro retador y el moro amigo (estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, Grenade, Universidad, 1996.

² VILAR SANCHEZ, Juan Antonio : *1526. Boda y luna de miel del emperador Carlos V, op. cit.*

dise royale, car c'est la fête des rois »¹. En effet, l'on considérait à cette époque les tournois chevaleresques comme le propre des nobles et des rois, et l'aboutissement des exercices militaires romains². Sur le même modèle, les corridas à cheval sont donc désignées par l'expression de « fêtes royales de taureaux ». Il s'agit ainsi de différencier les tournois auxquels participe le roi, des tournois urbains organisés par des bourgeois, divertissements ordinaires que Zapata balaye avec mépris. Depuis le XVe siècle, le tournoi devient le centre de divers spectacles qui regroupent la noblesse autour du roi et de valeurs courtoises, créant un esprit de classe et de camaraderie. Le tournoi et la fiction chevaleresque se complètent ; on réalise les joutes sur des thèmes issus de thèmes héroïques ou de romans de chevalerie. Le jeu permet ainsi de construire l'image du roi, en lui appliquant des rôles héroïques. C'est ce que Roy Strong désignait comme « une philosophie présument l'accession possible à la vérité à travers les images »³. La tradition bourguignonne est ici essentielle, et c'est elle que perpétue naturellement Charles Quint lors de ses entrées dans les villes, en particulier lors de son premier séjour en Espagne en 1517-1518.

A Grenade, l'entrée et les fêtes lui permettent de reprendre visuellement à son compte l'héritage de ses grands-parents les Rois Catholiques, celui de la grande victoire de la restauration de l'Espagne. Le jeu de cannes de la Saint Jean, dans lequel les participants apparaissent costumés en Maures et en Chrétiens⁴, le fait ainsi pénétrer par la fiction de la gloire et de la légende de la conquête. L'empereur apparaît, devant toute la cour et les ambassadeurs, comme un conquérant et un pourfendeur d'infidèles. Il a sans doute apprécié aussi le déguisement et l'ambiance bon-enfant de ces fêtes, impensables en Italie⁵.

Un empereur universel

Dans l'Alhambra et à travers des fêtes somptueuses, il apparaît comme un souverain universel, qui règne comme un empereur romain sur des pays très divers, s'adaptant aux

¹ « De las fiestas hordinarias que se hazen, la justa es la mas galana y mas hermosa y mas bizarra de quanta ay... Vien la llaman real, porque es fiesta de reyes ». Cit. CATEDRA, Pedro M. : « Fiestas caballerescas en tiempos de Carlos V », in *La fiesta en la Europa de Carlos V, Catalogue de l'exposition*, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 93-117.

² CATEDRA, Pedro M. : « Fiestas caballerescas en tiempos de Carlos V », *op. cit.*

³ STRONG, Roy : *Art et pouvoir 1450-1650, op. cit.*, p. 42.

⁴ Les fêtes de Maures et Chrétiens étaient, semble-t-il, relativement fréquentes au XVIe siècle, y compris dans toute l'Europe et revêtaient des formes diverses (courtisanes, comme ici, ou carnavalesques, etc.). Elles régressent ensuite et se limitent à certaines provinces isolées, comme la région du Levant, ou les montagnes des Alpujarras près de Grenade. Voir GONZALEZ HERNANDEZ, Miguel-Angel : *Moros y cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas (ss XV-XVIII). Orígenes y evolución de la fiesta*, Alicante, Diputación de Alicante, 1999.

⁵ MARSDEN, C.A. : « Entrées et fêtes espagnoles au XVIe siècle », in JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance. II Fêtes et cérémonies au temps de Charles V*, 2e Congrès de l'association internationale des historiens de la Renaissance, Bruxelles, Anvers, Gand, Liège 2-7 sept. 1957, Paris, eds du CNRS, 1975 [1960], p. 389-411.

coutumes locales. Les Morisques qui dansent et jouent de la musique devant lui sont-ils perçus comme des masques, aux significations cachées, à la manière des hiéroglyphes ? S'agit-il de représenter l'Age d'Or ? C'est possible. Charles lui aussi a voulu que son séjour compte, qu'il soit gravé dans la pierre. Lui aussi joue au potentat universel, s'amusant de jeux et de danses orientales dans les jardins de l'Alhambra. Charles Quint représente plusieurs rôles durant ce séjour à Grenade, chacun d'eux reflétant une facette de son pouvoir, et l'on peut voir ces rôles comme un véritable programme de gouvernement. Il est à la fois Marc-Antoine à Alexandrie, le chef du Saint-Empire en nouveau Constantin, et le jeune Auguste. Il joue de la dimension théâtrale du pouvoir royal, qui permet à un individu de concentrer l'Etat en lui-même. Dans l'entrée et les diverses célébrations auxquelles il participe, l'empereur assume un modèle héroïque qui l'élève au-dessus de ses contemporains¹. Charles perpétue également ici l'attitude pragmatique de ses ancêtres à l'égard des villes bourguignonnes. Dans le cadre d'un « État théâtral », il s'agit, à travers les cérémonies chevaleresques, de faire accepter le charisme omnipotent du prince à des villes qui seraient susceptibles de le contester². Donner ce spectacle royal à Grenade, la ville la plus loyale qui soit (puisque ville nouvelle, sous patronage royal, sans passé de libertés urbaines), est habile, puisque cela permet ensuite de faire accepter ce même charisme ailleurs en d'autres circonstances.

Mais que signifie vraiment tout ceci pour Grenade ? Les fêtes somptueuses données en l'honneur de l'empereur sont destinées à éblouir la cour, à fasciner les ambassadeurs étrangers. Pourtant, en jouant des traits exotiques de la ville, ne risquait-on pas de créer une confusion sur le sens de la conquête ? Etait-elle vraiment finie avec la prise de Grenade, ou 1492 n'était-il que le commencement d'une plus grande entreprise ? De même pour les jeux et les danses morisques, que l'empereur se plaît à se faire représenter dans l'Alhambra, où il joue ainsi au souverain maure. Le spectre du retour des Musulmans, fantasme très fortement ressenti à Grenade, à cause du danger réel persistant sur les côtes et de la menace intérieure présentée par la présence morisque, est ainsi joué comme au théâtre. Cette ironie est néanmoins réconfortante. Elle montre la puissance absolue de l'empereur, qui considère en même temps le problème morisque en réunissant l'assemblée de la chapelle royale, dissociant ainsi la représentation idéale du pouvoir de la réalité du gouvernement.

¹ BRYANT, Lawrence M. : « Politics, Ceremonies, and Embodiements of Majesty in Henri II's France », in DUCHHARDT, Heinz ; JACKSON, Richard A. ; STURDY, David (éds.) : *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, p. 127-154.

² ARNADE, Peter : « City, State, and Public Ritual in the Late-Medieval Burgundian Netherlands », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n°2, avril 1997, p. 300-318.

*Les arguments des Mendoza et des modérés en faveur du *modus vivendi**

Les jeux offerts à l'empereur illustrent clairement l'argument de ceux qui prônent la continuation du statut-quo entre les communautés présentes à Grenade.

La politique à l'œuvre à l'égard des Morisques, entre évangélisation et sanction, entre grands discours répressifs et indulgence de fait, est particulièrement floue et ambivalente. Des défenseurs du *modus vivendi*, autour du marquis de Mondéjar et de l'élite morisque, négocient en leur faveur pour obtenir des concessions et empêcher le durcissement de l'action inquisitoriale¹. Ces modérés ne cessent de défendre leur conception de la domination castillane, même jusqu'après la révolte des Morisques de 1569.

Les arguments des Tendilla s'appuient sur un paternalisme marqué envers la population morisque, les graves conséquences qu'aurait l'interdiction des coutumes (le risque de soulèvement), et l'exemple de tolérance de l'empire romain. A la fin de sa vie, Íñigo López de Mendoza y Quiñones (1440-1515), appelé le Grand Tendilla, reprenait le modèle de *La guerre des Juifs* de Flavius Josèphe, qui insiste sur le fait que c'est l'intolérance qui transforme une population en minorité religieuse rebelle. L'alcaide compare la situation de Grenade à celle de l'Église primitive, où les coutumes diverses ont peu à peu fusionné dans le même christianisme. Il avance aussi l'argument de la conservation de la paix comme but éminent, justifiant le fait de fermer les yeux sur des coutumes, certes exotiques, mais inoffensives. Tendilla s'oppose aux agissements de l'Inquisition pour les mêmes raisons. Le tribunal ne représente pour lui rien de plus qu'une justice de bureaucrates plébéiens qui ne comprennent rien à la situation locale. Or ces arguments ne peuvent convaincre la cour et ne font au contraire que la conforter dans ses positions en faveur d'un durcissement politique envers les Morisques. Les comparer aux Juifs en particulier était la dernière chose à faire. Quand au modèle de l'empire romain, ce n'est pas celui de la nouvelle monarchie, qui s'oriente vers un dogmatisme rigide, surtout après la Réforme, une vision du passé plutôt wisigothique que romaine, et l'idéal d'un État associé à une religion unique. Tendilla se coupe ainsi de plus en plus de la cour. « Tandis que sa portée politique déclinait, les idées de Tendilla concernant les Morisques, l'Inquisition et la religion en général devenaient de plus en plus excessifs. Ce qui à son tour diminua son efficacité dans les débats avec les acteurs de la nouvelle politique »². Luis de Mendoza parvient tout de même à gagner l'amitié de Charles Quint, d'abord pour son soutien durant la révolte comunera de 1520-1521, ensuite grâce au séjour de l'empereur à Grenade en 1526, puis à travers le financement de plusieurs opérations militaires en Méditerranée. Mais ses arguments sont de moins en moins entendus et il n'a pas

¹ LEA, Henry : *The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion*, Londres, 1979. CARDAILLAC, Louis : *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977.

² NADER, Helen : « 8. The Failure of the Caballero Renaissance », in *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance*, *op. cit.*, p. 193.

non plus les moyens de faire obtenir de larges concessions aux Morisques, comme le font les grands seigneurs valenciens. L'Inquisition, soutenue par la Chancellerie, proteste contre la suspension de la répression envers les nouveaux convertis. La tension entre les différents partis est vive à Grenade et cette époque est marquée en définitive par le manque de décisions nettes¹. Pour Diego Hurtado de Mendoza, qui reprend l'héritage familial des Tendilla dans son grand ouvrage sur la révolte et la guerre des Morisques, le bon gouvernement « pris fin avec la vie des anciens »².

2) L'empereur et la ville de Grenade. Réformes institutionnelles et architecturales

a) La physionomie de la ville conquise et convertie à travers les représentations graphiques du XVI^e siècle

Les représentations de la ville de Grenade datant du XVI^e siècle sont des images officielles, qui donnent un point de vue extérieur sur la ville, comme le font à la même époque les chroniques royales, issues du centre du pouvoir. Il ne s'agit donc pas d'images chorographiques, c'est-à-dire d'expressions de la fierté locale accompagnant des récits historiques. Les vues (qui, contrairement aux panoramas, intègrent des personnages) de Sebastien Münster (1540), de Joris Hoefnagle et d'Anton Van den Wyngaerde (datant des années 1560) donnent une image à la fois extrêmement fouillée, précise, mythifiée et universaliste de l'espace urbain. Münster, puis Hoefnagle, campent les habitants morisques et vieux-chrétiens au premier plan, sur un fond urbain disproportionné, donnant à voir une image à la fois exotique et colossale de la ville³. Les vues panoramiques de Wyngaerde⁴ quant à elles, d'une grande beauté et précision, sont prises depuis un point de vue fictif qui permet d'embrasser d'un seul coup d'œil l'ampleur impressionnante des zones habitées. Toutes ces images élargissent considérablement l'espace urbain, accentuent l'élévation des collines et des

¹ BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, Rafael : « La politica de Carlos V hacia los moriscos granadinos », in MARTINEZ MILLAN, José ; EZQUERRA REVILLA, Ignacio J. (coord.) : *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. I, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 415-446.

² « se acabó con la vida de los viejos ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes : historia escrita en quatro libros por...*, Madrid, B.A.E., *historiadores de sucesos particulares*. Tomo I, Madrid, Rivadeneyra, 1852, p. 65-122., Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, www.cervantesvirtual.com, Libro I^o, p. 69. Diego (1500-1575) est le second fils du deuxième comte de Tendilla, Íñigo López de Mendoza. Né à l'Alhambra, il bénéficie d'une extraordinaire formation humaniste. Après avoir exercé des fonctions diplomatiques en Italie, il tombe en disgrâce auprès de Philippe II et rentre à Grenade en 1552.

³ Annexe, Figures 8 et 9.

⁴ Voir les magnifiques reproductions d'esquisses dans KAGAN, Richard L. : « Ciudades del Siglo de Oro » et « Granada », in KAGAN, Richard L. (dir.) : *Ciudades españolas del Siglo de Oro. Las vistas españolas de Anton Van den Wingaerde*, Madrid, éd. El Viso, 1986, p. 68-83 et 266-274. CALATRAVA, Juan ; RUIZ MORALES, Mario : *Los planos de Granada 1500-1909. Cartografía urbana e imagen de la ciudad*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 2005.

escarpements, comme submergées et époustouflées de l'immensité du territoire urbain de Grenade, inhabituelle dans l'Europe de ce temps. Wyngaerde semble avoir voulu représenter chaque maison, chaque église, chaque porte dans la muraille qui ceint la ville. La richesse de l'environnement de la ville, la Vega de Grenade, n'est pas oubliée. Les arbres fruitiers et les champs fertiles campent le premier plan de dessins où l'horizon s'étend, derrière l'immensité urbaine, aux montagnes et aux rivières.

Une autre allégorie de la conversion religieuse de Grenade semble être figurée par la *Vierge de Grenade*, belle toile flamande conservée aujourd'hui à Barcelone¹. La Vierge, entourée de deux anges musiciens qui situent immédiatement le royaume céleste, est présentée, de manière avant-gardiste pour l'époque, sur un fond de ville fortifiée parfaitement reconnaissable à la fois comme étant Grenade et Jérusalem, la ville ceinte de murailles et dotée d'un temple à coupole (la mosquée al-Aqsa) telle qu'elle est classiquement figurée dans les images du temps. On reconnaît notamment la Porte de Bibarrambla et le minaret de la grande mosquée, tout juste consacrée. Cette figuration réaliste du lieu signifie la capacité d'intervention de Marie, qui a conduit l'armée des Rois vers la victoire et la prise de la ville explicitement désignée. L'assimilation de Grenade à Jérusalem, à la Jérusalem céleste, évoquée non seulement par la ville fortifiée, mais aussi par l'atmosphère idyllique de la scène, donne à cette victoire une connotation messianique².

b) Le nouveau palais de l'Alhambra

Charles Quint s'émerveille de cette ville étrange. « Il logea à l'Alhambra et y observait avec curiosité les édifices anciens, les œuvres morisques, les ouvrages aquicoles, la robustesse du site et l'étendue de la ville, au point que bien qu'il fut fier de toutes les villes de son royaume, de celle-ci en particulier il se montra très content »³. Il est également fasciné par le somptueux palais-forteresse de l'Alhambra. Toutefois, comme bien d'autres résidences royales espagnoles, l'endroit est loin de convenir au faste impérial. Surtout, l'empereur a bien saisi l'importance symbolique de l'empreinte de la forteresse, visible de partout et de si loin, sur la ville chrétienne.

¹ Ce tableau, peut-être l'œuvre de Petrus Christus II (petit-fils du célèbre disciple de Vermeer), présent à Grenade entre 1507 et 1530, a possiblement été commandité par une grande famille de conquistadors ou les Rois eux-mêmes. Voir *Los Reyes Católicos y Granada, Hospital Real (Granada), 27/XI 2004-20/I 2005, catalogue de l'exposition*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004. Annexe, Figure 3.

² LABROT, Gérard : « La Vierge en gloire à la Contre-Réforme. Esquisse d'analyse fonctionnelle », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1994, vol. 106, n°2, p. 593-637.

³ « Aposéntose en el Alhambra, y como mirase con curiosidad los edificios antiguos, obras moriscas, y los ingenios de las aguas, y la fuerza del sitio, y la grandeza del pueblo, si bien de todas las ciudades de su reino mostró tener gran contento, de esta en particular recibió gran contento ». SANDOVAL, Fray Prudencio de : *Historia de la Vida y Hechos del Emperador Carlos V*, Chap. XVII, *op. cit.*

C'est pour cette raison que l'empereur décide plusieurs aménagements dans l'enceinte de la forteresse, réalisés après son départ. Il fait faire de nouvelles entrées permettant d'accéder directement à certaines salles, en particulier le patio de los Leones. Il fait également décorer des appartements, dans lesquels est apposé son nouvel emblème, composé d'un aigle tenant entre ses griffes un globe surmonté de la représentation de l'Afrique, et du motto « Plus Outre ». C'est dans le même sens qu'il faut comprendre sa résolution de faire construire à grands frais, moins pour son usage que pour sa représentation symbolique, un palais jouxtant le palais Maure. Le nouveau palais, construction à l'italienne d'une très grande réussite esthétique¹ financé grâce au tribut annuel versé par les Morisques en échange du report des mesures d'interdiction de leurs coutumes, est une façon de faire concurrence à la beauté du palais Nasride. Son style classicisant tranche en effet avec les réalisations de style mudéjare et gothique commanditées jusque là par lui à Séville et à Cordoue². « L'Alhambra de Grenade et les autres palais marqués par le style mudéjar ne pouvaient convenir à une monarchie dont une des raisons d'être était la destruction de l'Islam »³. Il représente les vertus impériales qui s'unissent aux vertus chrétiennes, l'héroïsme païen et la force militaire, dans un style formel qui s'oppose en tous points au style baroque et surchargé du palais nasride. Le palais, véritable portrait architectural, incarne la volonté de rendre le roi présent, même en son absence. C'est un signe clair de la résolution royale de défendre la ville contre une nouvelle révolte ou une invasion ottomane. Pedro Machuca, l'auteur des arcs de triomphe de l'entrée royale, est chargé de dessiner le plan du nouveau palais. Cet artiste espagnol étudie longuement en Italie avant de revenir en Espagne pour préparer l'entrée grenadine de 1526. Influencé par le comte de Tendilla, dont les goûts artistiques reflètent les conceptions politiques, il entame à partir de 1533 la construction du bâtiment. Le palais, lentement édifié au gré de financements aléatoires et finalement jamais terminé (le fils de Machuca succède à son père vers 1550), demeure le signe fort d'une volonté impériale bientôt substituée par la monarchie confessionnelle de Philippe II.

Frappé par l'absence presque totale des marques de l'autorité chrétienne dans la ville, Charles Quint a voulu rendre visible cette domination, inscrire ses marques dans la pierre de bâtiments emblématiques. Outre l'accession de la cathédrale au rang de panthéon, Il fait construire l'église Saint Mathieu (saint du jour de sa naissance et également jour de la victoire de Pavie), fonde l'université⁴ ainsi que deux collèges pour la formation d'ecclésiastiques, installés à côté

¹ Voir MARIAS, Fernando : « La casa real nueva de Carlos Quinto en la Alhambra : letras, armas y arquitectura entre Roma y Granada », in *CARLOS V. Las armas y las letras, op. cit.*, p. 201-221. *CARLOS V Y LA ALHAMBRA*. Grenade, Patronato de la Alhambra, Consejería de Cultura, 2000. Annexe, Figure 10.

² BROTHERS, Cammy : « The Renaissance Reception of the Alhambra: the Letters of Andrea Navagero and the Palace of Charles V », *op. cit.*

³ MILHOU, Alain : « 4. La sacralisation de la figure monarchique », *op. cit.*, p. 88.

⁴ Voir OROZCO DIAZ, Emilio ; BERMUDEZ PAREJA, Jesús : « La universidad de Granada desde su fundación hasta la rebelión de los moriscos », in *CARLOS V (1500-1558): Homenaje de la Universidad de Granada*.

du palais archiépiscopal. L'empereur s'approprie aussi les constructions déjà existantes, en y imposant ses armes et sa devise, comme par exemple sur la Porte du Pardon de la cathédrale¹. Il rénove également le collège San Cecilio fondé par Hernando de Talavera, réservé aux enfants morisques et destiné à former des prêtres capables d'évangéliser leurs coreligionnaires. La Chancellerie, située jusqu'alors dans l'Alcazaba, est réorganisée et transférée dans un nouveau palais grandiose sur la place Neuve, terminé en 1587². Cette décision achève de hisser la cour royale au rang de principale institution urbaine. Son rôle éminent s'illustre clairement en effet dans ce siècle monumental, passage obligé des grandes processions, devant lequel on procède aux exécutions, aux autodafés et à certains jeux de taureaux. Le palais de style italien, orné de marbre et de balcons, en contrebas de l'Alhambra, semble faire face à la forteresse et opposer à sa puissance militaire un pouvoir juridique et administratif à la fois complémentaire et supérieur.

c) La congrégation de la chapelle royale (1526) et l'introduction officielle de l'inquisition

Les décisions prises par l'empereur à Grenade jusqu'au mois de décembre, dont l'établissement des statuts officiels de certains métiers, celui de la soie en particulier, les fondations religieuses etc. auront une influence décisive sur la vie grenadine des années à venir. En ce qui concerne la municipalité, des mesures sont prises pour éviter le développement de la corruption, en encourageant les dénonciations internes. Quant au chapitre de la cathédrale, il profite de la venue du roi pour solliciter l'augmentation de la dotation de la cathédrale, en échange de quoi les chanoines se proposent de prier « pour la longue vie, la santé royale de sa majesté et pour les âmes des rois... »³. Le rôle de la cathédrale comme panthéon dynastique et avant toute chose lieu de culte funèbre est ainsi clairement mise en avant.

Faisant suite à des plaintes de Morisques contre les mauvais traitements dont ils font l'objet et à la dénonciation, par les religieux implantés dans l'Albaicín, de la présence ininterrompue de l'Islam, Charles Quint, frappé par le caractère oriental de la ville, commande une vaste

Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte. Granada, 1958, p. 563-593.

¹ OLMEDO SANCHEZ, Yolanda Victoria : « El emperador Carlos V en Granada : una breve estancia de eterna huella », in *El emperador Carlos y su tiempo. Actas IX jornadas nacionales de Historia Militar, Sevilla, 24-28 de mayo de 1999*, Séville, 2000, p. 857-872.

² LEON COLOMA, Miguel Angel : *El programa iconográfico del palacio de la Real Chancillería de Granada*, Grenade, 1988. LOPEZ NEVOT, José Antonio : « Carlos I y la buena gobernación de Granada (1526) », *Granada. Su transformación en el siglo XVI. Conferencias pronunciadas el 20 de sept. Y el 6 de oct. Del 2000 con motivo de la conmemoración del Vº centenario del ayuntamiento de Granada*, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2000, p. 41-61.

³ « por la vida y real estado de su magestad e por las anymas de los reyes... ». A.C.G., *Actas*, libro 2, 8 juin 1526, 164r.

enquête, présentée à la fin de l'année 1526 lors de l'assemblée (ou congrégation) de la chapelle royale, qu'il préside en personne. La congrégation rassemble des représentants des Conseils de l'Inquisition et de Castille, des prélats et des lettrés qui ont participé l'année précédente à une réunion semblable concernant les Morisques valenciens. L'enquête révèle les mauvais traitements dont les Morisques sont l'objet, la piètre qualité des clercs et l'inégalité de l'évangélisation. Mais elle établit aussi que les Morisques forment une population hostile et récalcitrante. Suivant les recommandations des rédacteurs du rapport, l'empereur est convaincu de la nécessité d'éradiquer les coutumes morisques, signe visible de résistance de la minorité au catholicisme. Car la religion, c'est tout autant un mode de vie et un héritage qu'un ensemble de croyances¹ ; une manière de s'habiller, de danser, tout autant que des dogmes. L'assemblée détermine des décrets qui s'attaquent à l'ensemble des particularités de la culture morisque. Puisque la culture et l'appartenance identitaire sont inséparables de la croyance religieuse, pour éradiquer l'islam il faut donc extraire les spécificités visibles de cette population insoumise, qu'elles aient ou non un rapport avec l'Islam. On met au point aussi, comme moyen de lutte, une nouvelle organisation ecclésiale qui repose en définitive sur l'archevêque. Les résolutions de l'assemblée portent en effet aussi sur la nécessité d'une réforme ecclésiale qui permette de renforcer l'instruction religieuse des Nouveaux-chrétiens.

Plusieurs décrets insistent tout particulièrement sur l'assistance des Nouveaux Chrétiens aux fêtes et sur la nécessité d'empêcher les rites de passage réalisés au moment de la naissance ou du mariage. Les Morisques sont connus en effet pour leur faible participation à la vie religieuse et festive, comme le souligne un mémoire de l'archevêque Avalos². Ils ne pratiquent que l'indispensable, afin de ne pas être punis pour non-assistance, ce qui s'explique par les pressions financières dont ils sont l'objet de la part de clercs peu scrupuleux, en particulier dans les zones rurales.

Un article souligne aussi l'importance de la prédication comme moyen d'enseigner la foi chrétienne et de combattre l'Islam : « De même, parce que cela très nécessaire, tout particulièrement dans ce royaume, nous vous chargeons [les évêques] de faire que, dans tous les lieux et églises de votre diocèse et avec le plus d'assiduité possible, il y ait toujours quelqu'un pour prêcher aux paroissiens, surtout les jours de grandes fêtes et les dimanches de Carême. Et que vous ordonniez aux prédicateurs qu'ils aient tout particulièrement soin de prêcher simplement la doctrine évangélique, ainsi que les choses morales, la doctrine de la foi et contre la secte de Mahomet, sans se préoccuper de complications ou de grande subtilité »³.

¹ RUCQUOI, Adeline : « L'enseignement de la foi et des pratiques dans l'Espagne des temps modernes », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 190-195.

² Arch. Curia de Granada, libro de cédulas 1, fol. 250. Cit. GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios, op. cit.*

³ « Asimismo, porque es cosa muy necesaria, y más en este reino, las predicaciones y doctrina, os encargamos que prováis que en todos los lugares e iglesias de vuestra diocesi, lo más continuo que ser pueda, haya quién

La prédication est ainsi placée au premier plan de la lutte contre la résistance morisque dans les domaines de la foi et des traditions religieuses. C'est bien sur elle que l'on compte pour convaincre, par la répétition de choses simples qui doivent s'ancrer dans les mémoires. Dans le même but, d'autres décrets recommandent la nomination de bénéficiés (prêtres attachés à la cathédrale, recevant un bénéfice ecclésiastique en fonction de leur présence au culte) lettrés et intelligents, ou la constitution dans le diocèse de monastères dominicains et franciscains, des ordres mendiants traditionnellement chargés de la prédication populaire. Comme les mesures précédentes, les décrets de la chapelle royale ne sont cependant pas appliqués tels quels. Des concessions sont accordées en échange d'offres monétaires, et de la poursuite d'une pression importante sur les Morisques. En 1526, Charles Quint accorde aux Morisques, contre un don financier, le pardon général des fautes passées face à l'Inquisition et la non-confiscation des biens par cette dernière durant une période de 40 ans. Par ailleurs, la réforme ecclésiastique proposée achoppe sur la résistance du clergé et des obstacles pratiques.

L'Inquisition, officieusement active à Grenade depuis 1505, est aussi introduite officiellement en 1526, dans un bâtiment situé à côté du monastère dominicain. Son siège est transféré en 1556 en face de l'église paroissiale de Santiago, dans la rue Elvira. Comme les autres institutions grenadines, elle est un instrument étatique essentiel d'uniformisation religieuse, de contrôle de la population et de frein aux germes de division politique. Elle augmente peu à peu la vigueur de sa répression envers les Morisques, surtout à partir de 1550, allant jusqu'à l'excès de zèle. Elle justifie ce faisant son utilité sociale et renforce son pouvoir au niveau local. Nul doute que l'ampleur des répressions ait accéléré le dénouement de l'histoire, en faisant grandir l'agitation dans la population morisque et en créant un sentiment de danger et de menace chez les Vieux-chrétiens, confrontés à une population indigène criminalisée.

Entre 1544 et 1551, les négociations sont paralysées. Puis dans les années 1550, les partis s'affrontent de nouveau à travers mémoires, enquêtes et plaintes qui affluent à la cour, jusqu'à la décision de Philippe II en 1565, dans un nouveau contexte, de faire appliquer les décrets de 1526. Le synode de Guadix, convoqué en 1554 par l'évêque Martín Pérez de Ayala, grand acteur espagnol du concile de Trente, insiste de nouveau sur la prédication comme moyen d'évangélisation et sur l'obligation faite aux Morisques d'assister aux fêtes et d'accompagner les processions¹. Mais, comme les décrets de 1526, ses recommandations restent sans suite.

predique a los parroquianos, especialmente las fiestas principales y los domingos de la cuaresma. Y encargad y mandad a los que predicaren, que especialmente tengan cuidado de predicar la doctrina evangélica llanamente, e cosas morales, e doctrina tocante a la fe y contra la secta y ceremonias de Mahoma, y que no se ocupen en predicar cosas curiosas ni de mucha sutileza ». A.C.G., *Reales cédulas*, libro II duplicado, fol. 91v, cit. GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios, op. cit.*, p. 139-148

¹ GALLEGO Y BURIN, Antonio ; GAMIR SANDOVAL, Alfonso : *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, Universidad coll. Archivum, 1996 [1968]. Martín Pérez de Ayala, ancien élève des universités de Salamanque et d'Alcalá et professeur au nouveau collège de Grenade, est connu pour être

L'éducation est un autre pilier de la conversion des Nouveaux-chrétiens depuis la conquête. Mais dans ce domaine également, des efforts irréguliers sont la principale cause d'un échec global. L'université de Grenade, fondée par l'empereur en 1526, est le socle d'une revitalisation de la vie religieuse. Le collège Saint Michel, fondé à la suite de la réunion de la chapelle royale de 1526 pour former des clercs d'origine morisque, apparaît comme un fiasco dès le milieu du siècle. Ce sont les jésuites, à leur arrivée dans les années 1550, qui reprennent l'initiative de l'enseignement.

Hésitations. Le cas du voile et des zambras

En réalité, on hésite encore sur les mesures à prendre pour s'attaquer au problème morisque, comme on hésite aussi sur la direction politique et idéologique que doit suivre la monarchie. C'est ce que révèle le débat intellectuel autour de la publication de l'*Enchiridion* d'Erasmus, qui secoue universités et monastères à l'automne 1526¹. L'année suivante, avec les conséquences du conflit franco-espagnol et surtout le sac de Rome (6 mai 1527), ainsi que la menace croissante de la puissance ottomane (siège de Vienne en 1529), on voit progressivement se propager l'idée d'unité chrétienne et celle, concomitante, de croisade. Tous en sont persuadés, seule la réunion de la chrétienté permettra de sauver l'Europe. Cette harmonie doit commencer par l'Espagne, surtout lorsque l'espoir d'un accord européen s'éloigne, dès 1530. Dès lors, les Morisques, assimilés à la fois aux hérétiques et aux alliés des ottomans, sont condamnés à plus ou moins brève échéance.

Ancien disciple de Talavera, Gaspar de Avalos participe à la congrégation de la chapelle royale en 1526 en tant qu'évêque de Guadix. Il devient par la suite archevêque de Grenade, où il tente avec bien des difficultés de corriger les structures ecclésiastiques ainsi que les habitudes traditionnelles des Nouveaux-chrétiens de son diocèse. On le voit aux obstacles qu'il rencontre lorsqu'il tente de remplacer les traditions musicales locales par des coutumes qu'il juge plus « chrétiennes ». En 1535 il s'en prend de nouveau au voile des femmes de Güejar Sierra, à l'entrée de l'Alpujarra. L'archevêque s'indigne que les femmes de ce village, qui s'est révolté trente ans auparavant contre les baptêmes en masse, déportées en Castille et baptisées, reviennent à présent pour se vêtir à la morisque². Comme lors des précédentes

un fervent adversaire des réformés et des érasmissiens. Il défend la tradition et la hiérarchie ecclésiastiques comme sources d'autorité ainsi que le culte des images dans *Des Traditions* (1548), qui influence les décisions du concile de Trente. BATAILLON, Marcel : *Erasmus et l'Espagne, op. cit.*

¹ Ibid.

² GALLEGO Y BURIN, Antonio ; GAMIR SANDOVAL, Alfonso : *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, Universidad coll. Archivum, 1996 [1968], p. 215. Voir LOPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique : « La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos », *En la España Medieval*, 2003, n°26, p. 203-226.

interdictions réitérées du voile traditionnel ou de certaines pratiques familiales, il s'agit là encore d'attaquer l'initiative féminine, conservatrice des coutumes et moins contrôlable que la masculine, affirmant ainsi une autonomie communautaire jugée insupportables par la majorité chrétienne. L'initiative de l'archevêque, qui confisque même les vêtements de certains habitants, provoque un scandale et le village n'hésite pas à porter plainte auprès de la Chancellerie contre cette intervention abusive. La municipalité grenadine, la capitainerie générale et la Chancellerie lui donnent raison et font reculer les projets de l'archevêque¹. Quelques années plus tôt, en 1528, la tentative par l'archevêque Guevara d'arracher les voiles de quelques femmes morisques de la région du Zenete avait déjà causé l'indignation du tribunal². On le voit, dans les années 1530, malgré les attaques livrées par Charles Quint en Afrique du Nord, les Morisques et même les Mudéjares conservent encore de sérieux appuis. D'autant que l'empereur a alors grand besoin de leurs subsides, versés en échange de son indulgence à l'égard des interdits dont ils sont l'objet. Seul, l'archevêque n'a pas encore le pouvoir d'agir ni l'autorité suffisante pour se faire entendre. Les rapports de pouvoirs locaux vont toutefois bientôt changer radicalement, donnant au prélat tout pouvoir pour transformer les coutumes grenadines.

L'archevêque avoue que, malgré tous les efforts, les Morisques sont bien peu nombreux à assister aux fêtes et à la messe du dimanche et qu'ils ne saisissent pas en profondeur les mystères de la foi³.

Outre le voile, la musique et la danse traditionnels cristallisent la répression des coutumes morisques. La question des zambras est longuement débattue. On accuse les Morisques de se complaire dans des danses obscènes, des musiques stridentes, et de mépriser le travail. En 1560, les inquisiteurs ordonnent une enquête sur le sujet, pour savoir si elles contiennent ou non des traits musulmans⁴. En 1565, l'archevêque Guerrero⁵ ajoute la musique et la danse sur la liste des coutumes qu'il souhaite voir interdire à Grenade. Cette liste est approuvée par Philippe II en 1566, et la prohibition appliquée dès l'année suivante. Par la suite, l'interdit inquisitorial des rites et de la musique morisque est lu publiquement chaque année dans les églises, le troisième dimanche de Carême⁶. L'application de la pragmatique de 1566 mène directement, après l'échec d'une dernière tentative de conciliation de la part des Morisques, à la révolte de Noël 1568.

¹ COLEMAN, David : *Creating Christian Granada*, *op. cit.*, p. 125.

² LOPEZ DE LA PLAZA, Gloria : « La mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567) », *En la España Medieval*, *op. cit.*

³ GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios*, *op. cit.*

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2603-1, non fol.

⁵ PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, Ignacio (éd.) : *El concilio provincial de Granada en 1565. Edición crítica del malogrado concilio del Arzobispo Guerrero*, Rome, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1990.

⁶ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Las fiestas de la Granada musulmana. Análisis de las fiestas de Granada (5) », *Gazeta de Antropología* n°5, 1987, [www.ugr.es].

Le texte de 1566 rompt le débat sur la question de savoir si la persistance de la langue est ou non l'expression du refus du christianisme et de l'intégration politique. Il stipule l'interdiction totale des zambras, leilas et autres chants en langue arabe, « quand bien même ils ne seraient pas contraire au christianisme ». La focalisation sur ces pratiques culturelles, sans justification religieuse d'aucune sorte, est tout à fait significative. Elles sont en effet caractéristiques de la survivance de la culture morisque, celle qui se transmet par l'exemple, de génération en génération. C'est aussi, comme nombre de pratiques indigènes, un objet dont la population majoritaire ignore totalement la signification, mais dont l'origine religieuse semble indubitable. Enfin et surtout, c'est le médium privilégié par les Morisques pour se manifester en tant que communauté cohérente, clairement différenciée de la société dominante, et pour exprimer publiquement l'importance centrale de la langue arabe comme signe d'identité. De la danse montrée à Charles Quint, à son interdiction par Philippe II, ce phénomène met en évidence l'ambivalence et l'évolution de la politique mise en œuvre à l'égard des Morisques.

d) Le départ des souverains

Les empereurs et leur cour quittent Grenade le 10 décembre 1526, pressés par les nouvelles du danger turc et de la mort de Louis Ier de Hongrie. Charles Quint ne retournera jamais à Grenade. Il ne verra jamais son palais terminé. Il est vraiment étonnant de voir à quel point il s'est impliqué personnellement dans les préoccupations de cette ville et la multitude de réalisations qu'il y a accomplies en l'espace de six mois, alors que la situation internationale était si complexe et préoccupante. Après le départ de Charles Quint, la ville semble vide et abandonnée. Les frais du séjour royal pèsent lourdement sur une ville qui perd d'un coup une grande partie de son animation et des artistes qu'elle accueillait. Contrairement à ce qu'il s'était promis, Charles Quint ne reviendra plus à Grenade. Il est le dernier roi qui visite la ville jusqu'à Philippe IV en 1624, un siècle plus tard.

D - Les fêtes de la conquête de Grenade

La situation particulière de Grenade explique pourquoi l'ensemble des fêtes civico-religieuses de ce temps commémorent de près ou de loin la conquête de la ville et sa conversion religieuse. C'est tout particulièrement le cas de la fête du Corpus, dans laquelle l'hostie incarne le triomphe et l'autorité conjointe de l'Eglise et de la couronne.

Les fêtes qui célèbrent à Grenade la conquête de 1492 sont inséparables du culte royal grenadin, lequel est consubstantiel du destin changeant de la chapelle royale : même cadre de célébration, mêmes dates de mise en place, mêmes causes et même ambiguïté de sens, fluctuant en fonction des décisions des souverains, de la composition sociale de la ville et de

la situation politique. Comme dans le culte royal, il s'agit en effet d'un balancement entre le fait de commémorer un évènement historique passé, de célébrer le présent et de consacrer l'avenir. C'est dans cette période que se réalise le choix entre ces diverses options de célébrations, qui jouent un rôle fondamental dans le développement contemporain des fêtes dynastiques espagnoles (avec le choix de l'Escorial comme unique panthéon par Philippe II), mais aussi sur le sens de la loyauté et sur celui de la conquête en tant que telle pour Grenade et ses habitants.

Conquête ou restauration ?

La réponse à cette question n'est pas si évidente qu'il y paraît et vaut la peine que l'on s'y arrête un moment. Lorsque Grenade est conquise, en 1492, elle se trouvait depuis sept siècles sous la domination musulmane. Or pour les vainqueurs, la prise de Grenade est perçue comme une *restauration*, une récupération. Il ne s'agit pas là en effet d'un concept territorial, mais moral. Les Rois Catholiques présentent la guerre de Grenade, comme un évènement religieux, une restauration de la foi et de la liberté originelles. On a depuis toujours l'idée, pour Grenade comme pour tous les territoires reconquis, d'un christianisme préexistant et outragé par la longue présence de l'Islam. L'on savait que Cecilio et Gregorio avaient siégé comme évêques d'une ville romaine appelée Illibéris, connue pour avoir accueilli un concile en 302 ap. J.C.¹. La raison d'être de la guerre se justifiait par l'idée que tout ce territoire avait été autrefois chrétien et le domaine des rois wisigoths, qui l'avaient perdu à cause de leurs péchés. Les Maures, simples instruments de la colère divine, n'avaient eu aucun mérite dans cette victoire qui entamait une période d'occupation provisoire comparable à un purgatoire. Ailleurs, d'autres victoires ont ainsi été présentées comme des restaurations, la prise de la Normandie par Charles VII en 1450 par exemple, à propos de laquelle Colette Beaune souligne : « c'était ranger l'évènement dans la catégorie des guerres justes par excellence, les guerres défensives »². C'est aussi lui donner un sens eschatologique, en l'ancrant dans un plan historique supérieur. On retrouve ici la perception du monde issue de l'exégèse chrétienne, qui consiste à comprendre le Nouveau testament à travers sa mise en relation avec l'ancien. La notion de « reconquête », au sens territorial du terme, n'apparaît pas avant la toute fin du XVIIIe siècle³.

¹ BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : *Granada, historia urbana*, Grenade, eds. Comares, 2002.

² BEAUNE, Colette : *Naissance de la Nation France*, Gallimard, Folio Histoire, 1993 [1985], p. 251.

³ L'invasion napoléonienne et le sursaut de résistance qu'elle induit forgent le développement d'un nationalisme, qui s'approprie l'histoire médiévale pour légitimer sa toute nouvelle existence. La lutte contre les Maures n'est plus interprétée seulement comme une lutte pour la liberté et la foi, mais aussi comme le combat d'une nation pour récupérer un territoire perdu. GONZALEZ MARTINEZ, José : « La fiesta de la Toma en tiempos liberales », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas, op. cit.*, p. 643-659. WULFF, Fernando : *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003. RIOS SALOMA, Martín F. : « De la Restauración a la

Le fait que la conquête de la ville soit perçue, au long des XVI^e et XVII^e siècle, comme la récupération d'un état préexistant (restauration du christianisme, de la monarchie légitime, de l'honneur) explique, nous semble-t-il, la difficulté pour Grenade de s'approprier la commémoration de la conquête. Si la conquête n'est pas seulement une conquête territoriale proprement coloniale et légitimée par le bon droit du vainqueur, il s'agit aussi d'affirmer l'intemporalité de cette légitimité. Il s'agit pour Grenade de fonder son autochtonie. D'ordinaire, naître de la terre et fonder sont étroitement liés. Mais dans le cas de Grenade, ces deux phénomènes sont dissociés, puisque ceux qui fondent ne sont pas des natifs mais des étrangers, des conquérants venus d'ailleurs. Ils ne peuvent être reconnus comme autochtones (comme l'autorise la notion de restauration) car une autre population indigène est présente et revendique cette primauté.

Par ailleurs, Grenade a été finalement conquise sans combattre, par un traité appelé les *Capitulations*. La nature de cette victoire accentue l'incertitude qui existait déjà depuis le début de la guerre sur la nature de celle-ci. S'agit-il d'une prise ou d'une dévolution de la ville ? Formellement, il s'agit bien de restauration. Jérusalem reste à reprendre, à « délivrer » un jour ou l'autre. L'idée même de conquête territoriale n'existe pas, le monde est borné et depuis longtemps partagé par Dieu. La fête de la Toma (« prise » ou conquête) est donc le plus souvent appelée fête de la dévolution (*entrega*) de Grenade aux XVI^e et XVII^e siècles. Mais dans le face-à-face quotidien entre Chrétiens et Mudéjares, il s'agit bien d'une terre étrangère, conquise sur une population autochtone dont les nouveaux venus ne peuvent que s'approprier les biens. Le choc avec la réalité ne pouvait que le leur démontrer. La guerre des Morisques va entraîner la transformation radicale et nécessaire du récit et de la mémoire de la conquête. C'est cette difficulté à considérer la prise de Grenade et à s'approprier la réalité que reflètent les différentes célébrations et cérémonies qui commémorent cet événement exceptionnel.

Toutefois, Grenade n'est pas le seul endroit où l'on assiste à un tel découpage, qui implique une complexe mise en relation dialectique entre fondation et autochtonie. On pense ici à un célèbre mythe de fondation, celui de la cité d'Athènes, cité où la notion d'autochtonie est à la base de l'identification citoyenne. « Dans l'Athènes qui s'ennivre de sa propre autochtonie, il est notable que les morts, les morts à la guerre, ne font pas de bons ancêtres, ni de grands morts », écrit Marcel Détienné¹. Le seul « bon mort » en effet est Erechtee, le protégé d'Athéna, mort sur le lieu de sa naissance, l'Acropole. C'est lui qui signifie l'enracinement des athéniens. Tandis que les citoyens-soldats sont enterrés dans l'anonymat civique du

Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX) », *En la España Medieval*, n°28, 2005, p. 379-414.

¹ DETIENNE, Marcel : « L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et le Français « de souche » », *Vingtième Siècle. Revue D'histoire*, Année 2001, Vol. 69, n°69, p. 108. Voir également *Comparer l'incomparable*, Seuil, 2000. Et LORAUX, Nicole : « L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique », *Annales HSS*, 1979, vol. 34, n°1, p. 3- 26.

cimetière du Céramique, les cérémonies religieuses de l'Acropole et le mythe complexe de la ville conçoivent une origine de la cité, qui se revendique comme la seule cité pure et autochtone du monde grec.

Les deux visages de la possession grenadine (restauration et fondation) prennent corps dans l'existence de deux fêtes contemporaines qui cohabitent jusqu'à la fin du siècle : la fête de la Toma, qui évoque la croisade ; et la Saint Jean d'été, qui évoque l'autochtonie.

1) Les précédents de la fête

a) L'entrée dans Grenade du chevalier Hernán Pérez del Pulgar (18 décembre 1490)

La guerre de Grenade, entreprise exigée par Dieu et réalisée par les Rois Catholiques, amenés au pouvoir par lui et placés sous sa protection dans une époque favorable pour l'Espagne, est naturellement émaillée d'évènements extraordinaires, et même prodigieux. On voit là la continuation d'un esprit épique dans lequel « le miracle est un fait quotidien et l'histoire est tissée de providentialisme »¹. Au moment où le reste de l'Europe tend à oublier les croisades, l'Espagne en fait pour longtemps le cœur de sa légende et de ses valeurs. La dimension chevaleresque est donc essentielle dans la mémoire idéologiquement fabriquée autour de la guerre de Grenade. Dans cette guerre sensée mettre un terme à sept siècles de présence musulmane dans la Péninsule, les chevaliers sont des *militēs dei*. En même temps, elle permet une nouvelle focalisation du pouvoir autour des rois, instrument de Dieu, puisque toute la noblesse se rassemble contre l'ennemi sous leur direction. Dans cet affrontement en miroir, l'ennemi Maure est naturellement diabolisé².

Les hauts faits du Caballero Hernán Pérez del Pulgar (à ne pas confondre avec le chroniqueur royal contemporain du même nom³) sont surtout connus par des poèmes épiques (*romances*) et des récits légendaires transmis jusqu'au XIXe siècle, siècle qui les adapte au nouveau contexte romantique et colonial. Les exploits du preux chevalier ont ainsi particulièrement inspiré un politicien libéral et écrivain grenadin de tendance romantique – « costumbrista »-, Francisco Martínez de la Rosa (1787-1862), auteur de pièces et de biographies, dont la pièce *Aben Humeya* (inspirée de la guerre des Morisques) et *Hernán Pérez del Pulgar, el de las*

¹ CEPEDA ADAN, José : *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1956, p. 59.

² PEINADO SANTAELLA, Rafael G. : « 'Christo pelea por sus castellanos' : el imaginario cristiano de la guerra de Granada », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas*, op. cit., p. 453-524.

³ Le chroniqueur Hernando del Pulgar (1430 ?-1493 ?) servit le roi Henri IV, avant de rédiger la chronique du règne des Rois Catholiques, qui fut achevée par un continuateur anonyme. Les deux personnages sont soigneusement différenciés par Bermúdez de Pedraza dans son *Historia Eclesiástica* (op. cit., 4^e partie, chap. 214).

Hazañas (1834)¹. Notre héros a aussi inspiré Washington Irving, le célèbre auteur des *Contes de l'Alhambra* (1832), qui lui dédie un chapitre de sa *Chronicle of the Conquest of Granada* (1829)². L'épisode suscite également une sorte de pièce de « Maures et Chrétiens » élaborée au cours de l'époque moderne et transcrite au XIXe siècle, *Le Triomphe de l'Ave Maria, ou la Prise de Grenade (El triunfo del Ave María, o sea la Toma de Granada)*³. Enfin, vers 1680 le clerc Antonio Fajardo y Acevedo, auteur d'une pièce exaltant la Vierge de Las Angustias et les martyrs des Alpujarras, publie *La Toma de Granada*, qui relate les épisodes de la prise de la ville⁴.

Pulgar est en quelque sorte une espèce de Bayard. Il symbolise l'élévation sociale et la gloire que peut apporter le seul courage, en dépit d'origines modestes. Né en 1451 à Ciudad Real, il devient semble-t-il soldat très jeune et s'engage dans la guerre de Grenade, où il est remarqué par les Rois Catholiques, qui le font chevalier en 1481. En 1482, lors du siège de la forteresse d'Alhama, il parvient à traverser les lignes ennemies pour demander des renforts, sauvant ainsi la place. Mais c'est ensuite que commence la série de ses fameux « exploits », qui le feront connaître sous le surnom glorieux de Pulgar « el de las hazañas » (le « chevalier aux prouesses »). Il conquiert avec 80 hommes seulement le château du Salar, entre Loja et Grenade. Puis c'est lui qui parlemente avec les dirigeants de Málaga pour négocier la reddition de la ville. Lors du siège de Baza en 1489, il assassine de ses mains le chef de l'armée adverse. Le roi Ferdinand l'anoblit alors au rang de *caballero*, lui allouant un écu où apparaissent onze châteaux, symboles des forteresses qu'il a conquises, et une devise : « l'homme doit être comme il veut paraître » (« tal debe el hombre ser, como quiere parecer »). Le succès de Salobreña (village côtier à proximité de Motril), contre des adversaires supérieurs en nombre et qui avaient la position avantageuse de l'assaillant, est un peu le résumé et le symbole de ses divers exploits. Pulgar est celui qui redonne courage, qui ose tenir tête, même si la situation semble désespérée. Il a le même rôle que David face à

¹ MARTINEZ DE LA ROSA, Francisco : *Aben Humeya o la Rebelión de los moriscos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1954. « Hernán Pérez del Pulgar, el de las hazañas », in *Obras*, T. CL, BAE, Madrid, 1962. Voir VILLA-REAL VALDIVIA, Francisco : *Hernán Pérez del Pulgar y las guerras de Granada*, Málaga, Algazara, 1999. AYMES, Jean-René : *Voir, comparer, comprendre : regards sur l'Espagne des XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003.

² IRVING, Washington : *Chronicle of the Conquest of Granada*, Whitefish-MT, Kessinger pub., 2004. IRVING, Washington : *The Alhambra*, Whitefish-MT, Kessinger pub., 2004.

³ *EL TRIUNFO DEL AVE-MARIA, o sea la Toma de Granada por los señores Reyes Catolicos Don Fernando V, y Doña Isabel I; verificada el viernes 2 de enero, á las tres de la tarde del año bisiesto de 1492. Con 1 lamina Gradada [sic]. Imprenta de D. Francisco V. Sabatel, calle de librerías, num 8 y 10. 1851.* B.U.G., B-011-260(24). Cette pièce est citée par Antonio Gallego y Burín (*La capilla real de Granada, op. cit.*) qui l'attribue au roi Philippe IV en personne. Elle conservait donc dans la première moitié du XXe siècle, lorsqu'elle était encore représentée chaque année le jour de la fête, un aspect légendaire. Le contenu mêle les galanteries aux actions chevaleresques, sur un fond exotique et colonial de charmantes houris.

⁴ « Destaca... mucha palabra y poca acción. Enredos amorosos, tolerancia hacia los moros y rigor para los judíos. Batalla, cambiando la relación de cautiverio entre los dos graciosos. Capitulación de los moros, sin bautismo ». BRISSET MARTIN, Demetrio E. : *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1988.

Goliath : l'audace et la malice qui gagnent sur la force brute ; la preuve que Dieu se trouve dans le camp chrétien.

Mais son exploit le plus célèbre est celui qui nous intéresse ici. Il s'agit de l'entrée dans Grenade, le 18 décembre 1490, et de la consécration de la mosquée par un libelle où est inscrite la devise *Ave Maria*. Ce qui nous importe n'est pas de démêler le vrai du légendaire dans cette histoire extraordinaire, mais d'en détacher ce qui sera important pour la conquête elle-même, pour l'histoire future de Grenade et pour l'évocation de la conquête. Cet exploit, célébré dans toute l'Espagne par des récits, des ballades et des chansons, va en effet peser non seulement sur la représentation et la mémoire de la conquête, mais aussi la réalité des événements historiques, nous le verrons.

Cet épisode est décrit comme motivé par une raison irrationnelle : c'est un défi gratuit, de jeunes gens qui s'ennuient après le siège d'Alhama et cherchent l'aventure. En effet, depuis la prise de Baza l'année précédente, le sort de la guerre est joué et le conflit est temporairement à l'arrêt, en attendant les fatales conquêtes prochaines d'Almería, de Guadix, puis de Málaga. L'idée de Pulgar est d'entrer de nuit dans Grenade pour mettre le feu, s'il le peut, aux principaux bâtiments de la ville. Après avoir hésité à le suivre, quinze de ses compagnons relèvent le défi. Ils chevauchent toute la nuit, ramassent des herbes sèches, puis parviennent, guidés par un renégat, à entrer par un passage secret, près de la tour de Bibataubín, à la jonction des rivières Darro et Genil. Le guide les amène à la grande mosquée. Pulgar se jette alors à genoux, écrit sur un parchemin les mots *Ave Maria*, et l'épingle avec son poignard sur la porte principale de la mosquée¹. Puis ils courent à l'Alcaicería, le grand bazar, pour y mettre le feu. Mais à l'approche de la ronde, ils doivent fuir sans avoir eu le temps de réaliser ce pour quoi ils étaient venus.

Cet exploit est donc une sorte d'acte gratuit, une prouesse sportive, dont on peut admirer la beauté désintéressée, mais qui n'a aucune conséquence militaire (bien que l'année 1490 soit une année d'avancée majeure dans la guerre, à la fin de laquelle les Rois installent leur camp dans la plaine grenadine, à Santa Fé). L'incendie projeté aurait sans doute été désastreux pour Grenade, mais il échoue. Toutefois, l'acte de Pulgar à la mosquée est symbolique, il est d'autant plus fort qu'il agit sur un terrain presque magique et a dû affecter gravement le moral de la population. De fait, les Grenadins crurent d'abord qu'il s'agissait d'une machination intérieure destinée à ranimer les guerres civiles.

Les éléments symboliques réunis ici sont nombreux, dessinant une lutte du bien contre le mal. Plusieurs d'entre eux signifient la pénétration : les cavaliers qui passent par le lit de la rivière.

¹ Martínez de la Rosa ajoute des fioritures littéraires à l'évènement : Pulgar prononce des mots historiques (« cet exploit n'est pas le mien mais celui de la Reine des anges... vous en êtes témoins, que je consacre cette mosquée au nom des Rois de Castille, etc. ») et tous les compagnons s'agenouillent également, pris par l'émotion. *Hernán Pérez del Pulgar, op. cit.*, p. 296-297.

Les murailles, symbole de protection et d'inviolabilité, dessinent une image de virginité et de maternité. Depuis la Grèce ancienne, la vision de la ville est toujours associée à une figure féminine : la ville c'est à la fois la terre et la mère (image de fertilité) et l'enceinte inviolée¹. C'est en effet la muraille qui distingue d'abord la ville dans le paysage. Le poignard enfin, qui transperce la porte de la mosquée, transforme le temple en démon apprivoisé, et renommé par le geste de Pulgar, comme dans la légende de Saint George et du dragon. Tous les éléments de l'histoire de l'exploit de Pulgar signifient donc le percement, l'intrusion. Il s'agit autant d'introduction physique dans les murs de la ville que d'introduction religieuse. Pulgar agit comme bras armé de Dieu, en perçant cruellement du nom de Marie la porte de la mosquée. Il viole symboliquement la ville musulmane, avec la protection de Dieu. L'échec de l'incendie est lui aussi symbolique. Il préfigure la conquête par reddition en montrant la ville épargnée, conquise mais préservée de la destruction, en particulier son centre économique, l'Alcaiceria, essentiel à la richesse de la ville, qui passera sans dommage aux mains des chrétiens.

Selon une tradition rapportée entre autres par Antonio Gallego y Burín, le titre de la cathédrale Santa María de la Expectación, ou *de la O*, aurait été donné en souvenir de l'exploit de Pulgar, réalisé le jour de cette célébration de l'attente des couches de la Vierge (*Expectación del Parto*), 18 décembre². Cette légende révèle à elle seule l'importance historique du geste de Pulgar pour la ville. C'est en 1490, bien avant la consécration officielle du temple, que l'acte fondateur de Pulgar dessine le baptême de la ville, signe de rénovation liturgique et sociale³. L'épisode affirme la coïncidence entre la conquête militaire et la christianisation.

Après la conquête, Pulgar est récompensé par les Rois Catholiques et surtout par Charles Quint lors de son séjour à Grenade en 1526, qui lui octroie, à lui ainsi qu'à ses descendants et à perpétuité, un tombeau dans la cathédrale (« parce qu'il fut le premier qui en pris possession » - « pues fue el primero que tomo posesión della »), ainsi que le privilège, d'ordinaire réservé aux souverains, de s'asseoir dans le chœur de la cathédrale avec les clercs durant les offices⁴. Ce privilège est à l'origine d'un important conflit de plusieurs siècles opposant le chapitre grenadin à la famille Pulgar, conflit qui, nous semble-t-il, explique en grande partie la perpétuation de l'exploit du preux chevalier dans les mémoires locales. Le chapitre lui accorde pour sa sépulture, dans la cathédrale située alors dans l'ancienne grande mosquée, la première chapelle à droite de l'autel, à gauche de la porte de la chapelle royale,

¹ SCULLY, Stephen : *Homer and the Sacred City*, *op. cit.*

² GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, *op. cit.*, p. 249.

³ MEHU, Didier : « Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 10 (2006), p. 175-188. <http://cahiers.revues.org/cem/document372.html>.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 2, 9 octobre, 172v. Transcription de la cédule royale signée à l'Alhambra le 29 septembre 1526. Elle justifie les privilèges accordés de la façon suivante : « parce qu'il est juste que gratifier et commémorer ceux qui font de telles choses, de manière que les autres en voyant cela, s'emploient à faire de semblables actes de vertu » (« porque es cosa justa que los que semejantes cosas hazen de les gratificar y memorar en tal manera que otros uiendo aquello trauajen de hazer semejantes actos de virtud y hagan »).

appelée chapelle de Pulgar, ou chapelle de l'Ave Maria. Pulgar écrivit à la demande de l'empereur une œuvre relatant les prouesses d'un autre plus célèbre que lui, intitulée *Brève partie des exploits du bien nommé Grand Capitaine (Breve parte de las hazañas del excelente nombrado Gran Capitán)*. Il mourut à Grenade en 1531.

L'esprit réformateur, qui anime la cathédrale à la suite du concile de Trente, exacerbe le conflit entre le chapitre et les héritiers de Pulgar, mais il a, en réalité, débuté en réalité dès la mort de l'empereur en 1558. En 1565, Grenade demande au pape l'excommunication des laïcs qui entreraient dans le chœur. Cette fois pourtant, le chapitre doit s'incliner devant le privilège des Pulgar¹. Ce premier conflit révèle le changement de composition du chapitre. Désormais, les conquérants, favorisés par le roi grâce au pouvoir qu'il détient sur l'Eglise à travers le patronage royal, sont contestés par un chapitre renouvelé, au sein duquel le milieu conquistador n'est plus majoritaire². Par ailleurs, la remise en cause des privilèges des Pulgar est le signe du repli sur soi, en caste, d'une noblesse urbaine, qui refuse un anoblissement jugé trop rapide. Enfin, la présence de la Chancellerie dans la ville, et l'importance des privilèges royaux dévolus à son président dans les fêtes civico-religieuses, expliquent qu'il était désormais impensable d'accorder de tels honneurs à une petite famille sans grande envergure. Le privilège perpétuel accordé par Charles Quint à la famille Pulgar s'effrite donc dès 1573, avec l'interdiction qui est faite à l'héritier Hernando del Pulgar de participer aux processions parmi les racioneros, qui se situent au troisième rang hiérarchique du chapitre de la cathédrale³. C'est le début d'un conflit juridique qui dure un siècle. Mais ce débat persistant permet de conserver vivante la mémoire de l'exploit du « chevalier aux prouesses ». Cette mémoire peut donc être périodiquement réanimée pour favoriser tel ou tel aspect du mythe de Grenade, comme en 1640 par exemple, lors du scandale conceptionniste.

b) La reine à La Zubia et les Vierges de la conquête. Culte des Rois et culte marial

Un épisode également légendaire, rapporté de différentes manières dans les récits de la conquête de Grenade et des récits ultérieurs⁴, raconte comment la reine voulut, en juin 1491, approcher de plus près pour voir la ville de Grenade. Les rois se rendent, protégés par une

¹ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1565, 30 mars, 12v.

² SCHWALLER, John Frederick : « The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, 1981, p. 651-674.

³ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1573, 16 mars, 6r.

⁴ les chroniques contemporaines qui rapportent l'événement sont celles d'Andrés Bernáldez, du continuateur de Pulgar, de Zúrita et de Pedro Mártir. Les auteurs qui rapportent la tradition au XVIIe siècle sont Alonso de Torres (*Crónica de la Santa Provincia de Granada*), Francisco Bermúdez de Pedraza (*Antigüedad y excelencias de Granada*) et Gabriel Rodríguez de Ardila (*Historia de los condes de Tendilla*). Voir BENAVIDES, Antonio : « Tradición del laurel de Zubia », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, T. 1-1, 1877, p. 5-26.

forte troupe, au village de La Zubia, au Sud de la ville. La reine ordonne à ses capitaines de ne pas attaquer les Grenadins qui, inquiets, ont effectué une sortie défensive. Mais le combat éclate et au cours de la bataille, la reine se trouve isolée et se cache seule, avec sa mule blanche, sous un laurier. Elle est ainsi miraculeusement sauvée, tandis que l'escarmouche fait de nombreux morts côté grenadin.

La clémence de la reine contraste fortement avec les nombreuses morts ennemies, issue dévastatrice de l'aventure. L'histoire relie la reine Isabelle à un roi pèlerin auquel elle se recommande dans ses prières, Saint Louis (« son parent », comme le soulignent la plupart des récits). Il y a donc l'idée de la sanctification de la reine et un parallèle formé entre Grenade et Jérusalem à travers les personnages des rois conquérants et pèlerins. Selon le même schéma, la reine est identifiée à la Vierge, dans un récit panégyrique qui imite le discours sacré¹.

Cet épisode montre comment se forme sous les Rois Catholiques l'image idéale de la monarchie, double portrait théologique et juridique du roi². Le souverain chef de guerre et gardien de la foi puise l'origine de son pouvoir et de sa légitimité en Dieu et la communauté des sujets-croyants. C'est cela que signifient ces emblèmes de Saint Louis et de la Vierge qui apparaissent en protecteurs célestes de la reine. Cette représentation est un « système idéologique » constitutif du culte royal, par lequel les sujets négocient leurs relations avec les rois et les élites. Le culte royal n'est « ni exclusivement un objet de foi quasi-mystique, ni un simple jeu courtois, mais plutôt un composant essentiel du règne, dans lequel les éléments de dévotion et de diversion étaient inextricablement mêlés », affirme Louis Montrose en étudiant la portée des portraits officiels d'Elisabeth Première d'Angleterre³.

En donnant à Isabelle un rôle central dans la restauration, la rédemption de l'Espagne, la légende de la Zubia conforte l'image de la reine défendue depuis le début du règne. Car la féminité inquiète, d'autant plus que la Castille connaît alors un climat de fragilité du pouvoir⁴. Dès son avènement en 1474, la reine doit donc d'une certaine façon faire oublier sa nature féminine, ou plutôt la transcender, effacer les aspects considérés comme négatifs de la femme, grâce à une chasteté absolue et le recours à une puissance tutélaire immense, celle de la Vierge, en particulier l'Immaculée Conception. Depuis les Pères de l'Eglise, Saint Jérôme surtout, l'archétype virginal domine la pastorale adressée aux femmes et reste le modèle de perfection absolue. Dans le même temps, Isabelle se met à la tête de l'armée, va elle-même au combat et donne à son règne un but, une promesse de renouveau. Autrement dit, elle agit en

¹ MONTROSE, Louis A. : « Idols of the Queen : Policy, Gender, and the Picturing of Elizabeth I », *Representations* n°68, automne 1999, p. 108-161.

² MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar : *La monarquía ideal. Imágenes del poder en la Valencia Moderna*, Valence, Universitat de València, 1995.

³ MONTROSE, Louis A. : « Idols of the Queen : Policy, Gender, and the Picturing of Elizabeth I », *op. cit.*, p. 133.

⁴ LEHFELDT, Elisabeth A. : « Ruling Sexuality : the Political Legitimacy of Isabel of Castile », *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n°1, printemps 2000, p. 31-56. NIETO SORIA, José Manuel : « Ser reina », *e-Spania*, mis en ligne le 26 juin 2007. URL : <http://e-spania.revues.org/document327.html>.

roi, seule façon de parvenir à transcender la faiblesse d'être femme car le modèle royal est le seul qui parvienne à élever les épouses et les mères¹. L'avènement de la reine, la paix et la prospérité qui l'accompagnent, ne peuvent, pour les contemporains, s'expliquer autrement que par l'intervention divine. Sa vie est donc tissée de prodiges et de légendes, dont celle de La Zubia n'est qu'un exemple². Ainsi, comme le souligne Alain Milhou, les manœuvres politiques et les croyances religieuses et messianiques peuvent se mêler de manière indissociable³.

La reine apparaît ici dans un rôle de soldat, qui protège son intégrité physique, remplissant la promesse de rénovation de son règne, à la fois par la conquête de Grenade mais aussi par la réforme de l'Église et des institutions. La reine est donc masculinisée dans la pratique du pouvoir, et identifiée en tant que femme à la nature chaste et pure de la Vierge. Le parallèle avec celle-ci est encore accentué par la naissance de l'infant Jean en 1478, qui incarne la promesse de l'Âge d'Or.

Il est évident que cette image de la reine Isabelle est autant le résultat d'une propagande concertée, préparée dans le milieu des chroniqueurs royaux qui entourent la reine, que la rencontre entre cette représentation et les aspirations de la population au renouveau⁴. Les mémorialistes chargés de répandre cette idée reprennent donc les images de nouvelle Eve et de Vierge Immaculée, notamment lorsqu'ils décrivent les magnifiques toilettes que la reine Isabelle aimait à arborer à l'occasion des fêtes, qui la font ressembler aux madones des retables⁵. Ces éléments (assimilation royale à la Vierge, liaison entre la virginité et l'intégrité physique du territoire) sont constitutifs de la formation du culte royal. La conquête est replacée dans un cadre légendaire médiéval, et la reine dans une geste dynastique sanctifiée. C'est cette parenté qui permet l'émergence d'une communion entre ceux qui se réclament de la même fidélité envers les souverains⁶.

La guerre oppose des dieux concurrents, qui mènent la bataille dans les airs. Le ciel est comme un miroir de la terre. La prise de Grenade est attribuée par le roi Ferdinand à Saint Jacques et à la Vierge. Il y a donc correspondance entre les dieux, chefs d'armées célestes, et les rois, patrons terrestres. La cérémonie de la prise de la ville contient donc ces deux

¹ Sur l'importance de la Vierge-reine, dans le système carolingien notamment, voir IOGNA-PRAT, Dominique ; PALAZZO, Eric ; RUSSO, Daniel (éds.) : *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996.

² CEPEDA ADAN, José : *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, *op. cit.*

³ MILHOU, Alain : « Propaganda mesiánica y opinión pública. Las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-11) », in *Homenaje a Juan Antonio Maravall*, Madrid, 1985, et in *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle*, *op. cit.*, p 33-43.

⁴ KING, John N. : « Queen Elizabeth I: Representations of the Virgin Queen », *Renaissance Quarterly*, Vol. 43, n°1, printemps 1990, p. 30-74.

⁵ KAPLAN, Gregory B. : « In Search of Rédemption : the Deification of Isabel la Católica in Converso Poetry », *Hispanic Review*, 66, n°3, 1998, p. 289-308.

⁶ Voir KLANICZAY, Gábor : « Ordini religiosi e culti die santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche*, *op. cit.*, p. 83-105.

dimensions de sacralisation du roi et de providentialisme¹. Cette correspondance est naturelle, puisque seigneurs célestes et terrestres relèvent du même modèle juridique issu des droits romain et féodal : dans la *tutela* romaine, le tuteur plus âgé prend en charge le mineur. Dans la vassalité médiévale, il s'agit d'un pacte qui lie le vassal à son seigneur par des obligations réciproques².

La victoire consacre le triomphe de la Vierge, qui a guidé l'armée. C'est toujours à elle que l'on dédie la mosquée principale lorsqu'elle est consacrée en église, comme à Malaga ou, comme à Grenade, que l'on dédie la première messe dans la mosquée de l'Alhambra immédiatement consacrée. Notre Dame de l'incarnation est la dédicace la plus fréquente car elle insiste sur la différence principale entre le christianisme et l'Islam qui nie l'incarnation divine.

Les nombreuses images mariales présentes dans la Grenade du XVI^e siècle sont toutes liées aux rois, qui les ont apportées, puis offertes à la ville ou fait placer dans différents bâtiments ou lieux emblématiques de la ville. Toutes les Vierges grenadines revendiquent ainsi d'une manière ou d'une autre un lien originel avec Rois Catholiques. La Vierge compose une sorte d'alter ego du roi, avec les mêmes dimensions et qualités mais dans la sphère divine. Elle préside aux lieux publics, aux portes et aux routes d'accès. La Porte de Bibarrambla (appelée par la suite, lorsque le site deviendra un quartier intégré dans la ville, Arco de las Orejas) est ainsi ornée sous les Rois Catholiques d'une image de la Vierge à la Rose³. Elle reste présente lorsque le souverain est absent, ce qui assure une continuité au patronage royal. Elle est donc à la fois un ex-voto et une représentation de pouvoir, dans lesquels force divine et force terrestre se trouvent indissolublement associées⁴.

Le culte de la Vierge au XVI^e siècle à Grenade sert et renforce donc le culte royal. La plupart des images mariales espagnoles de ce temps ont la même histoire et la même fonction identitaire de relation au roi en tant que conquérant chrétien contre l'ennemi maure. Dans l'empire d'Orient, les icônes participent aux batailles dès le VII^e siècle. A Constantinople, lors des guerres on portait la Vierge en procession autour des Longs Murs de la ville et, pour célébrer la victoire, l'image était arborée sur un riche palanquin⁵.

La dévotion mariale est à comprendre ici comme un signe du triomphalisme messianique qui domine la société coloniale nouvelle. La Vierge englobe, sous des différentes représentations

¹ PEINADO SANTAELLA, Rafael G. : « 'Christo pelea por sus castellanos' : el imaginario cristiano de la guerra de Granada », *op. cit.*

² BEAUNE, Colette : *Naissance de la Nation France, op. cit.*

³ COBO BAEZA, Ana ; RODRIGUEZ MARIN, Francisco José : « Las capillas marianas de Santa Fé : sacralización de un espacio urbano », in AGUILAR GARCIA, María Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, Archidona, II Centenario Plaza Archidona, Málaga, Universidad, 1986, p. 239-248.*

⁴ LABROT, Gérard : « La Vierge en gloire à la Contre-Réforme. Esquisse d'analyse fonctionnelle », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1994, vol. 106, n°2, p. 593-637.

⁵ KEMPERS, Bram : « Icons, Altarpieces, and Civic Ritual in Siena Cathedral, 1100-1530 », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L., *City and the Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis, University of Mineapolis Press, 1994, p. 89-136.

et dédicaces, toutes les significations de la victoire. Triomphalisme, mais aussi volonté de réconciliation et de paix, comme en témoigne le nom de Vierge des Pardons, également associé à la première image mariale. Le nom place en effet cette messe du premier jour de la conquête de Grenade sous le signe de la réconciliation. Cet office aurait donc servi à la fois à consacrer la ville comme chrétienne et à réaffirmer la valeur des Capitulations, prélude à la reddition. Mais, dans le cadre de l'idée de salut, le pardon est d'abord une valeur chrétienne. L'indulgence est évoquée plus tard dans la somptueuse cathédrale de Grenade, en particulier par la Porte du Pardon. Ce thème est favorisé à la Renaissance, où les représentations de la Vierge insistent souvent sur sa participation à la rédemption¹.

L'épisode de la Zubia, composé sous la forme d'une métaphore sexuelle, selon l'analyse de Pierre Cordoba², reflète également le refus du mélange ethnique entre chrétiens et musulmans. Sous le laurier symbole de victoire et avec la protection de la Vierge, la jument et la reine s'opposent aux cavaliers musulmans. Le fantasme de filiation virgine et de préservation du lignage est une caractéristique profondément ancrée dans la dévotion mariale. L'omniprésence de Marie dans la ville est ainsi l'expression probable de l'élaboration d'une identification grenadine vieille-chrétienne qui se construit selon les canons ethniques, c'est-à-dire avec la volonté de préserver sa légitimité en se basant sur le modèle du lignage. Ce désir est d'autant plus fort que les nouveaux arrivants sont arrachés aux communautés qu'ils ont quitté, et qu'ils arrivent sur une terre déjà habitée par une culture autre. La Vierge, dans ce schéma, représente la préservation sacralisée du corps féminin, autrement dit du lignage. Pour s'attaquer à la culture et à la religion musulmanes, les mesures prises à partir des années 1510 s'adressent donc particulièrement aux garantes de la culture, les femmes, qui transmettent aux enfants les valeurs et les croyances les plus significatives. L'on ne peut désormais plus les autoriser à perpétuer une culture qui met ainsi en péril l'autorité patriarcale. On tente donc, entre autres mesures, de séparer mères et enfants et d'empêcher les rituels de l'intimité.

c) La prise de possession des Rois (2-6 janvier 1492)

Contrairement à d'autres grandes monarchies européennes contemporaines, la cour itinérante castillane hérite de peu d'étiquette. Pour mettre en scène leur puissance, les Rois Catholiques développent, nous l'avons vu, plusieurs grands rituels, visibles et flamboyants résumés de leur « geste ». Avec leur mariage pour commencer, le rituel de la prise de Grenade commémore un autre de ces grands moments, auxquels s'ajouteront par la suite les cérémonies funèbres et les translations des corps royaux. Cette cérémonie de l'entrée des Rois dans la ville conquise vaut

¹ ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada*, op. cit.

² CORDOBA, Pierre Emmanuel : « 17. La jument pudique », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit.

donc la peine que l'on s'y arrête. Elle sera commémorée à Grenade, selon des modalités et une symbolique qui évolueront avec le temps et conservera toujours une importance capitale pour cette ville.

La longue guerre de Grenade a suscité une vaste élaboration idéologique et mythique autour des Rois, qui semble se cristalliser dans l'entrée royale. La prise de la ville y est mise en scène comme un acte religieux considérable, véritable substitut de la conquête de Jérusalem. L'évènement de 1492 est vécu en son temps comme un épisode fondateur, qui inaugure un nouvel ordre européen et méditerranéen. Après la prise de Constantinople par les ottomans en 1453, celle de Grenade par les Espagnols apparaît comme un schéma inversé préfigurant une ère de conquête plus vaste de la Méditerranée. Grâce à une propagande massive, la conquête de Grenade est fêtée, à Rome et dans toute l'Europe, comme un triomphe majeur de la foi et un véritable tournant historique. C'est bien cela que les Rois souhaitaient montrer pour renforcer leur pouvoir : présenter leur règne comme un renouveau, et la conquête comme le signe tangible de l'avènement d'un monde meilleur. Et c'est ainsi que l'ont vécu les contemporains.

Cette appareil de propagande est élaboré autour des rois tout au long de la guerre de Grenade par un ensemble de chroniqueurs, prédicateurs, musiciens et poètes qui réemploient notamment d'anciennes légendes de croisade pour forger une image héroïque des Rois¹. Dans l'entrée des Rois Catholiques, symbole de la fin de la guerre, dix ans de conflit sont ainsi résumés, comme canalisés, dans une cérémonie qui devient le symbole absolu de leur œuvre. Nous possédons plusieurs récits contemporains de la conquête². Par la suite d'autres auteurs (comme Mármol Carvajal dans le dernier tiers du siècle) reprennent le canevas narratif élaboré par ces récits.

Mais que s'est-il passé exactement ce jour-là, et quelle importance cette cérémonie conserve-t-elle pour les Grenadins du XVIe siècle ?

Les différents récits reprennent tous les mêmes étapes cérémonielles, qui forment pour les auteurs des motifs jugés fondamentaux à décrire. Pourtant ils révèlent un certain flou, les dates varient, les rois s'agenouillent dans le récit de Palencia et dans la version anonyme, pas

¹ PEINADO SANTAELLA, Rafael G. : « 'Christo pelea por sus castellanos' : el imaginario cristiano de la guerra de Granada », *op. cit.*

² BAEZA, Hernando de : « Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada desde el tiempo del rey Juan de Castilla, segundo de este nombre, hasta que los Católicos Reyes ganaron el reyno de Granada », in *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, Madrid, 1868. PALENCIA, Alonso de : *Guerra de Granada*, facsimilé éd. de 1909, estudio preliminar Rafael G. Peinado Santaella, Grenade, Archivum, Universidad, 1998 [1480]. BERNALDEZ, Andrés : *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel, escrita por el bachiller...*, cura que fué de la villa de los palacios y capellan de don Diego Deza, Arzobispo de Sevilla, in *Crónica de los Reyes de Castilla. Desde Don Alfonso el Sabio hasta los Católicos Reyes Don Fernando y Doña Isabel. Colección ordenada por Don Cayetano Rosell*, T. III, B.A.E., T. 70, Madrid, 1953. TRES (LA) CELEBRABLE digne de memoire é victorieuse prise de la cite de granade... escript a granade le 10 jour de ianvier 1492. 6 fols non fol. B.U.G., Caja 2-16 (1). Pour le récit de Bernardo del Roi, voir VINCENT, Bernard : 1492 « l'année admirable », *op. cit.*, p. 20-22.

dans les autres... et le vague entoure l'identité des participants : qui hisse en premier la bannière ? S'agit-il d'un religieux anonyme ? De Gutierre de Cárdenas, commandeur de León ? De Pedro Gonzalez de Mendoza, primat et cardinal d'Espagne ? Cette incertitude s'explique par le but essentiellement politique et non informatif des textes, qui insistent sur les symboles. Le récit anonyme, destiné à proclamer la gloire des Rois en Europe, raconte la trame des évènements, leur substance essentielle, ce qui leur donne une force presque surnaturelle. Les chroniqueurs ont un but autre que descriptif, celui de rappeler la grandeur des Rois, et leur récit de la cérémonie ressemble plutôt à une hagiographie. Les chroniques musulmanes insistent quant à elles sur la prise et la libération des otages, sur les armes qui entrent dans la ville avec les nouveaux dirigeants, c'est-à-dire sur les aspects négatifs et les actes de violence, même contenue¹.

Le 1^{er} janvier, les vaincus envoient des otages (les enfants de l'élite Nasride) en signe de soumission et comme garantie qu'ils n'attaqueront pas les vainqueurs prêts à entrer le lendemain. Les enfants servent aussi à désamorcer la dangerosité des conquérants pour le reste de leur communauté. Mais au-delà de ce rôle stratégique, il s'agit d'une situation rituelle, l'emploi des enfants est traditionnelle dans les cérémoniels, ils prennent la tête de la procession pour protéger le reste de la communauté. Le commandeur de León Gutierre de Cárdenas, grand-maître de l'ordre de Saint-Jacques, entre alors dans la ville par un chemin détourné, jusqu'à l'Alhambra où a lieu, à l'aube du 2 janvier, la remise des clefs de la forteresse dans la salle du trône². Il s'agit là d'un rituel de déposition de l'ancien roi. On pleure (comme si le roi était mort), préparant implicitement l'acclamation qui va suivre. Les vaincus quittent la forteresse et le palais, remplacés par des soldats armés. Puis Cárdenas fait célébrer la messe dans la mosquée de l'Alhambra. Il prend ensuite possession des autres forteresses de la ville au nom des Rois. Il ne s'agit en rien ici d'une entrée triomphale spectaculaire, elle démontre plutôt l'anxiété qui domine encore le camp castillan, qui n'a obtenu la ville que par un traité de reddition, non une véritable conquête militaire. « Le déroulement même de l'investissement de la capitale Nasride, réalisé de nuit à partir d'une porte dérobée, traduit leur incertitude et leur crainte »³.

Ensuite des religieux hissent la croix sur la plus haute tour de la forteresse, en présence de l'archevêque de Cagliari, des évêques de l'Aquila, Malaga et Guadix, et des chantres qui entonnent le Te Deum. « Et fut ladictte croix par troys foys elleve en hault et a chascune elevation de ladictte croix le peuple infidele des maures estant dedens ladictte cite braioit a huloit e ietoit grans pleurs et lamentacions »⁴. Les chrétiens au contraire laissent éclater leur joie et rendent grâce au roi. Celui-ci n'est pas présent, il assiste à l'élévation de la croix de

¹ EGUILAZ Y YANGUAS, Leopoldo de : *Reseña Histórica de la conquista del Reino de Granada*, op. cit.

² *Tres (La) celebrable*, op. cit.

³ VINCENT, Bernard : « De l'Espagne des trois religions à l'Espagne des Rois Catholiques », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche*, op. cit., p. 59-81.

⁴ *Tres (La) celebrable*, op. cit.

loin. En la voyant hissée sur la tour, il descend de cheval et se met à genoux pour rendre grâce à Dieu. Comme la Vierge et avec elle, la croix entre à Grenade de manière spectaculaire. Selon la tradition rapportée au XVIIe siècle par Bermúdez de Pedraza, la « cruz del guión » (l'étendard) entre à Grenade le vendredi 2 janvier à trois heures de l'après-midi, heure de la mort du Christ¹. La Vierge et la croix sont les doublons des Rois Catholiques, qui ne sont pas encore entrés dans la ville. Grenade est d'abord investie par les dieux qui l'ont gagnée.

Ensuite on élève par trois fois la bannière de Saint Jacques, et finalement les bannières royales. Un héraut d'armes en haut de la tour proclame la formule de possession traditionnelle : « Saint Jacques, Saint Jacques, Saint Jacques ! Castille, Castille, Castille ! Grenade, Grenade, Grenade ! Pour les très hauts et très puissants seigneurs don Ferdinand et doña Isabelle, roi et reine d'Espagne qui ont conquis cette cité de Grenade et tout son royaume par les armes sur les Maures infidèles, avec l'aide de Dieu et de la glorieuse Vierge sa mère et du bienheureux apôtre Saint Jacques, celle de notre très saint père Innocent VIII, et le secours et le service des grands, prélats, caballeros, *hijosdalgo*, communautés et royaumes »². La croix et la bannière sont des marques symboliques d'appartenance et des insignes identitaires extrêmement puissants. Hisser les drapeaux et la croix en haut de la ville constitue une action de grâce. Il y a prise de possession progressive : l'entrée d'une petite troupe dans la ville par la petite porte, c'est-à-dire par le Genil et le Realejo, puis la réalisation de l'acte traditionnel de possession, la levée des bannières sur le plus haut et important édifice, visible de toute la ville.

Apparaît ici le couple royal, mis évidemment en parallèle avec le couple Dieu-Vierge. Le troisième terme, Saint Jacques, sert probablement d'évocation du fils héritier des Rois, le prince Jean, qui est ainsi volontairement associé, en tant qu'image christique de la promesse d'une ère nouvelle, pour assurer la légitimité d'une succession promise. Ensuite la papauté, l'Église et la noblesse sont associées à la victoire. Une société hiérarchisée est ainsi mise en place à travers ce commencement absolu qu'est la prise de Grenade. Ce cérémoniel intronise officiellement le roi Ferdinand et la reine Isabelle, faits Rois Catholiques par le pape en 1494, et leurs dieux le Christ et la Vierge, comme les nouveaux souverains de la ville³.

Enfin Boabdil, le roi vaincu, part à la rencontre des Rois sortis du camp de Santa Fé. Chaque souverain est accompagné d'un cortège minutieusement élaboré, comme le laisse deviner la

¹ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca*, op. cit., p. 157.

² « Santiago Santiago Santiago, Castilla Castilla Castilla, Granada Granada Granada, por los muy altos muy poderosos señores don Fernando y doña Ysabel rey y Reyna despaña que han ganado esta cibdat de granada y todo su reyno por fuerza darmas de los infieles moros con la ayuda de Dios y de la virgen gloriosa su madre y del bien auenturado apostol Santiago y con la aiuda de nuestro muy sancto padre innocentio octavo socorro y seruicio de los grandes prelados caualleros hijos dalgo comunidades de sus reynos ». L'acclamation n'est pas traduite en français dans le texte. *TRES (LA) CELEBRABLE*, op. cit. Le terme « hijosdalgo », littéralement « fils de quelqu'un », se comprend par opposition avec celui de « fils de rien » : les *hijosdalgo*, (bientôt sous la forme abrégée *hidalgos*) sont traditionnellement les membres de la petite noblesse.

³ LISON TOLOSANA, Carmelo : « Un ritual en Granada », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas*, op. cit., p. 527-541.

stricte hiérarchie représentée sur les panneaux du retable de la chapelle royale¹ : le dernier roi de Grenade est entouré de ses soldats, les Rois vainqueurs des infants Jean et Jeanne, du clergé puis des courtisans et chevaliers. A mi-chemin de la ville, dans une zone neutre, Boabdil esquisse un geste d'humilité envers, successivement, le roi Ferdinand puis la reine Isabelle (il tente de leur baiser la main), geste immédiatement retenu par les rois. Ce compromis cérémoniel, comme tout le reste, a été décidé à l'avance entre les deux partis². La sortie de Boabdil et ses gestes signifient l'acceptation de la défaite. L'attitude clémente et paternelle des Rois représente la ratification symbolique des Capitulations. C'est peut-être pour éviter d'insister sur ces points que le récit anonyme ne mentionne pas cet épisode, sur lequel insistent au contraire d'autres récits et images, qui montrent le roi Nasride agenouillé devant les Rois.

Le rituel est clairement perceptible pour tous les habitants de Grenade. Depuis l'Albaicín comme depuis la plaine, la tour de la Vela ou tour de la cloche, la plus haute de l'Alhambra, est aisément visible, tout comme les drapeaux qui y flottent. Les cris et le son des trompettes qui descendent de la forteresse ont du également être entendus de loin. C'est surtout une cloche apportée là et que l'on fait sonner qui frappe le plus le peuple vaincu : la cloche n'est-elle pas l'instrument chrétien par excellence, la percussion, symbolique entre toutes, qui sacralise l'espace aérien et terrestre ? Le rituel est perceptible également pour l'ensemble de la société espagnole car il est célébré devant l'ensemble de l'aristocratie, du clergé et une très grande armée, mais aussi immédiatement retranscrit par écrit et diffusé³. Le climat d'exaltation liturgique traduit la communion de l'instant⁴.

Dans les récits contemporains de cette cérémonie, le providentialisme confond le critère ecclésial et purement tactique de la négociation, la foi est montrée en raison absolue de la guerre de croisade. Apparaît l'idée d'une restauration de l'Espagne par la prise de Grenade, cet événement tant attendu, venant se substituer à sa perte par le roi Rodrigue, le roi pécheur⁵. La conquête est présentée comme la manifestation éclatante de la Providence. Dieu aide le camp chrétien par des prodiges, tout dans la nature révèle la main de Dieu. La conquête est donc un événement unique en son genre, irremplaçable, absolu, qui venge toutes les défaites, en particulier le recul du christianisme au Moyen-Orient.

Le cri de la victoire insiste sur une conquête violente, « par les armes », sur un ennemi désigné par sa foi et non sur la base de la négociation, ce qui impliquerait un adversaire neutre, un égal. On retrouve là, comme dans le brandissement des drapeaux, le précédent cérémoniel de la prise de Málaga. Pourtant la paisible capitulation de Grenade, qui s'est

¹ FERNANDEZ-PUERTAS, Antonio : « Sobre los relieves en la predela del retablo de la Capilla real de Granada », *Anales de Historia del Arte*, 4, 1994, p. 373-384.

² LISON TOLOSANA, Carmelo : « Un ritual en Granada », *op. cit.*

³ VINCENT, Bernard : 1492 « l'année admirable », *op. cit.*, p. 24-25.

⁴ NIETO SORIA, José M^a : « La conquista como ceremonia », in *Ceremonias de la realeza*, *op. cit.*

⁵ MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », *op. cit.*

rendue sans combattre à des conditions apparemment extrêmement favorable aux vaincus, contraste avec la violence de la prise de Málaga deux ans plus tôt. La ville avait en effet été immédiatement vidée de tous ses habitants et purifiée de l'islam par la consécration de la mosquée (l'acte cérémoniel principal étant l'entrée des Rois avec le cardinal d'Espagne et les principaux chevaliers pour entendre la messe dans la nouvelle cathédrale)¹. A Grenade, parce que la ville se rend après négociation il n'est pas question de déporter les habitants. La cérémonie reflète aussi la peur d'un soulèvement et donc le désir de ne pas trop choquer les sentiments de la population. Il s'agit de « désactiver la culture antérieure » plutôt que de l'anéantir et de l'humilier².

Puis bombardes et canons tirent des salves nourries, avec trompettes et clairons en signe de joie. Une procession de captifs chrétiens « nus et pauvres » sort alors de la ville³, elle est accueillie par le roi lui-même. Là encore, c'est l'ordre hiérarchique et parfait qui est mis en avant, la réalité se plie, par l'exaltation de la joie, pour former la vision de la société idéale qui naît de ce moment exceptionnel : l'ordre des soldats, la procession des captifs. Cette libération est une partie importante de l'idéologie qui justifie la prise de la ville. Il s'agit même d'un aspect essentiel du mythe de la conquête, car elle la justifie en tant que libération et non simple victoire. Les captifs jouent le rôle des martyrs dont les légendes sont légion à cette époque. Nous en retrouverons les avatars plus tard, lors de la guerre des Morisques et des découvertes du Sacromonte, où il s'agira également de libération de captifs et de martyrs chrétiens. Ces captifs, qui incarnent l'ensemble des morts et des victimes, sortent en chantant le Benedictus⁴. La procession, accompagnée de prêtres, passant devant les rangées de soldats en larmes, marche jusqu'à l'église de Santa Fé, où elle assiste à une messe solennelle. Les larmes des vainqueurs font ici écho aux lamentations des vaincus. On pleure rituellement beaucoup à cette époque, les fresques et les tableaux le montrent. Ces larmes, de joie et de peine, disent la participation des uns et des autres à la cérémonie et désignent vaincus et vainqueurs en tant que tels.

C'est le 6 janvier, jour de l'Épiphanie, que les souverains font leur entrée triomphale, par l'une des portes principales de la ville, la Porte d'Elvira, accompagnés du prince Jean et d'une

¹ Voir RUIZ POVEDANO, José M^a : « La conquista de Málaga : historia y crueldad », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas*, op. cit., p. 205-226.

² GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio : « Estudio preliminar », in GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, éd. facsimil., Grenade, Universidad, coll. Archivum, 1998 [1892].

³ Selon les versions, cette libération a lieu le 1^{er} ou le 2 janvier.

⁴ Ce cantique, l'un des trois transmis par l'Évangile de Luc et tiré de la prophétie de Zacharie, est particulièrement bien choisi, puisqu'il s'agit d'une action de grâce pour l'accomplissement des objectifs messianiques des Juifs et de la prophétie de l'arrivée du Messie. C'est sans doute la raison pour laquelle le début du cantique (la partie militante et messianique), bien que très célèbre, est retranscrit dans la chronique anonyme des événements. Voir « The Benedictus (Canticle of Zachary) », *The Catholic Encyclopedia*, Vol. II, www.newadvent.com.

grande troupe de chevaliers et de prélats, ainsi que d'une foule de soldats. On fait dire la messe dans la mosquée des convertis, consacrée par le nouvel archevêque de Grenade Hernando de Talavera sous le nom de Saint Jean des Rois (nom emblématique sous lequel les souverains ont déjà fondé une église à Tolède). La prise de possession est ainsi complétée, malgré les limitations imposées par les Capitulations, par la cavalcade du cortège qui parcourt une grande partie de la ville et la consécration d'une mosquée en église. Les prises de possession, issues du droit romain et coutumier, s'effectuent par la circonvolution de la propriété et un acte symbolique de destruction ou de transformation (ici, la consécration). Ensuite les Rois montent à l'Alhambra où le nouveau gardien du palais, le comte de Tendilla, fait donner un banquet. Le repas princier dans le palais royal couronne la prise de possession : suivant une tradition rituelle ancestrale, on consomme les biens du vaincu, on emploie ses chambres comme il avait coutume de les employer, et on prend plaisir de ses biens. Cette prise de possession de Grenade reprend un schéma médiéval courant, issu des droits romain (prise de possession d'une propriété) et germanique (acte juridique de transmission). On retrouve une cérémonie similaire réalisée précédemment par les conquistadors aux Canaries, et plus tard au Nouveau Monde¹.

Les Rois font représenter un peu plus tard leur entrée dans la ville sur le retable de la chapelle royale de Grenade². Cette œuvre monumentale fait entrer l'exploit historique des Rois dans le récit christique. Les Rois ne figurent plus seulement en donateurs, agenouillés sur un prie-Dieu de part et d'autre du retable. Ils paraissent aussi à l'intérieur du programme iconographique du retable lui-même, sous l'adoration des Mages, à la tête de leur armée qui se rend à la rencontre de Boabdil. Ainsi les rois-mages, témoins de l'incarnation du Christ, du renouveau de la Bonne Nouvelle, sont-ils identifiés aux souverains, témoins du renouveau que suppose la conquête de Grenade, proches de Dieu. Les répercussions énormes de cette cérémonie de la prise de Grenade, en Europe mais aussi dans le monde musulman, pèsent fortement sur toutes les célébrations qui s'élaborent dans la ville. Très vite aussi, la réalité de la conquête acquiert un caractère légendaire. Le moment de la réparation rejoint en effet, pour l'annuler, l'instant de la perte de la ville sept siècles plus tôt, ce qui permet à la fois de raviver un souvenir idéalisé de la ville antique et de mythifier les événements récents. Passé et présent se rejoignent parce que la conquête des Rois Catholiques est une restauration, qu'elle est la chance inespérée qui permet un miracle : la reprise en main d'un destin contrarié, le retour de l'histoire sur elle-même. Les Rois Catholiques répliquent au roi Rodrigue, rendent l'honneur perdu, la victoire s'oppose à la défaite. Désormais les lieux emblématiques de l'espace urbain

¹ MORALES PADRON, F. : « Descubrimiento y toma de posesión », *Anuario de Estudios Americanos* XII, 1955, p. 321-380. Pour les rituels de prise de possession des différents pays européens sur le territoire américain, voir SEED, Patricia : *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*, Cambridge, Cambridge UP, 1995.

² MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier : « El retablo de la Capilla Real : la unidad político-religiosa de España », *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca*, *op. cit.*

doivent être sacralisés par le passage, la marque, la fondation des Rois Catholiques, pour être prestigieux à Grenade. C'est pourquoi chaque image sainte, chaque bâtiment ou même chaque autel de rue revendique le fait d'avoir été fondé ou offert par eux. De nombreuses curiosités topographiques ou toponymiques sont ainsi expliquées par une histoire en relation à la conquête, aux Rois, aux chrétiens vivant avant les Maures ou sous leur joug.

2) Les premières fêtes de la conquête

Grenade n'est bien sûr pas la seule ville à célébrer le jour où elle fut conquise. Depuis les premiers conflits opposant les royaumes du Nord aux Maures, chaque étape et chaque prise de ville engendre une légende de l'origine et une fête de la conquête, bien que l'on en ait souvent peu de traces. C'est également le cas au cours de la dernière campagne menée par les Rois Catholiques, la guerre de Grenade. Les villes d'Amérique, suivant ce modèle, fêtent aussi le saint du jour de leur conquête. Mais le cas exceptionnel de la prise de Grenade en fait un cas à part en Castille et le fait Américain est distinct. En effet, si les rois attendaient toujours des conquistadors un rituel clair de prise de possession lorsqu'ils « découvraient » une terre du Nouveau Monde, ils étaient moins attachés au symbole qu'à l'acte juridique, lequel donnait l'assurance concrète de ne pas avoir à redouter de contestation ultérieure de la part d'une puissance concurrente. Le rituel devient donc de plus en plus important au fur et à mesure que la rivalité entre les puissances se fait plus rude dans les Indes. Comment devait être réalisée cette prise de possession et ce qu'il en advenait par la suite, si elle devenait ou non commémoration, n'était pas précisé par les rois, qui, de fait s'y intéressaient peu¹. En 1530, Charles Quint dispose toutefois que le jour de la fête patronale de la ville, ou le jour de sa fondation, l'on fasse une fête en l'honneur de la bannière royale. La célébration a lieu dès lors dans tous les territoires hispaniques, le jour de la Saint Hippolyte à Mexico, de l'Épiphanie à Lima² ou de Saint Jacques à Buenos Aires, par exemple.

A Séville et Grenade, les choses sont différentes, à cause de la façon dont la fête est instituée dans les deux cas. La prise des deux villes met fin à deux grandes campagnes militaires majeures (pour Séville en 1248³, pour Grenade en 1492). Et surtout, les deux villes abritent

¹ MORALES PADRON, F. : « Descubrimiento y toma de posesión », *op. cit.*

² Sur les détails de l'établissement de la fête à Lima, voir BROMLEY, Juan : « El estandarte real de la ciudad de Lima », in *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, T. I, Consejo Provincial de Lima, 1935, t. I., p. 329-398. Et pour le XVIII^e siècle : PERISSAT, Karine : « Les festivités dynastiques à Lima : la célébration d'une histoire locale », *Caravelle* n°73, 1999, p. 71-93.

³ Voir MORALES, Alfredo José : *La Capilla Real de Sevilla*, Séville, Arte Hispalense, 1979. RODRIGUEZ ZAPATA, F. : *Glorias históricas y religiosas de San Fernando*, Séville, Imprenta de Castillo y Velasco, 1874. CHAMBERLIN, Cynthia L. : « "Unless the pen writes as it should" : The proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth centuries », *op. cit.* Sur la conquête de Séville, voir GONZALEZ JIMENEZ, Manuel : *La conquista de Sevilla*, Madrid, Cuadernos Historia 16, 1985. GONZALEZ JIMENEZ, Manuel : « El que más temía a Dios (La Reconquista) », in *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*,

les corps de leurs conquérants respectifs, Ferdinand III à Séville, les Rois Catholiques à Grenade. Le lien, entre les deux conquêtes et entre les deux Ferdinand, est fondamental. Il est donc essentiel de voir ce qui s'est produit à Séville et comment la fête est passée à Grenade, sous quelle forme, avec quel esprit, et ce qu'il en est advenu.

En 1494, les Rois Catholiques instituent la fête de la prise de Grenade le 2 janvier, en l'église Saint-Jacques. L'archevêque Talavera est chargé d'y employer, par concession papale, les fonds de la quatrième partie des revenus du Tribut de Saint Jacques (« Voto de Santiago »), taxe issue d'un vœu, originellement destinée à financer la guerre¹. La date du 2 janvier inscrit la fête dans le cycle de la Nativité et du Nouvel An, ce qui lui donne une tonalité dont il faut tenir compte. Au lendemain de la Circoncision du Christ, à quelques jours de l'Épiphanie (6 janvier), nous sommes encore dans le cycle de Noël, qui célèbre l'avènement du Sauveur et représente la joie communautaire et le renouveau de la loi nouvelle, la rédemption, évoquant le schéma ancien de la restauration de l'Espagne. La fête de la prise de Grenade, comme plus tard la Toma, se place dans une ambiance fraternelle et évoque les anciennes prophéties de la restauration-rédemption.

Comme le rapporte Jérôme Münzer, qui découvre Grenade la même année, l'archevêque fait sensation en composant un office nouveau à cette occasion. « Oh ! Je ne puis donner idée du mémorable et élégant office qu'il composa sur le thème de la conquête de Grenade, pour la miséricorde divine et la victoire du roi », s'enthousiasme-t-il². Depuis la fin du Moyen-Age, les évêques multiplient les offices de dévotion sous leur autorité, cette messe n'est donc pas une exception. Ce n'est d'ailleurs pas le seul composé par Talavera. Il dit l'avoir écrit sur le modèle de l'office de Tolède pour la conquête du Salado. A l'automne 1493, Talavera envoie en effet à la reine Isabelle un office commémoratif de la victoire du Salado par Alphonse XI contre les musulmans en 1340 (victoire qui précède la prise d'Algeciras et de Gibraltar, qui réduisent considérablement les dimensions du royaume nasride et sont les grands précédents de la prise de Grenade), « que j'ai transcrit en latin, accompagné de quelques sentences de l'Écriture Sainte, pour que nous le lisions en lecture aux matines de la fête que nous inaugurons ici, destinée à célébrer avec grande solennité, comme il est raison, parce que d'autres leçons que je découvris dans un bréviaire tolédan me parurent trop courtes et pas à mon goût. Et ainsi votre altesse verra quelques unes des occupations qui peuplent mon temps

Séville, Exposición organizada por la comisaría de la ciudad de Sevilla para 1992, Ayuntamiento de Sevilla-Diócesis de Sevilla, 1992, p. 147-197.

¹ BRISSET, Demetrio E. : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, T. 50, 1995, p. 131-153. IANNUZZI, Isabella : « El papel de Fray Hernando de Talavera en la edificación de una cruzada : la Toma de Granada, ciudad mesiánica », in ALVAR, Alfredo ; CONTRERAS, Jaime ; RUIZ, José Ignacio (éds.) : *Política y cultura en la época moderna, op. cit.*, p. 545-552.

² « ¡Oh ! No me es posible dar una idea del célebre y elegante oficio que compuso con motivo de la conquista de Granada por la misericordia de Dios y la victoria del Rey ». MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal, op. cit.*, p. 133.

et s'il convient de me laisser faire ; car enfin, si la grande dévotion [de votre altesse] voyais l'office de notre dédicace [*dedición*] de Grenade ! Je ne le publie ni le communique avant que vous ne l'ayez vu, ni ne vous l'envoie, car vous ne devez le découvrir qu'en ma présence, afin que je puisse vous expliquer chaque chose qu'il contient »¹.

La réponse de la reine est chaleureuse, bien qu'elle élude l'invitation de Talavera à assister à son nouvel office : « Je vous prie de m'envoyer l'office de Grenade comme je le désire, afin que je le vois et si possible au plus vite ; car le premier que j'ai vu est tel que j'ai grand désir de voir le nouveau. Aussi je vous prie de m'envoyer tout ce que vous ferez, il n'y a rien que je souhaite tant »². Cet échange enthousiaste donne une idée de l'atmosphère de création dynamique des premières années de la Grenade chrétienne. Cette lettre donne également un aperçu de la « méthode Talavera » en matière de création festive : l'archevêque se base sur le bréviaire toledan et ajoute des modifications libres. A travers ces offices il agit en véritable guide spirituel d'une communauté. Ils ont donc une importance non négligeable. On sent aussi combien cette tâche lui tient à cœur, en particulier la commémoration de la prise de Grenade, au point qu'il souhaite en expliquer les subtilités en personne à la reine. C'est vraiment son chef-d'œuvre.

Il y avait donc à Grenade, comme d'ailleurs aussi à Málaga³, deux fêtes distinctes : l'une pour célébrer une victoire ancienne (celle du Salado), l'autre pour célébrer la prise de la ville. De cette manière, en intégrant ces offices religieux, la ville prend une place parmi les autres villes castillanes, qui célèbrent toutes des victoires médiévales au moins centenaires. La victoire récente est reliée à l'ancienne, inscrite dans une geste légendaire, celle de la « restauration de l'Espagne », et transformée en récit de fondation susceptible de fournir la base d'une auto-représentation collective. Il s'agit aussi de développer un sentiment d'unité autour de la personne royale, qui forme le seul lien entre les royaumes épars de la monarchie, ce qui correspond là aussi à une conscience nouvelle issue du règne des Rois Catholiques.

Destiné à être célébré le premier dimanche suivant la Circoncision du Christ (fête dont l'effusion de sang préfigure la sacrifice de Pâques), cet office s'intitule *A l'occasion de la fête*

¹ « ... la cual puse en latín, acompañada de algunas sentencias de la santa Escripura, para que la leyésemos por lectura a los maitines de aquella fiesta, que acá comenzamos, hogaño a celebrar con mucha solemnidad, como es razón, porque mas lecciones que ví en un brevario toledano, me parecieron breves y no tales como yo quisiera y así vera vuestra alteza alguna de las ocupaciones que estragan mi tiempo y si es razón dejarme vacar ; pues ¡oh que si viese vuestra muy excelente devoción el oficio de nuestra dedición de Granada! Que no le publico ni comunico hasta que le vea, ni se le envío porque no le debe ver sin que yo sea presente para le dar razón de cada cosa y cosa contenida en el ». Cit. SUBERBIOLA MARTINEZ, Jesús : *Real Patronato de Granada, op. cit.*, p. 155-156.

² « El oficio de Granada os ruego que me enviéis como quiera qu'este, para que yo le vea, y si fuese posible, antes del tiempo; qu'este otro que he visto es tal, que me ha engolosinado mas por ver esotro. Y tambien os ruego que todas las cosas que hicierades me enviéis, que no hay cosa con que mas huelgue ». Saragosse, 3 décembre 1493. in OCHOA, Eugenio de : *Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, BAE, T. 62, vol. II, Madrid, 1965, p. 17.

³ On y trouve en effet une procession pour la victoire de Ferdinand III à Zamora et une autre pour la prise de la ville. SUBERBIOLA MARTINEZ, Jesús : *Real Patronato de Granada, op. cit.*

*de la capitulation de la très renommée ville de Grenade (En la fiesta de la rendición de la muy renombrada ciudad de Granada)*¹. Dans un ton pascal et festif, Talavera y compare Grenade à la terre promise, exalte un roi guidé par le Christ et une reine aux sept vertus. La conquête, moment culminant de l'histoire de l'Espagne, y est magnifiée : « Que triomphe la joie catholique là où domina l'illusion diabolique ». La conquête est raccordée à la renaissance du monde, au jour qui succède à la nuit de la domination. Elle consiste donc ici à l'origine de la vie nouvelle, pure et spirituellement rénovée, dont rêve Talavera pour Grenade. Et c'est ainsi que devait être perçue encore la prise de la ville pour une génération qui y a participé directement ou indirectement et baigne dans cette ambiance triomphaliste, avec l'impression que tout est possible, que l'on est à l'aube d'un nouveau jour ouvert aux vainqueurs, favorisés par Dieu, dans le juste chemin. C'est une époque pleine d'espoirs et de certitudes. La célébration a sans doute eu un lustre important, puisque les autres institutions réclament le droit d'y participer en portant des insignes royaux. La fête est grandie par une indulgence plénière et comporte aussi une procession d'ecclésiastiques.

Talavera a voulu créer une fête joyeuse, qui rassemble. S'agit-il pour autant d'une « fête de la paix », destinée à cicatriser les blessures de la guerre entre les deux peuples ?² Nous dirions plutôt qu'il s'agit d'une fête destinée avant tout aux chrétiens, dans le but d'intégrer les nouveaux arrivants dans le même sentiment d'appartenance à la communauté des conquérants. Les Grenadins y sont désignés en vainqueurs, évangélistes d'une terre promise, peuple élu qui se doit avant tout de rendre grâce à Dieu pour ses bienfaits et s'en montrer digne. Comme dans d'autres initiatives de Talavera, il s'agit d'intégrer la nouvelle population, fluide, mouvante et donc potentiellement hors de contrôle, non seulement dans des structures (paroissiales ou corporatives), mais aussi dans un sentiment d'appartenance et la fête est l'un des moyens les plus puissants d'y parvenir, car elle permet de mettre corps et esprit en mouvement dans la même cause.

3) La fête de la Saint Jean d'été ou de la dédicace de Grenade

Au début du XVI^e siècle il existait également une autre fête, célébrant cette fois la conversion des Mudéjars. Il s'agit là encore d'une fête de conquête, puisque l'on y célébrait le moment où la ville fut définitivement prise, par la conversion religieuse, qui fit de Grenade une ville non plus seulement occupée, mais une ville réellement chrétienne et castillane. Il semble

¹ Cet office a été édité et étudié par DE AZCONA, Tarsicio : « El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada », *Anuario de Historia de la Iglesia* n°1, 1992, p. 71-92. Voir également LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús : « El altar y la corona en el pensamiento de fray Hernando de Talavera. El oficio de la Toma de Granada », in CORTES PEÑA, Antonio Luis (éd.) : *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2006.

² SUBERBIOLA MARTINEZ, Jesús : « Mudejarismo », in *Real Patronato de Granada*, op. cit.

qu'elle ait été célébrée après 1500, le jour de la Saint Jean d'été (24 juin), sous le nom de « fiesta de la Dedicación de Granada », fête de la dédicace de Grenade.

La dédicace est une consécration, une bénédiction. C'est, d'après le *Diccionario de Autoridades*, « la destination, l'application, la consécration d'une chose à Dieu notre Seigneur, à Sainte Marie sa mère, aux saints ou à une autre fin ou objet, y compris profanes. (...) Se nomme également ainsi la festivité qui se fait chaque année en mémoire du premier jour de la dédicace »¹. De ce fait, la Dédicace est d'abord un rituel par lequel on voue une chose à Dieu. La fête de la consécration est communément fêtée par les églises catholiques qui commémorent ainsi la consécration de leur édifice ecclésial, qui coïncide avec la fête au cours de laquelle l'hostie est symboliquement amenée dans le nouveau temple, ainsi consacré (rendu sacré)². Cette fête correspond à celle de la Vierge ou du saint sous la protection de laquelle ou duquel le temple est placé. La dédicace (en France l'on dit la *ducasse*) est également une fête joyeuse, où a souvent lieu une foire par exemple ou des jeux burlesques.

La fête de la dédicace de Grenade commémore donc le moment où la ville a été vouée à Dieu par la consécration de toutes ses mosquées en églises. Le retable de la chapelle royale représente d'ailleurs séparément les deux moments de la conquête et de la consécration. La conquête de la ville est figurée par les deux panneaux représentant d'une part les Rois Catholiques à la tête de leur armée, le dernier roi de Grenade d'autre part, se rendant à la rencontre les uns des autres pour réaliser l'acte de reddition de la ville. La consécration de la ville est représentée par deux autres panneaux, figurant les baptêmes en masse des Mudéjares, les hommes d'un côté et les femmes de l'autre³.

La fête du solstice d'été, fête lustrale depuis l'Antiquité (l'eau et le feu purifient la nuit la plus longue de l'année) correspond parfaitement à l'idée de consécration. Saint Jean est ainsi placé implicitement en patron protecteur de la ville. En outre, la fête de la Saint Jean, parce qu'elle célèbre l'endogamie, est destinée à resserrer les liens sociaux sur un territoire. Lorsque l'on commence à célébrer l'anniversaire des Rois Catholiques le jour de Saint Jean l'Évangéliste (27 décembre), la fête de Saint Jean Baptiste (ou Saint Jean d'été -24 juin) a peut-être été considérée comme un pendant naturel, au nom prédestiné pour célébrer une fête en l'honneur des Rois Catholiques. Car l'onomastique a un rôle important à cette époque, tout particulièrement celle des rois. La ville était encadrée entre deux fêtes de Jean situées aux deux pôles opposés de l'année, ainsi symboliquement cernée par les Rois, patrons terrestres

¹ « La destinación, aplicación, consagración de alguna cosa a Dios nuestro señor, a María Santísima su Madre, a los santos, o a otros fines y usos, aunque sean profanos. (...) Y también se llama así la festividad que se hace todos los años por memoria del día primero en que se dedicó ». *Diccionario de Autoridades*, 1732. buscon.rae.es

² MEHU, Didier : « Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 10 (2006), p. 175-188. <http://cahiers.revues.org/cem/document372.html>.

³ Annexe, Figures 15 et 16.

aux équivalents célestes. De nombreuses indulgences sont d'ailleurs concédées à la chapelle royale sous Charles Quint pour le jour de la Saint Jean.

Cette fête cléricale, constituée d'une procession, du chant du *Te Deum* et de sonneries de cloches, s'accompagnait également de jeux chevaleresques et sans doute aussi de divertissements populaires, comme on en organisait communément en Europe autour de l'équinoxe d'été. Mais bien qu'il s'agisse d'une célébration apparemment intimement liée à la conquête et à l'exaltation des nouveaux habitants à travers leur condition de conquérants, elle a probablement des précédents locaux, puisque la fête du solstice d'été revêtait une grande importance dans l'Al-Andalus médiévale. La fête, avec d'autres, était en effet célébrée durant la période médiévale par les trois communautés juive, chrétienne et musulmane, bien que pour des raisons religieuses différentes. Le solstice d'été, qui correspond pour le judaïsme et l'Islam à la prouesse de Josué, successeur de Moïse, et pour les chrétiens à la nativité de Saint Jean Baptiste, est particulièrement commémoré. A Cordoue on y célébrait au Xe siècle des courses de chevaux, des fêtes déguisées et des concours musicaux et poétiques¹. On trouve également des fêtes carnavalesques aujourd'hui encore dans le monde marocain à cette même période de l'année. A Grenade, comme le rapporte Demetrio Brisset², un document du XIIIe siècle évoque le « miracle des olives » qui survenait, chaque année à la Saint Jean, autour d'un ermitage situé sur la colline dominant l'Albaicín. On venait assister, ce jour-là, au prodige d'un olivier qui fructifiait et d'une source soudainement abondante³. Au XVe siècle, la chronique du condestable Irranzo relate les fêtes de taureaux et de cannes données à Jérez⁴, à la suite d'un raid réalisé contre Grenade en 1458. Les réjouissances, qui incluent des animaux féroces, des festins et la mise en scène d'escarmouches entre les cavaliers déguisés en Maures et Chrétiens, sont renouvelées en 1464 et deviennent ensuite régulières sous le règne des Rois Catholiques.

Au début du XVIe siècle, on célèbre à Grenade une corrida le jour de la Saint Jean, comme en témoignent les ordonnances municipales. On transfère en 1514 la course du Corpus, avec six taureaux, au jour de la Saint Jean, parce que « à cause de la procession, les gens sortent tard et fatigués des offices et l'on ne peut donc préparer tout ce qu'il faut pour [courir] les taureaux »⁵. En 1517 la municipalité achète « comme l'année dernière » six taureaux pour

¹ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Las fiestas de la Granada musulmana. Análisis de las fiestas de Granada (5) », *op. cit.*

² BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Famosas fiestas de san Juan. Análisis de las fiestas de Granada (7) », *Gazeta de Antropologia*, n°9, 1992, texto 9-02, [www.ugr.es].

³ Dans les mondes musulman et chrétien, l'eau des sources située à proximité d'un sanctuaire est naturellement considérée comme sacrée. Aujourd'hui, l'ermitage Saint Michel situé à cet endroit est encore le but d'un pèlerinage annuel. Il est possible, comme le suggère Demetrio Brisset Martín, que la fête d'Ansara ait été également célébrée par des jeux chevaleresques, comme à Cordoue au temps du sultan Abderraman III.

⁴ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Famosas fiestas de san Juan. Análisis de las fiestas de Granada (7) », *op. cit.* SANCHEZ DE SOPRANIS, Hipólito : *Juegos de toros y cañas en Jerez de la Frontera, Xérez*, Publicaciones del centro de Estudios Históricos Jerezanos, 1960.

⁵ « a causa de la Procession, la gente sale tarde, y cansada de los officios, y no se puede adereçar assi lo que es menester para los toros ». *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron*

courir le jour de la Saint Jean, pour un coût total de 18 000 maravédís¹ et fait monter une estrade pour accueillir les institutions municipales.

Il n'est donc pas surprenant que la ville ait choisi cette date pour les festivités de l'élection à l'empire de Charles Quint en 1520, pour un coût de 10 000 maravédís². On en a encore le témoignage en 1526, lors du séjour de l'empereur, qui participe en personne aux fêtes données à cette occasion.

Nous avons vu précédemment Charles Quint, dans le récit du docteur Johannes Lange, médecin de l'électeur du Palatinat, participer en 1526 aux fêtes taumachiques données à l'occasion de la fête de la Dédicace de Grenade. Il est bien entendu impossible de conclure à partir d'un seul cas connu, la fête n'ayant pas laissé d'autres témoignages, mais la célébration semble dévoiler un univers d'emprunts culturels mutuels que l'on retrouve dans d'autres domaines du quotidien, comme l'habillement ou la gastronomie par exemple. Les Grenadins se placent entre un triomphalisme guerrier et une admiration de la culture des vaincus, à laquelle ils empruntent divertissements, architecture, livrées élégantes, cavalcades chevaleresques, en bref tout un univers fantasmé. La vie commune avec la population vaincue, minoritaire, appauvrie, diminuée culturellement par la disparition de ses élites et la perte de sa langue écrite, ne détruit pas cette admiration mythique. Car celle-ci est partie intégrante de la culture des conquérants, issue de la guerre de conquête et préservée par une littérature en pleine expansion, merveilleuse et chevaleresque qui d'Italie en Espagne fait briller les derniers feux de la chevalerie médiévale. Les romans, tels l'*Amadis de Gaule* (publié en 1508 et qui connaît deux suites) servent d'exemple à la fois pour les fêtes et le comportement des chevaliers du XVI^e siècle. Cette inspiration romanesque est essentielle dans les célébrations de cette époque³. Était-ce une scénographie issue d'un roman de chevalerie que l'on montra à Charles Quint en 1526 ? L'empereur y joua-t-il le rôle de l'un des héros de la guerre de Grenade, ou celui de David, auquel il est alors fréquemment identifié ? En même temps, cette maurophilie met en évidence la mutation progressive de l'ancien ennemi, de plus en plus mal connu, en un être exotique et stéréotypé, transformation qui prépare le départ définitif des Morisques à la fin du siècle⁴. Associée aux taureaux et aux jeux guerriers, autrement dit à la sexualité et à la violence, la culture morisque est rejetée dans

guardar, para la buena gobernacion de su Republica, impressas año de 1552. ... año de 1672. B.U.G. Caja A-27, fol. 12v, tit. 2, n°7.

¹ A.M.G., *Actas*, libro 3, 1517, 5 juin, 145r.

² A.M.G., *Actas*, libro 4, 1521, 8 janvier, comptes de la fête, 209v.

³ ROUBAUD, Sylvia : « Les fêtes dans les romans de chevalerie hispaniques », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972*, Paris, éds du CNRS, 1975, p. 313-340.

⁴ CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : « Hacia la visión romántica de Granada como imagen de exilio », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas, op. cit.*, p. 619-642. CIROT, Georges : « La maurophilie littéraire en Espagne au XVI^e siècle », *Bulletin Hispanique*, 1938, T. XL-2, p. 150-157 ; T. XL-3, p. 281-296 ; T. XL-4, p. 433-447 ; et 1944, T. XLVI-1, p. 5-25.

le domaine de la sauvagerie, attractive et menaçante, de la pure altérité, qui permet de définir par contraste les valeurs d'ordre et de civilisation¹.

Toujours d'après le récit de Lange, la fête comporte aussi une sorte de corrida populaire, c'est-à-dire vraisemblablement à pied, « le peuple » pouvant « chasser et toréer » six ou sept taureaux. Il s'agit là d'un rituel de destruction de l'élément dangereux qui menace la société² et aussi d'une rénovation annuelle de l'effet de la conversion. Les courses de taureaux à pied prennent une place croissante dans les célébrations tauromachiques.

La coexistence de plusieurs fêtes (la fête de la Conquête, la Toma et la fête de la Dédicace) à la signification voisine, puisque il s'agit de rappeler la prise de possession et le rôle des conquérants, explique sans doute la confusion de Lange, qui croit décrire la fête de la Toma, alors qu'il assiste en fait à la fête de la Dédicace. « La ville mentionnée fut conquise le jour de Saint Jean, c'est pourquoi tous les ans ce jour-là nobles et bourgeois vont le matin de bonne heure en dehors de la ville armés à la moresque avec des écus et des lances, et après déjeuner ils font des escarmouches et des triomphes. Le peuple peut courir et combattre six ou sept taureaux, puis viennent les nobles armés et montés à cheval à la manière des Maures ou des Turcs, divisés en deux groupes, et ils luttent les uns contre les autres jusqu'à ce qu'un groupe fuit pour revenir de nouveau à la lutte ».³ Cette confusion semble indiquer que la raison de la fête n'était pas très évidente, de prime abord en tous cas. On la connaissait probablement surtout pour être une fête ludique et chevaleresque d'été, fêtant la moisson et la fertilité estivale, comme on en trouve dans de nombreuses autres localités d'Europe à la même époque. Le fait que la fête soit réalisée hors de la ville, dans un environnement champêtre, semble faire pencher pour cette hypothèse. Si tel était le sens de cette fête, son effacement progressif et son remplacement par la fête de la Toma, à connotation civile, extrêmement cléricale, loyaliste et ritualisée, est significatif pour ce qui concerne l'auto-représentation grenadine. Mais revenons d'abord aux origines de cette fête de la conquête de Grenade.

¹ GREER, Allan : « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *The William and Mary Quartely*, 3rd Serie, vol. 57, n°2, avril 2000, p. 323-348.

² DELGADO RUIZ, Manuel : *De la muerte de un dios : la fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelone, Ediciones Península, 1986.

³ « La mencionada ciudad fue conquistada en el día de San Juan, por lo qual todos los años en dicho día los nobles y burgueses se van por la mañana temprano a las afueras de la ciudad armados a la morisca y con escudos y lanzas, después de comer, celebran escaramuzas y triunfos. El pueblo puede cazar y lidiar seis o siete toros y después vienen los nobles armados y montados a caballo, a la manera de los moros o de los turcos, divididos en dos grupos y luchan los unos con los otros hasta que un grupo huye para de nuevo volver a la pelea ». Cit. GALLEGO MORELL, Antonio : « La corte de Carlos V en la Alhambra en 1526 », in CORDOBA, Pierre ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito, op. cit.*, p. 275.

4) La Toma

a) Une célébration en mémoire des Rois Catholiques

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la fête de la Toma, telle qu'elle est établie à l'origine, n'était pas sensée commémorer la conquête de la ville en tant que telle, mais bien la mémoire des Rois Catholiques, comme semblent le démontrer les documents qui lui donnent naissance.

Selon la lettre des testamentaires du roi Ferdinand, datée du 27 février 1517, par laquelle on ordonne de célébrer une fête sur le modèle de celle célébrée à Séville pour le roi Ferdinand son conquérant, Grenade avait demandé les insignes nécessaires pour célébrer « la mémoire et la fête du temps où cette ville fut conquise » (« la memoria y fiesta de quando se gano [esta ciudad] »), l'épée du roi et la bannière royale. Le souverain considère cette initiative comme excellente et, « en conséquence », donne l'ordre à la ville de célébrer la fête « à la mémoire de ses rois qui la soumirent et l'acquirent du pouvoir des Maures ennemis de notre sainte foi catholique »¹. Grenade souhaite donc célébrer la victoire elle-même, cet événement unique, inouï, indépassable ; mais le souverain, avec subtilité, rectifie le sens de la fête en le recadrant sur les souverains et non sur l'évènement lui-même. Pour mieux effectuer ce glissement, il fait modeler la fête grenadine sur la fête sévillane, une fête civique autour du culte du saint roi Ferdinand, en faisant donc la célébration de rois et en l'inscrivant dans le grand cycle des victoires des Chrétiens contre les Maures.

Pourquoi cette mutation de sens ? Parce qu'à cette époque, l'État castillan puise de plus en plus clairement sa puissance et sa justification supérieure dans l'idée qu'il est l'incarnation de la croisade universelle, espoir messianique d'un futur de paix et d'unité chrétienne. Cette dimension devient particulièrement importante à la suite de la découverte des Indes, qui amplifie tout d'un coup le rôle providentiel donné par Dieu à la monarchie hispanique. La perpétuation de l'idée de croisade après 1492 permet en effet aux rois à la fois de justifier leur politique fiscale (le maintien de la concession de l'impôt de croisade, qui aurait du normalement revenir à Rome après la prise de Grenade) et de légitimer leur ambition de devenir les guides de la Chrétienté². Or, cette ambition universelle ne peut exister si l'on pense encore que la conquête de Grenade représente la fin de la conquête et l'aboutissement de la restauration de l'Espagne, une fin en soi. Il faut donc non pas effacer cette victoire, mais la relativiser, l'inscrire dans une geste qui prolonge celle de Ferdinand III à Séville et précède donc logiquement de plus grandes conquêtes à venir, celles de l'Afrique du Nord et peut-être même de la Terre Sainte.

¹ « en la memoria de sus reyes que la ganaron et fue conquistada del poderio de los moros enemygos de nuestra sancta fee catolyca ». A.MG, *Actas*, libro 3, 1517, 24 mars, 120v.

² MILHOU, Alain : « Propaganda mesiánica y opinión pública. Las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-11) », *op. cit.*

C'est le roi Ferdinand le Catholique qui répond dans son testament, en 1516, à la demande des autorités grenadines. « Ici s'exprime la volonté royale de rappeler éternellement l'évènement par une procession présidée par son épée et sa bannière, pour le représenter semble-t-il, suivant le modèle de ce qui se faisait dans la cathédrale de Séville depuis 1252, date de la mort de Ferdinand III, son conquérant »¹. Le roi Ferdinand le Catholique était, on le sait, un expert en manipulation idéologique. La fête de la Toma telle qu'il la souhaitait, forgée donc sur le modèle de la fête de Séville, le rendait lui-même non seulement équivalent à Ferdinand III (son homonyme et prédécesseur dans la conquête, un roi certes pas encore canonisé mais réputé saint), il le rendait supérieur : c'était lui en effet, Ferdinand le Catholique, qui avait achevé la restauration de la Péninsule et allait porter la croisade au-delà de la Méditerranée². Le modèle sévillan permettait d'enraciner la fête sur une tradition qui avait fait ses preuves. Les Rois Catholiques suivaient ici, comme en d'autres réalisations de leur règne, un projet de normalisation castillane, dans les domaines administratif comme cérémoniel. Ainsi la fête transfère à Grenade une mythologie pré-existante, adaptée à une nouvelle geste créée de toutes pièces dans l'entourage des Rois Catholiques et diffusée dans toute l'Europe, celle de la conquête, ancrée dans l'intemporel. Il ne s'agit donc pas d'une fête forgée par les Grenadins eux-mêmes pour célébrer la mémoire de leur exploit.

Quelques mois après la mort du roi Ferdinand et l'arrivée de son corps à Grenade, la ville réclame encore une fois les insignes nécessaires à l'institution de la fête sur le modèle de la fête sévillane. En réponse, par une lettre du 27 février 1517, les rois ordonnent à la chapelle royale de solliciter un ordre cérémoniel à Séville et lui annoncent l'envoi des insignes. La fête doit être réalisée « suivant l'ordre tenu par la ville de Séville, que vous vous trouviez dans la célébration de ladite fête avec la bonne mémoire et solennité qui se doivent de la part d'une ville aussi insigne, en mémoire des rois qui l'ont conquise »³.

La fête est instituée au moment où la politique vis à vis des Morisques arrive à un tournant fatidique, dans les années 1516-1526. Il s'agissait peut-être de la part des autorités d'un geste fort envers cette minorité, destiné à établir dans le rite la violence de la conquête, une violence qui n'avait pu avoir lieu en 1492, puisque la ville s'était rendue sans combattre. Chaque année le culte des insignes royaux, de l'épée en particulier, leur rappellera leur défaite et la soumission à laquelle ils doivent se résoudre sous la domination chrétienne.

¹ BRISSET, Demetrio E. : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada », *op. cit.*, p. 138.

² Les Habsbourg reprennent Saint Ferdinand III Transtamare, le conquérant de Séville, comme saint fondateur. Ferdinand III fait partie en effet depuis toujours de la propagande de la monarchie castillane, en tant que patron de la famille royale, plutôt que de Séville ou de la Castille. CHAMBERLIN, Cynthia L. : « "Unless the pen writes as it should" : The proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth centuries », *op. cit.*

³ « siguiendo el orden que se tyene en la cibdad de seuilla os ayays en la celebracion de la dicha fiesta con aquella buena memoria y solenydad, que es razon en cibdad tan principal se aya en memoria de los reyes que la ganaron ». A.M.G., *Actas*, libro 3, 1517, 24 mars, fol. 120.

Le 11 décembre 1517, le chapitre de la cathédrale prend note de la volonté royale exprimée dans le testament du roi, selon laquelle le 2 janvier de chaque année le chapitre et le clergé de la ville devront faire une procession en portant la bannière et l'épée du roi, suivant le modèle de la procession de la Saint Clément (jour de la prise de la ville, le 23 novembre) de Séville. La fête est donc clairement à relier au culte funèbre des Rois Catholiques : dans la chapelle royale, on doit commémorer la mort des Rois et leur plus grand exploit, la conquête de 1492. Ce qui explique le déclin de la fête après les transformations du panthéon de Charles Quint et le départ des corps royaux, qui brouillent l'image du grand projet funèbre et commémoratif des Rois Catholiques. Le chapitre mentionne le mémoire rédigé par la cathédrale de Séville à l'attention de Grenade détaillant comment cette ville célèbre cette fête¹. Ce mémoire, comprenant une description de la fête rédigée par la municipalité et une autre par le chapitre de Séville, parvient à Grenade en juin 1517². Entre temps, la reine Jeanne fait parvenir les insignes royaux à la chapelle royale de Grenade. Peut-être la venue que l'on pensait imminente du roi Charles, annoncée puis retardée en cet été 1517, a-t-elle accéléré la mise en œuvre de la fête. Comme les anniversaires funèbres des Rois, célébrés avec grand faste à cette époque, la Toma est une grande manifestation de fidélité royale, qui signifie une prise de position de Grenade, un geste politique fort en quelque sorte.

Le chapitre choisit de réaliser la fête le 2 janvier 1518, et réclame pour cela les insignes royaux à la chapelle royale qui les conserve³. Mais se manifestent rapidement les graves problèmes de concurrence entre la cathédrale et la chapelle royale. Ils se focalisent autour de la possession des insignes. En effet, pour être sûre de ne pas les perdre à jamais, la chapelle refuse de les confier à la cathédrale pour le temps de la célébration de la fête, comme cela se fait à Séville. Le massier de la chapelle s'absente même indûment pendant un temps à la cour avec l'épée, malgré les protestations de la Chancellerie.

La cédule royale du 14 février 1518 ordonne de célébrer la fête le premier dimanche suivant le jour de l'an, avec ostension de l'épée et de la bannière « avec laquelle fut conquise et vaincue cette ville et le royaume de Grenade »⁴, ainsi que d'une couronne « en mémoire de la Reine Catholique ». Le cérémoniel doit être dentique à celui de Séville avec l'épée du roi Ferdinand III. Si le roi est présent dans la ville au moment de la fête, c'est lui qui portera l'épée dans la procession. A défaut, le chapitre de la cathédrale doit convier deux « grands titrés » (ou deux nobles) pour porter l'épée et la couronne, ainsi qu'un noble « de bon lignage » pour porter la bannière. Ces deux porteurs viendront à la cathédrale le matin de la procession, s'assiéront sur une estrade. Après tierce, l'archevêque et le chapitre iront à la

¹ Cit. GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit., p. 16-17.

² A.M.G., *Actas*, libro 3, 1517, 15 juin, 148r.

³ GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit., p. 22.

⁴ « con que se conquistó e ganó esa cibdad y el reyno de Granada ». GOMEZ MORENO, Manuel : « La espada del rey católico », *Coleccionismo*, 1923, Año XI, n°129, p. 93-95.

chapelle royale, et se feront remettre les insignes « et à l'instant qu'on les lui aura remis, qu'ils plient les genoux et leurs rendent hommage (pleito homenaje), selon le droit et la coutume d'Espagne, devant un notaire, dans la main de l'archevêque, ou en son absence dans celle du prévôt¹ ou du président du chapitre, afin que, la procession et la grand messe que l'on doit dire ensuite achevées, ils s'engagent à remettre ladite épée et couronne et bannière à la Chapelle ; et l'hommage rendu, qu'ils rendent aux dites deux personnes l'épée et la couronne, et la bannière à la personne nommée par celui qui aurait porté ladite épée »².

On retrouve là le modèle sévillan. A Séville, quelques jours avant la fête de la Saint Clément, on décide qui va porter l'épée et l'étendard. Le jour venu, la personne choisie se rend à la cathédrale où elle retrouve l'archevêque sur une estrade montée devant le chœur. Ils vont ensuite ensemble à la chapelle royale où le trésorier remet les insignes au noble qui prête serment de les restituer, et les enveloppe dans un tissu de soie. Puis la procession se forme : d'abord les musiciens, puis le porteur de l'étendard, le porteur de l'épée (au centre du cortège) entouré des membres du conseil. Ils arrivent au chœur où les rejoignent les religieux pour former la procession. D'après la Consueta de la cathédrale, sont conviés tous les clercs de la ville, de l'Albaicín et de l'Alhambra. Celle-ci, qui chemine en chantant le *Te Deum Laudamus*, au son des cloches de toute la ville, fait le tour de la cathédrale en sortant par la porte principale, passe par la place Bibarrambla, calle de la Audiencia et revient à la cathédrale en traversant la chapelle royale³. On place alors les insignes dans le chœur « de la manière que fut amenée dans la procession et la bannière de même proche du grand autel »⁴. Durant la messe et le sermon, le gentilhomme se tient sur l'estrade. Puis la procession se reforme avec la croix et l'archevêque. Enfin ils retournent à la chapelle royale où les insignes sont rendus au trésorier, ce qui clôt à la cérémonie⁵.

La fête est une expression annuelle de loyauté et de soumission envers le pouvoir royal, de la part des autorités locales, qui toutes participent pleinement : les nobles d'abord, qui sont à la fois grandis par l'honneur qui leur est fait et soumis devant les insignes royaux ; la

¹ Le prévôt (dean) est le plus haut dignitaire du chapitre de la cathédrale. Il dirige le chapitre, tient le rôle de bras-droit de l'évêque et dispose de privilèges honorifiques. Le second dignitaire de la cathédrale de Grenade, l'archidiacre, a le titre d'abbé de Santa Fé.

² « y al tiempo que se les fuere entregadas, hinquen las rodillas e hagan pleito homenaje, segund fuero e costumbre de España, por ante escriuano, en manos del arzobispo, y en su ausencia en manos del dean o presidente del Cabildo, para que, acabada la procesion e la missa mayor que se ha de dezir despues, bolveran la dicha espada y corona y pendon a la Capilla; e fecho el pleito omenaje, entreguen a las dichas dos personas la espada e corona, e entreguen el pendon a la persona que nombrare la que saca la dicha espada ». GESTOSO PEREZ, José : *Sevilla monumental y artística. Historia y descripción de todos los edificios notables, religiosos y civiles, que existen actualmente en esta ciudad*, T. II, Séville, 1890, éd, facsimil., 1984.

³ *CONSUETA, op. cit.*, p. 76. Ce trajet est modifié au siècle suivant.

⁴ « en la manera que fue trayda en la procesion y el pendon así mesmo cerca del altar mayor ». GESTOSO PEREZ, José : *Sevilla monumental, op. cit.*

⁵ Nicolas de Popielovo, gentilhomme silésien qui voyage en Espagne et au Portugal en 1484-85, assiste à Séville à la commémoration de la prise de la ville fin 1485. On y porte l'épée qui servit durant la conquête, pointe vers le sol et manche (en forme de croix) levée vers le ciel, devant le roi. GARCIA MERCADAL, José : *España vista por los extranjeros, op. cit.*, p. 202.

municipalité voit son pouvoir local mis temporairement au second plan, on lui indique par l'ostension de la bannière que le pouvoir royal entre librement dans ses murs. Le fait de devoir prêter hommage est l'acte de soumission le plus clair : il s'agit moins de promettre de remettre les insignes après la cérémonie que de rester fidèle, de respecter par le serment les insignes qui sont l'émanation du pouvoir royal. C'est l'archevêque, encore considéré comme le chef spirituel et moral de la ville, qui est censé diriger la cérémonie avec Tendilla. Mais Hernando de Talavera meurt en 1518, ce qui remet en cause une célébration déjà compromise par les conflits.

b) Les insignes royaux

Comme à Séville, la Toma est une cérémonie chevaleresque basée sur le modèle de l'adoubement. La fête est censée perpétuer l'ordre chevaleresque de la société en donnant le primat à la noblesse. Les insignes employés sont des *regalia*¹, c'est-à-dire qu'ils représentent à la fois les rois et leur pouvoir, ils rappellent leur personne physique (en voyant l'épée à droite, la couronne à gauche dans la procession, on découvre, on *voit* véritablement les rois qui marchent l'un à côté de l'autre au pas cadencé, d'autant qu'ils constituent l'un et l'autre des symboles sexuels évidents). Ces insignes, dons du roi dont ils conservent le charisme et la gloire, rappellent les *triumfi* vénitiens arborés triomphalement lors des grandes fêtes civico-religieuses, qui affirment la piété de la ville, sa loyauté au pape qui les lui aurait donnés et son indépendance².

En Espagne, comme dans la plupart des monarchies européennes, l'établissement d'un pouvoir fort et d'une succession assurée, sans sacre ni adoubement, rend peu à peu les *regalia* superflus. La légitimité des rois provient désormais du sang dynastique. Ce n'est donc pas dans une fonction de légitimation qu'il faut chercher l'importance symbolique de ces objets. En les déposant dans la chapelle grenadine, les Rois Catholiques se placent dans une tradition qui renforce la valeur d'exemplarité de leur conquête et la range au niveau de la prise de Séville par Saint Ferdinand au XIII^e siècle. Les insignes, en tant que signe graphique d'identité officielle, donnent une sanction publique à la conquête et à la ville de Grenade.

La bannière (*estandarte*, ou *pendón real*) est le symbole de l'avènement d'un roi, c'est aussi un signe de triomphe employé pour le Christ puis pour les saints depuis le X^e siècle. A l'origine, la bannière du saint était un symbole religieux de protection et de victoire, signe de la guerre sainte. Symbole guerrier³, elle marque un territoire de son sceau. La bannière

¹ SCHRAMM, Percy E. : *Las insignas de la realeza en la Edad Media española*, Madrid, 1960.

² MUIR, Edward : *Ritual in Renaissance Venice*, *op. cit.*

³ PASTOUREAU, Michel : « Genèse du drapeau. États, couleurs et acculturation emblématique autour de la Méditerranée », in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historiques et anthropologiques des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris, 1987-1988*, Rome,

grenadine emmenée dans les rues de la ville rejoue la cavalcade des rois du 6 janvier 1492. Elle est encore à cette époque en effet plus l'emblème d'un personnage et d'une famille, d'un clan que d'un peuple au sens large. C'est un pictogramme dynastique, un blason, plutôt que le signe de reconnaissance identitaire d'une communauté. La bannière sert de marque royale aux décrets, elle lie un individu à un territoire et représente le roi absent lors des cérémonies. Depuis Jean II Transtamare, la bannière est l'attribut des villes de realengo (appartenant au domaine royal), celles qui sont capitales de royaumes et auxquelles le roi a donné le titre honorifique de « ciudad »¹. La bannière des Rois Catholiques grenadine, « de damas de couleur avec quatre cordons et houppes, et des boutons de soie et d'or » (« de damasco colorado con quatre cordones y borlas y botones de oro y seda ») et portant les armes des royaumes de Castille, León et Aragon (selon une visite d'inspection de la chapelle de 1540), conservée à la chapelle royale est préservée comme une relique². Pour ne pas l'abîmer et à cause de son usure, ce n'est bientôt plus elle que l'on sort dans les processions, mais une nouvelle bannière changée régulièrement.

Le sceptre, insigne royal depuis le X^{ème} siècle, indique la fonction de juge et de guide assurée par le roi. L'épée en tant qu'attribut royal est plus tardive. Symbole de justice à l'origine (c'est l'insigne royal de Charlemagne³), elle a aussi un sens militaire, c'est l'attribut par excellence du chevalier croisé. Elle s'introduit dans les insignes royaux au XIV^{ème} siècle, lorsque le cérémonial de couronnement implique l'adoubement du roi. Le cycle arthurien apporte l'idée d'un charisme attaché à l'épée. Cette idée devient réalité au cours de la première guerre de Grenade, lors d'un épisode de grande importance dans le schéma de la « restauration » de l'Espagne. Avant le siège d'Antequera en 1410, l'infant Ferdinand, régent de Castille et futur roi Ferdinand I^{er} d'Aragon, demanda qu'on lui apporte de Séville l'épée de Ferdinand III, le roi saint, glorieux conquérant de Cordoue et de Séville, épée conservée dans la main de la statue du roi placée devant la Vierge des Rois, dans le panthéon de la cathédrale. Après la victoire, il retourna l'épée au cours d'une procession solennelle. L'épée royale reprend donc un peu le sens de la bannière, en tant que totem qui protège la personne et confère une force charismatique à son détenteur. Sacrée, l'épée fait de son détenteur un héros mythique et replace son geste sous le signe de Ferdinand III et de la restauration gothique⁴. Sans doute Ferdinand le Catholique a-t-il aussi voulu jouer de son homonymie avec le roi

coll. de l'école Française de Rome, n°168, 1993, p. 97-108. GARCIA PELAYO, Manuel : *Mitos y símbolos políticos, in Obras Completas I*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1991, p. 987-1031.

¹ RUCQUOI, Adeline : « Des villes nobles pour le roi », in RUCQUOI, Adeline (coord.) : *Realidad e imagenes del poder. España a fines de la Edad Media*, op. cit., p. 195-214.

² DIAZ-MARTIN DE CABRERA, José : « El estandarte real de la ciudad y los alféreces mayores de Granada », *Revista del Centro de estudios históricos de Granada y su reino*, Grenade, n°3-4, 1916, T. VI, p. 277-308.

³ ELZE, R. : « Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente », *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 23, T. II, 1976.

⁴ NIETO SORIA, José M^a : *Ceremonias de la realeza*, op. cit. CHAMBERLIN, Cynthia L. : « "Unless the pen writes as it should" : The proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth centuries », op. cit.

saint pour se représenter en roi très chrétien, son épée sacralisée sanctifiant aussi sa personne. « A une époque où l'onomastique, en particulier celle des rois, avait une énorme importance, tant dans les mentalités populaires que dans celles des lettrés, tout se passe comme si le prestige de saint Ferdinand avait élevé le Roi Catholique au rang de saint et comme si, inversement, les exploits de celui-ci avaient revivifié le souvenir de l'ancêtre »¹.

On retrouve un peu la même idée mise en scène par la reine Isabelle lors de son intronisation à Ségovie en 1474 : après que l'on ait hissé la bannière pour elle, elle va en procession à la cathédrale et dépose la bannière sur l'autel, l'offrant à Dieu. La couronne désigne Isabelle comme la seule souveraine de Castille, car la couronne, reprise sur l'exemple byzantin dès le Haut Moyen-Age, est l'emblème royal par excellence. C'est un symbole de sacralité, par sa forme d'anneau et aussi parce qu'elle contenait traditionnellement des reliques. Elle désigne le corps politique, mystique du royaume². En outre, la couronne d'Isabelle évoque forcément le couronnement de la Vierge, dont les représentations sont omniprésentes en Occident depuis le XIIIe siècle³.

L'épée et la couronne des rois incarnent tout au long de l'Époque Moderne les personnes royales à Grenade, qui ne voit que très rarement ses souverains. Ils sont arborés lors de la fête de la Toma et des anniversaires funèbres, et prennent place au centre du tumulus élevé pour le souverain mort dans la chapelle royale. Il faut rappeler en outre que ces regalia sont figurés par les Rois Catholiques sur le blason qui forme les armes de Grenade au XVIIe siècle. Les Rois, assis sur deux trônes, arborent le sceptre, la couronne, et une grenade, qui tient lieu de globe et signifie la place centrale de Grenade dans leur règne.

Les porteurs des insignes doivent prendre un soin tout particulier des objets dont ils ont la charge, comme s'il s'agissait de reliques : ils ne peuvent les prendre directement, mais seulement à travers un voile de soie, et l'épée doit n'être portée nue, c'est-à-dire par le manche, que par le roi seul, sinon il faut la prendre par un fourreau. En outre, ils doivent prêter serment de remettre ces objets après la cérémonie, comme les porteurs de reliques⁴. Ils marchent en formation au milieu de la procession, « devant le prêtre, têtes nues, sans que nul n'aille ensemble avec eux, et puis que devant aille celui qui porterait la bannière »⁵, l'épée à droite et la couronne à gauche. Les ecclésiastiques qui les accompagnent ne portent pas de croix (même le Christ se soumet au roi à ce moment). Derrière marche la musique, qui

¹ MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », *op. cit.*

² KANTOROWICZ, Ernst H. : *Les Deux corps du roi*, *op. cit.*

³ DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini*, *op. cit.*

⁴ L'officier de justice et le représentant de la ville de Paris qui portent la châsse de Sainte Geneviève dans les processions parisiennes jurent de veiller sur la relique avant qu'elle ne leur soit confiée. *DECOUVERTES, descentes et processions de la châsse de sainte Geneviève depuis 1694 jusques et compris 1728*, Bibliothèque Sainte Geneviève, Paris.

⁵ « antel preste, descubiertas las cabezas, sin que persona alguna vaya junto con ellas, y luego delante vaya el que llevare el pendon ». GOMEZ MORENO, Manuel : « La espada del rey católico », *op. cit.*, p. 95.

comme toujours dans les processions, permet à la métamorphose de se réaliser, c'est-à-dire permet aux insignes de devenir les rois. Au XVI^e siècle, lorsque les Rois Catholiques jouent à Grenade le rôle de saints fondateurs, permettant à la ville d'être un espace sacré, ces insignes arborés dans les rues de la ville sont les signes tangibles de ce que les rois furent lors de la conquête de la ville le bras armé de Dieu.

Le privilège du 13 octobre 1518, qui détermine aussi la manipulation des insignes royaux durant les anniversaires des Rois Catholiques, revient sur l'importance de ces insignes¹.

c) Le destin contrarié de la Toma

Une commémoration au sens ambigu

La fête de la Toma n'est pas célébrée avant 1519. Il faut en effet l'arrivée à Grenade en 1516 d'un symbole extrêmement fort, le corps du roi Ferdinand le Catholique, pour que la ville se mobilise vraiment et que la municipalité insiste pour utiliser des insignes royaux et célébrer la fête. On ne ressent pas encore, avant cette date, l'utilité d'une autre célébration communautaire. La fête de la Saint Jean et les offices liturgiques créés par Talavera existent déjà. Et les nouveaux habitants de Grenade ne s'organisent encore qu'en cellules restreintes, en fonction de leurs origines régionales, de leurs statuts ou de leurs métiers. A cette époque l'identification sociale dépend encore bien plus de réseaux d'interdépendance à l'intérieur du groupe et de relations personnelles que de la capacité de l'État à former un sentiment d'appartenance grâce à des symboles intégrateurs².

De plus, une telle commémoration ne serait-elle pas être dangereuse ? Elle pourrait être reprise à son compte par les anciens vaincus, qui en feraient une fête du souvenir, ou même une occasion de révolte. Grenade n'avait pas le souci de commémorer la prise de la ville qu'avait par exemple la ville d'Orléans, libérée des Anglais par Jeanne d'Arc en 1429, et qui célèbre le souvenir de la victoire par une procession annuelle dès 1430³. Car Grenade reste divisée par l'origine ethnique de ses habitants comme par son apparence et sa façon de vivre. Les conquérants et leurs descendants ne sont que de nouveaux venus sans passé prestigieux et il serait angereux de raviver les plaies de la conquête et d'éveiller le désir de revanche des perdants.

¹ *Ibid.*, p. 95

² GARCIA BERNAL, José Jaime : « El ritual urbano y la invención de la cultura pública en los siglos XVI y XVII », in GUILLAMON ALVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla : sociedad y poder político (1521-1715). Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Colloque, Murcie, Universidad, 2001.p. 233-260.

³ BEAUNE, Colette : *Naissance de la Nation France, op. cit.*

Contrairement à ce que nous pourrions croire, la nécessité de commémorer n'est ni automatique ni universelle. Une commémoration célèbre un évènement historique passé. C'est une reconstruction d'un scénario fini, par lequel on s'approprie un passé réélaboré. Cette fiction vient alors influencer la réalité du présent¹. Il s'agit d'une sorte de représentation théâtrale qui, en tant que telle, permet de faire vivre les symboles qu'elle représente dans le présent. La commémoration est un exercice de mémoire collective, puisqu'il présuppose l'existence d'un cycle donnant un schéma d'ordre et de sens. Lorsque l'on commémore, l'Histoire est utilisée pour produire du sens, cristalliser les tensions et fournir un sentiment d'appartenance commune. La mémoire sert alors, grâce à sa valeur d'autorité, d'instrument de légitimation².

Comme l'individu, la ville et la communauté qui l'habite ont une origine qui doit être racontée et transmise. Pour une population chrétienne de conquérants et d'immigrants, la conquête du 2 janvier 1492 aurait du faire office de récit de fondation pour leur ville, permettant d'ancrer les personnes dans un contexte, fournissant le sens de l'identification locale³. Les Rois Catholiques sont une référence forte, grâce à leur nature duelle en tant que couple royal et au fait qu'ils représentent la catholicité, ferment identitaire commun à tous les nouveaux arrivants. Tout le monde aurait pu se reconnaître autour de ces figures tutélaires et de cette date fixe, marquée par des symboles forts. Commémorer, réinventer le passé, demeure impossible tant que vaincu et vainqueur partagent encore le même espace et revendiquent chacun un récit différent. Pour les conquérants et leurs descendants, il ne sera vraiment concevable de commémorer la conquête qu'une fois les Morisques chassés de cet espace.

Enfin, la Toma est mise en place, dans une période en pleine mutation, sur un modèle bien plus ancien, celui de Séville. La fixation de la capitale par Philippe II à Madrid en 1560, suivie de la guerre des Morisques puis de la translation des corps royaux à l'Escorial, sont des éléments décisifs qui vont entraîner une métamorphose complète du sens de la commémoration de la conquête de Grenade. L'élaboration, sous Charles Quint, d'une idéologie officielle de la monarchie et de la dynastie des Habsbourg vient remettre en cause la date de 1492 en tant que commencement absolu, instant de fondation. L'idée s'impose que la conquête ne s'est pas achevée avec la prise de Grenade. Ce n'est donc pas un moment unique, définitivement révolu. Avec Charles Quint, la conquête devient au contraire un idéal, une poursuite indéfinie, toujours « au-delà », comme le proclame sa devise « Plus Oultre ».

¹ GARCIA GARCIA, José Luis : « Celebraciones y conmemoraciones », *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, oct. 1994, n°8, p. 113-121. Et VELASCO, Honorio M. : « Sugerencias para una comprensión de la cultura como memoria », *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, oct. 1994, n°8, p. 123-138.

² HALBWACHS, Maurice : *La mémoire collective*, éd. critique Namer, Gérard, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

³ GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio : « Estudio preliminar », in GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, *op. cit.*

L'Espagne semble repousser ses limites. « Le pays de la grande frontière de la Chrétienté médiévale assume pour l'Europe entière du début du XVI^e siècle la mutation, le transfert lointain et la multiplication de la frontière »¹. Il s'agit d'accroître et de défendre le territoire catholique, l'héritage issu de l'entreprise multi-séculaire de restauration de l'Espagne. Le sens du panthéon des Rois Catholiques, à la gloire de l'évènement qui marque l'apogée de leur règne, disparaît avec les mutations que l'empereur impose à la chapelle en en faisant non plus un sanctuaire personnel mais un panthéon dynastique.

Cette ambiguïté et fluctuation de fonction est la principale faiblesse de la chapelle royale. Et elle a aussi un rapport avec le destin de la fête de la Toma : comment cette cérémonie pourrait-elle être une fête essentielle, alors qu'elle ne possède ni message clair, ni lien symbolique fort avec un lieu emblématique, puisque ce lieu ne consacre plus essentiellement la mémoire d'un évènement historique déterminant ? La chapelle devient lieu emblématique du culte dynastique, qui s'exprime essentiellement à travers les funérailles et les anniversaires des rois. Les emblèmes royaux représentant le pouvoir royal immortel et infini, ne sont plus qu'accessoirement les instruments de la conquête. Celle-ci de toute façon n'est pas perçue comme un évènement fini, elle n'appartient pas à Grenade, elle n'a pas de lieu. Elle est revendiquée par tous, partout, en toute occasion. La conquête ne peut donc être la base de l'identification grenadine. Cela était possible lorsque les Rois Catholiques décidèrent de faire une chapelle en mémoire de leur victoire, de La Conquête de 1492, en tant qu'évènement unique et exceptionnel. Avec Charles Quint cette conquête est déployée, dans les guerres européennes, dans les conflits spirituels avec la Réforme. La conquête devient permanente, utopie toujours devant nous, toujours à recommencer.

Si la conquête se dilue dans un avenir abstrait, si elle devient un objectif et non une réalité effective et passée, que signifie la fête de la Toma ? Que signifie aussi célébrer cette victoire, alors que les Turcs avancent en Méditerranée, que la Réforme commence à déchirer l'Europe et, surtout, que la permanence d'un gouffre entre Morisques et Vieux-chrétiens illustre sans cesse que la frontière existe toujours, non seulement en Europe ou en Méditerranée, mais à Grenade même ? Si l'ancien schéma perte de l'Espagne / restauration ou rédemption n'est plus considéré comme opérant, comment être sûr que la restauration est vraiment achevée ? Peut-être l'Espagne devra-t-elle être de nouveau perdue, et les instruments de la perte seront-ils justement ces Morisques, peuplée vivante que la conquête n'est pas terminée ?

Voilà, nous semble-t-il, la raison profonde de l'échec de la fête de la Toma en tant que commémoration : la célébration ne peut donner un sens aux conflits du présent en se rattachant à l'histoire, car cette histoire n'a pas valeur d'enseignement pour le présent. On

¹ CHAUNU, Pierre : *L'Espagne de Charles Quint*, 2 vols, Paris, Sédés, 1973, p. 36. Cette idée est développée par BARRIOS AGUILERA, Manuel : « La nueva frontera : el reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », in SEGURA ARTERO, Pedro (coord.) : *Actas del congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII-XVI)*, Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, Almeria, Instituto de Estudios almerienses, 1997, p. 583-612.

admire bien sûr la victoire des Rois Catholiques. Mais ce ne sont bientôt plus les principaux modèles, surtout parce que la monarchie doit s'adapter à de nouveaux enjeux. C'est le XIXe siècle qui les retrouve pour servir ses intérêts coloniaux dans l'esprit d'une autre « Reconquête ». Croisade et nationalisme se confondent alors dans la fête de la Toma, qui devient une célébration de la grandeur de l'Espagne, toujours en guerre contre des forces étrangères. Puissances coloniales en Méditerranée au XIXe siècle, ou forces républicaines et de dissolution de la nation au siècle suivant¹.

Le conflit des autorités urbaines, principal obstacle au développement de la fête

Toutefois, le principal obstacle immédiat à l'épanouissement de la fête, c'est le conflit qui oppose les différentes autorités locales, pour la prérogative morale sur la fête. Car la Toma est une fête qui exprime fondamentalement l'articulation entre la dimension ethnico-religieuse de la conquête (une réalisation des conquistadors castillans sous la bannière de la croix) et la société politique, la Civitas selon les termes employés par Ronald Grimes². La fête reflète donc naturellement la difficulté de la ville un équilibre de pouvoirs et d'autorité morale éminente, de direction spirituelle et de valeurs. L'aristocratie, ancienne et puissante dans les autres villes castillanes de dimension comparable, est relativement faible à Grenade. Souvent sans passé glorieux, simplement issue de la conquête, elle est en outre entachée par ses liens avec des minorités méprisées (les convers) et les métiers mécaniques, en particulier l'industrie de la soie et son commerce. Elle doit en outre faire face à l'établissement d'institutions puissantes, au premier rang desquelles la chancellerie.

Les rivalités de pouvoir qui existent dans cette ville où les différentes institutions n'ont pas encore de rôle clairement défini et où chacune cherche à définir ses prérogatives le plus largement possible, s'emparent très vite de cette nouvelle opportunité festive³. Les premiers conflits entre les institutions grenadines touchent donc, nous l'avons vu, à la possession des *regalia*, ou insignes du pouvoir.

L'épée du roi Catholique est déposée à la cathédrale de Grenade en 1518 par un bénéficié (un prêtre attaché à la cathédrale) qui affirme que le roi lui aurait confié l'épée à Valladolid, « et qu'avant de mourir il ordonna que ladite épée soit remise au chapitre de cette église et avec elle un autre insigne, la couronne de la reine Isabelle et la bannière de leurs altesses, et qu'en mémoire de la victoire triomphale de la prise de cette ville l'on fasse une procession

¹ GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio : « Estudio preliminar », in GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit.

² Ronald Grimes définit les liens et les articulations entre les différentes parties symboliques de la société : ethnos, ecclesia, civitas. Voir GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista*. Op. cit.

³ VINCENT, Bernard : « La Toma de Granada », in CORDOBA, Pierre ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito*, op. cit., p. 43-49. GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit.

solennelle, avec la gravité, l'ordre et les actes inclus dans le mémoire qui fut envoyé sur l'ordre de son altesse dans ce but »¹. La cédule royale du 13 avril 1519 autorise que le jour de la Toma les membres du chapitre « puissent sortir et conduire ce jour-là en procession les insignes et la bannière royale de cette ville, à la condition qu'une fois la procession achevée les insignes regagnent le même lieu où ils demeurent... »².

Deux prétendants à porter l'épée du roi, rivaux de toujours, s'opposent. Il s'agit du comte de Tendilla, appuyé par le chapitre municipal, et de don Luis de Córdoba, comte de Cabra et duc de Sesa, gendre du Grand Capitaine, soutenu par l'archevêque Antonio de Rojas. Dans l'incertitude, on décide de ne pas sortir les insignes royaux dans la procession. Celle-ci, qui emmène les insignes de la chapelle royale à la cathédrale, les deux institutions ennemies, ne pouvait fonctionner sereinement. Ce conflit, prolongé par les recours à la cour de chaque camp, empêche l'exécution de la procession en 1519.

C'est probablement dans cette période qu'est rédigé le chapitre du livre des cérémonies de la cathédrale qui concerne la fête de la Dédicace de Grenade (Dedición de Granada), « qui a lieu le premier dimanche suivant le jour de la Circoncision »³. On y insiste en effet particulièrement sur le risque de conflit engendré par la fête, et pour l'éviter on propose même une solution originale, bien qu'elle n'ait pas pour but de désamorcer le conflit. « les insignes de l'épée et de la couronne des Rois Catholiques Don Ferdinand et Doña Isabelle, conquérants de cette ville, doivent être arborés publiquement, conformément au privilège que cette église possède pour cela. Le choix des porteurs des insignes doit être réalisé huit jours avant la procession, par les capitulaires. Cela doit s'organiser et se faire de manière qu'il n'y ait pas de scandale ni de concurrence entre les seigneurs titrés et les caballeros laïcs de la ville. Et pour l'empêcher, au besoin il serait souhaitable qu'une dignité soit chargée de porter l'épée, et un chanoine la couronne, au milieu de la procession et vêtus de leurs capes, à tour de rôle chaque année etc. »⁴. Ce texte révèle la volonté du chapitre de conserver le privilège qui le rattache aux insignes royaux, en proposant de se charger lui-même de leur présentation publique dans la procession, contrairement à l'ordre royal.

¹ « y que al tiempo de su muerte mandó que la dicha espada se entregara al cabildo de esta iglesia, y que con ella y otra insignia y corona de la reina Isabel, y con un pendón de sus altezas, en memoria de la triunfante victoria de la toma de esta ciudad se haga una procesión solene, con la solenidad y orden y abtos contenidos en la institucion que para ello por mandado de su alteza se a enbiado ». A.C.G., *Actas*, libro 1, fol. 226, livre disparu. Cit. par GOMEZ MORENO, Manuel : « La espada del rey católico », *op. cit.*, p. 91.

² « puedan sacar y llevar aquel dia en la dicha procesion las insignas y estandarte rreal de aquel ciudad, con que acabada la procesion se torne al mismo lugar donde estan... ».

³ « que es el primer domingo despues del dia de la Circuncision ». *CONSUETA*, *op. cit.*, chap. 23, p. 26. et chap. 54, p. 76.

⁴ « Hanse de sacar las ynsinias del Espada, y Corona de los Reyes Catholicos D. Fernando, y Da Ysabel, que ganaron esta cibdad conforme al privilegio que para ello tiene la yglesia, y hasse de hacer la eleccion de las ynsinias ocho dias antes que se haga la procesion por los capitulares. Esto se ha de ordenar, y hacer de manera que no aya escandalo, ni diferencias entre los señores de titulo, cavalleros legos de la cibdad ; é para obiar esto, si paresciesse seria mejor que las sacassen una dignidad, y la corona un canonigo, en medio de la procesion, e yendo vestidos con sus capas por su turno cada año & ». *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 77.

Les choses en restent là jusqu'à la venue de Charles Quint à Grenade en 1526, lequel adresse une cédula au chapitre de la cathédrale le 6 décembre enjoignant les institutions locales à réaliser la fête et à restituer les regalia : « Vous savez que les testamentaires du roi catholique, mon seigneur et grand-père, octroyèrent cette épée avec laquelle fut conquis ce royaume de Grenade au grand chapelain et aux chapelains de sa chapelle royale, afin qu'elle soit déposée en bonne garde dans la sacristie et qu'on l'en sorte, chaque année, les jours de l'anniversaire du roi et de celui de la reine catholique, ma dame et grand-mère ; j'ai été informé que cette épée est arrivée en votre pouvoir grâce au patriarche archevêque qui fut de cette ville, et que requis par le grand chapelain et les chapelains de ladite chapelle royale pour que vous la leur remettiez vous n'avez pas voulu le faire, alléguant des excuses et des retards. (...) C'est notre souhait et volonté résolue que celle épée demeure perpétuellement dans ladite chapelle royale... et qu'on l'en sorte les jours convenus pour les anniversaires et les offices funèbres et pour la procession que l'on doit faire en mémoire de la conquête de cette ville... »¹.

Mais les réclamations continuent, pesant sur la fête qui ne parvient pas à prendre un véritable essor, à déterminer un partage équitable des tâches dans la fête qui reflète une coopération sereine entre conquistadors et letrados. A Séville, très vite c'est l'Assistant qui porte habituellement l'épée, ce qui est confirmé par une cédula de 1575. Aux Indes, c'est le vice-roi qui affirme ainsi chaque année la domination de l'autorité royale sur la ville. Mais à Grenade, où siège depuis 1505 la deuxième chancellerie de Castille, les querelles sont bien plus longues et complexes. La fête ne représente pas les vrais pouvoirs dominants, le roi ne prend pas parti, la fête va donc s'étioler lentement. On ne sort dans la procession que la bannière royale, même si les insignes sont exposés à côté du tombeau royal les jours de la Toma comme ceux des anniversaires de mort des Rois.

Le jubilé de la Toma

En 1561, lors de la consécration de la nouvelle cathédrale, le chapitre demande un jubilé pour la fête de la Toma. Le jubilé, issu de la tradition juive de l'année sabbatique prescrite par le Lévitique tous les cinquante ans, est une célébration exceptionnelle revenant à intervalles

¹ « Ya sabeis como por los testamentarios del Rey Catolico, mi señor abuelo, fue entregada su espada, con que se conquisto este reyno de Granada, al capellan mayor e capellanes de su Capilla real, para que en la sacristia della se pusiese en fiel guarada y para que della se sacase los dias de su aniversario y de la Reyna Catolica, mi señora abuela, en cada un año, la cual soy informado que por medio del patriarca arzobispo que fue desta cibdad ovo venido a vuestro poder y la teneis, y que siendo requeridos por el capellan mayor e capellanes de la dicha capilla real para que se la entregades no lo abeis querido hazer, poniendo para ello escusas e dilaciones. (...) es nuestra merced e voluntad determinada que aquella permanezca perpetuamente en la dicha capilla real... y que della se saque los dias acostumbrados para las obsequias y aniversarios y para la procesion que se ha de hacer en memoria de la conquista de esta cibdad... ». A.C.G., *Actas*, libro 1, fol. 226, livre disparu. Cit. GOMEZ MORENO, Manuel : « La espada del rey católico », *op. cit.*, p. 97.

réguliers. Il est instauré par le pape Boniface VIII en 1300, déclarant l'indulgence plénière pour les pèlerins qui réalisent des dévotions dans les sept églises de Rome. Par la suite, ce type d'indulgence est concédé à d'autres sanctuaires. Lors de la consécration de la nouvelle cathédrale grenadine, on ressent la nécessité de commémorer non seulement la naissance de ce bâtiment, mais aussi les principaux événements qui lui donnent sens, en le rattachant à l'histoire sainte de Grenade. Les principaux sanctuaires européens ne se relient-ils pas au tombeau d'un saint, à une victoire, ou au geste d'un roi ? La légende de la cathédrale existe. Elle se rattache à l'exploit du chevalier Pulgar, qui apposa les mots Ave María sur les portes de la grande mosquée qui allait devenir cathédrale, avant même la prise de la ville. Et sa force symbolique se trouve essentiellement dans les dimensions colossales du bâtiment et son présupposé architectural. Le jubilé de la Toma consiste en une adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, destinée à exprimer l'action de grâce et à expier les siècles d'hérésie de la ville. La pétition de la cathédrale n'est-elle pas immédiatement exaucée. En 1565 en effet, la municipalité et le chapitre se rejoignent pour demander de nouveau au pape deux jubilé, l'un pour la Toma et l'autre pour la cathédrale¹. Dans un climat de tension croissante, les autorités urbaines veulent affirmer les conceptions symbolisées par ces deux institutions (la cathédrale, comme monument ; la Toma, comme célébration). Au moment où l'on célèbre le concile provincial qui ouvre la voie à une rupture définitive, signifiant l'approbation par l'Eglise de la politique répressive de Philippe II envers les Morisques, le temps n'est plus aux conciliations. Il faut forcer la direction de la communauté dans le sens sans ambiguïté du triomphe et de la foi. La procession est réalisée dès la réception du jubilé, le 18 août, sans attendre l'année suivante. En octobre de l'année suivante on célèbre de nouveau le jubilé. En 1579, le chapitre fait demander la prorogation de la bulle de jubilé obtenue alors², prorogation qu'elle reçoit l'année suivante³. Il semblait sans doute nécessaire à l'archevêque et au chapitre d'assurer ainsi le maintien de la grandeur de la cathédrale, après le départ des corps royaux qui implique la recomposition complète du programme initial du bâtiment.

La disparition de la fête de la Dédicace de Grenade et le nouveau sens de la Toma

La célébration de la conquête est l'une des premières à intégrer le changement fondamental que représente l'expulsion des Morisques⁴. La guerre engendre un choc matériel et psychologique profond qui remet en cause tout ce qui fondait et justifiait jusqu'alors la fête de

¹ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1565, 30 mars, 12v.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 14 octobre, 207r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 260v. « Este dia se leyo la bula del jubileo de la toma de granada... ».

⁴ À Grenade, on a toujours relié la conquête et sa célébration aux événements contemporains, de la guerre des Morisques jusqu'à nos jours, en passant par la guerre civile de 1936-39. Voir GONZALEZ MARTINEZ, José : « La fiesta de la Toma en tiempos liberales », *op. cit.*

la Toma. La division du gouvernement urbain reflète celle de la population. La guerre est justement interprétée comme ce qu'elle est, une guerre civile. Et la révolte des Morisques prouve que la conquête ne s'était pas totalement achevée avec la victoire de 1492, mais plutôt avec la guerre de Lépante, en 1571. Enfin, la déportation de la communauté morisque reporte soudainement l'ensemble des Grenadins dans le groupe des autochtones.

L'expulsion des Morisques de l'Albaicín est réalisée le jour de la Saint Jean de 1569. C'est une date cruciale, puisque l'on célébrait ce jour-là depuis le début du siècle la conversion de l'ensemble de la ville au christianisme, nous l'avons vu. Or nous ne trouvons plus de mention de cette fête après la guerre. Les Constitutions synodales de 1572 unifient les deux fêtes de la Toma et de la Dédicace de Grenade en une seule, célébrée le 2 janvier « jusqu'aux douze coups de midi et dans cette ville de Grenade et pas au-delà »¹. Malgré cette limitation, due à la volonté des Constitutions synodales de limiter au maximum les concessions à des particularités locales dans le calendrier festif, et à l'influence des prescriptions de Jean d'Avila en ce qui concerne la réduction du temps festif chômé, il faut tenir compte du fait que la fête suit la période de Noël et commence en réalité la veille. Le 1^{er} janvier est en effet le jour de la circoncision du Christ, qui est également une fête chômée.

La Toma prend naturellement un sens nouveau après cette expulsion. Dans la mesure où la population vaincue a disparu, l'enjeu de la célébration n'est plus d'assurer les relations sociales et de pouvoir entre vaincus et vainqueurs afin de définir les rôles de chacun et la paix sociale, comme dans les territoires américains où les fêtes de la conquête sont également réalisées, sur le même modèle sévillan qu'à Grenade.

Aux Indes, les indigènes participent aux célébrations, comme le Corpus ou la fête de la conquête, essentiellement en tant que musiciens et danseurs, comme c'était le cas à Grenade. Dans les deux cas, l'idée du conquérant était d'intégrer le vaincu à la fête célébrant le triomphe du vainqueur, en signe d'acceptation de sa position de dominé et aussi pour l'intégrer aux coutumes de la population dominante. A Grenade, l'expulsion des Morisques laisse place à une société homogène. L'ancien vaincu n'a donc plus de présence physique dans la fête. Le Morisque reste présent de manière symbolique, mais il n'y a plus de conflit dans la vie réelle qui pourrait venir alimenter l'expression festive. On trouve en Amérique le développement de rites et de mises en scènes, comme les fêtes reprises de celles de Maures et Chrétiens, mettant en scène la conquête indienne pour exprimer une réalité conflictuelle entre Indiens et Créoles. Les indigènes ont su peu à peu utiliser le rôle qui leur était alloué dans la fête pour exprimer un désir de reconnaissance et mettre en scène les conflits politiques et sociaux, en représentant la mort de Moctezuma de la main de Cortés, par exemple². On ne

¹ « hasta las doze de medio dia, y dentro de esta ciudad de Granada no mas ». *CONSTITUCIONES SINODALES DEL ARZOBISPADO de Granada, op. cit., p. 67.* BRISSET, Demetrio E. : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada », *op. cit.*

² ARES QUEIJA, Berta : « Representaciones dramáticas de la conquista : el pasado al servicio del presente », *op. cit.* BAUMAN, Rolán : « Fiestas de la conquista en Andalucía y América », *Lamalif al-Andalus*, n°5, 1992, p.

trouve pas les mêmes enjeux mis en scène à Grenade. « Nous pensons que les siècles de vie commune plus ou moins armée entre musulmans et chrétiens en Espagne ne peuvent être effacés et qu'il est impossible de les comparer avec la conquête imprévisible et militaire d'Hernán Cortés. On ne peut non plus mettre sur le même plan la religion musulmane avec la religion mexicaine préhispanique. Ces questions préliminaires conditionnent toute tentative de comparaison dans l'analyse de l'appareil religieux et éducatif imposé à ces deux peuples »¹.

La fête de la Toma intègre donc les significations des deux fêtes, celle de la Toma et celle de la Saint Jean, celle de la conquête militaire et de la conquête spirituelle, puisqu'on y célèbre les rois comme chefs guerriers et religieux. L'unité territoriale et l'unité religieuse sont clairement invoqués ensemble, ce qui n'était pas le cas dans la première moitié du siècle, lorsque où les deux fêtes étaient séparées et signifiaient deux choses différentes. La Toma devient une fête civico-religieuse qui commémore la naissance de l'unanimité politique et religieuse. Comme avant, le rôle du musulman, du vaincu, est érudé. Il ne sert à rien d'évoquer sa présence puisque, expulsé, il a disparu. La société affirme le présent contre le passé, assure que la conquête a mis définitivement fin à la période précédente².

Malgré le fait qu'elle manipule des insignes au sens militaire, contrairement à la fête de la Saint-Jean, qui exaltait essentiellement les conquistadors et leur culture chevaleresque, dans une symbolique communautaire plus archaïque, la Toma consacre une population civile et unifiée, représentée par ses clercs et ses dirigeants municipaux, placés sous l'autorité royale transcendante. La population y est désignée comme chrétienne et loyaliste. La procession, cœur du spectacle, a pour centre la cathédrale, en tant que cœur de la ville, de ses habitations et de ses valeurs. Les clercs en sont les gardiens des valeurs communes, représentées par les insignes religieux et royaux exhibés dans la procession. L'aspect belliqueux et festif est séparé et placé à la suite de la procession. Seuls les jeux de taureaux qui ont lieu dans l'après-midi rappellent encore, sous une forme ludique, la guerre et la société de la frontière. C'est une façon de maintenir la mémoire et l'unité de la communauté face à l'agression possible de l'Autre encore menaçant.

Il reste pourtant, semble-t-il, une certaine nostalgie pour la fête antérieure de la Saint Jean disparue au XVIIe siècle. Faut-il s'étonner que des tentatives de réhabiliter la fête disparue proviennent de la chapelle royale, l'institution qui a le plus perdu avec les bouleversements du dernier tiers du siècle ? En 1632 en effet, la chapelle royale propose à la municipalité de

16-20. ALBERRO, Solange : « Modèles et modalités : les fêtes vice-royales au Mexique et au Pérou, XVIe-XVIIe siècles », *op. cit.*

¹ GARRIDO ARANDA, Antonio : *Moriscos e indios*, *op. cit.*

² GONZALEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Imágenes para el ritual : moros y cristianos en el complejo festivo y ceremonial granadino », in *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelone, Anthropos, 2002, p. 148-170.

réaliser une grande fête de la Saint Jean à la fin du mois d'août, période où ont lieu les « fêtes royales de taureaux et de cannes » au XVIIe siècle¹.

Reste-t-il quelque chose de la fête de la Saint Jean d'été, dans son aspect de jeux chevaleresques ? On peut être tenté de l'affirmer, puisque les corridas d'été continuent jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Certes, ces corridas et jeux de cannes ont plutôt lieu à la fin de l'été (septembre-octobre), après l'Assomption (15 août). Il est probable que la corrida de la Saint Jean ait été transférée, après la disparition de la fête de la Dédicace de Grenade, au milieu de l'été, autour de la fête de Saint Jacques (25 juillet), puis après l'Assomption (peut-être pour moins interférer avec la moisson), devenant les « Fiestas Reales de toros » traditionnelles du XVIIe siècle. Les fêtes de Saint Jacques et de l'Assomption sont associées, l'Assomption rappelant la victoire légendaire de Clavijo, dans laquelle l'apôtre joua un rôle fondamental.

Malgré sa faiblesse, entre autres parce qu'elle fusionne avec la fête de la *Dédicace de Grenade*, la fête remplit néanmoins au XVIe siècle son rôle de fête de fondation, qui rappelle la naissance symbolique de la communauté. Par ailleurs, la Toma s'inscrit dans les préoccupations de son époque. En louant les Rois Catholiques, libérateurs de la ville, princes qui servent le projet de Dieu sur la terre, la Toma appelle à la conquête universelle et participe à la glorification religieuse du roi.

Après la résolution de problèmes d'organisation qui illustrent la concurrence entre la cathédrale et la chapelle royale pour l'instrumentalisation des symboles royaux², la fête est régulièrement célébrée le dimanche suivant la Circoncision (1^{er} janvier), puis le 2 janvier, par une procession réalisée sur le modèle du Corpus et une cérémonie chevaleresque autour des insignes royaux. La fête qui a lieu au moment du nouvel an sert à ordonner les hiérarchies et les forces de la société pour l'année suivante, en présence des témoins suprêmes que sont les insignes royaux. Elle met en scène les acteurs du pouvoir urbain et les forces militaires : corporations des métiers, chapitres ecclésiastique et urbain, alcaide de l'Alhambra. Les actes de la cathédrale nous révèlent comment se faisait habituellement la procession de la Toma au début des années 1560 : s'il ne pleut pas, la procession sort dans la rue et traverse la cathédrale et la chapelle royale avant de commencer son parcours dans la ville (suivant le modèle du Corpus)³. La procession s'entoure des habituels signes de réjouissance : illuminations de rues, salves d'artillerie tirées depuis les forteresses de la ville, corrida et autres jeux.

Peu à peu les prérogatives du chapitre urbain sont étendues dans la fête, révélant l'extension de son pouvoir dans la ville : le corregidor porte l'épée et l'alférez mayor du chapitre porte la

¹ A.M.G., R. 8, lib. 12, 17 août 1632, fol. 329.

² A.C.G., *Actas*, Libro 2, 1519, 10 novembre.

³ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1561, 30 déc., 145r.

bannière dans la deuxième moitié du siècle. Les nobles sont écartés pour leur tendance à s'accaparer les insignes royaux.

La nouvelle politique des rogations a une influence sur l'ensemble du culte royal, qui se renforce de manière toute nouvelle. En 1579, la municipalité invite solennellement le chapitre ecclésiastique à la fête de la Toma, dont elle prend en charge l'organisation¹. Ce dernier, qui n'y avait jamais assisté auparavant, décide de pénaliser désormais les chanoines qui n'assisteraient pas à la procession². De même, les anniversaires des Rois célébrés dans la cathédrale et la chapelle royale sont désormais strictement observés, comme le montrent les actes de la cathédrale, qui consignent les invitations, les commandes de sermons etc. La volonté de Philippe II sur ce point est scrupuleusement respectée.

Pourtant la division problématique et conflictuelle entre la chapelle royale et la cathédrale continue d'empoisonner le déroulement des célébrations. Un mémorial de la chapelle royale datant probablement de la fin du siècle, qui propose la réunion des deux églises en une seule³, prend comme argument principal de cette jonction un culte des rois plus solennel et une commémoration plus évidente pour les fidèles. Les anniversaires réalisés dans la cathédrale se faisaient en effet en l'absence des corps, qui reposaient dans la chapelle royale. Le principal problème de la chapelle à cette époque, et la raison pour laquelle elle se résout à demander cette réunion avec l'institution rivale, c'est le manque de ressources financières. C'est ce qu'elle veut dire lorsqu'elle se plaint donc dans le mémorial de ce que les Rois oublient l'héritage des Rois Catholiques. « Les seigneurs Rois qui au fil du temps se succèdent en Espagne s'éloignent de l'héritage des seigneurs Rois Catholiques et oublient de plus en plus de la favoriser [la chapelle royale] à cause de ce qu'ils ont l'Escorial si proche, tandis que celui-ci [ce panthéon] est très éloigné. Il faut l'avoir visité pour l'apprécier, c'est la raison pour laquelle l'empereur don Charles notre seigneur lui attribua les deux parties des abbayes d'Alcalá la Real, Jérez et les prieurés »⁴. Cet argument de l'héritage est censé toucher Philippe II, dont la politique est toute entière centrée autour de l'idée de la préservation de l'héritage de Charles Quint. Elle se situe en outre dans la lignée idéologique de la nostalgie du passé, de l'Age d'Or disparu, qui domine les réflexions institutionnelles et économiques jusqu'à la fin de l'Époque Moderne.

Une cédule de 1581 tranche le litige qui l'opposait à la chapelle royale à propos de la garde de l'épée royale en faveur de la cathédrale, et force la chapelle à assister à trois processions

¹ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 30 décembre, 252r.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 15 janvier, 253r.

³ in B.N.M., mss. 6948. *Documentos eclesiásticos granadinos*, fols. 741-754.

⁴ « los ssres reyes que por discurso de tiempo sucedieren en españa se apartaren de la sucesion de los ssres reyes catholicos tanto mas se iran olvidando de fauorecella teniendo el escorial tan cerca y estos entierros suyos y este tan lejos quien no viendole no le puede tener aficion y assi el emperador don carlos nro sr le dio las dos partes de las abadias de alacala la real y xerez y de los prioratos ». B.N.M., mss. 6948. *Documentos eclesiásticos granadinos*, fol. 744.

générales de la cathédrale, dont celle de la Toma¹. Grâce à cela, à la fin du siècle, la fête de la Toma est enfin bien établie dans les habitudes festives de la ville, comme semblent le montrer les *Anales* de Granada de Francisco Henríquez de Jorquera. Mais l'auteur n'est pas encore né en 1588, année pour laquelle il fournit la description suivante. La fête eut lieu comme d'habitude, « avec beaucoup d'illuminations, de feux d'artifices et autres imaginations de salves d'artillerie... sonneries de cloches, musique de tambours et de trompettes. Et le samedi suivant, 2 janvier, jour de fête, les deux chapitres célébrèrent la fête dans l'église, puis en procession dans les rues comme d'habitude ; le noble chevalier don Juan Fernández de Córdoba y Mendoza, alférez mayor, veinticuatro de Grenade et seigneur des terres de Orjivar, Guëjar et autres lieux, porta la bannière royale de cette ville. Ils assistèrent au sermon avec grande solennité et en présence de l'illustre seigneur don Juan Méndez de Salvatierra, archevêque de ladite ville. L'après-midi on courut huit taureaux avec un excellent jeu de cannes, de cape et bonnet, en mémoire des Rois Catholiques qui conquièrent cette ville »².

Le conflit opposant la chapelle royale à la cathédrale s'éteint avec la fin du siècle, après avoir atteint son apogée : en 1587 le chapitre de la cathédrale demande même la suppression pure et simple de la chapelle³. Pense-t-on vraiment que le symbole de la chapelle royale, qui constituait au début du siècle le centre emblématique de la ville, est remplaçable ? En tous les cas, c'est à cette époque que la chapelle commence à perdre définitivement son statut et son prestige. Les conflits continuent pourtant à mettre en danger le sort de la fête, surtout au tournant du siècle, révélant la crise que connaît la ville en perte de repères, montrant à quel point la Toma cristallise de forts enjeux symboliques et de pouvoir. L'opposition des institutions à l'archevêque Pedro de Castro est ainsi particulièrement vive autour de la Toma et des anniversaires des Rois. Le fait que la chancellerie, la principale autorité urbaine désormais, ne participe pas à la célébration, montre toutefois les limites de l'influence de celle-ci.

¹ GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit., p. 31-32.

² « con muchas luminarias, fuegos y otras inbenciones de saluas de artilleria... repique de campanas, musica de atabales y trompetas y sabado siguiente, dos de henero, dia festivo, la celebraron los dos cabildos en la sancta iglesia con procesion como se acostumbra por las calles, llevando el estandarte real desta ciudad el noble cavallero don Juan Fernandes de Cordoba y Mendoça, alferes mayore y veinte y quatro de Granada y señor de las villas de Orjiva, Guaxar y otros lugares. Asistieron a la misa y sermón con grande solemnidad y con asistencia del ilustrisimo señor don Juan Mendes de Saluatierra, arçobispo de la dicha ciudad y a la tarde se lidiaron ocho toros con un muy famoso juego de cañas, de capa y gorra, memoria fundada por los reyes catolicos que la ganaron ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*. Éd. Antonio Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices Pedro GAN GIMENEZ y Luis MORENO GARZON, Grenade, Archivum, Universidad, 1987, p. 523.

³ GALLEGU Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada*, op. cit.

5) Les anniversaires funèbres des Rois à Grenade

Les anniversaires des Rois célébrés dans la chapelle royale et la cathédrale de Grenade sont le versant civico-religieux du culte royal dévolu à la chapelle.

La chapelle est d'abord fondée dans l'Alhambra et dotée de 25 chapelains régis par un Grand Chapelain (Capellán Mayor), d'une chapelle de musique et d'autres clercs qui collaborent au service divin. A partir de 1504, on commence à construire une véritable chapelle, en plein centre administratif et commercial de la ville. Il faut attendre vingt ans avant que les travaux soient terminés. Le fait que la chapelle soit située dans l'Alhambra, dirigée par le comte de Tendilla, ne va pas sans heurts à partir de l'établissement de la Chancellerie à Grenade en 1505. D'après une cédula de 1525 en effet, on comprend que, depuis la fondation de la cour de justice, le président, les auditeurs et avocats se réunissent en confrérie pour célébrer un anniversaire annuel aux Rois et prier pour le salut des rois successeurs. Cet anniversaire, expression de l'union indéfectible de l'Eglise et de l'Etat, devrait être célébré le dimanche suivant la Nativité de la Vierge (8 septembre) dans la chapelle royale. Toutefois il semble qu'avant l'inauguration de la chapelle royale accolée à la grande mosquée-cathédrale, les confrères ne daignaient pas monter à l'Alhambra, domaine des Tendilla, leurs rivaux : « et parce qu'ils [les rois] étaient déposés (jusqu'à ce que, il y a peu, ils furent transférés à la Chapelle royale que leurs altesses ont fondée et dotée dans cette ville) dans l'Alhambra, parce que cela était loin de ladite Audience, ils n'y allaient pas, et n'y montaient pas pour réaliser ladite congrégation et commémoration. Et maintenant qu'on les a descendus et placés dans ladite Chapelle (où ils doivent demeurer pour toujours), ils souhaitent la faire et perpétuer »¹. On célèbre dans la chapelle les funérailles royales, les anniversaires en mémoire des Rois, mais aussi pour les héros morts au cours de la guerre de Grenade², ainsi que la mémoire de leur grande victoire et la prise de Grenade qui mit fin à la restauration de l'Espagne. Le modèle de ces célébrations est le rituel sévillan, comme le précisent les constitutions de la chapelle : « ...tout ceci se doit faire avec la même solennité avec laquelle cela se fait à Séville pour le roi don Ferdinand qui la conquis »³.

¹ « y que por estar ellos [los reyes] depositados (hasta que de poco aca se an passado a la Capilla Real que sus Altezas fundaron y dotaron en essa ciudad) en el Alhambra della, por ser lexos de la dicha Audiencia, no yuan, ni subian a ella a hazer la dicha congregacion y memoria. Y que aora que se an baxado, y puesto en la dicha Capilla (donde perpetuamente an de estar) la querian hazer y perpetuar en ella ». *ORDENANZAS, cédulas, provisiones, y visitas de sus magestades los señores Reyes Catolicos, y Emperador don Carlos, y la Señora Reyna doña Iuana su madre, y don Felipe II y don Felipe III nuestros señores: y autos de los señores Presidente y Oydores, concernientes a la facil y buena expedicion de los negocios y administracion de la justicia, y buena gouernacion de la Real Audiencia y Chancilleria que reside en la ciudad de Granada, ... año de 1609*. B.U.G. B-52-44, Título 4, n°13, fol. 389 : Tolède, cédula du 9 décembre 1525. Voir VALLADAR, Francisco de Paula : *La Real Capilla de Granada, op. cit.*

² D'après VALLADAR, Francisco de Paula : *La Real Capilla de Granada, op. cit.* Les premières références aux messes pour les rois et soldats morts lors de la guerre de Grenade remontent à 1505.

³ « ... todo lo qual se ha de hazer con la solemnidad que se haze en Seuilla por el Rey don Fernando que la gano ». *Constituciones de la Capilla Real*, in B.N.M., 1531, Ms. 6948., fol. 17r.

Il faut replacer le culte funèbre des rois dans le cadre du devoir dévotionnel envers les morts et les hiérarchies d'intercesseurs, essentiel dans la culture religieuse d'avant le concile de Trente. En effet le terme natalis die (anniversaire), désigne d'abord le jour du martyre d'un saint. Il s'agissait à l'origine de redoubler l'effet des funérailles, destinées à garantir la disparition totale du défunt ou de son retour, selon une conception cyclique du temps, idée qui s'estompe avec l'apparition du Purgatoire. En outre, le culte royal fondé à Grenade dans la chapelle royale correspond à une dynamique médiévale. La multiplication des sanctuaires royaux à travers le territoire royal permet en effet de marquer le sol du sceau de l'autorité royale. Un anniversaire funèbre est une commémoration du défunt, souvent (comme c'est le cas ici) instituée par testament, et dotée d'une rente destinée à financer les prêtres, les cierges et autres dispositifs nécessaires aux messes.

Ces anniversaires se composent de vigiles de neuf leçons. Le dernier jour a lieu une messe de requiem chantée avec répons, accompagnée de deux sonneries de cloches. La messe de requiem annuelle, dite d'anniversaire, s'apparente aux autres messes de requiem (de corps présent ou qui ont lieu quelques jours après la mort), mais elle est plus solennelle et peut être comparée aux offices dits pour les fêtes des martyrs¹. Pour ces célébrations, les tombeaux des Rois Catholiques, placés sur un tumulus situé entre le chœur et la chapelle majeure de la cathédrale, sont ornés de leurs insignes : l'épée et la couronne pour le roi Ferdinand, le sceptre et la couronne pour la reine Isabelle. Autour d'eux brûlent huit cierges. Sont invités aux anniversaires l'archevêque, le chapitre de la cathédrale, le corregidor et le chapitre urbain, ainsi que les « caballeros principales ».

Les Rois Catholiques fondent par testament des anniversaires funèbres dans la chapelle royale où reposent leurs corps. Ces célébrations font référence non seulement à la mort des rois, mais aussi à la translation de leurs corps dans la chapelle royale. Ce que l'on célèbre, c'est donc tout autant le lien qui unit Grenade à ses rois que les rois en tant que tels.

Par la suite, dès lors que Charles Quint hésite à placer son panthéon dans la cathédrale gigantesque en construction, plutôt que dans la chapelle royale, achevée en 1521, un certain flou entoure le culte royal.

L'empereur s'attache cependant à grandir le culte des Rois Catholiques, afin de démontrer sa légitimité et son lien dynastique et augmente la dotation de la chapelle royale. Le fait que celle-ci commence à fonctionner, à la suite de la translation des Rois Catholiques en 1521, et qu'elle dispose d'une dotation importante et d'un grand prestige, attire les institutions.

En 1525 en effet, les membres de la confrérie de la Chancellerie, fondée vers 1505 par le roi Catholique lors de l'arrivée de l'audience à Grenade, pour célébrer la mémoire des Rois et le salut de leurs successeurs (anniversaire qu'ils n'ont jusque là pas célébré parce qu'ils ne

¹ « Masses of Requiem », *The Catholic Encyclopedia*, www.newadvent.com.

souhaitaient pas se rendre dans l'Alhambra où se trouvait la chapelle), formulent soudain le désir de remplir leurs fonctions. Mais lorsqu'ils émettent ce souhait, avec le soutien de la chapelle royale, ils se heurtent au chapitre de la cathédrale, alors en plein conflit avec les chapelains à propos du prêt de leur chapelle de musique pour rehausser la solennité des fêtes de la chapelle. La confrérie de la Chancellerie obtient le soutien de Charles Quint, qui dans une cédula du 9 décembre autorise la célébration de cet anniversaire dans la chapelle, et demande qu'il n'y ait pas d'office dans la cathédrale au moment de la messe dans la chapelle, « de manière que ledit office ne gêne pas l'autre »¹.

Le 6 mai 1526, à l'occasion de son séjour à Grenade, les actes de la cathédrale rapportent l'invitation de la municipalité aux « célébrations funèbres (honrras) des Rois Catholiques que la ville fait chaque année dans la chapelle royale... ». Et le lendemain, le chapitre décide d'assister collectivement à la célébration².

Les Constitutions de la chapelle royale de Grenade de 1531, rééditées en 1583, citent les deux anniversaires des Rois Catholiques célébrés dans la cathédrale, le 26 novembre, jour de Sainte Catherine d'Alexandrie et le 24 janvier. Le troisième anniversaire a lieu dans la chapelle Royale, le premier dimanche suivant le jour des morts (2 novembre) en présence du chapitre de la chapelle royale et du clergé urbain³. Cet anniversaire est célébré sans doute depuis 1523 pour les âmes des Rois Catholiques et de leurs successeurs, en présence des membres de la Chancellerie, des ordres religieux et, théoriquement, du chapitre de la cathédrale (car en fait, il refuse de s'y rendre).

En plus des sept messes basses et d'une messe chantée quotidiennement pour les Rois Catholiques, entre 1526 et 1531 deux messes journalières supplémentaires sont instituées pour l'impératrice Isabelle, et une pour la princesse Marie, ainsi qu'une messe de requiem chantée pour Philippe le Beau. Il est dit deux anniversaires annuels pour chacune : le 1^{er} mai, jour de Saints Philippe et Saint-Jacques, et le 22 juillet, jour de Sainte Marie-Madeleine pour l'impératrice. Les 12 août et 3 novembre pour la princesse Marie (épouse de Philippe II morte en juillet 1545 des suites de la naissance de l'infant Carlos)⁴. Ces dates ne correspondent pas tout à fait aux dates effectives de mort et de translation des corps à Grenade qu'elles sont sensées commémorer⁵. Mais il faut comprendre que le calendrier festif et liturgique est surchargé et qu'il faut jongler pour y trouver un espace libre pour les anniversaires royaux. En outre, des considérations symboliques sont importantes dans le choix des dates.

¹ « de manera que el dicho officio no perjudique al otro ». *ORDENANZAS, cédulas, provisiones, y visitas, op. cit.*, Título 4, n°13, fol. 389 : Tolède, cédula du 9 décembre 1525.

² A.C.G., *Actas*, libro 2, 6-7 mai 1526, fol. 162v.

³ CONSTITUCIONES de la Capilla Real, B.N.M., Ms. 6948.

⁴ Arch. Simancas. *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°85. Las missas que se hazen en la Real Capilla de granada por la emperatriz nuestra señora y por la princesa doña maria son las siguientes. S.d. [1573].

⁵ Les dates des translations des corps royaux à Grenade sont les suivantes. Isabelle la Catholique : 18 décembre 1504. Ferdinand le Catholique : 6 février 1616. Rois Catholiques : 19 novembre 1521. Philippe le Beau : 15 décembre 1517. Isabelle de Portugal : 18 mai 1539. Princesse Marie et les infants royaux : 27 mars 1549.

L'anniversaire des Rois a lieu le 3 novembre, juste après la Toussaint et le jour des morts, comme pour signifier qu'ils englobent et illustrent l'ensemble des saints et des défunts¹. La Toussaint ouvre un cycle temporel centré sur le culte des morts, des intercesseurs en particulier. Le plus important anniversaire a lieu au mois de mai, mois qui exalte le temps des batailles, des mariages et les Vierges de croisade². Toussaint et mai fonctionnent comme deux temps symboliquement opposés, signifiant la mort et la résurrection des rois-reliques, conçus comme des saints.

Les anniversaires célébrés dans la première moitié du siècle avec l'assistance des institutions urbaines ont donc lieu le 23 février ; le 7 mai en commémoration du translation des corps des Rois Catholiques. Y assistent, en plus des institutions, les ordres religieux de la ville. Il semble en effet que l'anniversaire du jour de Saint Jean Porte Latine, le 6 mai, remplace depuis 1514 celui initialement célébré le jour de Notre Dame de la O (18 décembre), jour effectif de la translation à Grenade du corps de la reine Isabelle, comme l'indiquent les statuts officiels de la ville de Grenade. « Anniversaire pour la reine Isabelle. Le 12 décembre 1514, les seigneurs Grenade déclarent que la ville a mandé et décidé de faire chaque année le jour de Notre Dame de la O un anniversaire pour la reine doña Isabelle notre souveraine, paix soit sur son âme, ledit anniversaire fut transféré le jour de Saint Jean, parce que c'est le jour que son corps entra dans cette ville. Et que ce jour-là il se doit et c'est chose fort sainte que tous les Veintiquatros, et Jurados, et personnels du chapitre qui seraient présents dans la ville, à moins d'un empêchement justifié, soient présent audit office funèbre, aux vêpres et à la messe, sous peine d'un ducat d'amende par veinticuatro absent, et d'un demi-ducat d'amende par jurado; cette amende étant consacrée à dire des messes »³.

Ce changement était justifié par le fait que le jour de Notre Dame de la O correspondait également à la fête de Saint Jean l'Évangéliste. On passait donc d'un Saint Jean, jour déjà chargé en célébrations, à un autre, qui l'était moins. En outre, Jean est, comme nous l'avons rappelé, le nom emblématique des Rois Catholiques et le jour emblème aussi de la conquête de Grenade, ce qui explique sans doute le choix de cette fête.

¹ Le jour des morts (2 novembre) symbolise en outre le pèsement des âmes, et le combat entre Dieu et Diable. Ce jour a donc une relation évidente avec l'idée de croisade. Voir GUDEMAN, Stephen : « Saints, Symbols, and Ceremonies », *American Ethnologist*, vol. 3, n°4, nov. 1976, p. 709-729.

² TABOADA, José Mariano : *Las vírgenes milagrosas*, Barcelone, eds Abraxas, 1998.

³ A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 1, libro 7090, fol. 276r. 18 décembre 1521.

« Aniversario por la Reyna doña Ysabel : En 12 de diziembre de 1514 años, los señores Granada hablaron, en que la ciudad tiene ordenado, y afectado de hazer cada año el dia de Nuestra Señora de la O, vn Aniuersario por la Reyna doña Ysabel nuestra señora, que aya gloria, el qual dicho aniuersario se mudò el dia de San Iuan ; por que en aquel dia entrò en esta ciudad su cuerpo : y que el tal dia, es mucha rason, y cosa muy santa, que todos los Veintiquatros, y Iurados, y Oficiales de la casa esten presentes al dicho Oficio, los que estuuieren en la ciudad, á las visperas, y a la missa, no teniendo justo impedimiento por donde no lo puedan hazer, so pena de vn ducado al Veintiquatro que no estuuere presente, y medio ducado al Iurado ; la qual pena sea para que se diga de Missas ». *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar, op. cit.*, fol. 12v., tit. 2, n°26.

Nombre de cultes royaux tombent rapidement en désuétude. Ne restent en vigueur dès la deuxième moitié du XVI^e siècle que les plus importants et les mieux dotés d'entre eux. Ainsi Bermúdez de Pedraza parle-t-il, au début du XVII^e siècle¹, de quatre grands anniversaires annuels auxquels assistent les autorités locales : le 23 février, le 1^{er} mai, jour de la mort de l'impératrice Isabelle, le 7 mai et le 3 novembre. Il signale aussi un jubilé accordé pour l'impératrice Isabelle de Portugal, le jour de Saint Jean Porte Latine (6 mai). Il nous semble voir là un effet de confusion entre les anniversaires de la reine Isabelle la Catholique et celui de l'impératrice Isabelle de Portugal, épouse de Charles Quint disparue en 1539 et dont le corps arrive à Grenade le 18 mai. Cette confusion, intentionnelle ou non, permet en tous cas de renforcer encore la légitimité de l'empereur en opérant un nivellement entre les deux Isabelles.

L'anniversaire le plus important est celui des 6 et 7 mai, comme le montre le fait que la réunion ce jour-là de toutes les institutions (institutions, clergé séculier et régulier) donne lieu à de fréquents conflits de préséance. On y commémore les deux phases du décès et de la translation. Ce genre de célébrations est courant dans le culte des saints. Souvent, lorsque l'on fête une image sainte locale, ou une relique, la date choisie correspond à celle de sa translation dans la cathédrale de la ville ou dans l'église du village où l'image est conservée. Cela signifie que l'on commémore le moment où le saint est devenu, par ce déplacement actif en deux temps, le protecteur de la communauté, qu'il a choisi de s'installer dans le lieu où il est placé, au cœur de la ville et de la communauté des fidèles, la cathédrale. Par cette commémoration, Grenade ne fête donc pas la conquête de 1492, mais le patronage spirituel des Rois Catholiques sur la ville, où ils sont conservés en tant que reliques. Bien sûr les Grenadins ne considèrent pas leurs rois comme des saints, ils ne les adorent pas, mais ils les considèrent bien comme les fondateurs de la ville et ses protecteurs, symboles des valeurs et de l'origine commune. Les rois à la Renaissance, ne l'oublions pas, sont couronnés d'une aura véritablement magique, qui suit les étapes de leurs existences et leurs succès. Ferdinand le Catholique aurait lui-même pratiqué la magie pour s'assurer une descendance masculine². La coupure que constitue le tombeau, signe de l'ouverture sur le monde des morts, débouche sur la « dimension verticale du fait religieux »³. Fondamentalement, le saint est en effet d'abord un « bon mort », un mort tutélaire. Le patronage royal institutionnel qui existe sur le royaume de Grenade renforce encore la conception du roi comme le protecteur et l'avocat de la ville.

¹ BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antigüedad y excelencias de Granada. Por el licenciado..., natural della : Abogado en los reales Consejos de su Magestad. Dirigido a la muy Noble, Nombrada, y Gran ciudad de Granada. Año 1608. En Madrid, por Luis Sanchez impressor del Rey Nuestro Señor, Libro 3^o de la perdida y restauracion de Granada, Cap. VII, fol. 83r.*

² FERNANDEZ ÁLVAREZ, Manuel : *Poder y Sociedad en la España del Quinientos*, Madrid, Alianza, 1995.

³ CAISSON, Max : « La terre et le ciel. Complexité des représentations religieuses dans le monde méditerranéen », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; Bromberger Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 387-405.

Les anniversaires sont une manifestation éclatante du culte royal, de la fidélité affichée de Grenade au souverain. Ainsi en 1516, dans l'incertitude qui suit la mort du roi Ferdinand le Catholique, l'anniversaire de la reine Isabelle est-il particulièrement brillant : la municipalité invite, comme pour des funérailles, toutes les institutions de la ville et les ordres religieux, et commande un sermon au prieur du monastère San Jerónimo¹.

De très nombreux agents du culte royal font vivre la chapelle : « La chapelle possède une chapelle de musique complète avec sous-chantre, ministriles, organiste, trésorier, ouvrier, sacristain, maître de cérémonies, enfants de chœur, arbalétriers portant des masses d'argent et des cottes de soie aux armes royales, qui assistent aux offices divins, et portiers qui assurent la garde et la propreté des lieux, et empêchent que tout homme sans cape noire, et toute femme, n'entre au-delà de la grille. Tous ont des rentes suffisantes »². Le maître de cérémonies est chargé de vérifier que l'ordre des célébrations suit bien le texte cérémoniel édicté. Il indique notamment aux fidèles le moment où ils doivent se lever et s'asseoir.

Ce culte est aussi inséparable de l'institution de la fête de la Toma. A la suite de la cédula du 14 février 1518 instituant la fête, le privilegio du 13 octobre de la même année donnent l'ordre à tenir pour les anniversaires des Rois, dont les corps sont encore déposés provisoirement à San Francisco de l'Alhambra. Comme le jour de la Toma, il s'agit de manipuler les insignes royaux, afin de faire apparaître la présence régaliennne et presque physique des rois : les jours de mort du roi et de la reine, « l'on place sur la tombe dudit Roi Catholique son épée et sa couronne et sur celle de ladite Reine Catholique un sceptre et une couronne »³.

Comme la fête de la Toma, les anniversaires sont minés dès le début par d'interminables conflits de préséance, reflet de graves conflits juridictionnels et d'influence entre institutions rivales. En 1523, le chapitre refuse de se rendre à l'anniversaire de mai organisé par la municipalité dans la Chapelle, et réclame, pour le faire, d'être dotée par les biens communaux (*propios*) de la ville. La chapelle fait alors la même réclamation. Le roi tente vainement de forcer les deux institutions à s'y rendre, par une cédula de 1523, renouvelée en 1525⁴. Il

¹ A.M.G., *Actas*, 1516, 12 déc., 85v.

² « Tiene [la capilla] musica entera con Sochantre, ministriles, organista, tesorero, obrero, sacristan, maestro de ceremonias, moços de coro, ballesteros con maças de plata, y cotas de seda con las armas reales, que asisten a los officios diuinos, y porteros que tienen cuenta con su guarda y limpieza, y que no entre en la rexa adentro hombre sin capa negra y ninguna muger, todos con rentas competentes ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco: *Antigüedad y excelencias de Granada, op. cit., Libro tercero de la perdida y restauración de Granada*, fol. 83v.

³ « se ponga encima dela tumba del dicho Catolico Rey su espada y su corona y en la de la dicha Catolica Reyna un cetro y una corona ». Cit. GOMEZ MORENO, Manuel : « La espada del rey católico », *Coleccionismo*, 1923, Año XI, n°129, p. 95.

⁴ A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 1, libro 7090, fols. 267v-268v. Cédulas des 24 août 1523 et 3 mars 1525 dirigée au chapitre. Et fol. 479, mêmes dates, cédulas dirigées au chapelains de la chapelle royale.

semble toutefois que par la suite le chapitre se soit parfois rendu à cette cérémonie. Ainsi en 1532, on apprend que le chapitre n'assiste pas au complet à l'anniversaire des Rois Catholiques célébré autour du 7 mai dans la chapelle royale, mais envoie des représentants, deux dignitaires, deux chapelains et deux prébendés¹. Mais la résistance du chapitre est tenace et montre l'importance du rapport de force entre chapelle et cathédrale. En 1542, la cédula de 1525 est de nouveau envoyée au chapitre, preuve que ce dernier n'y obéit toujours pas². A tel point qu'à la fin du siècle l'affaire semble réglée, le chapitre n'assiste pas à cet anniversaire. En 1561, le chapitre refuse de se rendre à l'anniversaire de la princesse célébré par la ville dans la chapelle royale les 6 et 7 mai, « à cause de ne pas avoir de place signalée et d'autres inconvénients »³.

Des anniversaires funèbres en l'honneur des Rois Catholiques sont également réalisés dans la cathédrale, et inscrits dans la *Consueta* de la cathédrale, probablement vers 1519-1520⁴. En 1515, la municipalité verse au chapitre de la cathédrale 4000 maravédís pour l'anniversaire de la reine Isabelle célébré cette année-là le jour de Notre Dame de la O (18 décembre)⁵. La même somme est allouée en 1520 et 1521. Les anniversaires des Rois célébrés par le chapitre dans la cathédrale sont dotés chacun de 5000 maravédís entre 1521 et 1537, selon les chiffres recueillis par Rafael Marín López⁶, ce qui est peu. En comparaison, certains grands aristocrates, comme la duchesse de Sesa en 1537, dotent des anniversaires pour plus de 18 000 maravédís.

D'autres anniversaires royaux ont lieu cette fois dans la cathédrale. Le 18 décembre (fête de l'attente des couches de la Vierge), la ville célèbre dans la cathédrale l'entrée du corps de la reine Isabelle en 1504. L'anniversaire du roi Ferdinand dans la cathédrale a lieu le jour de Sainte Catherine (25 novembre), comme en 1555, où l'on a la mention que le sermon y fut prononcé par un jésuite, preuve du succès fulgurant de la Compagnie, établie à Grenade depuis un an à peine⁷. En 1557, les vêpres de l'anniversaire des Rois Catholiques, qui ont lieu le 27 janvier dans la cathédrale en présence des chapelains royaux et de l'ensemble des clercs de la ville, sont l'occasion de recommander l'observance stricte des nouvelles réformes en

¹ A.C.G., *Actas*, libro 2, 11 mai 1532, 212r. Il s'agit de représentants des trois rangs hiérarchiques du chapitre ecclésiastique. Les *dignidades*, qui ont droit au titre de don et à un titre d'office, appartiennent au premier rang. Ils sont suivis des chanoines puis des *racioneros*. Le prébendé est celui qui reçoit une prébende, le revenu de sa charge ecclésiastique.

² A.C.G., Leg. 1, p. 4. Copie de 1589 de la cédula datée du 22 mai 1542.

³ « atento a no tener lugar señalada y otros inconvenientes ». A.C.G., *Actas*, libro 4, 1561, 6 mai, 119v.

⁴ *CONSUETA*, *op. cit.*, chap. 60, p. 116.

⁵ A.M.G., 1515, 347r.

⁶ MARIN LOPEZ, Rafael : « Notas histórico-diplomáticas sobre capellanías y cofradías en la Catedral de Granada en el siglo XVI : la cofradía de escribanos », *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas historiográficas* (Grenade), n°20 (separata), 1996, p. 65-92.

⁷ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1555, 19 nov., 217r.

cours dans la cathédrale, afin que les autres églises de Grenade puissent prendre exemple sur elle¹.

La rivalité entre la chapelle royale et la cathédrale empêchent l'essor d'un grand culte royal à Grenade, correspondant à l'importance réelle des rois dans la ville. Les rois, placés au cœur de la ville, comme le sont ailleurs les tombeaux des martyrs, en sont toutefois les vrais patrons spirituels et l'emblème de la communauté naissante.

E - Le sens du cycle festif civico-religieux à Grenade à la moitié du XVIe siècle

Comme le Corpus sur lequel elle prend modèle, la fête de la Toma s'inscrit dans un cycle festif essentiellement christiaque et martyrial, suivant l'impulsion donnée par les premiers archevêques de la ville. La fin et le début de l'année correspondent à deux périodes de commémoration et de célébration de la victoire. On commence par l'anniversaire des Rois le 27 décembre et la Toma le 2 janvier. Dans cette période de la Nativité, on commémore l'avènement du Christ, c'est-à-dire la rédemption et la sainte famille, suivant le scénario évangélique. La Vierge dans sa dimension de l'Espérance (l'Expectación, fêtée en Espagne le jour de l'Annonciation, le 18 décembre) et Saint Joseph y ont leur place. Ces célébrations correspondent parfaitement à celle des Rois dans leur dimension messianique et familiale. Il s'agit de rites de passage : Noël représente la transition de la loi ancienne à la loi nouvelle. On y célèbre donc aussi les rois, responsables pour Grenade du passage de la loi ancienne musulmane à la loi nouvelle chrétienne. Le 6 janvier, c'est l'Épiphanie, jour des rois qui affirme l'allégeance au Christ des puissances temporelles. A cette double dimension de victoire et de rédemption du cycle s'ajoute bientôt une troisième, avec la mort des Rois Catholiques et l'intégration de leurs anniversaires funèbres au calendrier festif grenadin. Les 25-26 novembre et 23-24 janvier deviennent les nouvelles dates butoir qui ouvrent et ferment le grand cycle royal de fin d'année de la ville. A l'intérieur du cycle, de nouveaux anniversaires célébrés par la chapelle royale pour l'impératrice et la princesse Marie renforcent le nombre des fêtes royales.

A l'autre extrémité de l'année, la Saint Jean d'été (24 juin) est à partir des années 1500 le pendant de la célébration de janvier. Cette fête devient inutile lorsque s'installe la fête de la Toma, dans sa nouvelle dimension messianique et spirituelle après la guerre des Morisques, mais auparavant elle est le complément indispensable de la célébration de la conquête. Elle signifie en effet la conversion de Grenade, comme la fête du 2 janvier célèbre la conquête

¹ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1557, 27 janv., 279r.

militaire. Pourtant ce n'est pas une commémoration mais une célébration : on ne rejoue pas un scénario écrit à l'avance, mais on fête joyeusement, dans une profession de foi symbolique, l'unité religieuse de la communauté.

Le 20 janvier, la Saint-Sébastien rappelle le martyr de la ville. Elle est suivie de la célébration de la Purification de Marie (Chandeleur) le 2 février, où sont mis en scène les hiérarchies du pouvoir local. Puis, après le carnaval, commence le cycle pascal. La Semaine Sainte, qui débute avec les Rameaux, est un moment fort de l'année. En mai, les processions agricoles tiennent aussi compte du culte royal : les 1er et 7 mai ont lieu les deux anniversaires funèbres les plus importants dans la chapelle royale. Les rois sont ainsi traités comme des protecteurs propitiatoires en cette période décisive pour les récoltes. Puis le Corpus, soixante jours après Pâques, fête triomphale et royale à proprement parler, qui célèbre la victoire de la foi, transcende l'autorité. La fête se situe au summum d'un cycle voué à la célébration du Christ, qui débute à Noël et se termine à l'Ascension.

L'été, consacré aux travaux des champs, est moins riche en célébrations. L'Assomption de la Vierge (15 août) signe la reprise des célébrations joyeuses, consacrées aux taureaux et aux joutes chevaleresques. Les grandes « fêtes royales de taureaux et de cannes » ont lieu annuellement à cette période. C'est aussi l'axe central du cycle marial, dont le temps principal se situe à l'automne. La célébration de la Vierge se focalise ainsi autour d'une élévation glorieuse et des phases de la maternité. La naissance pure de la Vierge (8 décembre) est également une date importante. La proximité temporelle de cette fête avec celle de la l'attente de des couches de la Vierge (*Expectación del Parto*, 18 décembre) établit une certaine superposition de sens entre les naissances du fils et de la mère.

Cycle royal, cycle marial, martyr et triomphalisme : les termes du mythe de Grenade sont déjà tous présents dans l'expression des célébrations civico-religieuses des années 1550.

III - La deuxième moitié du siècle. Métamorphose du mythe de Grenade et émergence d'une nouvelle identification

Dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, des bouleversements en chaîne induisent de nouvelles mutations culturelles et identitaires à Grenade, mutations qui sont perceptibles dans les célébrations. Certes, ces changements ne sont pas immédiatement visibles, mais les indices se multiplient. Les causes en sont nombreuses et liées entre elles : les conséquences du concile de Trente, une nouvelle régulation sociale, religieuse et ethnique, les relations entre les villes et le gouvernement, l'avènement de nouveaux milieux d'influence, puis la révolte des Morisques et leur expulsion, immédiatement suivie du départ des corps royaux déposés dans la chapelle royale. Toutes ces mutations touchent en profondeur l'organisation, la mise en œuvre et le sens même des célébrations civico-religieuses. Dans le dernier tiers du siècle, la crise brutale de la guerre opposant les révoltés morisques à la majorité vieille-chrétienne et la prise de conscience du déclin de Grenade, reléguée par Philippe II à un rôle secondaire, amène un bouleversement radical du mythe sur lequel s'était forgée l'identification commune de la première société grenadine.

A - Les suites du Concile de Trente. Un vent de réformes

Le concile de Trente, qui se joue en 25 sessions entre 1544 et 1563, est à la fois la réponse à la réforme protestante (Luther lui-même avait demandé la réunion d'un concile de conciliation dès 1518) et l'aboutissement des débats en cours depuis le Moyen-Age en faveur de la définition de certains mystères et la réforme de la vie de l'Eglise. Le concile se déroule en plusieurs étapes, marquées par de multiples péripéties. Souvent interrompu, menacé par les conflits militaires, les pressions nationales et les alliances diplomatiques, il sanctionne la fin de l'unité chrétienne en Europe dès 1552. Puis il réaffirme la valeur de la Tradition et de la Révélation, les modalités du Salut, définit et fixe les sacrements. Certaines orientations affirmées par le concile doivent beaucoup aux débats espagnols, et notamment aux traités que Jean d'Avila, empêché de se rendre à Trente pour des raisons de santé, compose à l'attention de son ami Pedro Guerrero, convié au concile en tant qu'archevêque de Grenade. C'est le cas notamment de l'établissement des séminaires ecclésiastiques, ou des normes disciplinaires et morales concernant le clergé.

La réforme tridentine ne correspond pas seulement à un ensemble de règles établies concernant la vie de l'Église, c'est aussi un bouleversement qui concerne l'ensemble de la vie sociale, puisque la religion est à cette époque un « fait constitutif du processus de civilisation, formant partie de la pratique sociale elle-même »¹. Les décisions politiques en particulier se placent naturellement sous la tutelle de la puissance divine. Entre 1540 et 1570, on assiste à une vague de mutations de la vie sociale et politique, dans le sens d'une confessionnalisation active qui intéresse naturellement de près les activités sociales², et en premier lieu les fêtes.

Les réformes, la discipline sociale et comportementale et les nouveautés introduites touchent en grande partie les célébrations, manifestations de la religiosité et des dévotions³. Elles nous donnent des informations sur les célébrations telles qu'elles se faisaient auparavant, nous montrent ce que recherchaient les réformateurs et comment ils imaginaient la pratique festive idéale. On ne sera pas surpris des interdictions de processionner ou de veiller la nuit, de représenter des spectacles sans licence de l'ordinaire, etc. Ces réformes ont toujours un arrière-plan politique fondamental. C'est aussi pour s'attaquer au pouvoir des confréries sur la vie religieuse, pour accroître l'autorité du prélat, que l'archevêque s'en prend aux pratiques ordinaires des laïcs. L'archevêque Pedro Guerrero (1546-1576) est un réformateur d'avant-garde. Lorsqu'il est nommé archevêque de Grenade, à l'initiative de son ami Jean d'Avila, il n'a été auparavant que chanoine à Sigüenza. Pourtant il entreprend des réformes dès son arrivée. C'est à son initiative que les processions sont nettement séparées du temps de l'office pour ne pas troubler le culte⁴, ou que le silence durant la messe, prôné depuis longtemps, devient véritablement une exigence. Il insuffle un esprit nouveau dans le chapitre, et les actes capitulaires en portent la trace : avant lui, il s'agit essentiellement de livres de comptes, qui enregistrent l'évolution des prébendes et des charges. Par la suite, le chapitre y devient plus conscient du rôle qu'il a à jouer en tant que directeur de la vie spirituelle et s'étend plus longuement sur les débats et les préoccupations liturgiques. Suivant les conseils de Jean d'Avila, avec qui il conserve un lien épistolaire jusqu'à sa mort en 1569, Guerrero commence en 1548 la réforme des paroisses par une série de visites. Il renforce le collège ecclésiastique de Santa Catalina créé par Jean d'Avila et l'archevêque Avalos. De même, il participe

¹ FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « Católicos antes que ciudadanos : gestación de una 'política española' en los comienzos de la edad Moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad, op. cit.*, p. 103-127.

² MARTINEZ MILLAN, José ; CARLOS MORALES, Carlos J. de (dirs.) : « 6. La nueva orientación de la monarquía hispana », in *Felipe II (1527-1598). La configuración de la monarquía hispana*, Junta de Castilla y León, 1998. CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Sobre el absolutismo confesional de Felipe II », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 109-130.

³ TALLON, Alain : *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000. NALLE, Sara T. : *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, John Hopkins UP, 1992. The Library of Iberian Resources online [Libro.uca.edu].

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1552, 7 nov., 158v.

personnellement à la vie publique en prêchant fréquemment, encourageant les fidèles à la prière et à la fréquentation des sacrements¹.

1) Les initiatives jésuites : la *Casa de la Doctrina* de l'Albaicín et les coups d'éclat prosélytes

Les jésuites s'installent à Grenade en 1554. La Compagnie, dont les Constitutions ont été approuvées en 1540, est également fortement influencée par les idées de Jean d'Avila, qui leur transfère aussi les collèges qu'il a lui-même fondé en Andalousie. Les jésuites sont la conscience messianique, le « feu le plus ardent de la réforme »², dans une fidélité absolue à Rome. Très innovants en ce qui concerne la méthode, la rénovation spirituelle et l'appel à la perfection des clercs, ils trouvent aussi pour les masses urbaines des moyens pédagogiques qui s'insèrent parfaitement dans le programme tridentin. La terre grenadine en plein bouleversement correspond bien à leur projet. Des personnalités comme Francisco Suárez, José de Acosta ou Francisco de Castro ont étudié au collège Saint Paul des jésuites de Grenade³.

L'ordre, contrairement à d'autres fondations religieuses continuellement attaquées par les archevêques, collabore pleinement avec les autorités séculières. L'archevêque Pedro Guerrero accepte avec enthousiasme l'arrivée des jésuites car il a besoin de bons prédicateurs et d'enseignants pour son entreprise de réforme locale et d'évangélisation. Avec cet encouragement, et parce qu'ils acceptent des personnalités venues d'horizons différents, parmi lesquels des Convers ou encore des Morisques, la fondation se développe rapidement.

Les jésuites entreprennent une nouvelle campagne d'évangélisation des Morisques, qui avaient été plus ou moins oubliés des missionnaires depuis l'échec des franciscains au début du siècle. Ils prêchent dans les rues de l'Albaicín, y remplissent des fonctions charitables, avant d'y fonder une école destinée à l'enseignement élémentaire de 500 enfants morisques.

La *Casa de la Doctrina* de l'Albaicín, qui ouvre en 1559 (année des grands autodafés de luthériens espagnols qui marquent le tournant définitif de la monarchie vers la confessionnalisation), se situe dans un courant de pensée militant, qui met en avant le prêche spectaculaire, la rédemption. Ce mouvement s'ancre dans une époque où l'on pourchasse les déviances religieuses par peur de la contagion des guerres de religion qui secouent l'Europe,

¹ COLEMAN, David : « Negotiating Reform. Pedro Guerrero and the Council of Trent, 1546-1563 », in *Creating Christian Granada*, op. cit., p. 145-176. LOPEZ MARTIN, Juan : « El arzobispo D. Pedro Guerrero como obispo en el tiempo de la Contrarreforma », *Archivo Teológico Granadino* 31, 1968, p. 193-231.

² MILHOU, Alain : « "Hacer un mundo de nuevo". Mesianismo hispano, mesianismo jesuita », *Op. cit.*

³ FORNELL LOMBARDO, José María Salvador : « La compañía de Jesús como transmisora de valores humanísticos en la granada renacentista », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 47-65.

et où l'on considère l'enseignement dès l'enfance indispensable à une évangélisation profonde et sincère. Elle correspond aussi à l'idée d'utiliser les enfants pour convaincre les parents, de diviser la population à évangéliser par sexe et classes d'âges, afin de casser les réseaux de solidarité et de transmission traditionnels¹. Mais malgré l'enthousiasme des débuts, la fondation ne parvient pas à attirer suffisamment d'élèves morisques. Comme d'autres initiatives semblables, comme celle de Gandia fondée par Saint François Borgia, l'échec est rapidement patent².

Juan de Albotodo, lui-même né dans le quartier en 1527, est l'un de ces prêcheurs infatigables. Ce personnage manifestement tourmenté, hanté par l'idée de rédemption et persuadé que ses corrégionnaires morisques récalcitrants iront en enfer, se fait un devoir d'en convertir le plus grand nombre possible et à tout prix. Cette attitude lui vaut à la fois la haine tenace des Morisques et la commisération des autres jésuites.

La chronique de la compagnie rédigée par Santibáñez relate bien l'incompréhension complète qui séparait les communautés et le degré de violence inouïe des contacts en 1560³. « Ceux de sa nation, comme de cruels ennemis qu'ils étaient, désiraient lui boire le sang », écrit Santibáñez. Ils appellent aussi Albotodo « chien de chrétien », on disait même qu'en Afrique on avait promis une récompense à qui parviendrait à l'assassiner. Le ressentiment des habitants de l'Albaicín envers Albotodo s'explique également par le fait qu'une grande partie de son travail consiste à rapporter aux autorités les rumeurs de complots et à lire aux Morisques les édits de foi de la part des inquisiteurs, qui n'osent plus s'aventurer dans le secteur de peur des attaques.

De son côté, Albotodo, qui souhaite au fond par-dessus tout mourir en martyr, n'est pas plus indulgent. « Comme un voleur domestique, le bon père Albotodo connaissait de près et d'origine le naturel pervers des Morisques, et combien ces perfides gardaient profondément Mahomet dans les filets de leur cœur, n'étant chrétiens que de l'extérieur et n'entretenant de la religion que les cérémonies qui suffisaient à les faire paraître de fidèles chrétiens »⁴. Ainsi,

¹ Des méthodes similaires sont employées à la même époque dans l'Amérique coloniale. Sur celles de la Casa de la Doctrina, voir RESINES, Luis : *Catecismo del Sacromonte y Doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, CSIC, 2002. CALERO PALACIOS, Carmen : *La enseñanza y educación en Granada bajo los reyes Austrias*, Granada, 1978. CALERO PALACIOS, Carmen : « La enseñanza en Granada. Tradición e innovación », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 31-45.

² VINCENT, Bernard : « Jesuitas y moriscos », in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1987, p. 101-118.

³ « Cap. 22. Lo mucho que trabajo el padre Juan de Albotodo en la reducción de sus naturales. Y quanto ellos por esta causa le aborrecian, procurando su muerte », SANTIBAÑEZ, Juan de : *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesus. Por el Pe... de la mesma Compañía de IHS y prouincia. Op. cit.* Libro 20, 1e partie, Caja C-49. Fol. 73v-76v.

⁴ « Los de su nación, como cruales enemigos deseauan beberle la sangre » (...) « Como ladron de casa el buen padre Albotodo conozia mui de cerca y de raiz el perverso natural de los moriscos, i quan metido tenian estos perfidos a Mahoma en las telas de el corazon, tomando de cristianos solo el exterior, i de la religion las çeremonias que bastasen a conservarles en el credito de fieles ». SANTIBAÑEZ, Juan de : *Historia*, fol 173v-

malgré ce manque absolu de bienveillance à l'égard de cette population hostile, Albotodo s'entête à vouloir sauver leurs âmes malgré eux. Cette attitude traduit sans doute l'ambiguïté du personnage, qui sent la fin prochaine de sa communauté d'origine, et choisit d'en sauver quelques uns, même morts, pour le salut éternel. D'ailleurs, significativement, ceux qu'il parvient à convertir dans le récit de Santibáñez décèdent immédiatement. Albotodo fut bien plus attentif à la santé spirituelle des Morisques qu'à leur bien-être matériel. Les nombreux exemples de tentatives de conversions que donne le texte révèlent cette obsession presque malade et cette certitude de la disparition de son peuple, qu'il voulait sauver dans le ciel, ayant renoncé à le sauver sur la terre¹. D'autres Morisques, comme Juan de Valor qui prit la tête de la révolte en 1568, choisiront au contraire cette deuxième voie. Albotodo, après plusieurs tentatives d'assassinat, est finalement directement pris pour cible par les révoltés entrés dans l'Albaicín à Noël 1568. Il finit sa vie en exil à Séville.

Une collection anonyme de sermons manuscrits, datant des années 1564 à 1602, conservée à la Bibliothèque Nationale de Madrid, est un témoignage exceptionnel de la religiosité et des campagnes de conversion à la veille de la révolte des Morisques². Il s'agit de sermons composés la plupart pour les grandes fêtes fixes du calendrier (Semaine Sainte, Corpus, Noël) et des fêtes secondaires (fêtes mariales et fêtes de saints), destinés à différents monastères et églises de la ville, dont la cathédrale et la collégiale Saint Sauveur de l'Albaicín. L'auteur anonyme, qui compose plusieurs sermons pour l'entrée de ses nièces au couvent de la Conception, pour l'élection de son abbesse etc., semble avoir été le prédicateur ou le confesseur de ce couvent de tertiaires franciscaines. Depuis l'apparition du tiers-ordre dans les ordres monastiques mendiants au XIIIe siècle, les tertiaires, laïcs hommes ou femmes qui tentent de concilier la vie dans le siècle avec les exigences évangéliques, sont en effet encadrés par des moines³.

Le sermon prononcé à Saint Sauveur, l'ancienne grande mosquée de l'Albaicín consacrée en église par le cardinal Cisneros en 1499, devenue collégiale en 1533, témoigne de l'implication des ordres mendiants dans les dernières tentatives d'évangélisation, ou du moins de pacification des Morisques, jusqu'en 1568. Ce sermon s'adresse aux prêtres de l'Albaicín⁴. Il insiste sur la nécessité de la campagne, de sauver ces âmes, car la rédemption du pasteur dépend de celle de ses fidèles. Si le royaume tombe, ce sera notre faute, dit-il. Ne vous

174r. Le terme « nation » caractérise à l'époque moderne un corps social ou une origine ethnique, souvent avec mépris. LE FLEM, Jean-Paul : « L'idée de Nation en Espagne au XVIIe siècle », *XVIIe siècle*, juillet-sept. 1992, 176, n°3, p. 311-323.

¹ Ainsi, Albotodo aurait par exemple fait suspendre l'exécution d'un prisonnier jusqu'à ce qu'il ait fini de le cathéchiser.

² *COLECCION de sermones varios*, Grenade, 1564-1602. B.N.M., Ms. 8318 v. 105.

³ DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini*, op. cit.

⁴ « Platica que hize a los cura y beneficiados del Albaicín en San Salvador a 16 de março de 1568 », in *COLECCION de sermones varios*, op. cit., fol. 79r.

découragez pas du peu de résultats obtenus. Le texte témoigne d'une période où la plupart ne croient plus à une possible intégration des Morisques. La confiance n'existe pas, et le sermon insiste en effet sur la nécessité de mener des confessions longues et qui vont à la racine des choses, ce qui sous-entend que pour lui, tout Morisque a quelque chose à cacher. Il s'agit en fait pour les clercs de faire leur devoir, afin d'espérer une récompense dans l'au-delà, on n'attend plus autre chose, on n'espère plus de conversion profonde d'aucun morisque.

Les jésuites sont de toutes les causes, de la manière la plus ostensible possible, employant des méthodes audacieuses, en particulier la prédication publique et la conversion spectaculaire. Ils annoncent l'importance renouvelée donnée à la prédication par le concile de Trente, qui en fait même « la fonction principale des Evesques »¹. Les prélats sont encouragés à prêcher eux-mêmes et les curés à faire de la prédication une habitude. Les prêches des clercs réguliers sont quant à eux soumis à la licence de l'archevêché.

Alonso de Avila, surnommé « Père Basilio », champion des prédicateurs jésuites, est très apprécié par l'archevêque Pedro Guerrero (lequel serait, d'après la chronique de Santibáñez, à l'origine de son « nom de scène »). Le personnage suscite par ses sermons des conversions soudaines. Sa campagne contre les prostituées en particulier fait grand bruit en 1555. Là aussi, les jésuites sont dans la rue et s'organisent en procession pour emmener les prostituées de la maison close à la cathédrale, en récitant des prières. Pour lutter contre le jeu, ils s'installent pour prêcher sur la place où ont lieu les jeux de hasard. En 1556, le Père Basilio tente d'arrêter les fêtes royales de taureaux et de cannes, qui ont lieu cette année-là le jour de l'Assomption (15 août)². Tout le monde n'accepte cependant pas ces initiatives quasi terroristes, qui bénéficient toutefois du soutien inconditionnel de l'archevêque, opposé farouchement aux jeux de l'arène, comme à la prostitution. La municipalité aurait porté plainte contre cette dernière intrusion du père Basilio, pour atteinte à une fête pour laquelle la ville avait fourni beaucoup d'efforts et dont elle escomptait une bonne rentrée d'argent. Nul doute que les oligarques qui louent balcons et terrasses donnant sur la place Bibarrambla à l'occasion des fêtes ne le voyaient pas non plus d'un très bon œil, nous y reviendrons plus loin.

En 1556 encore, un incident met à mal la confiance des autorités en la poursuite sereine de la réforme du clergé menée par Guerrero. Un moine carmélite assassin ayant été condamné à

¹ *CONCILE de Trente*, Décret de Réformation, Chap. II. Des Prédicateurs, & des Questeurs. Texte disponible en ligne *CONCILE DE TRENTE, Décret de Réformation, Chap. II. Des Prédicateurs, & des Questeurs*. In ALBERIGO, Giuseppe : *Les Conciles œcuméniques*, T.II, Paris, Cerf, 1994, p. 1344-1623.

² « se acordo correr toros el dia de N.S. de Agosto ». AMG, R. 3, libro 5, 1556, 17 juillet, fol. 193v. Selon David Coleman, qui se base sur les correspondances jésuites (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, Epistolae Mixtae 5, 168, lettre d'Araoz à Loyola), il s'agirait de la corrida du jour de la Toma. Mais le récit du chroniqueur Santibáñez parle quant à lui de « fêtes royales de taureaux et de cannes », et relève la chaleur de la journée, ce qui semble peu compatible avec un début janvier, période de la Toma, fête qui n'est pas mentionnée. Voir COLEMAN, David : *Creating Christian Granada*, op. cit., p. 159.

mort par la justice civile, sans avoir été jugé par la justice ecclésiastique, les jésuites, le père Basilio en tête, laissent éclater leur colère. Au pied de la potence placée au niveau de la Cruz Blanca, à deux pas de l'Hôpital Royal, il lance une malédiction sur les juges, promettant qu'ils mourront bientôt et que sera lui qui plaidera contre eux au ciel¹. Or la prédiction semble bien se réaliser ! L'un des juges, puis le père Basilio meurent, suivis bientôt par le deuxième juge. L'archevêque place alors la ville sous interdit de sacrements, en plein Carême, ce qui fait céder la justice civile. Il profite peut-être de l'épidémie, désignée par le terme générique de calamités (*azotes*) qui sévit alors pour ordonner le 27 avril une procession générale, de la cathédrale à l'église San Gil². Les deux causes, qui apparaissent sans doute comme liées, se rejoignent dans la même pénitence collective.

Un autre prédicateur jésuite célèbre, le père Ramírez, finit par se faire des ennemis parmi les autres ordres religieux. L'activité publique pétulante de la Compagnie n'est en effet pas du goût de tout le monde. Si l'on en croit la chronique de Santibáñez³, cette jalousie éclate le jour où Ramírez se met à prêcher à l'entrée de la Place Neuve avec trois autres jésuites, alors qu'il s'agit d'un jour de fête importante pour lequel plusieurs prédicateurs attendaient les fidèles dans les églises alentours. Voyant le jésuite sur la place, la foule accourt pour l'entendre, délaissant les églises, à la grande colère des prédicateurs. Cette affaire serait, selon le chroniqueur, à l'origine du scandale qui atteint la compagnie en 1558. Un confesseur jésuite est accusé d'avoir entrepris une pénitente et d'autres d'avoir dévoilé le secret de la confession. Le père Ramírez tente d'user de son influence en plaidant la cause de la compagnie au pupitre de l'église de Santiago, en présence de l'Inquisition, mais rien n'y fait. Les ordres religieux concurrents en profitent pour retrouver un peu de leur influence passée et prêchent contre la Compagnie et Ramírez. L'archevêque Guerrero tente de réunir une junta pour tirer l'affaire au clair, mais le coup est rude pour les jésuites. Il s'agit vraisemblablement d'une machination politique, destinée à casser le pouvoir formidable de la Compagnie, alors que celle-ci avait obtenu de Rome en 1547 l'indulgence plénière pour les fidèles qui se confessaient à un jésuite⁴.

Guerrero parvient malgré tout à garder la main sur son Église. L'archevêque ne se laisse pas aller non plus au courant d'acharnement inquisitorial qui empoisonne alors le climat de l'Église et jette le soupçon sur les plus grands. Lorsque le grand inquisiteur Fernando de Valdés s'attaque au célèbre Bartolomé Carranza en 1558, Guerrero est à la tête des défenseurs de l'archevêque de Tolède et ancien chef de la délégation espagnole au concile de Trente.

¹ *Lo que a mi memoria a ocurrido de la muerte del fraile de Nra Sra de la Cabeza que entonces tenian su casa a la puerta del Alhambra es que el año de 1556 le ahorcaron...* B.N.M., Ms. 6948, fol. 453.

² A.C.G., *Actas*, libro 3, 1557, 27 avril, 294r.

³ SANTIBAÑEZ, Juan de : *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesus*, *op. cit.*, Libro 20, 1e partie, Cap. 13. « Borrasca grande que contra la Compañía de Jesus se levanto en Granada con ocasion de los sermones de el padre doctor Juan Ramirez ». Fol. 47-49v. B.U.G., Caja C-49.

⁴ MILHOU, Alain : « "Hacer un mundo de nuevo". Mesianismo hispano, mesianismo jesuita », *op. cit.*

L'année suivante, Valdès publie l'index des livres interdits par l'Inquisition, comprenant les œuvres des grands réformateurs admirés de la première moitié du siècle, dont Louis de Grenade, Jean d'Avila ou François Borgia.

2) La consécration de la nouvelle cathédrale de Grenade (1561)

Le 15 août 1561, la nouvelle cathédrale, symbole de la domination du clergé séculier sur la ville, est enfin consacrée. Dans la disposition originale imaginée par l'architecte Diego Siloé, le chœur est ouvert aux regards et non, comme dans les cathédrales médiévales, invisible et cerclé d'une haute grille. La congrégation se regroupe autour du chœur, aux pieds même de l'autel¹. Cette disposition révèle une volonté de retrouver l'esprit des premiers temps du christianisme. Elle pose cependant rapidement des problèmes de discipline et de promiscuité entre clercs et laïcs, jugés de plus en plus sévèrement.

La translation de l'ancienne à la nouvelle cathédrale a lieu le 15 août 1561, le jour de l'Assomption, la principale fête mariale de l'année. La fête de la Dormition ou de l'Assomption de la Sainte Vierge remonte au VI^e siècle. La tradition de l'Assomption corporelle de Marie, basée sur les écrits apocryphes de saint Jean l'Évangéliste, au IV^e siècle, est rapportée par Juvénal de Jérusalem, le Pseudo-Denys et Grégoire de Tours. Par ailleurs, la fête de l'Assomption est considérée comme celle qui souligne la nature acheiropoïète de l'image (non faite de main d'homme), sur le modèle de l'icône peinte par Saint Luc conservée à Sainte Marie Majeure de Rome. La principale célébration annuelle qui met en scène cette image exceptionnelle a en effet lieu pour l'Assomption².

A Séville depuis le XIII^e siècle, l'Assomption est associée au culte de Notre Dame des Rois, l'image mariale qui préside aux tombeaux des souverains déposés dans sa chapelle royale. Depuis cette époque, la fête y est célébrée avec une somptuosité particulière, avec vigile dans le patio des orangers de la cathédrale et courses de taureaux³. Il s'agissait probablement là de la commémoration de la légendaire bataille de Clavijo, gagnée par le roi Ramiro qui libéra le royaume de León du tribut des cent jeunes filles, grâce à l'apparition de Saint Jacques à la tête de l'armée chrétienne⁴. La fête de l'Assomption est donc dès l'origine associée à l'idée de libération et au souvenir de la victoire contre les Maures. A Grenade, cette célébration revêt de ce fait une grande splendeur, mais, comme toutes les grandes fêtes établies après la

¹ ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada*, op. cit., p. 143.

² KEMPERS, Bram : « Icons, Altarpieces, and Civic Ritual in Siena Cathedral, 1100-1530 », op. cit.

³ ROCIO ROMERO ABAO, Antonio del : « Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. La intervención del cabildo de la ciudad », in *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza 2, Deimos, 1991, p. 12-178.

⁴ À León, capitale du premier royaume chrétien de la Péninsule, où la bataille est dite avoir eu lieu, la fête de l'Assomption est la principale célébration depuis le début du XVI^e siècle au moins. VIFORCOS MARINAS, M. Isabel : *La ciudad de León en el siglo XVII : La fiesta barroca y su instrumentalización ideológica*, León, Universidad, Tesis Doctoral en microficha n°70, 1991.

conquête, elle se structure également autour d'un contenu de loyauté culturelle, à la fois religieuse et politique, aux rois conquérants.

Le jour de la consécration, après un office et un sermon solennel prononcé par le prévôt de la cathédrale, la procession générale parcourt les rues de la ville, formant un demi-cercle autour de la cathédrale, qui se retrouve ainsi reliée aux principaux centres économiques et institutionnels de la ville¹. Comme les années précédentes, ce trajet passe par le Zacatín, la calle de la Carcel et la Porte du Pardon de la cathédrale.

La cathédrale, qui devait être le panthéon de Charles Quint, au programme triomphal original et spectaculaire, est inaugurée au moment même où Philippe II choisit de fixer sa capitale à Madrid et entreprend la construction de son panthéon dynastique, l'Escorial. Le triomphe royal exprimé par l'édifice est alors récupéré pour exprimer la gloire de l'archevêque et des réformes tridentines qui exaltent son pouvoir. La consécration de la cathédrale marque véritablement le moment où celle-ci se hisse au rang de sanctuaire central de la communauté. Après le départ des corps royaux pour l'Escorial au début des années 1570, lorsque son rôle de panthéon royal est définitivement compromis, elle remplace la chapelle royale comme socle de l'identification locale et cœur de la République urbaine. On peut le percevoir à la manière dont elle est représentée dans les descriptions littéraires et figuratives de la fin du siècle et du début du siècle suivant. Sur le plan de la ville, ou « Plataforma », d'Ambrosio de Vico réalisée à la fin du siècle et destinée à illustrer l'*Histoire Ecclésiastique* de Justino Antolínez de Burgos², la cathédrale dont seul le chœur est achevé prend une place à la fois centrale et démesurée. Elle devient capable de contrebalancer le poids monumental et symbolique de l'Alhambra, ce bâtiment dominant et exotique que l'on ne parvient pas vraiment à apprivoiser. Le sens originel de triomphe sur l'Islam donné par la structure de Siloé se développe, grâce au Concile de Trente, en symbole du triomphe de la foi chrétienne. Les différents éléments iconographiques qui viendront s'ajouter progressivement à l'intérieur du bâtiment viendront renforcer ce caractère triomphal³.

Le lendemain, Guerrero quitte Grenade pour se rendre à la dernière session du concile de Trente. Les Espagnols parviennent à y imposer des réformes, fortement influencées par les idées de Jean d'Avila, notamment en ce qui concerne l'extension de la juridiction de l'évêque à toutes les institutions religieuses du diocèse. Au printemps 1564, l'archevêque Pedro Guerrero rentre définitivement à Grenade⁴. Il poursuit dès lors l'application des réformes

¹ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1561, 12 août, 129r.

² Annexe, II-D, principaux trajets processionnels dans la ville de Grenade.

³ LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús : « La pervivencia del sentido triunfal de la catedral de Granada en el siglo XVIII », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 381-407.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1564, 16 juin, 249r. MARIN LOPEZ, Rafael : « El Cabildo de la catedral de Granada ante el Concilio de Trento », *Archivo Teológico Granadino*, 57, 1994, p. 237-268.

entreprises depuis le début de son ministère. Encouragé par ses succès au Concile, il n'est plus prêt à concéder quoi que ce soit à ses adversaires.

Il s'agit de renforcer le pouvoir de l'évêque en faisant appliquer à la lettre les directives de Trente et en agissant par coups de force contre les institutions concurrentes. Les conflits de préséance festive, sous l'archevêque Guerrero mais plus encore sous l'archevêque Pedro de Castro à partir de 1590, ont un rôle fondamental dans ce contexte. Dans le contexte de confessionnalisation de la monarchie et de la société, le chapitre et la cathédrale deviennent véritablement le centre de la vie religieuse et festive de la ville. La victoire institutionnelle sur la chapelle royale, effective vers la fin du siècle, vient encore renforcer cette réalité. La cathédrale se hisse au niveau de centre cérémoniel central, d'où partent les principaux trajets rituels qui sillonnent la ville sacralisée. Comme le notent les actes de la cathédrale à partir de la moitié du siècle, c'est elle qui fournit, les ornements (tapis, croix etc.) nécessaires aux célébrations des autres églises et des confréries religieuses favorisées par l'autorité ecclésiastique, les confréries des Âmes du Purgatoire et du Saint Sacrement notamment. Le chapitre a ainsi un pouvoir discrétionnaire et de pression non négligeable sur ces groupes et ces paroisses. Enfin, la cathédrale devient le centre des prières collectives dans les situations difficiles. C'est autour de ces rogations que se développe le culte de la Vierge patronne. En 1557, à l'occasion d'une épidémie qui frappe la région, les actes du chapitre nous fournissent une description (elles sont rares) de rogations. Les prêtres recommandent un jeûne de trois jours, la confession et la communion. Après quoi l'on réalise une procession générale¹.

3) Les Constitutions synodales de la cathédrale (1572)

En 1565, dans l'atmosphère de tension croissante qui caractérise les années qui précèdent la révolte morisque, l'archevêque Guerrero convoque à Grenade le synode provincial destiné à approuver les décrets tridentins. Voulant faire taire toute opposition, l'archevêque s'aliène le chapitre et la municipalité, qui refusent en particulier les mesures de réforme des coutumes du clergé, jugées inacceptables. Les mandats du synode ne seront jamais ni publiés ni appliqués². A partir du XVI^e siècle, les conflits fréquents entre prélats et chapitres des cathédrales s'expliquent notamment par le fait que les chanoines ont perdu une grande partie de leur pouvoir et prérogatives depuis qu'ils n'ont plus la possibilité d'élire leur évêque (1516)³. Le chapitre ne retrouve un peu de pouvoir que lors des vacances archiépiscopales. En outre, la situation de patronage royal qui pèse sur l'Eglise grenadine limite leur puissance et leur richesse.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1557, 27 avril, 294r.

² PEREZ DE HEREDIA Y VALLE, Ignacio (éd.) : *El concilio provincial de Granada en 1565. Edición crítica del malogrado concilio de Arzobispo Guerrero*, Rome, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1990.

³ AUDISIO, Gabriel : *Les français d'hier T.2. Des croyants XVe-XIXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1996.

En 1572, au lendemain de la fin de la guerre des Morisques, Guerrero convoque un nouveau synode, dont les décrets sont cette fois publiés l'année suivante¹. Et le 17 novembre 1573, le chapitre jure fidélité au concile de Trente². Le synode et le serment marquent la victoire entière de l'Eglise officielle sur les résistances et les particularismes. Les Morisques ont été écrasés puis chassés et les groupements laïcs sont entrés dans le rang.

Les Constitutions synodales fixent le calendrier festif annuel de l'archevêché³. Outre les dimanches et les fêtes mobiles (les trois jours de Pâques, l'Ascension, les trois jours de Pentecôte et le Corpus), on compte 30 fêtes fixes. Les célébrations sont rationnelles et bien réparties dans les mois de l'année, puisque l'on ne compte pas plus de quatre fêtes fixes par mois. Un grand nombre de saints et d'apôtres sont célébrés, faisant beau jeu à l'Eglise universelle contre les particularismes locaux. La fête de la Toma, fête locale, est ainsi limitée à une demi-journée chômée. On cherche à empêcher ou à minimiser ce qui était autrefois habituel, la multiplication de cultes dans un même lieu et un même moment. Il s'agit également, suivant les prescriptions de Jean d'Avila, de limiter le temps chômé, afin de ne pas troubler ni les conseils officiels ni les activités économiques. On souhaite particulièrement préserver les grandes fêtes, qu'il n'y ait qu'elles pour leur donner un plus grand lustre. Les offices funèbres de Rois, l'octave du Corpus et les funérailles de particuliers sont particulièrement concernés⁴.

Le texte régit ensuite la manière dont les fidèles doivent respecter ces jours de fêtes : la journée doit être intégralement chômée, de minuit à minuit. On précise que sont interdits ce jour-là tout travail servile et réunions publiques, les marchés, barbiers et boutiques doivent être fermés (du moins pendant la messe). Des autorisations sont toutefois possibles pour les moissons qui ne peuvent attendre. En outre, il faut ce jour-là entendre la messe dans son intégralité (*entera*). « Et nous leur recommandons d'assister à la grande messe de leur paroisse, comme le préconise le saint concile de Trente, ainsi qu'au sermon si il y en a un, afin qu'ils y soient enseignés et informés de ce qu'ils doivent savoir ou faire en tant que chrétiens, comme le dispose et l'ordonne ledit concile... ». Enfin, pour que personne ne puisse ignorer qu'il va y avoir une fête et de quoi il s'agit, les prêtres doivent l'annoncer le dimanche précédent, « leur expliquant un peu de la solennité de chaque fête, et comment ils doivent s'y comporter et aller dans les processions »⁵.

¹ *CONSTITUCIONES SINODALES DEL ARZOBISPADO de Granada, hechas por el Illmo Rmo Señor Don Pedro Guerrero, Arzobispo de la santa Iglesia de Granada. En el Santo Sínodo que su Señoría Reverendísima celebró á quatorce dias del mes de Octubre del año MDCCCXXII.* B.U.G., C-143-78.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1573, 17 novembre.

³ *CONSTITUCIONES SINODALES DEL ARZOBISPADO de Granada, op. cit. Libro 2º, Titulo 3. De Ferijs*, p. 67 et ss.

⁴ Que les processions du lundi pour les âmes du Purgatoire n'aient pas lieu les jours de ces fêtes. A.C.G., *Actas*, libro 3, 14 déc. 1554, 186r.

⁵ « y les encargamos sea la mayor en sus parroquias como lo encarga el santo Concilio de Trento, y sermon quando lo hubiere, porque allí sean enseñados y advertidos de lo que deben saber ó hacer como christianos, como lo dispone y manda el mismo concilio... ». « declarandos algo de la solemnidad de cada fiesta, y como se deben hacer en ellas, y ir en las procesiones ». *Ibid.*, p. 69 et 70.

En suivant les recommandations de Trente, Grenade veut donc faire de ses fêtes l'occasion de bâtir une religiosité à la fois collective, prescriptive et normative. Le chômage strictement prescrit est une incitation forte à assister à la messe. La messe festive, et surtout le sermon, permettent de rassembler les fidèles dans une communauté physique visible, de les renseigner mais aussi de leur dicter notamment des normes de comportement. Désormais, pour être chrétien, il y a des choses qu'il faut avoir appris et savoir faire.

B - La Vierge de la Antigua. Avènement d'une patronne locale dans les années 1560

C'est dans les années 1560 que commence à apparaître la dévotion collective de Grenade à la Vierge de la Antigua¹. Cette image est en effet choisie pour accompagner les prières lors des rogations et des actions de grâce faites par la ville en tant que communauté. Elle prend ainsi peu à peu sur elle les suppliques collectives concernant les sujets qui tiennent le plus à cœur des Grenadins.

Le choix d'une patronne correspond à une conjoncture bien particulière, bien que la mise en relation de l'espace urbain, qui se distingue dans le paysage par des murailles protectrices et inviolables, avec une figure tutélaire maternelle et virginale, soit très ancienne, comme le rappelle Stephen Scully pour la cité grecque : « Les associations féminines avec la polis sont donc à la fois virginales et maternelles et sont toutes deux liées à la muraille de la ville et à la sacralité »². Les représentations mariales ont un rôle central à la fois dans l'expérience du sacré et dans la sacralisation de l'espace. Les sanctuaires et les images suivent l'expansion du pouvoir politique, de l'essor démographique, des voies commerciales, de transhumance ou de pèlerinage³. Par ailleurs, on assiste à la Renaissance à l'ascension de la figure mariale en tant que support d'identité commune, alors que les cultes des saints locaux sont de plus en plus contrôlés par les autorités religieuses réformatrices et la papauté. Le patronage collectif des villes reflète la cohésion politique urbaine qui prend le pas sur les multiples identifications corporatives précédentes. Ainsi Florence troque-t-elle en 1412 son invocation à Sainte Réparate en celle de Sainte Marie del Fiore, une Vierge (qui porte le nom de la ville) et dont l'attribut, un lys, la représente, comme la grenade de la Vierge de la Antigua⁴. Toutefois, la

¹ Annexe, Figure 5.

² « The female associations with the polis are, then, both virginal and maternal, and are linked both with the city wall and sanctity ». SCULLY, Stephen : *Homer and the Sacred City*, *op. cit.*, p. 34.

³ CALO MARIANI, Maria Stella : « Reliquie e immagini - Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia : la Capitanata », in TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003, p. 3-25.

⁴ BERSTEIN, Mary : « Marian Politics in Quattrocento Florence : the Renewed Dedication of Santa Maria del Fiore in 1412 », *Renaissance Quarterly*, vol. 44, 1991, p. 673-719.

désignation du protecteur principal de la ville sous le titre de « patron » ne se généralise en Castille qu'à partir de la fin du XVI^e siècle¹.

1) La Antigua, Séville et le lien monarchique

Comme la plupart des dévotions grenadines, la Vierge de la Antigua est probablement originaire de Séville. Dans la capitale Bétique, il s'agit d'une fresque du XIV^e siècle, peinte sur un pilier de la mosquée almohade et dont le culte se développe au siècle suivant². Entre les XV^e et XVI^e siècles, la dynamique cité commerçante exporte cette dévotion aux quatre coins du monde hispanique. On retrouve des Vierges de la Antigua aux Indes, là où l'Eglise dépend du siège sévillan jusqu'en 1532, ou ailleurs en Andalousie, comme à Jaén par exemple, où l'image est encore la patronne du chapitre ecclésiastique au XVII^e siècle³.

La Vierge de la Antigua de Séville aurait été vénérée par le roi saint Ferdinand III, le conquérant de la ville. La statue grenadine quant à elle, couronnée comme pour démontrer encore plus clairement l'appartenance royale de la ville et son rang de capitale de royaume, serait un cadeau de ses conquérants les Rois Catholiques. Ce n'est pas la dernière fois que l'on trouve cette identification indirecte entre les deux rois conquérants, Ferdinand III et Ferdinand le Catholique. Le lien intrinsèque de la Vierge aux rois affirme celui de la ville à la royauté qui lui a donné naissance. En outre, la Antigua grenadine, couronnée, évoque la reine conquérante Isabelle la Catholique, enterrée à Grenade. La dévotion à cette Vierge fait en effet probablement partie de la stratégie employée par la cathédrale pour lutter contre sa rivale, la chapelle royale, qui abrite les corps royaux et les regalia. Contre la chapelle qui détient les corps, la cathédrale possède l'esprit de la reine. La victoire de la Antigua, qui devient patronne (officieusement encore) de la ville signe en quelque sorte la victoire définitive de la cathédrale sur sa rivale.

La grenade que porte la Vierge de la Antigua est un attribut cosmique ancien. La forme ronde de la rose et de la grenade les associe toutes deux à la représentation du centre du monde. La dédicace gothique de la Vierge à la Rose, fréquente dans l'Europe du Nord, se diffuse en Espagne sous les influences emblématiques française et flamande. La Vierge de la Antigua de Séville porte ainsi une rose à la main. Le symbole du fruit qui représente la ville évoque Grenade comme une entité morale, qui peut être représentée par des attributs physiques et spirituels, comme une personne. La grenade évoque d'abord l'union (ses nombreux grains sont rassemblés sous la même écorce). Elle peut donc évoquer l'association de plusieurs royaumes (dans la main de François I^{er}, sur une fresque de Fontainebleau), ou l'union

¹ CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit.

² MORALES PADRON, Francisco : *Andalucía y América*, Málaga, éd. Arguval, 1992.

³ CORONAS TEJADA, Luis : *Jaén, Siglo XVII. Biografía de una ciudad en la decadencia de España*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén-Instituto de Estudios Giennenses, 1994.

conjugale (pour l'impératrice Isabelle de Portugal, épouse de Charles Quint, dans un portrait de Holbein le Jeune). Elle symbolise ailleurs la chasteté, d'après le Cantique des Cantiques, qui évoque les grenadiers plantés dans le jardin fermé de l'Amie¹. La grenade-fruit est fondamentale dans la formation de la mémoire et de l'auto-représentation grenadines. Outre sa symbolique d'abondance et de fertilité, on insiste sur les grains que le fruit renferme, ordonnés comme la communauté et sur la couleur rouge sang du fruit, symbole de vie. Prospérité, loyauté et piété sont les attributs sans cesse répétés de la ville.

A Grenade, la dévotion à la Vierge, image de la croisade, existe depuis la conquête. On réalise des jubilés, souvent sur ordre du roi, comme le jubilé à la Vierge de Montserrat, fêté le jour de la Nativité de la Vierge, sans doute devant l'image locale de la Vierge de la Antigua². La Vierge à l'enfant figure l'Incarnation, le mystère fondamental qui préside à l'évangélisation des terres reprises. La Antigua aurait été amenée triomphalement à Grenade le 6 janvier par les Rois Catholiques, après avoir conduit l'armée vers la conquête. En ce sens, la grenade que tient l'enfant au bras de la Vierge, symbole d'union, est interprétée comme le signe du triomphe escompté³. Autrement dit, la Vierge de la Antigua symbolise explicitement la « restauration » de l'Espagne, par son nom et par son lien aux rois, à Ferdinand le restaurateur (également figure du « roi caché », au retour annoncé par les prophéties⁴) et à la reine Isabelle, reflet de la Vierge.

2) La confrérie des escribanos del número

Le culte de la Vierge de la Antigua se trouve attaché à l'origine à une corporation privée. Les *escribanos del número*, présents depuis la conquête, sont structurés au sein du nouveau conseil de la commune formé en 1500. A la fois greffiers publics et de la municipalité, ils ont le rôle de feudataires officiels, chargés de réguler les relations contractuelles entre les citoyens et la pratique administrative, judiciaire et notariale. Ils assistent également aux réunions du conseil de la commune et prennent acte des décisions qui y sont prises. Ils veillent à la discipline des réunions, contrôlent les élections des officiers municipaux et participent à certains jugement et visites. Cette élite des letrados locaux forme rapidement une coterie privilégiée⁵. Elle reçoit au début du siècle des soutiens pour constituer une confrérie sise dans

¹ TERVARENT, Guy de : *Attributs et symboles dans l'art profane. Dictionnaire d'un langage perdu (1450-1660)*, Genève, Droz, 1997 [1958].

² A.C.G., *Actas*, libro 4, 1562, 18 août.

³ KAGAN, Richard L. : *Los sueños de Lucrecia : política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, ed. Nerea, 2005 [1995].

⁴ MILHOU, Alain : *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, *op. cit.*

⁵ ARCO MOYA, Juan del : « Escribanías y escribanos del número de la ciudad de Jaén », *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n°153-2, 1994, p. 823-848. ALVAR EZQUERRA, Alfredo ; GARCIA GUERRA, Elena ; PRIETO PALOMO, Teresa et al. : « Los Escribanos del Concejo de Madrid (1561-1598) », *Cuadernos de Historia de España*, janv./déc. 2005, vol.79, p.167-201.

la cathédrale, dédiée à l'Assomption et célébrant à la fois des offices à la Vierge les samedis et des messes pour les Rois Catholiques et leurs successeurs. Ses règles sont approuvées en 1534, avec une dotation de 20 000 maravédís annuels¹. La confrérie est un signe de l'oligarchisation, c'est-à-dire de la fermeture patrimoniale et sociale progressive de la municipalité au cours du XVI^e siècle. Elle est aussi liée dès l'origine au culte royal, lien marqué par le choix de l'Assomption pour leur fête principale. A travers la confrérie des escribanos, corporation municipale, c'est le conseil urbain dans son ensemble qui se trouve lié à la Antigua, ce qui lui permet d'affirmer la supériorité de la municipalité sur les autres institutions urbaines. La Antigua ne tient-elle pas une grenade à la main, symbole de la ville ?

3) La translation dans la cathédrale et l'essor de l'image

Ce n'est certainement pas un hasard si cette dévotion civique apparaît justement au moment où les actes du chapitre commencent à témoigner de l'existence de l'image, et où les messes de la Vierge obtiennent des dotations importantes pour la cathédrale.

La translation de l'ancien sanctuaire, établi dans l'ancienne grande mosquée, vers le nouveau temple mitoyen encore en construction, dont seul le chœur est alors achevé, permet l'émergence définitive de la nouvelle patronne. Le mouvement de l'image sainte permet d'incarner l'initiative de l'intercesseur, qui descend de son trône pour se consacrer aux fidèles. Signe de la volonté de la cathédrale de récupérer le prestige de l'ensemble des images sacrées qu'elle abrite, et de monopoliser la manipulation du sacré dans l'ensemble du diocèse, suivant les normes tridentines, la Antigua est déplacée pour patronner non seulement une confrérie prestigieuse, mais aussi l'ensemble du corps civique urbain. La cathédrale reprend ainsi le contrôle d'une image puissante, et affaiblit les confréries privées qui ne sont pas sous son contrôle. La lutte de l'archevêché contre les images habillées et les nombreuses dévotions contrôlées par des associations de laïcs explique le choix de cette statue gothique, entourée de l'aura de la conquête et surtout de dimension royale.

En 1561, peu avant la translation de la cathédrale, les confrères réclament pour leur culte marial du samedi une chapelle dans la nouvelle église. On leur accorde la première chapelle à gauche en entrant par la Porte du Pardon, « où se trouve à présent l'image de Notre Dame *qui se trouvait sur le grand autel de l'autre église*. Que cette image s'appelle et s'intitule [désormais] *Notre Dame de la Antigua*, et qu'elle soit ainsi désormais mieux distinguée et qu'on leur assigne ladite chapelle pour une période choisie par le chapitre où ils diront ladite messe de Notre Dame les samedis jusqu'à ce que le chapitre décide et ordonne qu'il en soit

¹ MARIN LOPEZ, Rafael : « Notas histórico-diplomáticas sobre capellanías y cofradías en la Catedral de Granada en el siglo XVI : la cofradía de escribanos », *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas historiográficas* (Grenade), n°20 (separata), 1996, p. 65-92. LOPEZ CALO, José : *La música en la catedral de Granada en el siglo XVI, vol. I : texto*, Grenade, Fundación Rodríguez Acosta, 1963.

autrement »¹. Cet emplacement donné à la Vierge n'est pas choisi au hasard. La porte du Pardon est celle par où sortent les processions et où sont donc traditionnellement placées depuis le Moyen-Age les images mariales processionnelles². La prééminence accordée au Christ dans la cathédrale est évidemment maintenue, puisque la custode seule a la place centrale sur le grand-autel, mais la Vierge obtient la situation fondamentale d'intercesseur privilégié, comme le dit bien la phrase « et ainsi soit mieux distinguée ».

Cette statue de Vierge à l'enfant gothique en bois polychrome, que l'on pensait être une statue wisigothique conservée dans une grotte durant l'occupation musulmane et miraculeusement retrouvée à Avila, semble n'avoir reçu son nom définitif de Notre Dame de la Antigua 70 ans seulement après son arrivée à Grenade, en 1561.

4) La Antigua, image « retrouvée »

Les images mariales, découvertes ou apparues miraculeusement en Occident à la Renaissance, datent pour la plupart du XIIIe siècle et ne remontent pas plus haut que le XIe siècle, les premières images byzantines étant progressivement remplacées par des images gothiques. La Vierge sanctifie les nouvelles terres prises sur les Maures, pays sans reliques de saints ni souvenirs chrétiens. Le nom de *Antigua* situe la Vierge dans la catégorie des dévotions mariales faisant référence à un lieu disparu (possiblement un ancien ermitage ou une église). Dans cette référence aux ancêtres, à la Tradition, on retrouve l'idée de la communion des saints³. Ce nom révèle l'obsession de l'époque pour l'ancienneté, qui signifie authentification par la tradition de l'Eglise, selon la coutume catholique, et emprunte à l'idée chevaleresque de la pureté du lignage, fondamentale dans le cadre de la dévotion mariale depuis le Moyen-Age. Le titre relie également la Vierge de Grenade aux autres Vierges castillanes, nombreuses à le porter. Cette légende de la Vierge cachée rappelle aussi nombre d'autres légendes similaires. Les Vierges cachées et retrouvées pullulent à l'époque de la conquête et jusqu'au XVIIe siècle. On les découvre souvent dissimulées dans un mur de bâtiment (comme la Antigua de Séville, à laquelle la vierge grenadine est probablement liée, que l'on disait dater de l'époque des Goths et avoir été cachée derrière un mur de mosquée⁴), ou (comme la Vierge de la

¹ « adonde al presente esta la imagen de Na Sa questaua en el altar mayor en esta otra yglesia de aqui adelante se llame et intitule Na Sa del Antigua y asi queda de oy mas señalada y que en la dicha capilla les señalan por el tiempo que al cabildo pareciere adonde digan la dicha missa de nuestra señora los sabbados hasta que otra cosa el cabildo prouea y ordene ». A.C.G., *Actas*, libro 4, 1561, 19 août, 130r.

² À Sienne par exemple, c'est l'emplacement de l'image mariale la plus ancienne, la « Vergine degli occhi grossi ». Voir KEMPERS, Bram : « Icons, Altarpieces, and Civic Ritual in Siena Cathedral, 1100-1530 », *Op. cit.*

³ VESGA CUEVAS, Juan : *Las advocaciones de la imágenes marianas veneradas en España. Ensayo de una teología popular mariana en España*, Thèse doctorale, faculté de Théologie Université Pontificale Lateranense Rome, Valence, 1988, p. 441.

⁴ ROCIO ROMERO ABAO, Antonio del : « Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. La intervención del cabildo de la ciudad », *op. cit.*

Almudena à Madrid) une muraille d'enceinte de la ville. La muraille occupe une position intermédiaire entre le ciel et la terre, c'est un espace interlope, propice, comme l'est dans le monde rural une montagne ou une source¹. Ces découvertes prouvent qu'il y a bien eu une christianisation préalable, la sanctification de la cathédrale ou des murailles protectrices et identitaires. Elles démontrent également que la foi a perduré chez les mozarabes malgré l'occupation musulmane et qu'il n'y a pas eu d'acculturation religieuse, fait qui excuse la présence constante de chrétiens en terre musulmane pour les historiens du XVI^e siècle comme Ambrosio de Morales².

La légende wisigothique rattache la statue immémoriale au courant historiographique, vivace en Europe depuis les années 1540, qui affirme la supériorité de l'histoire gothique et chrétienne sur l'histoire romaine, dont la supériorité est alors revendiquée par l'humanisme italianisant. Il en découle une histoire syncrétique, qui mêle le paganisme au providentiel et s'emploie à faire découvrir des sources nouvelles, bien souvent apocryphes³. Les légendes de Vierges retrouvées correspondent à ce schéma, car à cette époque on faisait remonter les enceintes des villes à la plus haute antiquité, bien avant les romains. Ainsi, à Grenade, à la fin du siècle et au siècle suivant, on attribue la plus ancienne muraille de la ville aux phéniciens, sensés avoir peuplé Illibéris avant la venue des romains⁴. La légende, mais aussi l'apparence de l'image (qui joue de la confusion entre esthétiques gothique et wisigothique), proclament ainsi le caractère miraculeux de la statue. Redécouverte dans un temps providentiel, après des siècles d'attente, elle confirme l'alliance réalisée entre Dieu et son peuple, Dieu et ses rois. Elle authentifie la permanence du christianisme en Espagne et son antériorité à la domination musulmane, réduite à un simple temps de pause dans l'histoire de l'alliance. Cette alliance privilégiée est transmise symboliquement à la communauté grenadine à travers le don des rois d'abord, la translation de l'image ensuite. De cette manière, au moment où les lignages oligarchiques se forment progressivement des généalogies basées sur des sources apocryphes, la Antigua articule le discours sur l'autochtonie, permettant aux conquistadors en mal

¹ DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini*, *op. cit.*

² RIOS SALOMA, Martín F. : « De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX) », *op. cit.*

³ FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « "Materia" de España y "Edificio" de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540 », in F. MARTINEZ GIL (coord.), *En torno a las comunidades de Castilla: Actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Universidad de Castilla La Mancha, 2002, p. 109-130. Et in *Materia de España, cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

⁴ Au début du XVII^e siècle, Bermúdez de Pedraza distingue trois murailles d'époques différentes à Grenade : celle d'Illibéris (il s'agit en fait de la muraille ziri), celle de l'Albaicín (également du temps des païens selon lui) et celle de la ville basse, qu'il attribue aux Maures. Le rôle de Rome est ainsi réduit au minimum. BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antigüedad y excelencias de Granada*, *op. cit.* Voir CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, *op. cit.*, p. 419-457.

d'honorabilité de revendiquer, en plus de la gloire apportée par la conquête, une origine préislamique.

La légende de l'image souligne l'existence d'un lien sacré entre Grenade à Avila, l'une des villes castillanes qui bénéficie de la plus grande charge symbolique sacrée à cette époque. Selon la tradition, le premier évêque d'Avila, San Segundo, était l'un des sept compagnons de Saint Jacques, ordonnés à Rome par les saints Pierre et Paul et envoyés pour évangéliser la péninsule hispanique, comme l'est également San Cecilio, le fondateur légendaire du siège de Grenade. Comme Grenade aussi, Avila est panthéon royal, car elle abrite le tombeau du prince Jean, le fils des Rois Catholiques mort en 1497. L'élévation de la Vierge de la Antigua au rang de patronne officieuse dans les années 1560 témoigne ainsi de l'existence d'une élaboration historique mythique à Grenade, avant les livres de plomb du Sacromonte qui vont élaborer définitivement le rôle de Cecilio et des envoyés.

Le choix « officiel » d'une patronne pour Grenade correspond à une époque où le pays met au point une hiérarchie sociale et politique qui doit avoir son équivalent céleste : Philippe II installe sa capitale à Madrid en 1560. L'année suivante, il décide la construction d'un panthéon royal situé non loin de là, l'Escorial. Par ce choix, les rois s'éloignent de Grenade, qui se trouve reléguée à la frontière de l'empire et isolée dans sa confrontation désormais ouverte entre Morisques et Vieux-chrétiens. La Antigua réaffirme la place centrale de Grenade dans l'Empire, dans sa mission religieuse, et son lien privilégié aux rois. Elle grandit et annoblit la cathédrale-panthéon, dont les prérogatives de sanctuaire royal sont remises en cause par les projets de construction du panthéon royal de l'Escorial.

a) Essor de la dévotion après la guerre des Morisques

La nouvelle dévotion à la Vierge commune permet de canaliser les dévotions existantes autour de la cathédrale. Le culte marial est ainsi encouragé et s'amplifie. Les autels latéraux permettent aussi de rassembler les dévotions concurrentes¹. La Vierge et l'eucharistie, qui occupe le chœur de la cathédrale, sont donc au centre de cette stratégie de canalisation et de reprise du pouvoir.

La dévotion se développe dans les années 1580, après la guerre des Morisques et le départ des corps royaux de la cathédrale, qui voit ainsi sa vocation de panthéon royal bouleversée. Un jurado, don Juan Zapata de Baeza, offre cette année-là une lampe en argent à placer dans sa chapelle, à côté d'une autre lampe qui éclaire déjà la statue² et on utilise la Vierge pour

¹ TORRE, Angelo : « Politics Cloaked in Worship: State, Church and Local Power in Piedmont 1570-1770 », *Past and Present*, 134, 1992, p. 42-92.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580. 9 février, 254v.

recueillir des offrandes pour poursuivre la construction de la cathédrale, alors paralysée¹. Il est intéressant de noter la relation ainsi établie entre l'image et la cathédrale à travers les offrandes : le don se fait par l'intermédiaire de la Vierge, qui semble ainsi protéger les travaux de la cathédrale, offrir elle-même l'argent qu'elle a récolté. L'autel de la Antigua est aussi associé semble-t-il à une dévotion florissante, celle des âmes du Purgatoire. à partir du dernier tiers des années 1570 en effet, chaque messe dite dans son autel permettait le retrait d'une âme du Purgatoire². Cette association de cultes a pu participer au succès de l'image. La fête de l'Assomption donne également à la Vierge, comme à Valence par exemple, un retentissement particulier. A travers une procession dans la cathédrale, la Vierge rejoint sa chapelle, enrichie et ornée année après année, lieu de sa dormition et de son élévation. Encore une fois, ce mouvement incarne les agissements d'intercession de la Vierge en faveur de ses fidèles.

A partir de ce moment, les lampes, témoignage luxueux de dévotion, se multiplient dans la chapelle de la Vierge. La Antigua n'a cependant pas que de riches dévots. Les actes de la cathédrale rapportent en 1587 le cas d'un condamné à mort qui souhaite offrir à la Antigua ses fers et des bougies parce qu'il affirme qu'après s'être recommandé à elle, bien qu'il n'ait pu faire appel à aucune recommandation ou soutien d'aucune sorte, il a été libéré³. La Antigua n'est pourtant pas connue pour réaliser des miracles, ce n'est pas son rôle. Ce cas témoigne peut-être d'une étape intermédiaire dans la formation de la figure de la Vierge-patronne, dans laquelle elle n'a pas encore acquis de statut fixe.

b) Les images. Les normes esthétiques et leur influence sur les dévotions

Le décret concernant le statut des images est mis au point pendant la dernière session du concile de Trente. On y réaffirme, contre les critiques de Calvin, la légitimité des représentations sacrées, fondée sur l'historicité de l'incarnation du Christ. On rappelle également que l'image n'est pas une reproduction, mais une représentation qui incite à la réflexion et doit convertir, c'est-à-dire transformer en profondeur le spectateur. La vue est considérée comme le sens privilégié pour accéder au divin, parce que l'on pense (avant les travaux de Kepler) que ce sont les objets qui agissent sur l'œil, et non l'inverse. Certes, la divinité n'est pas dans l'image, mais elle agit à travers elle, car l'image sainte reflète la sainteté, la divinité représentée. On peut donc exprimer un respect pour le monde créé par

¹ « Se acordo porque asi parece a su Sa que se haga procession alrededor de la yglesia y obra en que concurren todos los clerigos de la ciudad sin velas en las manos y que se haga y ponga un cepo grande con su titulo en el altar de Na Sa de la Antigua y que diga aqui se recoxe la limosna para la obra de la yglesia ». A.C.G., *Actas*, libro 7, 1583, 25 oct., 105r.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1577, 10 sept., 161v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 8, 1587, 9 juin, 66r.

Dieu (*dulia*), sans toutefois tomber dans l'adoration (*latria*, destinée exclusivement à Dieu). L'*hyperdulia* est réservée à la Vierge¹. Il semble évident qu'il faut des images dans les églises, pour instruire et avoir des modèles. Mais pour ne pas induire en erreur, on introduit la nécessité d'une approbation officielle des images, qui permet le respect de l'interprétation de dévotion correcte. D'où la croisade qui commence contre les « mauvaises » images et en particulier la nudité². Les mises au point tridentines, forgées pour répondre aux critiques d'idolâtrie nombreuses depuis les années 1520, conservent ainsi leur légitimité aux images de préservation ou « vrais portraits » *acheiropoiètes*, qui ne sont pas simples supports de dévotion.

Visant essentiellement les *pasos* (statues processionnelles) de la Semaine Sainte, les Constitutions synodales établissent une norme esthétique des images saintes, « retirant tout abus qu'il y ait en cela, en particulier dans l'ornement des images, que l'on ne consente point qu'elles soient vêtues dans les églises, processions ni autres lieux, et dans les autres cas mentionnés ici »³. Il s'agit de freiner l'excès des images processionnelles et la dissolution du sacré en de multiples représentations. L'attaque des *pasos* vise également plus profondément les confréries elles-mêmes, taxées de fomenter une religiosité extériorisée, qui ne correspond pas au nouvel esprit porté par l'Eglise.

En 1573, Guerrero va même plus loin, en recommandant une normative esthétique pour les nouvelles images : afin de n'être pas destinées à être vêtues, elles devront être faites de bois polychrome. Dans ce contexte, est-ce un hasard si la Vierge de la Antigua, dont la dévotion est mise en avant vers la même époque par les autorités religieuses et civiles de la ville, est justement une image en bois polychrome, ancienne qui plus est, donc supposément plus « pure », moins tachée de traits mondains que les images plus récentes ?

En 1582, dans les « Chapitres de Réforme » (« *Capitulos de Reformación* ») de l'archevêché, l'archevêque Salvatierra ordonne le retrait de certaines images vêtues de « jupes empesées, hauts-cols ondulés, petites fraises (...) Et le pire est qu'ils ont coutume de les raser et de les maquiller, chose indécente, même pour les femmes profanes ; et pour tout cela ils emploient des vêtements que l'on voit ensuite sur certaines femmes, ce qui présente un grand scandale »⁴. Cette indignation envers les images habillées n'est pas une simple question

¹ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, *op. cit.*

² MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca*, *op. cit.* LE BRUN, Jacques : « À corps perdu ; les biographies spirituelles féminines au XVIIe siècle », in MALAMOUD, Charles ; Vernant, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, *op. cit.*, p. 541-569.

³ « quitando qualquier abuso que en esto haya, especialmente en el ornato de las imágenes, que no se consientan vestidas en iglesias, procesiones, ni otro lugar, y en lo demás allí contenido ». Cit. SZMOLKA CLARES, José : « Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca », *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, t.7, 1994, p. 382.

⁴ « sayas guarnecidas, algacuellos enriçados, lechuguillas (...) y lo peor es que las suelen afeitar y poner color, cosa indecente aun para las mugeres profanas, para lo qual se piden prestadas ropas, las quales despues se ven

d'esthétique. Il s'agit en fait du problème de la ressemblance, c'est-à-dire des rapports d'analogie entre les fidèles, les laïcs et les saints : s'habiller des mêmes vêtements (à une époque où c'est le vêtement qui fait l'homme et non l'inverse), c'est devenir la même personne. Or l'homme ne peut prétendre être saint. En outre, on perçoit à travers cette indignation cléricale l'existence de saints masculinisés (avec de la barbe que l'on rasait !), cas relativement fréquent à cette époque¹. Ces personnages permettant d'associer la sainteté à un personnage féminin à priori inférieur ne sont plus perçus que comme monstres incarnant un mélange des genres, de plus en plus déconsidéré.

Les interdits et désirs de réforme de l'archevêché ont toutefois leurs limites, puisque les nouvelles images vêtues dominent la scène des statues processionnelles dès la fin du siècle. L'indignation officielle se limite aux images de saints, car dès le début du XVIIe siècle il devient inconcevable qu'une Vierge vénérée ne soit pas habillée et couverte de riches bijoux par ses dévots. Les offrandes se redéployent ainsi sur les intercesseurs universels. Les anciennes images gothiques sont partout détrônées en faveur d'images plus riches, expressives, réalistes et attrayantes, mais aussi échappant au strict contrôle de la cathédrale.

C - Le Corpus Christi

1) Les origines et le sens de la fête

Les fêtes civico-religieuses qui possèdent l'importance sociale et symbolique la plus forte, ont un rapport étroit avec la définition du corps. Ces fêtes décrivent la communauté urbaine, la consolident et lui donnent une consistance spirituelle. C'est le cas de la Fête-Dieu, ou Corpus Christi, des fêtes royales et plus tard des fêtes mariales, celles de l'Immaculée Conception en particulier.

Bien qu'il s'agisse d'une fête récente dans l'histoire de l'Église, les éléments qui composent le Corpus sont, eux, bien plus anciens. On y célèbre les étapes essentielles de la rédemption de l'homme, de la Création jusqu'au Jugement dernier, en passant par l'Incarnation. A cela s'ajoute l'organisation cérémonielle de la fête, autour du symbole éminent de l'hostie, relique absolue qui surpasse toutes les autres, signe de vie solaire, dans une procession et une octave instituées par Jean XXII, qui devient rapidement l'occasion d'ostentation et de réjouissances. L'eucharistie, l'un des trois mystères fondamentaux (avec la Trinité et l'Incarnation), qui racontent ensemble la grâce divine et le lien entre l'homme et Dieu, la terre et le ciel², forme

puestas en mugeres particulares, de lo qual ay escandalo ». cit. SZMOLKA CLARES, José : « Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca », *op. cit.*, p. 383.

¹ Voir le cas de la sainte barbue étudiée par CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelone, Ariel, 1997.

² Article « Eucharist », in *CATHOLIC Encyclopedia, The*. www.newadvent.org.

le cœur théologique et dogmatique du catholicisme. Cette dévotion ancienne est liée à la célébration des éléments liés au cycle de la Passion. Rappelons que les sacrements, officialisés par l'Eglise au XVe siècle, sont des signes sensibles, extérieurs et efficaces (l'eau du baptême purifie vraiment), qui commémorent différents moments de la vie du Christ. L'acte de dévotion par excellence est la communion, qui contient à la fois le rappel de la mort du Christ et celui non seulement de ses actes, mais aussi de tout ce qui est advenu dans le passé et qui prépare sa venue. Le débat universitaire du XIIe siècle sur l'Eucharistie mène à l'élaboration du dogme de la transsubstantiation, lors du IVe concile de Latran de 1215. Cette affirmation nouvelle, à cause de sa complexité et de la proximité qu'elle crée entre le fidèle et le sacré, s'accompagne d'un grand effort pédagogique et d'un remaniement de la liturgie, en particulier à travers l'émergence d'un cérémonial complexe autour de l'Eucharistie, revalorisée et sacralisée. C'est ce climat qui est à l'origine du Corpus Christi.

La fête naît au milieu du XIIIe siècle dans le diocèse de Liège, dans le milieu des villes libres en plein essor¹. Elle est institutionnalisée par le pape par la bulle *Transiturus de hoc mundo* en 1264, et fixée soixante jours après Pâques (le jeudi suivant le dimanche de la Trinité, dix jours après la Pentecôte), ce qui fait de la Fête-Dieu une fête universelle. Saint Thomas d'Aquin est chargé de composer la liturgie d'une célébration étendue à huit jours consécutifs, en insistant sur le bonheur infini que l'homme reçoit par l'eucharistie. Mais la fête ne se diffuse vraiment qu'après une nouvelle publication de la bulle au sein des *Clémentines*, compilation de droit canon publiée à Avignon en 1317. On y ajoute que, le jour de la fête, chaque paroisse devra célébrer une procession solennelle en l'honneur du Saint-Sacrement. Le Corpus se diffuse alors avec un succès foudroyant.

La fête semble s'être introduite en Espagne au cours du XIVE siècle en suivant le chemin de Saint Jacques. En 1418, la procession du Corpus est déjà la principale fête de Tolède, et Séville, qui fête le Corpus depuis 1311, le considère comme la fête la plus importante de l'année à la fin du XVe siècle. Le Corpus, où l'on brandit l'hostie et la croix, remplit alors un rôle identitaire majeur². Les symboles du pain et de la foi sont au cœur des préoccupations des hommes. L'importance du Corpus s'amplifie plus encore avec l'avènement des Habsbourg. Depuis Charles le Téméraire, la Bourgogne est en effet très attachée à la dévotion sacramentelle, et Charles Quint ne manque pas de poursuivre cette tradition, qui devient la marque de la fidélité religieuse de la lignée³. L'épisode légendaire du comte Rodolphe, fondateur de la dynastie, qui laissa son cheval au viatique que portait un prêtre à un mourant,

¹ MACHEREL : *L'Etat de ciel. La fête-Dieu à Fribourg*. (Suisse), Fribourg, Méandre éd., 1989. MIRI, Rubin : « Fête-Dieu. Naissance et développement d'une célébration médiévale », in MOLINIE, Antoinette (dir.) : *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, éd. du Cerf, coll. sciences humaines et religion, 1996, p. 31-45.

² EGIDO, Teófanos : « Formas de religiosidad en la Epoca Moderna », in *Valladolid, historia de una ciudad. Congreso internacional, T.II, La ciudad moderna*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia/Ayuntamiento de Valladolid, 1999, p. 511-523.

³ RODRIGUEZ, Alfonso ; GUTIERREZ DE CEBALLOS, Alfonso R. : « Ceremonía y liturgia : las fiestas religiosas del emperador », in *LA FIESTA en la época de Carlos V*, Catalogue de l'exposition, Madrid, 2000, p- 73-91.

est souvent en effet rejoué par les souverains successifs de la dynastie, exalté dans les sermons et représenté dans les œuvres d'art comme le signe d'une alliance particulière reliant les Habsbourg à Dieu.

Le Corpus a très tôt une importance centrale à Grenade, où elle commémore le triomphe de la foi et l'association indéfectible de l'Eglise et de l'Etat. Les Rois Catholiques encouragent sa mise en place à travers le don d'une custode pour abriter l'hostie et en concédant en septembre 1500 un privilège permettant d'employer le fruit de certaines taxes pour organiser la procession¹. A travers la dédicace de nombreuses églises du diocèse à l'Incarnation, qui prend un sens clairement eucharistique, le symbolisme de l'hostie est profondément ancré dans le territoire, permettant une identification des communautés. Le projet architectural de la cathédrale incarne comme nul autre au cœur de l'espace urbain l'importance de l'eucharistie dans le système politique et social de Grenade.

Au XVI^e siècle, le Corpus est un élément essentiel de la constitution des identifications urbaines, dans le cadre de la normalisation religieuse autour du renouveau des symboles de la Passion et du clergé séculier. Les nouveaux habitants de Grenade, venus d'horizons divers, se retrouvent autour de valeurs communes de base, en opposition à l'Autre (Mudéjare puis Morisque), autour desquels ils se forment une représentation de la vie commune. La dévotion eucharistique est aussi encouragée par les ordres mendiants et les réformateurs spirituels, prescripteurs des dévotions collectives. Le Corpus devient image d'autorité et de communauté. Sous l'impulsion des confréries, souvent financés par les familles de conquistadors installées à Grenade, la fête s'intègre dans le système d'assistance. Elle permet de financer les œuvres charitables collectives et les hôpitaux. On trouve un hôpital du Corpus Christi à Grenade dès 1517. Le poids économique de la célébration ne cessera plus d'être au cœur de sa raison d'être et de son sens social et politique.

La particularité de la procession du Corpus se trouve dans la spécificité de l'hostie en elle-même et son articulation avec la corporéité. L'hostie est à la fois nourriture, relique et image. Ainsi la faim sert-elle d'allégorie principale à un sermon anonyme de la fin des années 1560². L'hostie est la relique par excellence, puisqu'elle est vraiment le corps du Christ, et dans le même temps c'est la seule à pouvoir être démultipliée à l'infini, par la seule force du sacrement, sans perdre sa force sacrée. Comme toute relique, elle ancre la sacralité commune. C'est l'hostie qui permet de sanctifier une église car elle signifie l'intervention divine dans la

¹ SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino », in SANCHEZ RAMOS, Valeriano ; RUIZ FERNANDEZ, José (coords.) : *La religiosidad popular y Almería. Actas de las III jornadas*, Almería, 2004, p. 357-392.

² COLECCION de sermones varios, *op. cit.*, fol. 333. Voir CASTRO MARTINEZ, Teresa de : « L'émergence d'une identité alimentaire : Musulmans et chrétiens dans le royaume de Grenade », in BRUEGEL, Martin ; LAURIOUX, Bruno : *Histoire et Identités alimentaires en Europe*, Paris, Hachette, 2002, p. 169-185.

fondation ecclésiale, sans laquelle le temple ne serait qu'un bâtiment ordinaire¹. Charriée dans les rues pavées, elle sacralise le périmètre urbain.

2) Le Corpus après le concile de Trente

La fête suit la période Pâques-Pentecôte, qui constitue traditionnellement le temps de la jeunesse, des danses et des processus initiatiques. Elle symbolise l'ordre institutionnel, celui des adultes, de la société qui s'impose à tous à travers l'unité identitaire de l'hostie. C'est la plus importante occasion pour les pouvoirs urbains de se mettre en scène, « la meilleure, en fait -si l'on tient compte du fait qu'elle se répète tous les ans-, où le pouvoir, personnifié dans ses corps constitués et ses diverses autorités civiles et religieuses, a tout loisir de se présenter dans tout l'éclat de sa puissance et de sa hiérarchie, aux regards attentifs et parfois critiques du peuple »². Cette fête du printemps, si importante pour l'équilibre des forces en présence et pour la paix sociale, est donc l'objet d'importants efforts financiers et organisationnels.

Trente saisit bien le double avantage de la dévotion eucharistique. La fête développe un caractère d'union collective et d'unanimité chrétienne. Et le culte de l'hostie remplace avantageusement les reliques de saints, souvent manquants ou remis en cause. Grenade, dont l'archevêque Pedro Guerrero est un acteur important du concile de Trente, est une ville pionnière en matière de réforme de l'Eglise en fonction des objectifs du concile. En outre, dans la période difficile du dernier tiers du siècle, le Corpus est une expression triomphale essentielle, qui met en scène l'union fusionnelle de la foi et de l'Etat et envoie ainsi un message clair à la population morisque. La communion devient un moyen central de contrôler la religiosité des nouveaux convertis.

Le cérémonial religieux insiste sur la nécessité de proclamer le triomphe de l'Eglise. Le Saint Sacrement devient une valeur militante, et la Présence réelle le signe de la Foi catholique et du rejet de la Réforme. Par le décret du concile de Trente formulé en 1551, l'eucharistie devient une « norme de foi » (*regula fidei proxima*), à laquelle les catholiques se doivent d'adhérer. La doctrine de la Transsubstantiation, ou Présence réelle du corps du Christ dans l'hostie consacrée, est affirmée à travers plusieurs articles des sessions 13, 21 et 22 du Concile³. Alors que l'on tente de transformer la pratique religieuse à travers les missions et les catéchismes élémentaires, le Corpus devient lui aussi occasion d'enseigner à la population les

¹ SCULLY, Stephen : *Homer and the Sacred City*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1990.

² SENTAURENS, Jean : « La Mise en scène du pouvoir à Séville : la fête-Dieu, champ clos des rivalités politiques XVI^e-XVII^e s », in LAMBERT-GEORGES, Martine (prés.), *Les Elites locales et l'Etat dans l'Espagne moderne. Table ronde internationale (Talence, 13-15 décembre 1990)*, CNRS éd., Paris 1992, p. 213-225.

³ Article « Eucharist », in *CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, THE*. En ligne www.newadvent.org.

bases de sa foi. Celle-ci est désormais centrée plus fortement autour de la perfection solaire de l'hostie et le dogme de l'Eucharistie réunit l'ensemble des dogmes catholiques.

On insiste désormais sur le réalisme du sacrifice, qui incarne Dieu dans la communauté des fidèles¹. Le corps du Christ ingéré à travers l'hostie exalte les valeurs collectives, puisque les communautés chrétiennes forment également des corps ou des corporations. D'autant plus que les interdits et les prescriptions alimentaires sont à la base de la définition de l'être social. La fête, qui célèbre le corps du Christ rendu tangible par la doctrine de la Présence Réelle, est également celle de l'Eglise, qui se pense en tant qu'institution qui rassemble de façon universelle, sous la forme d'un corps mystique, d'après les mots de Paul². Cependant, à la perfection artificielle et la mise en scène sociale de la procession, s'oppose la violence intacte du sacrifice, qui reproduit la violence de la passion du Christ et permet, par l'ingestion du Dieu vivant dans le corps de chacun, le resserrement du corps social. Certains auteurs parlent même d'une « sainte horreur » dans ce repas que le dogme de la transsubstantiation rend réellement anthropophage³. Le banquet est la représentation rituelle fondatrice de l'idéal communautaire, la volonté magique de « restaurer la société et l'alliance »⁴. Cette situation explique sans doute l'importance de la hiérarchie institutionnelle dans la fête.

Suivant les recommandations tridentines, on place l'eucharistie au centre du grand-autel. Et le concile provincial de 1565 conforme la manière de célébrer la fête, de communier, etc. La réforme fait de la communion eucharistique un moteur intégrateur externe de l'église et de la messe dans le cadre de la procession de l'hostie du Corpus⁵. Le contrôle de ce signe dangereux, au centre du danger d'idolâtrie, est renforcé par la présence centrale du clergé⁶. De nouvelles formes de dévotion sont introduites, dont l'ostension de l'hostie, qui se pratique toujours en présence d'un prêtre. On peut y lire une mutation essentielle du sens du rituel. Cette conception détermine et reflète en effet la perception du rituel en tant qu'acte de pouvoir, destiné à expliquer visuellement et physiquement non plus l'expérience vécue, mais un ordre qui fonctionne désormais de manière dissociée de la pratique : « La fonction classique du rituel, qui consistait en un commentaire à propos du rattachement à l'ordre naturel, est transposée par le pouvoir du spectacle, qui célèbre l'alliance de la communauté à son image d'ordre »⁷. A la place des cérémonies précédentes, qui rassemblaient les différents groupes corporatifs et donnaient ainsi une cohésion à la communauté, on impose des habitudes et des clefs d'interprétation qui donnent sens au jeu social. Le caractère participatif

¹ MOINGT, Joseph : « Polymorphisme du corps du Christ », in MALAMOUD, Charles ; Vernant, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, op. cit., p. 59-82.

² *Epître aux Ephésiens*, 1, 22-23. KANTOROWICZ, Ernst H. : *Les Deux corps du roi*, op. cit. Voir également PARAVICINI BAGLIANI, Agostino : *Le Corps du pape*, Paris, Seuil, 1997 [1994].

³ LESTRINGEANT, Frank : *Une sainte horreur, ou le voyage en eucharistie, XVIe-XIXe siècle*, Paris, PUF, 1996.

⁴ ROMERO DE SOLIS, Pedro : « Fête-Dieu, fête du Toro. Sous le signe de la mort sacrificielle », in MOLINIE, Antoinette (dir.) : *Le Corps de Dieu en fêtes*, op. cit., p.90-93.

⁵ BOSSY, John : « The Mass as a Social Institution 1200-1700 », *Past and Present*, n°100, août 1983, p. 29-61.

⁶ ZIKA, Charles : « Hosts, Processions, Pilgrimages in fifteenth century Germany », op. cit.

⁷ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., p. 126.

de l'expérience est remplacé par des mécanismes d'explication et de démonstration des règles de pouvoir. C'est le sens des réformes qui affectent en premier lieu la fête du Corpus, fête d'exaltation du pouvoir s'il en est, puis toutes les autres célébrations à cette époque.

Ce souci de la perfection est de fait la conséquence du débat sur le rituel, véritable lame de fond des réflexions spirituelles et théoriques du XVI^e siècle. Le débat concerne particulièrement la manipulation et la nature de l'hostie. Les réformateurs critiquent en effet la piété rituelle traditionnelle. « Pour eux, l'important n'était plus que la parole se transforma en chair, comme cela arrivait lors de la messe, mais la forme par laquelle la Parole prenait sens, comme on le voyait à travers la prédication, l'oraison et l'étude »¹. Cette volonté d'interpréter le sens remet en cause tout ce qui constituait le rite. Il ne s'agit plus d'accéder au divin à travers l'expérience vécue, mais par l'interprétation des Ecritures et la Tradition. Ces débats révèlent une crise de confiance dans le rite et un élitisme des humanistes qui entraîne progressivement une partie de l'Eglise vers un intellectualisme aride. L'Eglise choisit au contraire à Trente la revitalisation des rituels, pour tenir compte de l'ignorance des laïcs et des bénéfices financiers et sociaux des sacrements. Les décrets réaffirment la valeur des dogmes, la nature des sacrements ou des reliques, et renforcent l'importance des célébrations publiques. On insiste sur l'uniformité des pratiques et on tente d'élever les laïcs au niveau de signification symbolique des sacrements. Ainsi, les principaux composants populaires de la fête demeurent, mais dans un tout autre cadre de significations, parce que les réformateurs leur confèrent un symbolisme qui leur donnent une raison d'être. D'ailleurs l'esthétique du temps apprécie ces figures allégoriques et les manie simultanément sur plusieurs niveaux intellectuels, comme des emblèmes. Sans doute étaient-elles considérées comme nécessaires pour contrebalancer la gravité douloureuse de l'hostie et l'insécurité qui travaillait le corps social. L'Église tridentine a donc cherché à spiritualiser les formes populaires de la religiosité en leur donnant un sens symbolique fort, et en leur trouvant une forme fixe et ordonnée à l'intérieur du cérémoniel du Corpus, véritable fête de la Catholicité. Aspects esthétiques et sacrés se renforcent ainsi mutuellement, et l'ensemble sert à relever le caractère de la fête, enracinée sur un rite qui est en lui-même éminemment théâtral.

Pour Luther, qui insiste sur l'aspect sacrificiel et sauvage de la célébration, la fête du Corpus est la plus abominable de toutes, puisque le sacrifice du Christ constituant le sacrifice ultime, il ne peut y en avoir d'autres. La fête est aussi pour lui le symbole de l'arrogance du clergé. Dans le monde catholique, des clercs orthodoxes protestent également contre des pratiques qu'ils jugent scandaleuses, en particulier l'atmosphère de divertissement profane, qui, dans les villes riches comme Séville, où les municipalités dépensent des fortunes à l'occasion du Corpus, semble prendre le pas sur la fête religieuse. La première critique de la fête et sa remise en cause se fondent sur son épurement et la volonté de donner une explication

¹ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit., p. 188.

rationnelle aux différents éléments ludiques qui la composent : la procession, les géants et les diables, la tarasque et les danses, aspects fournis jusque là par des corporations, des métiers ou des groupes amateurs. Les théologiens cherchent également des justifications théologiques à la pratique populaire et ancienne qu'est la procession¹. Celle-ci devient rappel de notre condition pérégrinante d'ici-bas, mais aussi mobilisation de la « milice chrétienne » contre l'ennemi, c'est à dire les dangers de dissolution de l'Eglise. La tarasque, devient l'image du démon (figure naturellement féminine), chassée par le Saint-Sacrement. Ainsi justifiés par la théologie, donc encouragés, les éléments ludiques donnent une nouvelle solennité à une fête de plus en plus ludique et spectaculaire depuis la moitié du XVIe siècle.

La deuxième objection dénonce l'immoralité de la fête. Une conception austère et un idéal monastique de la vie implique de séparer les laïcs de l'action religieuse. Le but est également de grandir la classe des clercs spécialisés dans la manipulation du sacré. Il faut noter l'importance pour les réformateurs de l'ordre dans la procession. Derrière ces critiques de la coquetterie, et en général de la futilité et le désordre des participants, c'est l'importance de l'aspect extérieur de la procession qui est réaffirmée : pour « fonctionner », pour réaliser son but prophylactique, celle-ci doit suivre des règles fixes et écarter tout ce qui rappelle le corps. Les corps individuels doivent disparaître au profit de l'affirmation d'un corps unique, celui de la communauté des fidèles.

La dévotion eucharistique prend une importance primordiale à Grenade à la suite de la guerre des Morisques, lorsque l'hostie devient le signe primordial de l'identification grenadine et une arme idéologique de premier plan au service de la confessionnalisation de la société². Le culte eucharistique se trouve également associé au souvenir des martyrs de la guerre, et profite de l'essor du culte marial de l'Immaculée Conception, les deux cultes associés se renforçant en effet mutuellement dans cette période. La hiérarchie ecclésiastique et les ordres de premier plan, comme les jésuites, encouragent la formation de nouvelles confréries sacramentelles.

3) La procession

La procession est un mouvement rituel qui équivaut à celui du pèlerinage³. Il s'agit de marcher avec Dieu, suivant un parcours qui reproduit sur la terre le cheminement vers le paradis. D'après la définition d'Arnold Van Gennep, « étymologiquement [le mot procession] signifie marche en avant, mais l'usage s'est établi de regarder comme processions, non pas tous les cortèges (par exemple ceux des noces et des funérailles), mais seulement ceux qui

¹ DELUMEAU, Jean : *Rassurer et protéger. le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 112 et ss.

² SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino », *op. cit.*

³ GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1976].

sont conduits par des agents sacrés (prêtres) et en tant que gestes de culte »¹. Le mouvement en lui-même manifeste une prise de possession des lieux visités. Toutefois, à la différence du pèlerinage, la procession ne circule pas dans les espaces liminaires du point de vue politique ou culturel, mais dans les rues de la ville, métamorphosées par le décor et d'où les activités quotidiennes sont momentanément bannies. La Babylone que conforme toute ville dans la représentation judéo-chrétienne² est ainsi transformée en Jérusalem. Le passage obligé par la place centrale de la ville symbolise la sanction officielle donnée à la procession par les autorités.

a) Une procession hiérarchique et triomphale

D'abord restreinte aux paroisses, couvents et cathédrales, la procession du Corpus déborde en effet très vite sur la rue, composant un parcours triomphal unique avec des arrêts sur des autels en plein air. C'est cette évolution qui entraîne l'intervention des autorités laïques et des corps dirigeants, intéressés par sa splendeur. L'évergétisme des débuts est remplacé dès le XVe siècle par le financement public, qui s'accompagne d'une prise en charge croissante de l'institution municipale. La fête se transforme ainsi en un instrument politique, qui permet d'affirmer un double message d'unité et de puissance, destiné aux éléments intérieurs et extérieurs de la ville. La procession met en scène la communauté sociale dans sa forme hiérarchique, chaque fois recréée et confortée tacitement par la participation de toute la population. L'importance graphique de la procession devient plus claire lorsque l'on apprend qu'elle sert d'image préférentielle au XVIe siècle pour décrire la sociologie urbaine et les contours de ses pouvoirs en place. C'est elle que Jean Bodin utilise pour décrire sa *République urbaine*, en 1576³. Elle s'organise selon une distribution rigide en fonction du degré de rapprochement de la custode renfermant l'hostie, ce qui donne lieu à des conflits de préséance. On connaît la relation d'interdépendance qui existe entre le pouvoir et l'action symbolique. Les rituels, rappelle Catherine Bell⁴, ne construisent pas simplement de sentiment de communauté en exprimant des sentiments d'harmonie collective. Ils le font en canalisant les conflits, en négociant les relations de pouvoir, en socialisant les participants dans des codes de comportements symboliques et en créant des images qui leur permettent de se percevoir comme unis. Il ne s'agit pas d'une solution magique agissant sur le monde réel,

¹ VAN GENNEP, Arnold : *Le folklore français. Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, R. Laffont, 1999 [1949].

² ELLUL, Jacques : *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, La Table Ronde, 2003.

³ LE ROY LADURIE, Emmanuel : *Le carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.

⁴ BELL, Catherine : *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New-York / Oxford, Oxford UP, 1997, p. 235.

mais d'une réalité existant dans un contexte précis. Pour Victor Turner¹, le rituel est d'ailleurs un « drame social » qui permet l'expression des tensions. Autrement dit, sa fonction n'est pas de résoudre les conflits mais de les mettre en scène. Il fait partie du processus par lequel la société se renouvelle et se transforme en permanence. Nous verrons à plusieurs occasions combien les comportements rituels qui sont au cœur des fêtes civico-religieuses sont partie intégrante de la vie sociale, politique, et de l'histoire elle-même.

Les processions du Corpus prennent modèle sur celles qui accompagnaient l'hostie destinée aux mourants, sur des pratiques issues du culte des reliques, mais aussi sur les entrées royales. Comme un roi célébrant un avènement triomphal, l'hostie est appelée « Notre Seigneur », elle est protégée par un dais (baldaquin de tissu brodé surmontant la custode ouvragée) qui lui sert de ciel et assiste à des danses, des chants et des arrêts festifs dans des rues pavoisées, transformées en temple sacré. En acceptant sa souveraineté, la population trouve elle aussi sa place de population sujette et protégée.

La préparation et l'aménagement décoratif du trajet de la procession ont une place centrale dans la fête. Tout d'abord, les rues sont nettoyées, ce qui n'est pas une mince affaire. Etant donné l'étroitesse et l'encombrement des rues, les dépôts d'ordures posent fréquemment des problèmes de circulation. Un « fiel de la limpieza » municipal est chargé de la tâche difficile de faire appliquer des règlements concernant la propreté². La fête transforme soudainement tout cela. Aux balcons flottent des tissus de soie et de brocard, au lieu de linge à sécher. La rue, parfois pavée à cette occasion, est couverte d'une jonchée de feuilles ou de fleurs odorantes et les chevaux sont interdits d'y circuler. Les angles morts, les puits et les terrains vagues sont dissimulés sous des décors en forme d'autel, qui prolongent l'atmosphère de l'église jusque dans l'espace urbain. Toute fonction économique est chassée de la rue. Le ciel de la procession est également un ciel fabriqué, par les toiles (*toldos*) qui recouvrent les rues. Car l'on recrée ce jour-là une terre artificielle, parfaite et d'où doit être exclu tout ce qui parle au corps, un monde en hommage au symbole solaire de l'hostie, que ne doit pas troubler la pluie, chassée le matin à l'aube par des coups de canon. L'hostie incarne dans cet univers la figure astrale d'un soleil culturel, un « cosmos miniature qui sublime l'autre »³.

Comme pour d'autres périodes festives, la cathédrale décore ses murs intérieurs de tapisseries et de riches tissus colorés, selon des modalités précisées dans la *Consueta*, ou livre de cérémonies de la cathédrale⁴, et qui donnent une idée de la manière dont les églises se

¹ TURNER, Victor : *Celebration : Studies in Festivity and Ritual*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1982. Voir COHEN, Abner : « Political Anthropology. The Analysis of the Symbolism of Power Relations », *MAN*, vol. 4, n°2, 1969, p. 215-236.

² A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones* R. 1, libro 7090, fol. 107. Hordenanças de la limpieza. 1526.

³ MACHEREL, Claude : « Corpus Christi, cosmos et société », in MOLINIE, Antoinette (dir.) : *Le Corps de Dieu en fêtes*, *op. cit.*, p. 56-57.

⁴ *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 53-54.

métamorphosaient régulièrement, devenant l'aboutissement du parcours processionnel urbain. La cathédrale disposait de tapisseries évoquant le récit de la Passion et de l'Apocalypse, employées principalement dans la période pascale, entre le dimanche des Rameaux et celui de Quasimodo (dimanche de l'octave de Pâques). La tenture de l'Apocalypse était également exposée le jour de l'Annonciation, dans les vingt jours séparant l'Ascension du Corpus, le jour de la Saint Jean Baptiste, entre la Saint Pierre et Saint Paul et la Visitation, et lors des fêtes mariales de l'été et de l'automne. Le chœur et la sacristie étaient les deux espaces les plus fréquemment ornés, y compris lors des fêtes au cours desquelles l'usage intensif des cierges et des bougies obligeaient à limiter les tentures, à cause de la fumée et des risques d'incendies.

b) Parcours et acteurs de la fête

Le trajet et l'ordre de la procession du Corpus de Grenade sont organisés dès les premières années et sont consignés par écrit dans la *Consueta* : « On réalise ce jour-là une procession solennelle. Le Corpus Christi est posé sur un brancard décentement orné dans ce but par les sacristains et le brodeur de l'église, et porté sur les épaules par quatre prêtres, parmi les douze qui sont vêtus de riches chasubles. Ils sont choisis parmi les prêtres et bénéficiés de la ville les plus qualifiés. Ils se relaient régulièrement, en s'entraident mutuellement. Tout doit être parfaitement au point »¹. Le matin du Jeudi du Corpus, on sort le Saint Sacrement au milieu d'une procession de clercs et on le dépose sur la place, devant la porte du palais archiépiscopal, sur un autel élevé sur une estrade. La procession, à laquelle participent les clercs de la ville, les corporations urbaines et les confréries ordonnées avec leurs fanions, passe devant l'autel, puis les clercs reprennent le Saint-Sacrement et s'acheminent place Bibarrambla, rue Zacatín, rue de la Carcel et reviennent à la cathédrale. Tous les clercs de la ville et des environs (sauf ceux de la vallée de Lecrín, des siete villas, de Santa Fé, qui réalisent leurs propres processions) sont conviés, et toute absence doit être dûment justifiée.

Ce trajet, étendu à la Place Neuve une fois terminée et à la Pescadería, reste inchangé jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. C'est un itinéraire sacré qui donne une force spirituelle particulière à toutes les célébrations qui l'empruntent. Le Corpus est en effet le principal modèle de toutes les processions dits « générales », c'est-à-dire celles qui rassemblent plusieurs ou tous les corps sociaux de la ville en « corps constitués » (« en forma ») dans un trajet à travers les rues qui se trouve rapidement fixé de manière définitive. La procession relie entre eux les principaux centres commerciaux, religieux et administratifs de la ville, formant une boucle

¹ « Hacesse en este dia procession solemne, va el Corpus Cristi en las andas para ello decentemente aparejadas por los sacristanes, y bordador de la yglesia, las quales llevan en los hombros quatro sacerdotes de doce que van vestidos con ricas casullas para las llevar, los quales son de los curas, y beneficiados de las yglesias de la cibdad, que sean mas autorizados, y remudanse de trecho en trecho, ayudandosse los unos a los otros. Esta todo al punto aparejado ». *CONSUETA, op. cit.*, chap. 56, p. 104.

qui matérialise un espace urbain nucléaire sacralisé. Entre la cathédrale, les places Bibarrambla et Neuve (où siège la Chancellerie qui y est transférée dans un nouveau palais grandiose achevé en 1587), en passant par la rue d'Elvira, principale artère de la ville, Grenade met en scène son idéal social et ses allégeances aux pouvoirs royal et ecclésial.

La musique tient un rôle essentiel dans le lent mouvement coordonné du cortège, le rythme conjoint des participants et le signalement de la présence centrale de la custode. Les clercs chantent, accompagnés d'orgues portatifs qui entourent le Saint Sacrement et de trompettes. Et tout au long du cortège, quatre thuriféraires encencent le parcours sacré de l'hostie.

Parce que le Corpus est le modèle des autres célébrations, c'est le plus souvent à travers les descriptions d'autres fêtes que l'on peut parvenir à comprendre la manière dont il était réalisé, simplement parce que cette fête paraissait si évidente à tous qu'il n'était nul besoin de la décrire. Ainsi, l'ordre donné par la municipalité pour organiser la descente des corps des Rois Catholiques de l'Alhambra à la chapelle royale en 1521, qui prend naturellement exemple sur la fête du Corpus, nous fournit des renseignements sur cette dernière. Les rues sont couvertes d'une toile (toldo)¹ ; des autels, décorés par les ordres religieux et les corporations de métiers, sont élevés sur les places Neuve et Bibarrambla d'abord, puis plus tard dans l'ensemble des rues. Ces autels représentent des thèmes et des scènes le plus souvent allégoriques en relation au Saint-Sacrement. Les rues sont nettoyées et couvertes d'une jonchée et le passage des animaux domestiques, des chevaux et des charrettes y sont donc interdits². Le dimanche précédant la procession, une sentence d'excommunication est même émise contre ceux, nombreux semble-t-il, qui oseraient croiser la procession à pied, s'arrêteraient pour regarder autour d'eux ou fréquenteraient le trajet de la procession à cheval, « car parfois on y voit plus de gens à cheval qu'à pied, affichant bien peu de crainte et de révérence envers le Saint Sacrement »³.

Les préoccupations concernant la discipline et l'attitude révérencieuse à adopter dans la procession sont nombreuses dans la *Consueta*. Elles concernent autant les laïcs que les clercs, qui se doivent de montrer l'exemple : « On doit avoir grand soin qu'aucun clerc ne sorte de la procession, et que tous cheminent en chantant avec grande dévotion, en ne se divertissant pas les yeux à regarder vers les fenêtres, ou vers d'autres vanités, et qu'aucun laïc ne marche au milieu des clercs »⁴. Ces recommandations souvent répétées montrent la difficulté des hommes à intégrer une attitude nouvelle concernant la chose sacrée. Il ne faudra pas moins de

¹ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1573, 27 mars, 70r. Le chapitre demande à la municipalité de placer des toiles dans les rues où passe la procession.

² A.M.G., *Actas*, Rollo 2, Libro 4, 31 octobre 1521, fol. 267v. Pub. par PARRA ARCAS, María Dolores ; MORENO GARZON, Luis : « Granada : Panteón Real de los Reyes Católicos y de la Casa de Austria », *op. cit.*, p. 395.

³ « porque a veces son mas los que andan cavalgando que no los de pie, con poco temor, y reverencia del sancto sacramento ». *CONSUETA*, *op. cit.*, chap 56, p. 104.

⁴ « tienesse mucho cuydado, que ningun clerigo salga de la procession, y que todos vayan cantando con mucha devocion, no divirtiendo los ojos a la ventanas, ni a otras vanidades, y que ningun lego vaya entre los clerigos ». *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 105.

deux siècles pour effectuer ce grand virage culturel. Les clercs qui partent déjeuner ou se reposer au milieu du trajet, les chevaliers refusant par fierté d'obéir aux ordres du maître de cérémonies, les rires et les conversations inopportunes, la présence de marchands, font partie pour longtemps encore de l'atmosphère habituelle du Corpus. Il faut dire que le court trajet effectué par la procession est accompli en plusieurs heures, à cause des arrêts répétés sur les nombreuses stations qui l'émaillent.

c) L'organisation municipale et le financement de la fête

Il semble que l'organisation effective de la procession grenadine ait été très tôt prise en main par la municipalité (avant Séville, où ce virage n'apparaît qu'au milieu du siècle¹) avec la participation active des corporations de métiers, chargées des décorations, des jeux et des autels. Il s'agit là d'une étape intermédiaire de l'organisation de la fête, avant que la participation des corporations ne soit, entre la fin du siècle et le début du siècle suivant, limitée aux décorations des rues, au bénéfice des professionnels. La fête du Corpus, qui permet de financer plusieurs hôpitaux et œuvres d'assistance, devient dès lors l'une des plus grandes charges de la municipalité, ce qui explique la place qu'elle occupe dans les débats et les préoccupations des échevins jusqu'à la fin de l'Epoque Moderne.

Cette prise en charge municipale, comme d'autres réformes précoces qui ont lieu à Grenade, est sans doute rendu possible par le fait que la ville dispose d'une organisation récente, qui n'hérite pas, comme c'est le cas ailleurs, d'un long passé de prise en charge de la fête par des corporations religieuses. La *Consueta* de la cathédrale reflète l'importance de l'organisation communale : « L'on s'adressera au corregidor et à la municipalité afin qu'ils fassent venir les bannières, nettoyer et décorer les rues, que les contadins présentent la jonchée qu'ils se doivent d'apporter pour l'église et les rues de la ville. Cela doit être disposé deux ou trois jours auparavant, le chapitre mandatant deux de ses membres pour le signaler au chapitre de la ville »². Ces prescriptions sont confirmées en 1550 dans les *Ordonnances* municipales, ou prescriptions réglementaires de Grenade³. Elles ordonnent, sous peine d'amende, que les confréries soient à l'heure le matin du Jeudi de la Fête-Dieu, avec leurs bannières et leurs bougies, pour accompagner la procession. Par ailleurs, les Grenadins habitant sur le trajet du Corpus ont l'obligation, sous peine d'amende elle aussi spécifiée, de tapisser leurs portes et fenêtres et de nettoyer le pas de leur porte. Enfin, ceux des villages des environs doivent

¹ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIII^e siècle*, deux tomes, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1984.

² « hablase al corregidor, y regimiento para que hagan venir los pendones, y que barran las calles, y las emparamenten, que las alcarrias trayan la juncia que son obligados a traer para la yglesia, y calles de la cibdad. Esto se ha de proveer dos o tres dias antes, y el cavildo embie dos personas de su cavildo a lo decir al cavildo de la cibdad ». *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 105.

³ *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar*, *op. cit.*

d'apporter des rameaux et des fleurs pour former la jonchée. Cette obligation symbolise la domination juridictionnelle des villages par la ville. Il y a donc une participation active de presque tous les habitants de la ville et des environs à cette grande fête, chacun selon son rang, son sexe et son âge, les uns dans la procession, les autres aux balcons ou dans la préparation et la composition du décor, mais tous sous la direction de la municipalité.

Les *Ordonnances* de la ville donnent également l'ordre des corporations de métiers, tel qu'elles doivent apparaître dans la procession. Cet ordre est le suivant¹ : armuriers et couteliers ; ouvriers de la soie ; tailleurs ; « perailles » (pareurs, ou cardeurs de laine à tisser) ; charpentiers ; menuisiers ; tisseurs de draps et de toiles ; cordonniers et sabotiers ; bouchers ; peaussiers et courtiers en bétail ; maréchal-ferrants et forgerons ; savetiers et marchands d'espadrilles ; jardiniers ; taverniers et aubergistes ; épiciers et teinturiers ; boutiquiers ; potiers ; corroyeurs et fripiers. Les métiers annoncés seuls sont probablement ceux qui comptent le plus grand nombre de membres. Les autres devaient peut-être marcher en deux files parallèles. L'ordre hiérarchique est manifeste. Les productions artisanales les plus prestigieuses (armes et soie) se trouvent citées dans les premières, c'est-à-dire en fait plus près de l'hostie. L'ordre annoncé était en effet probablement inversé, de manière à ce que les métiers les plus renommés se trouvent au plus près de la custode, qui occupe le centre de la procession. Après viennent les métiers les moins prestigieux, concernant les productions qui touchent à la sphère domestique, au corps et aux objets qui ne sont pas destinés au grand commerce. Cette hiérarchie révèle le mépris général pour les « métiers mécaniques », que l'on oppose aux « arts libéraux ». Dans cette dernière catégorie, comprenant notamment la grammaire et la poésie, sont bientôt inclus aussi certains métiers artisanaux, qui revendiquent le fait que l'élément théorique y domine la partie manuelle. C'est le cas des peintres et sculpteurs, ou encore des orfèvres et des créateurs de tissus précieux. Ainsi à Valence au XVI^e siècle, ce sont les « peraires », les pareurs de soie, qui ont la prééminence dans les cérémonies publiques, illustration du statut social qu'ils détiennent dans la ville². A Grenade, les métiers de la soie se regroupent sous la dénomination de « El arte liberal », signifiant ainsi la fierté d'appartenir à un secteur prestigieux et fondamental pour l'équilibre économique du royaume. L'importance politique et stratégique de ce secteur se saisit à travers l'évolution des dévotions et des conflits politiques et sociaux de toute l'Epoque Moderne.

Après le Concile de Trente, la municipalité prend désormais en charge la quasi-intégralité de l'organisation et du financement de la fête, dont l'Eglise conserve toutefois la direction éminente. Les revenus de la fête sont versés au profit des hôpitaux municipaux. Les groupes bénévoles et les confréries s'effacent désormais au profit de professionnels du spectacle

¹ « Orden que se ha de tener el dia de la fiesta del Corps Christi en la procession », *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar, op. cit.*, cit. OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis, op. cit.*

² GHAZALI, María : « Les métiers de Valence (Espagne). Identité collective et exclusions », *Cahiers de la Méditerranée*, vol 66, L'autre et l'image de soi. <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=98>.

engagés pour produire des danses et des jeux. Des groupes de charpentiers, de brodeurs, de peintres et de sculpteurs, placés sous la direction d'un architecte chargé de matérialiser le projet d'un mentor ecclésiastique connaissant les textes sacrés et l'emblématique, mettent ainsi en œuvre un ensemble cohérent, visant à transmettre un message unique. Le Corpus est également un moyen de canaliser les confréries, autrefois moteur de la célébration, sous l'autorité des autorités urbaines. La gestion unique du Corpus transforme profondément la mise en œuvre de la fête. C'est elle qui consacre le triomphe des ensembles iconographiques et symboliques complexes, qui permet l'avènement du théâtre, ou encore le développement de spectacles tauromachiques modernes.

On fait faire des nouveaux ornements, une custode d'argent pour transporter l'hostie et un baldaquin pour la couvrir durant la procession. En 1580, le chapitre et l'archevêque Juan de Salvatierra (1576-1588) décident d'un commun accord de ne pas exposer l'hostie durant toutes les journées de l'octave du Corpus « afin que lorsqu'il est découvert ce soit avec la décence qui convienne », de multiplier les processions avec chants et cierges, et de faire adopter aux fidèles une attitude plus révérencieuse face à l'hostie¹. Il s'agit de ne pas l'exposer inconsidérément, de manière à lui conserver son charisme, sa puissance sacrée. La consolidation de la souveraineté royale et le développement du cérémoniel autour de l'hostie évoluent de façon parallèle. En conséquence, l'attitude des fidèles orants se doit de respecter une norme nouvelle, que les clercs tridentins appellent la « décence », mot qui revient régulièrement dans nos sources. Après la procession, le Saint Sacrement est cérémonieusement replacé dans la sacristie par un cortège de clercs portant des bougies blanches. On montre enfin l'hostie au peuple, puis on la dépose dans une custode différente de celle utilisée lors de la procession, qui permet de la laisser exposée. Elle demeure ainsi visible pendant toute la durée de l'octave (les huit jours consécutifs qui suivent la fête), avant d'être de nouveau enfermée solennellement².

Parce que les dossiers de préparation des fêtes grenadines de l'époque moderne sont malheureusement perdus, il nous est très difficile de reconstituer le financement des fêtes civico-religieuses. C'est encore plus vrai pour le XVI^e siècle que pour le siècle suivant, pour lequel nous possédons malgré tout quelques mentions de l'acquittement des célébrations. Toutefois, comme dans d'autres villes, le financement des célébrations provient sans doute de trois sources principales. Les entrées ordinaires sont constituées des revenus des rentes des *propios* (biens communaux)³, de celles de droits municipaux et d'autres taxes, notamment

¹ « porque quando este descubierta, este con la decencia que conviene ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 31 mai et 1er juin, 262v-263r.

² *CONSUETA*, *op. cit.*, chap. 56, p. 106.

³ Les biens communaux de Grenade sont composés de rentes héritées de l'époque Nasride et de nouvelles rentes perçues sur des propriétés, des centres de production et de commerce (moulins, abattoir municipal...), ainsi

celles sur l'entrée et la sortie de la ville des biens marchands, et des amendes. Mais la formule la plus habituelle de l'imposition est la taxe indirecte sur la consommation ou sur les rentes. Surtout, face à l'insuffisance des revenus des biens communaux, l'évergétisme nobiliaire ou oligarque, ainsi que l'endettement municipal, sont de plus en plus courants dès la fin du siècle. Les rentes sont en effet souvent affermées afin de pouvoir financer la fête à l'avance. Les entrées extraordinaires, destinées à financer une charge imprévue, sont constitués grâce à des impôts spécifiques. Ainsi en 1526, pour financer le séjour de Charles Quint dans ses murs, Séville lève sur ses habitants un impôt réparti (repartimiento) de 10 000 ducats¹. D'autres sources de financement existent encore. Les rois, en vertu du patronage royal sur la ville de Grenade, y commanditent en partie les frais de leurs séjours. Charles Quint finance par exemple les livrées de fête des autorités urbaines pour son entrée de 1526, tandis que Philippe II acquitte une grande partie des frais des translations des corps royaux de 1573-1574. Mais si les fêtes coûtent cher, elles sont aussi source de profits. C'est essentiellement la professionnalisation des spectacles qui permet de faire des célébrations civico-religieuses de véritables entreprises, indispensables à la stabilité de la ville. Ce sont elles en effet qui permettent de faire vivre les hôpitaux et les diverses missions d'assistance de la ville. Toutefois, cet équilibre entre dépenses et profits est compromis dès le début. Très vite, les dépenses augmentent dangereusement et ce déficit ne peut se comprendre que par l'importance politique primordiale acquise par la fête.

Grâce à cet enrichissement festif, la fête devient un enjeu politique majeur. La municipalité réclame en 1566² et de nouveau en 1567 le droit de porter l'un des brancards du dais qui surmonte la custode processionnelle arborée au centre de la procession, « comme cela se fait ailleurs en Castille ». Les personnes qui soutiennent le dais participent un peu de la souveraineté qu'il signifie, ce qui explique les conflits qui vont naître. La municipalité tient naturellement à se voir récompensée pour son engagement financier croissant dans la fête. Mais le chapitre veut conserver la haute main sur le Corpus au titre de la souveraineté éminente et souhaite également éviter de nouveaux conflits de préséance. Il avance donc des arguments évasifs pour refuser, comme par exemple « la bonne coutume qui existe que ce soient des prêtres qui les portent, et parce que c'est chose si pieuse et d'autres nombreuses raisons et les scandales et désordres qu'il pourrait y avoir si c'étaient des laïcs qui les

que du produit des amendes. CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna, op. cit.*, p. 166.

¹ ROCIO ROMERO ABAO, Antonio del : « Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. La intervención del cabildo de la ciudad », in *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza 2, Deimos, 1991, p. 12-178.

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1566, 12 juin.

portaient »¹. En 1572, la municipalité annonce sa volonté de faire participer à la procession douze veinticuatro éclairant le Saint-Sacrement avec des torches et demande la permission du chapitre, qui allègue un nouveau refus : « il leur parut que cela ne convenait pas, à cause de l'étroitesse des rues, de la foule nombreuse qui participe à cette procession et de la grande chaleur que procureront les torches et autres bougies »².

4) Les éléments ludiques et dramatiques du Corpus et des autres fêtes civico-religieuses

Très tôt, à l'exemple d'autres fêtes, les processions du Corpus s'accompagnent d'éléments ludiques. Pour cette fête récente qui ne bénéficiait pas encore d'un programme particulier, on puise dans le répertoire d'autres célébrations, comme les représentations théâtrales de la Nativité, les statues processionnelles de la Semaine Sainte ou les tableaux vivants des entrées royales sont ainsi repris et aménagés en fonction du thème du jour, le Saint Sacrement. La riche signification de la fête se prête d'ailleurs volontiers à ce répertoire varié³.

a) La musique festive et les seises de la cathédrale

Tandis que prend forme la mise en scène architecturale de la nouvelle cathédrale, sa grandeur liturgique se développe à travers la musique et la danse. La professionnalisation des musiciens et danseurs permet d'affirmer l'autorité archiépiscopale et d'évincer les amateurs, issus de groupements laïcs (corporations, confréries) ou représentant des minorités (Morisques, femmes ou gitans).

Le livre des cérémonies de la cathédrale définit dès 1520 la fonction des chanteurs, musiciens et sonneur de la cathédrale⁴. Les chanteurs sont choisis parmi les chapelains et dirigés par le maître de chapelle, qui leur enseigne le chant accompagné à l'orgue. Ils officient les dimanches, chaque dimanche de la période pascale, lors des fêtes mariales, de l'anniversaire funèbre des Rois Catholiques et des deux anniversaires funèbres du cardinal Cisneros. Et tout ce qu'ils chantent doit être auparavant visé et approuvé. L'usage des chanteurs de la cathédrale est réservé aux célébrations publiques et interdit au cours des funérailles et des

¹ « la buena costumbre que se a tenido de lleuarlos sacerdotes y por ser cosa tan religiosa y por otras muchas razones y escandalos y alborotos que podria hauer lleuandolos legos ». A.C.G., *Actas*, libro 5, 1567, 117v-118r.

² « les paresçio que no convenia por ser las calles angostas y mucha la gente que concurre a esta procession y sera mucho el calor que daran [las hachas] y el estar con la cera ». A.C.G., *Actas*, libro 5, 1572, 28 mai, 341v.

³ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIè siècle*, op. cit. SHERGOLD, Norman D. : « Fête et théâtre en Espagne au XVIè siècle », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, eds du CNRS, 1975, p. 451-459.

⁴ *CONSUETA*, op. cit., p. 38 et ss.

fêtes privées en 1533¹. Le sonneur de cloches, qui vit dans le clocher, réalise un travail aussi astreignant que précis. Il est responsable de la régularité des offices, mais aussi de la bonne marche des processions. Ses sonneries donnent en effet le signe du départ et de la dispersion des cortèges et donnent le tempo général des célébrations².

En 1535, la cathédrale, qui ne disposait auparavant que d'un organiste et parfois de trompettes, possède désormais une chapelle de musique, qui sert les dimanches et jours de fêtes principales, et dispose de seises. L'impulsion musicale donnée par les chapelles royales des Rois Catholique entraîne le développement en Espagne d'un riche mouvement créatif³. Sous le règne de Charles Quint, on assiste à un renouvellement intense, ainsi qu'à l'essor de la musique espagnole sur la scène européenne, grâce à de nombreux échanges avec les milieux italien et flamand. Les chapelles musicales des rois et des grandes maisons aristocratiques entraînent une revalorisation importante de la pratique musicale, et donc de la mélodie instrumentale. Elle se reflète dans les ordonnances des métiers de facteurs d'instruments. Parallèlement, la féconde atmosphère humaniste bénéficie également à la production d'œuvres vocales religieuses et profanes. La chapelle de la cathédrale de Grenade, où domine à cette époque le maître Bernardino Figueroa, et les échanges multiples avec Séville, ont sans doute une influence sur le développement local d'un important savoir technique et esthétique. Les fêtes fixes célébrées par la cathédrale sont les premières à être organisées selon des normes nouvelles après le concile de Trente. On prête notamment une grande attention au comportement des musiciens et chanteurs, souvent versatiles et rebelles aux obligations. Les interprètes, jusque là présents dans le chœur, sont désormais dissimulés et nettement séparés des activités du culte. Comme des anges, puisqu'ils doivent interpréter la musique qui reflète l'harmonie divine, on les perche dans les tribunes de l'église, sur des estrades lors des processions urbaines, ou aux balcons pour les fêtes de taureaux⁴. En 1598, à l'occasion de l'inauguration des cloches de la tour neuve de la cathédrale, on fait jouer des trompettes et chalumeaux dans la tour du clocher, au-dessus de la ville illuminée. La musique prend plus généralement une importance nouvelle dans le cadre de la pédagogie religieuse⁵. En 1557, le chapitre achète les cinq livres des motets du célèbre compositeur sévillan Francisco Guerrero (1528-1599) pour la somme de 14 réaux⁶. En 1573, on règle la hiérarchie des chanteurs dans

¹ A.C.G., *Actas*, libro 2, 1532, 6 mai, 223v.

² *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 56.

³ MARTIN MORENO, Antonio : « La Música Española en la Época del Emperador Carlos V (1516-1556) », in *La fiesta en la Europa de Carlos V, Catalogue de l'exposition, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000*, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 209-234.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1564, 19 juillet. 89v, Sur les ministriles pour les fêtes de la ville. « Se dio licencia a los ministriles para que desde una ventana asistan a las fiestas que haze la ciudad con que no salgan fuera de la ventana por la plaza ni calle ».

⁵ LOPEZ CALO, José : *La música en la catedral de Granada en el siglo XVI*, vol. I : texto, Grenade, Fundación Rodríguez Acosta, 1963.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1557, 280r. Pour un aperçu de la richesse du fonds musical de la cathédrale, voir López-Calo, José : *Catalogo del archivo de música de la catedral de Granada*, 3 vols., Grenade, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Centro de Documentación Musical de Andalucía, 1991-1992.

les processions, les prêtres précédant les non-ordonnés¹. Le chapitre consent aussi à prêter ses musiciens, bien qu'avec parcimonie, pour des fêtes privées ou extérieures à la cathédrale : il s'agit de protéger la pureté de l'émotion religieuse du milieu laïc.

La musique processionnelle est aussi indispensable au déroulement de la fête que les chandelles ou l'encens. C'est elle qui fournit les premières représentations mentales et poétiques aux participants. C'est elle surtout qui incarne la présence divine, en faisant « écho à la musique des sphères », selon les mots de John Varey². Les premiers instruments festifs sont sans doute les cloches des églises. Elles accompagnent les offices, les fêtes de taureaux, tous les moments ordinaires et exceptionnels³. Ce sont elles qui sonnent pendant 24 heures d'affilée, de midi à midi, pour signaler les naissances ou les morts royales. Les salves d'artillerie et les cloches tirent leur puissance d'évocation symbolique de leur raison d'être paradoxale. Elles servent en effet à la fois à découper le temps ordinaire, lui donnant un sens sacré, à donner l'alarme en cas de danger imminent, à annoncer une nouvelle, triste ou joyeuse, et à en accompagner la célébration. Chaque événement est ainsi ressenti à travers le son des cloches et des salves sur plusieurs niveaux de signification. Les salves d'artillerie signifient la ville civile, la force urbaine de la milice et de la garnison royale. Les cloches, c'est l'Église et la communauté des fidèles. La communauté est ainsi appelée à se réjouir ou à s'attrister sous ses deux versants de congrégation de citoyens et de communauté religieuse.

La procession a ses instruments particuliers, qui restent pratiquement les mêmes jusqu'au XVIIIe siècle. Pour la définir, le *Diccionario de Autoridades* en 1734 cite d'ailleurs Mármol Carvajal, qui écrit sur la révolte morisque de Grenade à la fin du XVIe siècle, ce qui témoigne de la longue durée de ces instruments : « ... et ils publièrent la nouvelle sur les places et lieux publics avec grande solennité d'atabales, trompettes, saqueboutes, ministriles et chalumeaux »⁴. Le mot *ministriles* désigne ici à la fois les musiciens et leurs instruments : ces officiers municipaux sont chargés depuis le début du XVIe siècle d'accompagner avec leurs instruments à vent et percussions les publications du crieur public et les cortèges. Les *chirimías* ou *dulzainas* (chalumeaux) et les *clarines* (clairons) en sont les principaux. Il s'agit de sortes de trompettes, de bois pour le premier, de métal pour le second, au son aigu et puissant. Mais ces termes désignent en réalité un genre d'instruments à vent aux tonalités variables. Quant au saqueboute (*sacabuche*), il s'agit d'une famille de trombones en métal. L'*atabal* est un tambourin de métal et de peau, d'origine militaire. D'autres instruments

¹ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1573, 18 mai, 39v.

² VAREY, John E. : *Cosmovisión y escenografía : el teatro español en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987.

³ JIMENEZ DIAZ, Nieves : « Las campanas de la catedral de Granada », *Cuadernos de Arte e Iconografía*, T. 1, n°2, 1988, p. 245-268.

⁴ « Y con gran solemnidad de atabales, trompetas, sacabuches, ministriles y dulzainas, lo pregonaron en las plazas y lugares públicos ». MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Rebelión y castigo de los moriscos*, op. cit., libro 2, cap. VIII. Cit *Diccionario de Autoridades* (1734), article « Ministriles ».

étaient employés aussi bien dans les processions que les chapelles musicales, comme la cromorne (variété de hautbois à l'embout recourbé), le laud ou les ensembles de flûtes à bec. Ces instruments, tout comme la musique qu'ils devaient jouer, ont un caractère vif et martial, ce qui n'est pas sans importance pour le caractère de la fête et de la procession, qui s'accompagne d'une émotion belliqueuse et triomphante. Les ministriles conduisent également la musique du culte festif¹. Ces groupes d'interprètes spectaculaires et cérémoniels furent souvent représentés par les artistes de la Renaissance, parfois dans le cadre de scènes allégoriques.

La danse a toujours fait partie de la fête civico-religieuse et bénéficie de l'image favorable présentée par la Bible. La danse de David devant l'arche d'alliance, action de grâce en l'honneur de la divinité, est en effet une référence fréquemment citée.

La danse des *seises* est la transposition directe de la formation sévillane, qui existe encore aujourd'hui. Les seises de Séville (originellement au nombre de six, d'où leur nom) forment une maîtrise d'enfants de chœur qui chantent, vêtus en anges, dans les offices religieux et dansent notamment lors du Corpus et du carnaval. Les enfants ont un rôle fondamental dans les rituels publics, parce qu'ils ne possèdent ni rôle fixé dans la société, ni unité collective. Leur jeunesse, encore asexuée socialement parlant, les place dans un rôle symbolique de représentation de la communauté angélique. Comme les vierges et les membres du clergé, sans expression politique qui leur soit propre, ils ne peuvent formuler que la parole divine ou celle de la collectivité². Les seises grenadins sont introduits dans la première moitié du siècle en même temps que les chanteurs et leurs fonctions sont indiquées dans la *Consueta* de la cathédrale : « Il y a quatre ou six jeunes garçons possédant une bonne voix, lesquels disent au cours des heures majeures et mineures les répons courts et les versets à prime et à sexte. Au cours de la messe ils chantent les vers du graduel et les sanctus et agnus, lorsqu'il n'y a pas de chant à l'orgue, et lors des vêpres et complies les vers du *Benedicamus Domino* »³. Ils sont entretenus par le maître de chapelle et entraînés à chanter à l'orgue et au contrepoint. Lorsque leur voix mue, ils intègrent le chœur ou entrent au collège ecclésiastique⁴. Le règlement donné au maître de chapelle de la cathédrale date de 1535. Il indique qu'il a pour charge d'entretenir

¹ LOPEZ CALO, José : *La música en la catedral de Granada en el siglo XVI*, vol. I : texto, Grenade, Fundación Rodríguez Acosta, 1963.

² BERTELLI, Sergio : *Il corpo del re*, *op. cit.*

³ « Ay quatro, o seis muchachos que tienen buenas voces, los quales, dicen en las horas maiores, y menores los responsos breves e los versetes a prima, y sexta, y en la missa, el verso del graduel, y los sanctus, y agnus, quando no ay canto de organo, y en las bisperas y completas los versos de *Benedicamus Domino* ». *CONSUETA*, *op. cit.*, chap. 40, p. 48. « De los mozos, o clerizones, que se dicen seises ». Le graduel, ou répons graduel, pièce du chant grégorien chanté au cours de la messe en réponse à la première lecture, désigne également par extension le recueil des chants grégoriens.

⁴ MARIN LOPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Grenade, Universidad, 1998. SANTAMARIA DIAZA, Francisco Javier : « Los seises de la procesión del Corpus de Granada en 1991. Análisis de una tradición en proceso de recuperación », *Gazeta de Antropología*, n°11, 1995, texto 11-13 [www.ugr.es].

les seises, sur une base annuelle de 7000 maravédís par personne « pour les nourrir, les entretenir et leur fournir un enseignement »¹. La frontière entre chant, danse et jeu dramatique n'étant pas nette, il est probable que les seises représentaient les scènes de Noël et de la Semaine Sainte dans la cathédrale ainsi que les danses du Corpus. Le dimanche de Pâques, deux d'entre eux figuraient les anges présents au tombeau du Christ, en apparaissant théâtralement de part et d'autre du tumulus-monument élevé dans la nef². Ils avaient également un rôle central dans les fêtes de l'obispillo, dans la période de Noël.

b) Tarasque, géants et petits diables

La tarasque, présente dans la procession dès les premiers temps de la fête, est un animal chimérique femelle de grandes dimensions, constitué par l'union de plusieurs animaux féroces (serpent, griffon, etc.). Plus tard, le monstre est surmonté d'un pantin féminin grotesque, destiné à signaler plus clairement sa nature féminine et monstrueuse. La carcasse de bois et de papier mâché de ce « dragon » d'environ sept mètres de long et cinq de haut, peint de couleurs vives, est porté par des hommes qui courent dans les rues à l'avant de la procession en faisant des facéties aux spectateurs. Dans la première moitié du siècle, la tarasque est probablement réalisée par des corporations, avant d'être confiée à des professionnels.

L'origine de la tarasque, divertissement indispensable dans de très nombreuses fêtes européennes au début de l'époque moderne, reste énigmatique. On connaît le cas de Tarascon, dont la tradition rapporte qu'elle aurait pris le nom de la terrible *drasca* qui causait son malheur après avoir été sauvée par la petite sainte Marthe³. On retrouve également des « jeux du dragon » en Angleterre à la même époque, pour la fête civique de la Saint Georges, qui comporte une procession où apparaissent ensemble le dragon vaincu et la princesse sauvée⁴. Le dragon apprivoisé symbolise la maîtrise de la communauté sur la nature sauvage et hostile. Il est lié à la mémoire de la communauté qu'il protège. Mais fougueux, il pousse à la confusion, dans un rite d'incorporation de la nature au monde civilisé. La tarasque a donc

¹ A.C.G., *Actas*, libro 2, 14 février 1535, leg. 1, fol. 235v..

² *CONSUETA*, *op. cit.*, p. 97.

³ La tradition fait apparaître la première course de la tarasque à Tarascon en 1474. Bien que le mot *tarasca* n'apparaisse en castillan qu'en 1530, dans la relation du Corpus de Séville, le dragon apparaît déjà dans une fête à Valence à la fin du XIVe siècle. Le lien entre les tarasques espagnole et provençale semble donc peu probable. Voir : DELPECH, François : « De Marthe à Marta ou les mutations d'une identité transculturelle », in *Culturas populares. Coloquio*, Madrid, editorial Complutense, 1986, p. 55-79. VOVELLE, Michel : *les métamorphoses de la fête en Provence 1750-1820*. VAREY John E ; SHERGOLD Norman D. : « La tarasca de Madrid. Siglos XVII y XVIII », *Clavileño*, 20, 1953, p.18-25. BERCE, Yves-Marie : « chapitre III. La fin des triomphes citadins », in *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1994 [1976]. ARIAS, Ricardo : *The Spanish Sacramental Plays*, chapitre I « Le banquet et sa célébration ». Des Indiens de Nouvelle-Espagne sont significativement dénommés tarascos par les Espagnols. Voir BELTRAN, Ulises : « La identidad de los tarascos », in ZAVALA, Agustín Jacinto (coord.) : *Tradición e identidad en la cultura mexicana, op. cit.*, p. 119-145.

⁴ MCCLENDON, Muriel : « A Movable Feast: Saint George's Day Celebrations and Religious Change in Early Modern England », *The Journal of British Studies*, vol. 38, n°1, janv. 1999, p. 1-27.

logiquement en charge la police de la procession. Située en tête du cortège, elle arrache chapeaux et bonnets et annonce l'apparition de l'hostie. En ce sens, cet intermède carnavalesque affirme, à travers un paradoxe bouffon, autoritaire et violent, la gravité et la majesté solennelle de la fête. L'attraction mais aussi la crainte diffuse associées à la tarasque du Corpus sont bien rapportées par la définition qu'en fait Covarrubias, au début du XVIIe siècle : « Un serpent contrefait, que l'on montre dans certaines fêtes joyeuses. On l'appelle ainsi parce qu'elle effraie les enfants (...). Les paysans lorsqu'ils se rendent en ville le jour du Seigneur [Corpus], sont abasourdis de voir la tarasque et, s'ils ne prennent garde, ce sont eux qui se font renverser ou enlever la capuche de la tête. D'où le proverbe qui dit de ceux qui ne se lassent jamais d'une chose, qu'il vaut aussi bien le leur donner, que de jeter des bonnets à la tarasque »¹.

Les géants (*gigantones*, *cabezudos* et *gigantillas*) et les diabolins (*diablillos*), autres figures bouffonnes indispensables à la fête², redoublent encore la signification royale de l'hostie. Il s'agit de danseurs costumés, parfois de nains ou d'enfants, dont la partie supérieure du corps est dissimulée par une énorme tête de papier mâché peinte, le tout s'élevant à une hauteur de plusieurs mètres. Ainsi visibles au-dessus de la foule, ils jouent les fous et dansent sur des instruments rustiques, tels le tambourin ou la flûte. Ces personnages présents tout au long de la procession, mais aussi de l'octave du Corpus, se diffusent dans toute l'Europe au cours du XVe siècle. Ils ont d'abord une signification tutélaire et emblématique, avant de recevoir une personnification et même un ensemble de légendes, destinées à expliciter leur présence. On justifie par exemple leur apparition dans la procession dans la deuxième moitié du XVIe siècle en en faisant des caricatures grotesques des vaincus de la conquête chrétienne, le Maure, le Judaïsant, etc., à laquelle s'identifie le combat de l'Église tridentine. Les diablillos figurent semble-t-il à Grenade des têtes d'animaux difformes ou grimaçantes.

¹ « una sierpe contrahecha, que suelen sacar en algunas fiestas de regocijo. Dixose assi porque espanta a los muchachos (...) Los labradores, quando van a las ciudades, el dia del Señor, estan abovados de ver la tarasca, y si se descuydan suelen los que la llevan alargar el pescueço y quitarles las caperuças de la cabeça, y de alli quedo un proverbio de los que no se hartan de alguna cosa, que no es mas echarla en ellos que echar caperuças a la tarasca ». COVARRUBIAS, Sebastián de : *Tesoro de la lengua castellana o española. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Remigio Noydens publicadas en la de 1674*. Madrid, Polífono, 2001.

² VAREY John E : « Genealogía, origen, y progresos de los gigantones de España », in DIAGO, Manuel ; FERRER, Teresa (éds) : *Comedias y comediantes, estudios sobre el teatro clasico espanol*, Valence, Universidad, 1991, p. 447. PASCUAL BONIS, María Teresa : « V. La fiesta y su teatralidad », in *Teatro, fiesta y sociedad en Pamplona de 1600 a 1746. Estudio y documentos*, thèse de doctorat inédite, Universidad Complutense de Madrid, 1994. SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIè siècle*, op. cit. MARTINEZ GIL, Fernando ; RODRIGUEZ GONZALEZ, Alfredo : « Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen : el Corpus Christi », *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, 2002, n°1, p. 151-175.

5) Taureaux et représentations théâtrales

En outre, l'après-midi du jeudi du Corpus, après la procession du matin, on courrait six taureaux. Mais dès 1514, la corrida du Corpus est transférée au jour de la Saint-Jean, où l'on célèbre la Dédicace de Grenade, et remplacée par des représentations théâtrales. Les courses de taureaux réapparaissent par la suite, comme l'indiquent les Ordonnances de la ville en 1550 : « Pour chaque fête l'on court six taureaux. Ces dites fêtes sont le jour du Corpus Christi, le jour de Saint Jacques et le jour de Notre Dame d'août [Assomption] (...) »¹. Ces courses, qui ne sont pas encore confinées à la place centrale de la ville, ont lieu entre la place Bibarrambla et une zone située à l'extérieur de la ville, probablement dans la plaine en contrebas. En 1566 la municipalité organise des fêtes de taureaux composées de 6 animaux pour le Corpus². Au XVIIe siècle, les courses sont substituées par la représentation des autos sacramentels.

Il y avait également des jeux et chars, « qui arrivent après avoir été représentés lors de la première station devant le Saint Sacrement, et demeurent à l'arrière de la procession pour être de nouveau montrés, sans empêcher ni retenir la procession où cela leur convient »³. Probablement s'agissait-il, comme dans la plupart des villes de Castille, de *rocas*, tableaux vivants formés de personnages immobiles, figurant une scène en costumes⁴. En outre, les clercs qui forment la procession réalisaient des « devotas invenciones »⁵, appelées ailleurs « juegos », mélange de danse et de scènes mimées, accompagnés de musique, dont la *Consueta* de la cathédrale précise qu'ils ne doivent rien contenir de profane ou de « déshonnête ». Certains de ces spectacles musicaux et dansés étaient réalisés par des corporations de musiciens et de danseurs morisques. La participation des Mudéjares à la fête du Corpus est encouragée par l'archevêque Talavera dès le moment de la conquête et se poursuit par la suite, encadrée par des corporations de spécialistes.

La Castille ne semble pas avoir connu la tradition des mystères religieux, joués devant les porches des cathédrales. La lenteur de l'avancée chrétienne au centre de la péninsule freine le développement de la vie monastique. De plus, la liturgie mozarabe, persistante jusqu'au XIe siècle, s'avère peu propice au théâtre. Enfin, le rite romain est introduit en Castille par Cluny,

¹ « Toros. Se corran cada fiesta seis toros : las quales fiestas son el dia del Corpus Christi, y el dia de Santiago, y el dia de N. Sa de Agosto (...) ». *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar, op. cit.*, Tit. 2, n°27, fol. 13r.

² A.M.G., R.4, Libro 5, 1566, 21 juin, 223v.

³ « que vienen despues de hechos en la primera estación delante del Santissimo Sacramento, quedandose atras de la procession para hacerlos, sin ympedir ni detener la procesion donde ellos quisieren ». *CONSUETA, op. cit.*, chap. 56. p. 105. Voir VALLADAR, Francisco de Paula : *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada. Escrito por acuerdo del Municipio para conmemorar las que se celebraron en 1886. Publicado a expensas del Exmo. Ayuntamiento de esta ciudad*, Grenade, 1886.

⁴ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIIè siècle, op. cit.*

⁵ *CONSUETA, op. cit.*, chap. 56, p. 105.

ordre hostile à toute forme dramatique¹. Malgré tout, c'est en Castille que s'élabore le drame religieux et profane, et non pas à l'air libre, comme les mystères médiévaux, mais à l'intérieur des églises². Parce que la liturgie eucharistique est beaucoup plus tardive que celle de Pâques ou de la Pentecôte, dont sont nés les mystères, il s'agit d'un théâtre nouveau, dans une ambiance très différente, liée à une liturgie plus consciente de théologie. Quant à la nouveauté stylistique de ce théâtre sacré, elle concerne essentiellement le réalisme et la vivacité du ton. Le culte de la Passion, diffusé largement par le succès des confréries pénitentielles de la Semaine Sainte, favorise les aspects dramatiques. Les images deviennent imitation de la vie. Composé sur les thèmes de la Nativité, de la Passion, puis, au XVI^e siècle, des mystères de l'eucharistie, ce théâtre parle de satire sociale et dramatise l'exposition liturgique³.

A Séville, un peu avant le milieu du siècle, les tableaux vivants se transforment en véritables actions dramatiques appelés *autos* (*actes*), représentées sur des chars transportés dans la procession. Cette mutation est rendue possible par la concentration des efforts jusque là dispersés sous une directive unique. Grenade connaît probablement une évolution semblable, du moins en ce qui concerne l'organisation des jeux, puisque disparaissent vers la même époque les spectacles réalisés par les clercs et des groupes informels, ne demeurant que les chars mis en œuvre par la municipalité. Tandis que le théâtre est peu à peu banni de l'intérieur des temples, pour des raisons morales, mais aussi de sécurité (risques d'incendie en particulier) et de lisibilité, il s'élance à l'assaut des rues.

a) Réformes des spectacles et limitations des pratiques festives laïques. La procession

La fête semble intégrer nombre de spectacles et jeux scéniques réalisés jusque là en d'autres occasions. Alors qu'ils sont progressivement éliminés de la période de Noël, ils trouvent dans le Corpus un nouvel espace pour se déployer.

En 1558 disparaissent temporairement les jeux de la nuit des Rois (*entremeses*, sans doute de courtes pièces accompagnées de chants jusque là représentés dans la cathédrale sur une estrade), simplement remplacés par des *chanzonetas*⁴, chants de Noël eux-mêmes de plus en plus contrôlés (ils doivent en effet avoir subi une censure préalable)⁵. Le terme *chanzoneta* a le sens général de chant en langue vulgaire. Toutefois les catégories de danse, chant et jeu d'acteur ne sont pas encore étanches et la danse, sans doute interprétée par les seises, a encore

¹ CANAVAGGIO, Jean : « Introduction générale », in MARRAST, Robert (dir), *Théâtre espagnol du XVI^e siècle*, bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983, p. 18-56. Voir également BENJAMIN, Walter : *L'origine du drame baroque allemand*, Flammarion, 1985.

² WARDROPPER, Bruce : *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro (evolución del auto sacramental 1500-1648)*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 49.

³ Vf. MARRAST, Robert (dir.) : *Théâtre espagnol du XVI^e siècle*, op. cit., p.201-215.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, 1^{er} janv., 1^{er} v.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1565.

un rôle important dans ces chants sacrés¹. Ces saynètes ne disparaissent toutefois pas immédiatement. Les Constitutions synodales de 1572 les interdisent et limitent même les chants en les plaçant sous le strict contrôle de l'ordinaire : « Que la nuit de Noël, ni en d'autre temps de l'année, l'on ne dise ni fasse des choses deshonnêtes ou profanes dans les églises, chantées ou représentées (...) Aussi, que l'on ne donne aucune représentation d'aucune sorte, ou que l'on chante des couplets ou chansons sans notre accord particulier et sans qu'ils ne soient au préalable examinés »². Plus loin, dans le chapitre dédié à la vénération que l'on doit respecter envers le lieu sacré, les Constitutions reviennent encore une fois sur les spectacles, en précisant la nature des jeux incriminés : « Il est interdit de faire dans les églises des choses profanes, deshonnêtes en quelque manière que ce soit, ni danses, farces, représentations ou chansons »³. Les constitutions reflètent ici les premières objections morales faites à l'encontre des banquets habituellement réalisés dans les églises, mais aussi d'un théâtre encore en gestation. Sous Charles Quint en effet, reflet de l'influence d'Erasmus, apparaissent les premières attaques de certains genres scéniques et aspects des représentations. Les farces, spectacles comiques bouffons, sont ainsi visés, ainsi que l'indécence des costumes des comédiens, en particulier des actrices⁴. Mais c'est à partir de la fin des années 1580, avec le développement du théâtre commercial, des autos sacramentels et de l'imprimerie qu'apparaît un véritable débat sur la moralité, et la *licitude* du théâtre.

Toutefois, danses et spectacles dramatiques ont encore lieu dans certaines églises pendant plusieurs décennies. Tout en contrôlant leur mise en œuvre et leur développement, l'Église conserve les aspects spectaculaires et joyeux de la fête. « Si l'Église les a maintenus lorsqu'elle a mis en œuvre sa réforme, c'est qu'elle a rapidement saisi le parti qu'elle en pourrait tirer pour rassembler les fidèles et les faire communier autour des mêmes valeurs spirituelles »⁵. Ce parti-pris encourage aussi la professionnalisation des spectacles, qui garantit la qualité artistique et le contrôle moral sur les œuvres.

On chante des cantiques (villancicos) sur les autels où l'on fait reposer le Saint-Sacrement avant de poursuivre la procession, au moins à partir des années 1570⁶. En 1576, l'archevêque Pedro Guerrero fait exclure de nouveau les représentations de Noël de l'enceinte de la

¹ LOPEZ CALO, José : *La música en la catedral de Granada en el siglo XVI*, vol. I : texto, Grenade, Fundación Rodríguez Acosta, 1963.

² « La noche Navidad, ni otro tiempo del año, no se digan ni hagan cosas deshonestas, ni profanas en las iglesias, cantadas ni representadas, (...) ni se hagan representaciones algunas, ni se cantan coplas o canciones sin nuestra especial licencia, y sin que primero sean examinadas ». *CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada*, Libro 30, Tit. 31, p. 176.

³ « No se hagan en las iglesias cosas profanas, deshonestas en manera alguna, ni danzas, farsas, representaciones, ó canciones (...) *CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada*, Libro 3º, Tit. 18. « De reliquijs et veneratione Sanctorum et templorum », p. 187.

⁴ SUAREZ, José Luis : « La controversia sobre la licitud del teatro en el reinado de Carlos V », in *Teatro y toros en el siglo de Oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta*, Grenade, 2003, p. 19-31.

⁵ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIè siècle*, op. cit., p. 164.

⁶ « Que se diga una chanzoneta en el altar de la plaza nueva el dia del Corpus ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1576, 8 juin, 107v.

cathédrale, pour des raisons morales mais peut-être aussi financières, prouve que les interdits précédents n'ont pas été respectés. Pourtant elles réapparaissent en 1579 dans les actes de la cathédrale, où le chapitre les rémunère pour le prix de 8 ducats¹. La même année, les *entremeses* sont exclus de la cathédrale pour la fête du Corpus et remplacés par les danses des *seises*². En 1580, les jeux du Corpus sont bien représentés dans la cathédrale, aux frais de la municipalité, « entre les deux chœurs » (« entre los dos coros »), malgré semble-t-il une petite résistance du chapitre, qui regrette de n'avoir pas été prévenu plus tôt, « s'agissant de la difficulté que cela suppose, à cause de la mauvaise disposition de l'endroit »³. L'Église hésite sur la position à prendre face au théâtre et il y aura encore par la suite de nombreux retours en arrière. On joue encore des comédies de saints dans la cathédrale au début du XVIIe siècle. Dans cette période transitoire, le terme de « jeux » du Corpus recouvre sans doute une diversité de spectacles, comme c'est le cas à Séville : tableaux vivants traditionnels et pièces de théâtre modernes, jongleurs, acrobates (*volteadores*), etc. Après 1591 à Séville, les autos triomphent définitivement. La capitale Bétique est le grand précurseur du théâtre dans la Péninsule. Grenade a très certainement bénéficié de cette influence.

Il ne s'agissait donc pas d'interdire l'ensemble des représentations : si l'on examine attentivement le texte des Constitutions, on constate que seuls sont visés les jeux jugés « profanes » ou « déshonnêtes » (les deux termes sont repris dans les deux chapitres prescriptifs concernant les spectacles). Il s'agit donc de promouvoir un spectacle religieux dissocié de la voie commune adoptée jusque là, afin de rendre le décor ecclésial plus attrayant. Il faut dire que l'Église bénéficiait d'un cadre inégalable, celui des temples, alors que le théâtre profane ne disposait que des salles provisoires ou de la rue. Il était évidemment tentant de la part des organisateurs de jeux festifs, laïcs ou clercs, de vouloir s'attribuer des lieux prestigieux. En outre, le théâtre commercial, dont les rentes permettent de faire vivre les institutions hospitalières, est désormais indispensable.

A cause du contrôle croissant et du rejet des représentations théâtrales, la danse prend de plus en plus d'importance dans les fêtes et les processions. C'est particulièrement le cas pour le Corpus : entre 1568 et 1580, avant l'intervention des danseurs professionnels, on invite, en plus des *seises*, des enfants trouvés (« niños de la doctrina »), et parfois aussi quelques professionnels. L'art de la danse se développe considérablement entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle. Aristocrates et oligarques fréquentent des académies de danse et introduisent de plus en plus des ballets complexes dans les fêtes qu'ils organisent, en

¹ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 3 janvier.

² « Se acordo que no aya entremeses ni ornato de cera en el altar sino de otras cosas que duren y que se podra hazer algun vestido de seda para que los seises baylen (en blanco) ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 7 mai, fol. 230r. Le 7 juillet suivant, on ajoute des fraises (juboncillos) à leur costume de soie.

³ « por tratar de la dificultad que ay por la poca disposicion del lugar ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 1er juin, 263r.

particulier le Corpus et les fêtes conceptionnistes¹. La danse des seises est modifiée, comme à Séville où leur vêtement angélique se transforme en costume de cour. En 1599, la fabrique (trésorerie) de la cathédrale habille les seises de taffetas pour la fête du Corpus². Et les professionnels introduisent peu à peu des figures imposées : danses de gitanes, de montagnards, etc.

Les Constitutions synodales de 1572 s'attaquent également aux sermons et aux processions nocturnes de la Semaine Sainte. Là encore, la fête du Corpus ne semble pas être visée par les restrictions appliquées aux autres fêtes : « De même, nous ordonnons que l'on ne prêche pas de sermons de nuit le jeudi ou le vendredi saint, ni en d'autre temps de l'année, mais seulement avant le coucher ou après le lever du soleil, ni que l'on fasse de processions nocturnes, ni vigiles dans des églises ou ermitages, à cause des nombreux inconvénients que par expérience l'on y a constatés, à l'exception des nuits de la Naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ, le jeudi de la Cène [Corpus] et le matin de la Résurrection »³.

Les réformes tridentines s'attachent à contrôler de près le temps et l'espace, dans une perception normative de la religiosité. On dissocie jour et nuit, temps festif/temps travaillé, espace sacré et profane. Mais c'est surtout la volonté de placer toutes les manifestations religieuses sous le contrôle de l'Eglise officielle que l'on perçoit ici, d'où l'attaque des célébrations des confréries, sous le prétexte éminent de la réforme religieuse. Les laïcs sont rejetés de l'initiative festive, et de grandes fêtes christiques, désignées comme supérieures, bénéficient du transfert des célébrations : Noël, le jeudi du Corpus et le dimanche de Pâques. Les processions au cours desquelles est faite l'ostension du Saint Sacrement sont donc limitées pour la même raison : il s'agit de restreindre les initiatives privées et de placer l'hostie sous le seul contrôle du prêtre, seul habilité à manipuler le corps du Christ. Par conséquent, seules les processions du Corpus, organisées sous l'égide de la cathédrale, sont autorisées⁴. Les temples, autrefois ouverts les nuits de la Semaine Sainte pour permettre l'adoration continue des fidèles, ferment leurs portes à la tombée de la nuit.

Après avoir décrit le modèle de la procession de litanies de la Saint Marc, dans laquelle les fidèles doivent demeurer groupés par groupes paroissiaux du début à la fin de la procession, les Constitutions synodales reprennent la même prescription pour la procession du Corpus. En outre, le texte élève clairement le cortège du Corpus au rang de procession par excellence et

¹ À Séville, les contrats des danseurs établis pour le Corpus stipulent depuis 1632 le fait que leur engagement s'étend à la fête de l'Immaculée Conception. SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVII^e siècle*, op. cit.

² A.C.G., *Actas*, libro 9, 1599, juin.

³ « y ansimismo mandamos que no se prediquen sermones de noche el jueves ó viernes santo, ni en otro qualquier tiempo del año, sino antes que anochezca, o despues de amanecido, ni tampoco se hagan procesiones de noche, ni vigiliass en iglesias ni ermitas, por muchos inconvenientes que por experiencia se han visto, salvo las noches de Nacimiento de N. Sr Jesu-Christo, y el jueves de Cena, y la mañana de la Resurreccion ». *CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada*, p. 176.

⁴ *IBID.*, p. 176.

exemple de toutes les autres, dans la ville de Grenade mais aussi dans tout l'archevêché, comme le montre la répétition du terme « solennel », ou « solennité » dans le passage suivant : « De même, le jour du Corpus l'on fera une procession *solemnelle* dans toutes les villes, villages et contrées de notre archevêché (...) Et parce que cette fête est très *solemnelle* et de grande dévotion, nous ordonnons qu'à la procession que l'on ferait dans cette ville de Grenade viennent toutes ses paroisses, avec leurs croix bien parées et avec la participation de tous les ecclésiastiques ordonnés qui se trouveraient dans la ville, avec leurs surplis, même s'ils ne possèdent ni bénéfice ni chapellenies »¹.

Cette description de la procession du Corpus comporte peu de nouveautés, puisque avant même le concile de Trente la fête était déjà fête principale de l'année, et rassemblait toutes les paroisses de la ville. Toutefois, le fait de coucher cette organisation par écrit lui confère un caractère de loi, de tradition incontestable, qui contribue encore à sa solennité et normalise la fête à l'intérieur des canons tridentins imposés à cette époque à l'ensemble des célébrations.

Les Constitutions synodales établissent une hiérarchie festive désormais indiscutable. Après avoir en grande partie limité l'action des laïcs, particulièrement importante au moment de la Semaine Sainte, elles donnent au Corpus une importance sociale et un retentissement inégalés, destinés à compenser la perte festive de Pâques. Les clercs s'accordent, on le voit, la première place dans la procession, par leur nombre mais aussi grâce à leur visibilité vestimentaire : contre la richesse profane des confréries, l'archevêché impose la splendeur cléricale.

La procession doit imposer un ordre céleste sur la terre, une atmosphère extraordinaire, toute entière dédiée à Dieu. C'est ce que signifient les prescriptions des Constitutions synodales qui achèvent le chapitre dédié aux cortèges, en s'attachant, après la forme générale, au comportement humain que l'on doit y tenir : « Et à tous ceux qui iraient dans les dites processions, en particulier aux prêtres et aux ecclésiastiques, nous ordonnons instamment qu'ils marchent en silence, avec dévotion et bonne apparence, les yeux au sol sans se laisser distraire à regarder les jeux ni les fenêtres ; les clercs séparés des laïcs et les femmes des hommes, et tous priant pour les besoins communs. Et à la justice séculière [nous ordonnons] que dans cette procession, comme dans toute autre où concourt également beaucoup de monde, elle mette bon ordre et harmonie entre les laïcs afin qu'il n'y ait pas d'offense de Notre Seigneur, ni de rivalité, ni que la quiétude et dévotion que nous devons montrer ne soit

¹ « Ansimismo el día de Corpus Christi se hara una solemne procesion en todas la ciudades, villas, y partidos deste nuestro Arçobispado (...) Y porque esta fiesta es de mucha solemnidad y devocion, mandamos que a la procesion que se hiciere en esta ciudad de Granada, vengán todas las parroquias della, con sus cruces muy bien aderezadas, y todas las personas eclesiasticas de orden sacro, que en esta ciudad se hallaren, con sus sobrepellices, aunque no tengan beneficios, o capellanias (...) ». *IBID.*, p. 178. Une *chapellenie* est une dignité ou un office alloués à un chapelain.

perturbée. Qu'elle fasse particulièrement attention à la propreté et à la décoration des rues et des lieux où la procession doit passer »¹.

On recommande ici aux clercs une attitude théâtrale, statuaire, presque inhumaine, qui signifie une chose essentielle : auparavant, il y avait peu de différence entre participer à la procession et y assister, peu d'écart entre l'acteur et le spectateur. Les participants s'arrêtaient pour voir les spectacles de rue, quittaient sans doute leur place initiale au moindre prétexte, avaient des rôles interchangeables qui évoquaient aussi leurs rôles multiples au sein de la société. Maintenant on leur impose un emplacement précis, qu'ils sont tenus de conserver pendant les longues heures de la procession, et ils doivent observer un comportement réglementé, qui les sépare définitivement de la masse des spectateurs. Le clerc consacré n'est pas un homme comme un autre. Les participants au cortège ne voient plus, ils sont observés. Le spectacle humain qui est exposé à travers la procession doit être clair et didactique, il doit mettre en évidence une hiérarchie immuable des états et des hommes. Cette séparation, ce comportement normalisé est placé sous le contrôle des autorités de police, et positionné ainsi sur le même plan que la propreté et la décoration des rues. On renforce ainsi un contrôle auparavant limité au décor de la procession et désormais étendu au comportement social.

La séparation des sexes prescrite ici est par la suite répétée à toutes les occasions. Les Constitutions interdisent d'employer le moment de la messe pour faire la cour. Par la suite, et jusqu'au XXe siècle, on profite de toutes les occasions pour supprimer toute possibilité de rapprochement tout autant entre hommes et femmes qu'entre clercs et laïcs. Le respect du à l'hostie, mais aussi le culte de la chasteté érigé en modèle de comportement et la volonté d'établir une hiérarchie sociale stricte, sont les raisons profondes de cette prescription nouvelle, qui mettra pourtant longtemps à s'imposer. L'interdiction de trop s'approcher du chœur, comme celle du voile féminin, sont également fréquemment répétées jusqu'au XVIIe siècle, preuve du mal que l'on avait à les faire respecter.

Dans le même temps qu'un comportement spectaculaire est prescrit aux participants de la procession devenus acteurs de celle-ci, une attitude particulière est en effet aussi exigée de tous à l'intérieur des églises. Auparavant, seuls le chœur et les autels, où circulaient les clercs, était considérés comme sacrés. Le reste du temple, sans mobilier d'église avant la toute fin du XVIIe siècle, constituait une extension abritée de la place publique. Les Constitutions synodales changent radicalement cette situation. Après en avoir banni les « spectacles profanes », comme nous l'avons vu précédemment, elles y interdisent les « déjeuners, goûters

¹ « Y a todas las personas que fueren en las dichas procesiones, especialmente a los sacerdotes y eclesiasticos, encargamos mucho vayan con silencio, devocion, y buena compostura, los ojos baxos sin distraerse a ver juegos ni ventanas, y los clerigos apartados de los legos, y las mugeres de los hombres, y todos rezando por las necesidades comunes : y a la justicia seglar que en esta procesion y en qualquier otra donde concurre ansi mucha gente, ponga orden y concierto entre los legos para que no haya ofensas de Nro Sr., ni diferencias, ni se perturbe la quietud y devocion que debemos llevar, y tenga particular cuenta con la limpieza y aderezo de las calles, y lugares por donde la procesion ha de pasar ». *CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada*, p. 179.

ou soupers » (« almuerzos, meriendas, o comidas »), sous peine de se voir confisquer ses biens, ou même expulser du temple. Cette interdiction du festin précède l'interdiction de tout rapprochement physique entre hommes et femmes, considéré désormais comme amoral dans les églises. La nourriture et la chair représentent des rivaux au corps sacré de l'hostie¹. Rien de profane ne peut être fait en sa présence, puisque l'hostie, corps vivant, perçoit toute chose. Les jeux et les activités commerciales, juridiques et corporatives sont également exclus. Les Constitutions synodales excluent aussi spécifiquement les danses privées, les danses populaires, de l'enceinte de l'église et des cimetières. Ces danses familiales ou corporatives, bien différentes des danses cléricales des seises, sont évoquées parmi d'autres activités quotidiennes jusque là admises couramment dans les lieux sacrés : « que l'on ne fasse pas non plus à l'intérieur des églises ni dans les cimetières de jeux, danses ou autres activités deshonnêtes, ni foires ou marchés, ni réunions de conseils ou de chapitres, ni activités bancaires, ni écritures ou certifications légales sur des choses séculières »². L'interdit touche donc les rituels familiaux qui avaient lieu autour des morts et les affaires privées, en particulier les contrats qui étaient souvent traitées dans les églises, ce qui leur donnait une plus grande force normative. Il s'agit moins finalement de bannir danses et spectacles en soi, que d'interdire les activités privées au profit de spectacles officialisés, organisés par l'institution ecclésiastique et à son profit.

b) Taureaux et théâtre dans la deuxième moitié du siècle. Contestation et triomphe d'un phénomène de société

Les courses de taureaux et les jeux de cannes ont une place essentielle dans la vie festive grenadine du XVI^e siècle : « Ils contribuaient à maintenir vivace, dans leur aspect ludique même, l'attitude d'alerte (...), contribuant d'un angle festif à l'affirmation d'une société de la frontière »³. L'habitude de célébrer les triomphes royaux par des jeux de taureaux est très ancienne, il en existe des exemples dès le XII^e siècle.

La tendance à organiser régulièrement une corrida en été, accompagnée d'un jeu de cannes, sous l'égide de la municipalité, apparaît vers le milieu du siècle. En 1556, la ville organise une fête sur la place Bibarrambla, pour laquelle on invite les membres de la Chancellerie et de l'Inquisition⁴. La fête a lieu le jour de Notre Dame d'Août (Assomption, 15 août)⁵. En 1566

¹ Voir BYNUM, Caroline W. : *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes dans la nourriture et la spiritualité médiévale*, Paris, 1994 [1987]. Et CAMPORESI, Pietro : *La chair impassible*, Paris, 1986 [1983].

² « ni se hagan dentro dellas [las iglesias] ni en los cementerios juegos, bayles, o otras cosas deshonestas, ni ferias o mercados, ni ayuntamientos de consejos o cabildos, ni almonadas, ni escripturas, o probanzas sobre cosas seglares (...) ». *CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada*, p. 189.

³ BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las « Actas de Ugijar »*, Grenade, Universidad, Biblioteca de Bolsillo, 2001, p. 189.

⁴ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 11 août, 228r.

⁵ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 17 juillet 1566. « Se acuerda correr toros para el dia de N.S. de Agosto ».

une fête est organisée le jour de la Saint Jacques (24 juillet)¹. Par la suite, les fêtes sont célébrées après l'Assomption (15 août). Après la guerre des Morisques, la corrida de la fête de la Saint Jean, qui disparaît à cette époque, est tout naturellement remplacée par les « fêtes royales de taureaux et de cannes » de la fin de l'été. Cette période de l'année est plutôt calme d'un point de vue festif et sans interdits religieux particuliers contre les jeux (Carême ou autre). De plus c'est une saison joyeuse, où l'on fête les récoltes et l'on invoque la Vierge et les saints protecteurs. Il est de ce fait naturel que l'on y organise des jeux célébrant la vitalité et la fécondité de la nature, comme des corridas.

Il s'agit de fêtes municipales, dans lesquelles le jeu de cannes suit la corrida, où les chefs des quadrilles sont des veinticuatro nommés par le corregidor. Ils y déploient leur richesse et leur vaillance, faisant ainsi démonstration de leur noblesse personnelle et de celle de la corporation municipale à laquelle ils appartiennent. Pourtant à partir des années 1540, sous l'influence italienne, le sens spectaculaire et sportif du jeu prend le pas sur le symbolique chevaleresque, ce qui permet l'émergence de jeux périodiques, moins dangereux, liés à l'élite urbaine plutôt qu'à la personne royale. Le spectacle prime désormais sur l'enjeu du tournoi en lui-même². Dans ce spectacle, le corregidor et les membres de la noblesse locale jouent à être le roi et sa cour. Car c'est le roi qui fournit désormais le modèle premier de toute hiérarchie et de tout pouvoir. Ainsi, non seulement ils présentent au peuple rassemblé sur la place un pouvoir absolu, mais ils montrent l'unité indéfectible de l'élite, qui triomphe toujours des conflits permanents dont les villes telles que Grenade sont le théâtre. Les hiérarchies sont évoquées à travers les somptueuses livrées. Le déguisement (turc, français, etc.) donne une dimension grandiose aux aristocrates, qui retrouvent leur pleine potentialité de noblesse combattante dans ce jeu dangereux. Toutefois, être désigné chef de quadrille est aussi une lourde charge financière, qu'en 1566, deux élus, Alonso de Alarcón et Sebastián de Navarrete, refusent. Ils sont punis pour cela. Ce refus révèle les problèmes financiers de la ville dans cette période de disette, qui touchent aussi l'oligarchie urbaine.

La municipalité se met en avant sur tous les plans au cours de ces fêtes qu'elle finance et organise. Elle invite les autres autorités urbaines, et se montre au peuple du haut de son pavillon (mirador de fiestas), tout en consommant une collation raffinée composée de pâtes de fruits, de sirops glacés et d'autres douceurs, dont les reliefs sont jetés à la foule massée en contrebas. C'est une façon de redistribuer les richesses, qui démontre la grandeur et la générosité du conseil urbain. L'évergétisme est bien une question de survie pour l'oligarchie, qui doit sans cesse miser sur l'exhibition de son « honneur » et sur la redistribution comme expression de son intérêt pour le bien commun, pour légitimer son rôle de gouvernant. Plus

¹ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1566, 21 juin, 226v. et 25 juin, 232r. Nomination de cuadrilleros pour les fêtes de Saint Jacques.

² CATEDRA, Pedro M. : « Fiestas caballerescas en tiempos de Carlos V », in *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Catalogue de l'exposition, Séville, 19/IX.-26/XI 2000, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 93-117.

l'élite concentre le pouvoir entre peu de mains, plus les dépenses sont nécessaires pour justifier et cacher les gains acquis¹. Ceci explique la splendeur croissante des fêtes et ce, non seulement malgré la crise, mais justement à cause d'elle. C'est dans les moments difficiles qu'il est nécessaire de montrer la fermeté du pouvoir. Cela va donc plus loin que la motivation politique immédiate, telle que pouvait l'exprimer Machiavel dans sa célèbre recommandation au prince : « il doit... dans les moments de l'année qui conviennent, maintenir le peuple occupé en fêtes et en spectacles »². Le plan de l'inconscient et de l'autoprotection sont autant en jeu que la raison d'État. Plus exactement, le modèle d'action politique est de plus en plus, dans cette époque de transition entre une culture participative et une culture du spectacle et du signe, basé sur la satisfaction publique. Dans cette nouvelle communauté politique élargie, on affirme la détention du pouvoir par des opérations de prestige, que ce soit dans l'urbanisme ou les spectacles publics³.

Critique morale des courses de taureaux

Dans la deuxième moitié du siècle, les courses et jeux de taureaux ne sont plus attaqués seulement par des réformateurs isolés, mais par l'Église officielle, qui suit la prévention papale à leur encontre⁴. Les tournois sont également remis en cause dans les cours royales à la suite de certains drames. Après la blessure mortelle du roi Henri II de France dans un tournoi en juin 1559, les princes cessent de participer aux tournois festifs, qui doivent alors se transformer afin de perdre leur dangerosité, tout en préservant leur prestige. En Espagne, le roi continue à se montrer exceptionnellement dans des courses, aménagées de manière à en éliminer tout risque physique. Les jésuites, engagés dans le progrès de la fréquentation des sacrements, et dont beaucoup sont espagnols, s'engagent tôt et avec véhémence contre les corridas, au nom de la cruauté de ces fêtes et des morts violentes qu'elles causent (la mort violente empêchant la confession et donc la rédemption possible de l'âme). Il s'agit également de discipliner la foule des spectateurs. Ils font pression à Rome et à la cour. Mais le clergé n'est pas unanime sur le sujet. La comparaison entre corridas et jeux du cirque, condamnés avec véhémence par les pères de l'Église, finit par s'imposer. Une véritable campagne anti-tauromachie culmine au tournant des XVIe et XVIIe siècle, en particulier avec l'ouvrage du Père Juan de Mariana *De spectaculis*, qui reprend intentionnellement le titre de l'œuvre de Tertullien⁵.

¹ LINDENBAUM, Sheila : « Ceremony and Oligarchy : the London Midsummer Watch », *op. cit.*, p. 178.

² « debbe... ne' tempi convenienti dell'anno, tenere occupati e populi con le feste e spettacoli ». *Le Prince*, cit. MUIR, Edward : *Ritual in Renaissance Venice*, *op. cit.*, p. 75.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, *op. cit.*

⁴ DE COSSIO, José María : « Polémicas sobre la licitud y conveniencia de la fiesta », in *Los toros. Tratado técnico e histórico*, Madrid, Espasa Calpe, 1953, T. II.

⁵ MARIANA, Padre Juan de : *De Spectaculis*, Madrid, B.A.E., XXXI, 1854 [1609].

A Grenade, sous l'égide de l'archevêque Pedro Guerrero (également opposé au divertissement théâtral), les fêtes de taureaux et de cannes sont contestées par certains réformateurs zélés, jésuites pour la plupart, qui tentent de convaincre la population à travers des opérations coup de poing. L'épisode que relate Juan de Santibáñez dans sa chronique de la Compagnie grenadine¹, concernant l'intervention inopinée du célèbre prédicateur jésuite le père Basilio, qui osa en 1556 interrompre les fêtes royales de taureaux et de cannes offertes par la municipalité, nous fournit une bonne image de ce à quoi pouvaient ressembler ces fêtes dans la Grenade du milieu du siècle. Le texte offre en effet de nombreux détails sur la perception de la course et sur le talent des jésuites pour dévier l'intérêt de la foule vers un autre genre de divertissement. Afin de mieux commenter l'exploit du père Basilio, le chroniqueur commence par rappeler les préventions ecclésiastiques classiques contre les jeux de l'arène. S'il a peu à redire du jeu de cannes, qui bénéficie du prestige de la noblesse et de la tradition « à l'image des jeux Troyens » (« a semejanza de los juegos Troianos »), il n'en est pas de même des courses de taureaux. Bien qu'elles se justifient par la coutume ancienne d'exercer la bravoure des chevaliers au combat, elles sont jugées dangereuses pour les âmes « à cause de la foule réunie de gens, hommes et femmes ensemble aux fenêtres ; forte occasion et danger manifeste, de grande offense contre la Majesté divine »².

L'évènement se situe dans une conjoncture favorable. En 1555, les cortes de Valladolid ont en effet demandé au roi de censurer les courses, mais celui-ci a refusé de s'en mêler. Profitant des fêtes, le père Basilio entraîne des compagnons jésuites, mais aussi quelques étudiants (« doctos »), qui font irruption sur la place, Basilio en tête brandissant la bannière de la croix, les autres suivant « en chantant la doctrine chrétienne ». Ils font le tour de la place, « afin de pouvoir être vus de tous », puis s'installent à des postes stratégiques et commencent à prêcher. Cette façon de faire ressemble de très près à la longue chorégraphie des participants aux spectacles, membres du jury du jeu de cannes et des quadrilles en particulier, lesquels font le tour de l'arène pour saluer les autorités présentes, avant d'aller occuper la place qui leur est assignée. La tactique fonctionne d'ailleurs bien, puisque les intrus parviennent à entraîner une bonne partie des spectateurs à l'église du Sagrario toute proche (l'ancienne grande mosquée accolée à l'immense chantier de la cathédrale): « Là, le père Basilio les tint occupés durant toute l'après-midi par des discours spirituels et des exemples de saints jusqu'à ce que, les fêtes royales terminées, alors que les autres rentraient chez eux abrutis par la chaleur et la densité de la foule, certains étant même ébranlés physiquement, eux revenaient reposés, sans

¹ SANTIBAÑEZ, Juan de : *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañia de Jesus. Por el Pe... de la mesma Compañia de IHS y prouincia. Al excelentissimo señor D. Luis Fernandez de Cordoua Marques de priego, Señor de la Casa de Aguilar, Duque de Feria, Marques de Montaluan, de Celada etc.* 3 livres de la Première Partie, de 1552 à 1572. B.U.G. chap. 41, Caja B-48.

² « en tanto concurso de gente, ombres i mugeres juntos en las ventanas; ocasion fuerte i peligro manifiesto de muchas ofensas contra la divina Magestad », *IBID.*, fol. 142r.

douleur dans le corps et ayant bien profité pour leurs âmes »¹. Le père Basilio emploie ici les mêmes recours au spectaculaire de la fête et à la sensation de loisir pour la concurrencer et la combattre. Il lui prend son public, qu'il séduit par des arguments antinomiques : l'annonce théâtrale sur la place (avec même la bannière, comme les participants aux jeux), le confort physique de la fraîcheur de l'église, du repos et du bien-être corporel, c'est-à-dire le plaisir. A la satisfaction du danger et de l'excitation est opposé le calme du corps et de l'esprit. Il fallait au moins cela pour attirer des hommes venus parfois de loin pour voir un spectacle attendu depuis de longs mois.

Malgré tout, beaucoup refusent de suivre la norme papale contre les corridas, car les courses sont des enjeux symboliques mais aussi financiers fondamentaux dans les villes de cette époque. Ces sacrifices collectifs sont également essentiels pour l'équilibre social et politique de la communauté. Le jour de la Toma par exemple est un jour de fête joyeux, occasion de mettre en scène la vaillance, la chevalerie et la générosité des oligarques locaux. Les jeux autour des taureaux se diversifient de plus en plus, on varie les animaux et les scènes de combats, on ajoute des intermèdes divertissants aux jeux tauromachiques. En 1556, l'année où intervient le zélé Basilio, un acrobate est payé 14 ducats pour son travail². Les interdits papaux ont moins d'effet encore quand on s'éloigne de la cour. Au Pérou par exemple, ils ne furent jamais respectés³.

Comme d'autres enjeux, les courses de taureaux sont un point de conflit entre la papauté et Philippe II, qui souhaite prendre la tête de la réforme confessionnelle et connaît la valeur sociale de ces jeux, très populaires par leur violence même. En 1567, il refuse la proposition des cortes de Madrid de remplacer les corridas par des exercices militaires et engage simplement les corregidores à plus de vigilance. Le pape Pie V répond en novembre en interdisant catégoriquement les corridas à tous sous peine d'excommunication, ce qui place le roi dans une position inconfortable. En attendant l'issue des négociations entre l'Espagne et la papauté, les célébrations du mariage royal en 1570 ont lieu sans jeux tauromachiques, tout comme les fêtes de la naissance de l'infant don Carlos en 1573. Mais de fortes pressions s'exercent de toutes parts en faveur du rétablissement des corridas. On affirme notamment que les « alumbrados » et les érasmissiens y sont opposés. A Grenade, il semble que l'on fasse plus ou moins la sourde oreille aux interdictions ; en 1566, année de grand débat, la ville donne pas moins de trois corridas. Et en 1571, en pleine interdiction papale, Grenade en

¹ « Aquí el padre Basilio les tuvo bien entretenidos con pláticas espirituales y exemplos de sanctos toda la tarde; hasta que acabadas las fiestas reales, quando los demas boluian a sus casa abochornados de el calor, molido de la apretura de la gente, i maltratados algunos en sus personas, ellos boluian a las suias descansados, sin ofensa en el cuerpo, y con aprovechamiento conocido en sus almas ». *IBID*, fol. 142v.

² A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 2 janvier, 4v.

³ ALFONSO MOLA, Marina ; MARTINEZ SHAW, Carlos : « Fiestas reales y toros en el Quito del siglo XVIII », in GARCIA BAQUERO, A. ; ROMERO DE SOLIS, Pedro (éds.) : *Fiestas de toros y sociedad, Actas del congreso internacional*, Séville, 26 nov.-1er déc. 2001, Séville, 2003, p. 123-138.

célèbre une autre pour fêter la naissance d'un enfant. Par ailleurs, les clercs continuent à assister à ces jeux sans aucun complexe. Il était impensable que le chapitre de la cathédrale, en pleine reconquête de sa place dominante parmi les institutions locales, n'assiste pas à un moment constitutionnel aussi important que la course de taureaux, où toutes les élites sont représentées ensemble avec familles, amis et clientèles, selon un ordre hiérarchique précis, aux yeux du peuple massé en bas, sur les toits avoisinants et jusque dans la fontaine centrale. Le climat de purification et de régénérescence fourni par la mise à mort du taureau sanctifie cet ordre social idéal.

En réponse à l'interdit papal, le roi ordonne en 1572 la création de milices nobiliaires. Il se plaint de l'inaction qui pendant tant d'années a immobilisé les cavaliers, cause, selon lui, de la diminution de la force armée de la Castille. Il demande donc aux villes la création d'une confrérie, sur le modèle de celle de San Hermenegildo à Séville, laquelle, entre autres activités, « organise certains jours prévus à l'avance des fêtes de joutes, tournois, jeux de cannes et d'autres exercices militaires », prévues et financées par la municipalité¹. Cet ordre royal subtil n'avait pas pour but de consacrer l'abolition des courses de taureaux. Il s'agissait en réalité de signifier que ces jeux remplissent un objectif fondamental, l'exercice militaire de la noblesse en temps de paix, et qu'en leur absence cette noblesse a besoin d'exercices en remplacement ; la meilleure solution serait donc d'assouplir l'interdiction. La cédula n'a eu semble-t-il aucune suite concrète. On sait que Cordoue a refusé une telle organisation, et se fut sans doute aussi le cas de Grenade².

Finalement, le pape Grégoire XIII lève en 1575 l'interdit des jeux de taureaux pour l'Espagne, à l'exception des jours de fêtes, et interdit aux clercs d'y assister. Cette bulle donne lieu à des interprétations diverses, il s'agit en fait d'une décision intermédiaire qui ne satisfait personne et crée de nombreuses disputes locales. L'Eglise grenadine notamment récusé cette décision et tente de convaincre le roi. En félicitant le roi pour la naissance de l'infant Diego (1575-1582), l'archevêque Pedro Guerrero ajoute en effet : « Ce dont je supplie Votre Majesté est que, pour l'action de grâces et les fêtes qui auront lieu en tous lieux pour cette bénédiction divine, l'on ne courre pas de taureaux d'aucunes façons, ni de vaches (...) l'Espagne peut bien se passer de cet exercice, comme le font les autres provinces chrétiennes et infidèles »³.

Après une nouvelle interdiction papale en 1583, Clément VIII finit par rétablir l'autorisation des corridas en 1596, au nom de la tradition espagnole et de l'exercice profitable offert par le

¹ « ordenassen fiestas en algunos dias señalados de justas, torneos y juegos de cañas y otros ejercicios militares ». A.M.G., Leg 1930, p. 71. Cédula datée du 6 septembre 1572.

² Sancho DE SOPRANIS, Hipolito : *Juegos de toros y cañas en Jerez de la Frontera*, op. cit.

³ « Lo que yo suplico a V. M. es que en el hazimiento de gracias y fiestas que se haran en todas partes por estas misericordias de Dios, no entre correr toros en manera alguna ni vacas (...) que bien puede pasar España de este ejercicio como pasan las otras prouincias cristianas y las infieles ». Lettre du 17 juillet 1575. cit ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Las costumbres religiosas en Andalucía circa 1575 : tiempos de pecado, tiempos de reformación », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 184.

jeu. Seuls les moines sont dispensés d'y assister, la seule obligation touchant le clergé séculier étant de ne pas abuser des courses. Cette autorisation démontre l'importance sociale, économique et politique des jeux en Espagne. Ce sont bien les corridas urbaines qui justifient l'existence de la noblesse et la supériorité de l'oligarchie aux yeux du peuple¹. Le spectacle taurin, approprié par le roi dans le cadre des « fêtes royales » est un simulacre qui permet de canaliser les aptitudes chevaleresques et de les adapter aux orientations politiques et sociales de l'Etat². En outre, les mesures d'interdiction ont des conséquences économiques graves. La bulle papale de 1586 a ainsi un impact immédiat à Grenade : les habitants de la place Bibarrambla protestent contre l'annulation des fêtes prévues pour le début septembre³. La location des balcons et des fenêtres, mais aussi la vente de la viande des taureaux, représentent en effet des revenus importants sans lesquels beaucoup peuvent être menés à la ruine. Les habitants s'offrent donc à financer eux-mêmes la fête, contre la promesse qu'elle ait bien lieu.

Les critiques des jeux tauromachiques se poursuivent par la suite, mais se font moins virulentes, laissant la place aux polémiques concernant le théâtre, en particulier la comedia commerciale en plein essor.

Les débuts du débat sur la « licitude » du théâtre

La critique du théâtre qui apparaît dès la naissance de celui-ci au XVI^e siècle, accompagne celle des jeux de taureaux. On dénonce dans ces spectacles leur origine antique et païenne. Les difficultés du pays sont mises sur le compte de la colère divine, causée par les comportements déviants des Espagnols, qui s'écartent de plus en plus, affirment moralistes cléricaux et politiques, de la sobriété rustique et noble des hommes du passé. Dans le cadre de cette doctrine, le théâtre, parmi les frivolités de la vie urbaine, qui présente une inconcevable promiscuité des sexes, est particulièrement visé. En outre, le théâtre essuie les critiques cléricales parce que, jeu de parole et de scène, il ressemble fort à la prédication, dont il est un concurrent sérieux.

La profonde transformation induite, sur l'exemple italien, par l'avènement des acteurs professionnels fait le succès de la comedia commerciale. L'ouverture des théâtres publics, le développement des autos sacramentels et le cadre politique de la monarchie confessionnelle expliquent le surgissement d'un véritable débat sur la licitude du théâtre, débat qui synthétise sans doute les préoccupations morales et politiques de nombre de tratadistes. La controverse surgit ainsi dans les années 1580, notamment à propos de la nécessité de donner ou non les

¹ SAUMADE Frédéric : *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993.

² RUIZ-DOMENEC, José Emilio : « El torneo como espectáculo en la España de los siglos XV-XVI », *Op. cit.*

³ A.M.G., Leg. 1930, p. 42.

sacrements aux acteurs¹. Comme pour les jeux tauromachiques, les jésuites sont à l'avant-garde de ces polémiques. Le théâtre est accusé par Pedro de Rivadeneyra d'induire à l'oisiveté et au crime. Le père Juan de Mariana s'attriste quand à lui de la vision d'un pays en décadence, sans valeurs, réduit à l'oisiveté et aux plaisirs². Dans son célèbre *Tratado contra los juegos públicos* (1609), amplification du chapitre 16, déjà dédié aux spectacles, du *De rege et regis institutione* (1599), il s'indigne que l'on représente en public, à l'occasion du Corpus, « les actes les plus vils et les plus répugnants qui existent et que l'on voit dans les bordels, représentant étreintes, baisers et tout le reste (...) offrant à Sa Majesté [l'hostie] des odeurs nauséabondes en croyant l'honorer »³.

En 1593, l'archevêque Pedro de Castro renouvelle l'interdiction des représentations dans l'enceinte des temples et des monastères. Il interdit aux clercs de se rendre aux comedias, aux actrices célibataires de jouer et s'intéresse à leur moralité. L'archevêque, qui jouit de la confiance absolue du roi, en particulier à l'époque des découvertes du Sacromonte, semble jouer un rôle dans la première interdiction officielle du théâtre public, à la fin du XVIe siècle. Il écrit en effet un mémorial contre le théâtre, adressé à Philippe II, en 1597, dont le texte est aujourd'hui perdu⁴. La banqueroute de 1596, puis la mort de la duchesse de Savoie en 1597 incitent le souverain à exiger la suspension des représentations. Cette interdiction, qui n'affecte que les théâtres madrilènes, fait toutefois jurisprudence et donne lieu à une nouvelle offensive théologique contre le théâtre.

D - Les confréries de la Semaine Sainte. Dévotion christique et Vierges douloureuses de la Passion

Avec le Corpus, la Semaine Sainte est l'un des principaux moments forts de la vie religieuse grenadine. Dans cette deuxième moitié du siècle, les processions civico-religieuses atteignent en effet une pleine maturité et trouvent un équilibre théâtral. Les confréries pénitentielles y rejouent l'itinéraire de la Passion du Christ. Dans ces processions qui parcourent la ville à toute heure du jour et de la nuit, la Vierge est un personnage essentiel: « Elle fit que le sacrifice du Golgotha apparaisse comme palpable, car elle personnifiait le sentiment humain

¹ SUAREZ, José Luis : « La controversia sobre la licitud del teatro en el reinado de Felipe II : textos y pretextos », in *Teatro y toros en el siglo de Oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta*, Grenade, 2003, p. 35-84.

² SUAREZ, José Luis : « Enemigos del teatro en el Siglo de Oro : el padre Juan de Mariana », in *Teatro y toros en el siglo de oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta*, Grenade, Universidad, 2003, p. 85-113.

³ « los actos más torpes y sucios que pasan y hacen en los burdeles, representando abrazos y besos y todo lo demás (...) dando a Su Magestad humo a narices con lo que piensan honralle ». Cit. SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIe siècle, op. cit.*, T.2, p. 786.

⁴ SUAREZ, José Luis : « La licitud del teatro en el reinado de Felipe II : textos y pretextos », in *Teatro y toros en el siglo de oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta*, Grenade, Universidad, 2003, p. 35-84.

de façon accessible et claire »¹. C'est son intervention qui fait peu à peu du calvaire un moment essentiel de la Passion.

1) Les confréries

Les confréries organisent des cultes publics et fonctionnent comme éléments de solidarité entre laïcs². Réunies souvent autour d'une profession ou d'un groupe social et sous l'invocation d'un saint patron, elles ont pour but la réalisation d'un culte, d'une œuvre charitable et l'entraide mutuelle entre les confrères et leurs familles. Cette fonction d'assistance leur donne un poids considérable dans le monde médiéval et renaissant. Ce sont les confréries qui prennent en charge les hôpitaux et organisent célébrations et festins qui permettent de les financer. En outre, grâce à des privilèges et des exemptions papales, elles jouissent d'une grande autonomie face à la hiérarchie ecclésiastique. Le poids social et politique de ces groupements laïcs est donc considérable à l'orée du XVIe siècle. Leur succès est également le signe de l'ouverture spirituelle et démographique de la ville dans la première moitié du siècle. Alors que les corporations urbaines castillanes se ferment à cette époque autour de statuts de pureté de sang et subissent le contrôle plus étroit des autorités, elles accueillent en effet des femmes, des jeunes gens, des convers ou des Morisques.

Il existe trois types de confréries. Les confréries pénitentielles (dites « de sang », siégeant dans des monastères, dont l'activité est essentiellement centrée autour de la célébration de la Passion du Christ), les confréries « de gloire » (consacrées à un saint ou une image mariale) et les confréries sacramentelles, dédiées au culte eucharistique. Ces dernières, riches et puissantes, dédiées au Saint Sacrement sous la forme du viatique apporté aux malades, présentes lors de la fête du Corpus Christi, de la Conception de la Vierge et de la Semaine Sainte, forment la majorité des confréries ordinaires des paroisses. Contrairement à d'autres, elles sont particulièrement encouragées par les autorités religieuses et certains ordres tels que les jésuites, dans le cadre de l'essor fondamental de la dévotion eucharistique à la suite du concile de Trente³.

¹ WERNER, Marina : *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 [1976], p. 279.

² LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada*, *op. cit.*

³ LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*, Grenade, Universidad, 1994. ARIAS DE SAAVEDRA ALIAS, Inmaculada ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis : « Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2000, monográfico, p. 189-232. SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino », *op. cit.*

a) Les confréries pénitentielles, le sang versé

Les confréries pénitentielles, dont les membres se fustigent publiquement à l'imitation du Christ, sont particulièrement fréquentées. Le goût des processions de pénitents est à mettre en relation avec celui des déplorations funèbres, très répandues alors : la souffrance marque le désir de trouver un rapport dans son propre corps avec le corps du dieu absent. La blessure est un moyen d'inscrire le divin dans sa propre chair. Le IV^e concile de Latran rend en 1215 la confession annuelle et en fait un sacrement. Les fidèles sont invités à ressentir un sentiment de repentance, sans lequel l'absolution ne vaut rien. Cela entraîne l'apparition des manifestations de souffrances physiques de groupe, sensées provoquer la douleur de l'âme. Les exercices de pénitence physique se développent dans les milieux laïcs, à partir des monastères, aux XIII^e-XIV^e siècles. La première procession de flagellants a lieu à Bologne en 1260¹. Les confréries pénitentielles se constituent formellement (c'est-à-dire avec des constitutions ou règles écrites) en Nouvelle Castille à partir des années 1520².

Cet essor des fustigations à la Renaissance est l'un des indices, avec la création rituelle urbaine, de l'accession des laïcs à la sphère de la pratique religieuse. « Le rituel est pour l'homme pratique ce que la philosophie est au penseur. Si le saint et l'ascète agissent sur eux-mêmes –leurs âmes et leurs corps et leur état intérieur-, le laïc agit sur le monde avec les choses externes du monde »³. Le cérémonial de pénitence du jeudi saint, la flagellation et la discipline en souvenir des souffrances endurées par le Christ représente un exercice de mémoire rituelle. On revit le passé en le revivifiant dans une perception émotionnelle du monde⁴. Le corps, lieu du combat entre le bien et le mal, est au centre du désir de rencontre avec Dieu. Le divin peut être trouvé à travers les limites de la douleur. En acceptant une souffrance volontaire, on obtient une sanctification, laquelle donne des pouvoirs, en particulier celui de prendre sur soi la souffrance des autres. Cette furie codifiée, collective et consensuelle, qui nous semble pathologique, ne l'est pas pour les hommes de ce temps. Comme le soutient Jacques Dalarun, nous connaissons aujourd'hui d'autres expressions de douleur non moins codifiées, qui paraîtront sans doute tout aussi morbides dans l'avenir: « Qui comprendra les souffrances gratuites du coureur de triathlon, la douleur grimaçante de la lanterne rouge dans les derniers lacets de l'Alpe-d'Huez ? Et qui saura dire leur déchirant bonheur ? »⁵.

¹ FLYNN, Maureen : « The Spectacle of Suffering in Spanish Streets », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 153-168.

² Séville 1528, Tolède avant 1536. CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit.

³ TAMBIAH, Stanley Jeyarava : *Buddhism. The Spirit Cults of Northeast Thailand*, p. 35. Cit. RUEL, Malcolm : « le rituel donne à penser », *Religiologiques*, 14, automne 1996, er.uqam.ca/nobel/religio/no14/ruel.

⁴ FLYNN, Maureen : « The Spectacle of Suffering in Spanish Streets », op. cit.

⁵ DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini*, op. cit., p. 57.

A partir du XVe siècle, la dévotion à la Passion du Christ transcende peu à peu l'ensemble des autres dévotions. Elle produit progressivement, comme le souligne William Christian¹, une nouvelle dialectique entre la population et les images. Les hommes recréent les sentiments de la Passion. Le désir d'égaliser les premiers martyrs explique leur obsession pour la croix. Les images, par leur réalisme qui évoque une participation active (saignements, larmes), souffrent avec eux. Sur le modèle des jeux scéniques sacrés (rocas), les confréries fabriquent des scènes de la Passion sculptées pour la Semaine Sainte. Ces « pasos » deviennent peu à peu de plus en plus imposants, formant des groupes sculpturaux étonnamment réalistes et dramatiques, comme on peut en voir à l'extraordinaire musée de la sculpture de Valladolid. Parallèlement, on voit apparaître le drame liturgique en langue vulgaire, qui se développe dans le cadre festif². L'image devient un véhicule fondamental de la dévotion. Elle influence la dévotion mariale, dont les figures se renouvellent en fonction de cette thématique de la Passion. La croix, emblème essentiel de la conquête, se transforme en temps de paix en un instrument prophylactique.

Les processions de la Semaine Sainte ont de nombreux traits en commun avec le Carnaval, à travers les déguisements et les masques, souvent accusés de rompre les règles de la hiérarchie sociale et surtout par le sens lustral, purificateur, des processions de sang. La richesse et la force d'entraînement des confréries hors du contrôle de la hiérarchie religieuse inquiètent aussi les autorités, qui font bientôt tout pour les mettre au pas.

La valorisation de la douleur physique dans la société castillane du XVIe siècle explique la présence omniprésente des confréries de flagellants dans la vie religieuse de ce temps, même en dehors de la période pascale. D'autres confréries tout aussi théâtrales ont également un rôle central dans les processions générales de la ville, c'est-à-dire les processions qui réunissent sous l'égide de la cathédrale l'ensemble du corps social pour des causes qui intéressent la communauté dans son ensemble, rogations ou actions de grâce. Car par la personnalisation de la rencontre avec le Christ, la communauté se trouve également personnalisée et les liens collectifs renforcés, au dépend des multiples liens (par métiers, statuts, liens personnels) qui prévalaient dans la période précédente.

b) La confrérie de Saint Sébastien

La confrérie de Saint Sébastien est déjà une communauté importante de la ville lorsque ses constitutions sont approuvées par le diocèse, en 1531. Elle est dédiée au saint protecteur traditionnel du commerce, patron des archers, invoqué contre les épidémies, en particulier la peste. Chaque année, une prestigieuse procession (instituée peut-être par vœu à la suite de la

¹ CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit.

² KONIGSON, Elie : *L'Espace théâtral médiéval*, Paris, CNRS, 1975.

peste de 1521) se rend le jour de la fête du saint, le 20 janvier, de sa chapelle du Realejo à son autel, situé à la sortie sud-ouest de la ville de l'autre côté de la rivière Genil, dans un ancien ermitage musulman (morabita) dédiée au Saint. Des autels et chapelle sont fréquemment mis en place à la suite de la conquête dans les sites emblématiques (comme ici, un lieu de passage) ou qui nécessitent une sacralisation parce qu'ils évoquent trop fortement le passé musulman. Les ermites s'abritent souvent dans des sanctuaires désaffectés, qui conservent malgré leur abandon une aura de sanctification¹. La confrérie est composée de riches marchands et connaît un prestige grandissant. Saint Sébastien est l'un de ces nombreux saints qui « fonctionnent » à partir d'un raisonnement analogique : le saint fut martyrisé par les flèches mais ne mourut pas (il fallut en effet le bastonner à mort pour le faire succomber). Puisque Dieu punit les hommes des flèches de la colère divine, Saint Sébastien préserve de la peste². La dévotion, comme bien d'autres à Grenade, est peut-être d'origine sévillane. Une procession ancienne, probablement rattachée à une légende concernant le siège de la ville, conduit en effet annuellement la municipalité de Séville à l'ermitage du saint, où l'on organise une danse d'épées³. L'importance de cette procession annuelle à Grenade dans la première moitié du siècle se perçoit à travers des circonstances exceptionnelles. C'est en effet lors de la fête de la Saint Sébastien, en entendant le sermon prêché par grand prédicateur et réformateur Jean d'Avila, que le Portugais Jão Cidade se « convertit » en 1537, devenant par la suite Jean de Dieu. L'importance de la fête, autant que la force de conviction du prédicateur, sont naturellement le ferment de cette métamorphose spirituelle et identitaire.

2) La Semaine Sainte et la bataille des confréries

a) La Semaine Sainte dans la cathédrale

Entre le mercredi saint et le dimanche de Pâques, la cathédrale se transforme en théâtre, où sont représentés les différentes étapes de la Passion du Christ⁴. L'autel, ou « monument » richement décoré, élevé depuis le dimanche des Rameaux afin d'exposer les hosties, est le centre de cette mise en scène figurative. L'autel est illuminé le mercredi saint. Le jeudi,

¹ Voir COBO BAEZA, Ana ; RODRIGUEZ MARIN, Francisco José : « Las capillas marianas de Santa Fé : sacralización de un espacio urbano », in AGUILAR GARCIA, María Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco*, Archidona, II Centenario Plaza Archidona, Málaga, Universidad, 1986, p. 239-248.

² VORAGINE, Jacques de : *La légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, vol. I, p. 139. Saint Sébastien est invoqué contre la peste dans la Péninsule Ibérique depuis le IXe siècle. Voir BETRAN, José Luis : « Piedad oficial y piedad popular en tiempo de peste », in *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Barcelone, Milenio, 1996, p. 462-487. VAN GENNEP, Arnold : *Le folklore français. Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, R. Laffont, 1999 [1949]. Voir l'intéressante analyse de l'iconographie de saint Sébastien par MARSHALL, Louise : « Manipulating the Sacred : Image and Plague in Renaissance Italy », *Renaissance Quarterly*, vol. 47, n°3, 1994, p. 485-532.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., p. 155.

⁴ CONSUETA, op. cit., p. 89 et ss.

l'archevêque lave solennellement le pied de six pauvres, ou bénéficiés. Le vendredi, le peuple adore la croix, découverte lentement du voile noir qui la recouvrait. Après quoi on se rend en procession au monument, où sont présentés l'hostie et le vin dans un calice. Le samedi, tous les retables sont ouverts, sur les autels latéraux ornés de fleurs. On consacre l'eau bénite, puis on procède à une bénédiction générale des clercs et des fidèles présents. Le dimanche enfin a lieu le dernier coup de théâtre. A l'aube l'on fait la procession du chemin de croix, en portant le saint sacrement sous un dais, depuis le grand autel jusqu'au monument. Une pierre tombe du monument, figurant la pierre roulée devant le tombeau du Christ. On entend alors les trompettes et deux tirs d'escopette, puis le *Te Deum Laudamus*. Deux enfants chanteurs (*seises*), richement vêtus en anges et portant des torches, comme dans l'évangile de Jean, apparaissent de part et d'autre du monument. La procession revient ensuite en effectuant cinq stations devant des autels élevés pour l'occasion, la première devant une statue de la Vierge à la porte du chœur, dévoilée théâtralement au moment du passage du cortège.

La mise en scène du monument et de l'ostention des hosties sont promues dans le cadre de la lutte contre l'indiscipline des groupements de laïcs. L'objectif est de rassembler les fidèles dans la cathédrale, afin qu'ils cessent de processionner en tant que pénitents. C'est ainsi que lors du concile provincial de 1565, organisé par l'archevêque Guerrero pour mettre en place les directives du concile de Trente, on inscrit l'obligation pour toutes les églises paroissiales de réaliser un tel monument eucharistique pour la semaine sainte¹. En 1587, la manifestation du saint sacrement prend une nouvelle ampleur avec l'instauration de l'illumination du monument.

b) Le déclin des confréries pénitentielles

La fête de Pâques est aussi au cœur de la vague de réformes de la vie religieuse des années 1570-1580. Les corporations primitives, confréries et corporations de métiers, perdent progressivement leur place prépondérante au cours du XVI^e et du début du XVII^e siècle, tandis qu'émergent des corporations institutionnalisées, associées aux autorités religieuses ou politiques locales. Les systèmes d'assistance s'institutionnalisent, les hôpitaux sont pris en charge par les autorités. Cette évolution initiée dans le Nord, en Flandre et en Allemagne, est bientôt prolongée au Sud à la suite de la réforme catholique. Les autorités locales reprennent alors à leur compte les sources de financement de ces hôpitaux, c'est-à-dire les célébrations. C'est l'une des raisons majeures de la modification profonde de l'organisation et du sens de grandes fêtes civico-religieuses, comme le Corpus Christi ou la Semaine Sainte.

¹ *De Celebratione Missarum et divinorum officiorum*. PEREZ DE HEREDIA VALLE, Ignacio : « El concilio provincial de Granada de 1565. Edición crítica del malogrado concilio del arzobispo D. Pedro Guerrero », *Anthologica Anua*, 37, 1990, p. 380-837.

La force sociale que constituaient ces groupes issus de la société civile ne convenait ni au roi ni aux partisans de la réforme ecclésiastique, pour lesquels les confréries constituaient une concurrence politique et morale jugée intolérable. L'un des reproches que leur font les réformateurs est de diviser la communauté des fidèles. Et pourtant, ces groupes qui réunissent diverses processions, sexes et groupes sociaux sont les premiers dispositifs qui dépassent les micro-cultures des villes médiévales et annoncent l'avènement de communautés élargies. Ils constituaient néanmoins un dernier frein à l'émergence d'un sentiment de communauté urbaine¹. Ruinés et interdits de se produire, ces groupements, qui occupaient au début du siècle une place fondamentale dans les célébrations civico-religieuses, sont progressivement placés sous le contrôle des autorités locales ou les ordres religieux, ou voués à disparaître. Les monastères qui protègent les confréries sont également attaqués par l'autorité religieuse. Ils représentent une concurrence à la fois économique et spirituelle jugée de plus en plus sévèrement. Toutefois, cette évolution ne se fait pas sans résistances.

Le pouvoir royal soutient l'initiative des évêques qui luttent contre des mouvements, organisés et souvent procéduriers, qui comptent sur de nombreux soutiens et n'hésitent donc pas à contre-attaquer juridiquement. C'est le cas à Grenade par exemple de la confrérie de Las Angustias, en pleine ascension à cette époque. Jean d'Avila dans son premier mémorial destiné au concile de Trente, se fait l'écho de ce type de conflits, qui empoisonnent les relations sociales des villes de ce temps: « Il y a beaucoup de fraudes et de maux au sein des confréries ; et si l'ordinaire veut y remédier, les confrères s'opposent au prélat jusqu'à ce qu'il abandonne l'affaire. De manière générale, ils plaident aux frais des hôpitaux tandis que le prélat doit plaider à ses propres frais »².

Toutefois, si à Séville par exemple la position de l'archevêque est délicate, à Grenade les réformes se mettent en place plus rapidement, grâce à la conjoncture religieuse particulière de la ville. Des actions fortes tendent à réduire la présence des corporations laïques. Dans un premier temps, le nombre des confréries représentées dans les processions se réduit, les plus importantes évinçant les autres. Puis elles sont à leur tour absorbées par d'autres groupements ou placées sous contrôle, en particulier à travers des corporations chapeautées par des institutions de pouvoir. Dans la deuxième moitié du siècle, la ville ne compte plus que dix confréries pénitentielles seulement, contre au moins cinquante dans la période précédente. Leurs membres se fustigent publiquement ou imitent le Christ sur le chemin du Calvaire au cours des célébrations processionnelles de la Semaine Sainte. Parmi elles, la confrérie de la

¹ MCREE, Benjamin R. : « Unity or Division ? The Social Meaning of Guild Ceremony in Urban Communities », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 189-207. GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., chap I.

² « en las cofradías hai grandes robos y malos; y si el ordinario quiere remediarlo, oponense los cofrades contra el prelado, hasta que le hacen dejar el negocio: maiormente, ellos pleitan a costa de los hospitales, y el prelado a costa propia ». Cit. CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelone, Ariel, 1997, p. 127.

Vierge de Las Angustias, qui ajoute en 1566 de nouveaux éléments à ses Constitutions, devenant ainsi une confrérie pénitentielle. La plus importante confrérie grenadine à cette époque est celle de la Vraie Croix, sise dans le couvent San Francisco Casa Grande. Quant à la confrérie de la Résurrection, composée en majorité de Morisques, elle sert de couverture aux rebelles pour préparer la révolte de Noël 1568. Ce complot semble donner raison aux autorités, qui voulaient éradiquer, avec les confréries, tous les réseaux de pouvoir susceptibles d'entrer en rivalité avec elles. Il existe en effet une correspondance temporelle presque parfaite entre la répression des pratiques laïques indépendantes de l'autorité ecclésiastique et celle des coutumes morisques, répression qui mènera à la révolte, puis à l'expulsion de la communauté indigène. Dans les deux cas, la même initiative conjuguée de reprise en main de la part des autorités religieuses et politiques est à l'œuvre. Auparavant, cette offensive avait échoué parce que les pouvoirs étaient divisés tant sur les mesures à prendre que sur les moyens. Le pouvoir impérial, encore mal assuré, avait besoin, d'une part des forces urbaines pour équilibrer entre eux les pouvoirs en présence, et d'autre part des subsides offerts par les minorités comme les Morisques pour acheter sa tolérance. Ce n'est plus le cas sous Philippe II, qui détient fermement le pouvoir sur un territoire unifié. Grâce au concile de Trente, qui donne l'impulsion au mouvement, la répression des initiatives et des groupements indépendants du pouvoir officiel peut alors s'opérer.

Les confréries sont au centre de la politique de reprise en main de la vie religieuse par l'archevêque Pedro Guerrero. En 1565, il fait interdire les processions nocturnes, en particulier les processions de flagellants du Jeudi Saint. C'est un échec dans l'immédiat, mais la mesure portera ses fruits quelques années plus tard. Dans la lettre adressée au roi en avril 1575, en réponse à la demande d'information de ce dernier sur la progression des réformes, l'archevêque exprime sa satisfaction concernant le bon déroulement de la Semaine Sainte¹. Toutes les processions pénitentielles ont eu lieu de jour, le vendredi saint au matin. Les matines de ténèbres également se sont achevées avant la tombée de la nuit. Les portes des églises se sont fermées le jeudi soir et on a pu constater aucun banquet, aucune femme voilée, ni les habituelles ventes de confiseries et de jouets à la sortie des temples. Enfin, la procession de Résurrection du dimanche, habituellement réalisée avant la levée du jour, presque en catimini s'est produite plus tard, sans que l'on ait pu constater de conflits.

En 1587, l'archevêque Salvatierra attaque de front les confréries en édictant une limitation drastique de leurs droits le 15 mars, juste avant le début de la Semaine Sainte. Les confréries et la municipalité protestent. Les interdictions visent la pratique de la discipline publique, jugée « païenne », parce que pratiquée de nuit par une foule mêlée sans différenciation sociale

¹ ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Las costumbres religiosas en Andalucía circa 1575 : tiempos de pecado, tiempos de reformación », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 175-191.

ou de sexe. Désormais, il convient de ressentir ce que l'on exprime. De plus, ces sentiments doivent être exprimés selon des codes issus de la pratique cléricale, comme le jeûne, et non plus selon les codes rituels précédents tels que la lamentation. On interdit donc les processions nocturnes et celles qui ont lieu le dimanche de Pâques, car elles font concurrence aux offices religieux du jour de la Résurrection. Les clercs seuls sont appelés au premier rang de la scène, les laïcs sont relégués au monde de la vie diurne et au rôle de spectateur. Pour limiter leur force collective, on les empêche d'afficher leur nombre et leur richesse. On limite donc le nombre d'images et d'insignes autorisées à sortir en procession par confréries de Semaine Sainte, ainsi que le nombre de torches. L'ordre est clair : les lumières devront éclairer les images, non les confrères. La procession devient une image de la société ecclésiastique, monacale, sensée représenter la société idéale. Elle ne rassemble plus que les ordres monastiques, les chapitres ecclésiastique et urbain et les institutions de justice, Chancellerie et Inquisition. Même les chevaliers, qui servent à élever la procession urbaine en renvoyant à une société aristocratique, n'apparaissent plus dans la procession en tant qu'individus, mais comme membres d'institutions.

L'affaiblissement des confréries signifie aussi la reprise en main patriarcale et autoritaire sur la ville. Les femmes, les corporations de jeunesse, de jeunes ou encore les Nouveaux-Chrétiens sont désormais exclus de la vie publique en tant que tels. Parallèlement, on assiste à une multiplication des associations pieuses contrôlées déontologiquement et institutionnellement par les autorités religieuses¹. Les Constitutions synodales de 1572 rappellent l'obligation pour les confréries de posséder une règle approuvée par l'ordinaire et une autorisation de processionner. Contrôler les confréries, c'est mettre la main sur presque toute la vie religieuse. On interdit aussi les sermons, prononcés habituellement sans licence de l'ordinaire, les jeudi et vendredi saints. Et bien entendu, de nouveau, les processions nocturnes². Ce sont donc les manifestations extérieures, spontanées et théâtrales (y compris la prédication) qui sont visées, ainsi que des moments précis : la nuit d'abord, puis les fêtes secondaires. Même les processions diurnes sont étroitement surveillées³. Finalement, il s'agit de revendiquer les espaces de la ville pour l'usage exclusif de l'institution religieuse, sacralisant ainsi totalement la cité. Ces mesures nous donnent donc un aperçu « en creux » de l'intensité de la vie religieuse et sociale. Ce n'est ni la dernière ni la première fois que théâtre et fêtes nocturnes sont visés par les autorités religieuses ou politiques. On retrouve dans ces interdits, tout comme dans les critiques faites contre la procession du Corpus, les deux

¹ KAMEN, Henry : « 4. La comunidad y la Contrarreforma », in *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI de España ed., 1998.

² *CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada*, Libro 30, Tit. 31, p. 176. Voir SZMOLKA CLARES, José : « Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca », *Op. cit.*, p. 381-382.

³ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1577, 26 mars, 131v. Autorisation est donnée à la confrérie de la Soledad de sortir en procession le vendredi Saint à trois heures de l'après-midi, à condition de ne sortir qu'avec un nombre modéré de bougies (c'est-à-dire de participants).

objections faites par les réformateurs, protestants et catholiques, à l'égard de la culture populaire, relevées par Peter Burke¹ : l'objection théologique contre les traces de paganisme, et l'objection morale, qui dénonce la fête comme occasion de pécher.

On interdit également les goûters et banquets des confréries, moment-clef de la vie sociale, qui permettaient également de lever des fonds pour la survie de l'organisation. Les banquets sont aussi des dons, qui signifient par leur abondance et leur luxe la richesse des organisations et leur pouvoir. Le prétexte invoqué est le rassemblement dans ces réunions d'hommes et de femmes, donnant lieu à des « deshonestidades », mot qui constitue le pendant de celui de « decencia », la norme nouvelle exigée. Il ne s'agit toutefois pas là d'une transformation complète de l'idée même de fête, par laquelle se formerait une nouvelle célébration élitiste, en opposition aux anciennes fêtes populaires, mais plutôt d'une concentration aux mains d'une élite restreinte de ces pratiques prestigieuses. La collation, ou le festin, est indissociable de la fête, à laquelle il donne d'ailleurs son nom, comme le rappelle William Christian². Les goûters festifs se perpétuent donc, prenant une tonalité nouvelle, moins corporative que spectaculaire et signe de détention d'un pouvoir éminent et naturel. Désormais les chapitres et les tribunaux de la ville les tiennent en public, sur la place Bibarrambla ou la Place Neuve lors des grandes fêtes. Dans le même temps, l'Église soigne le cérémoniel et le spectaculaire de la Semaine Sainte, comme pour mieux démontrer la supériorité des professionnels sur les amateurs d'autrefois. Plusieurs références des actes du chapitre soulignent cet aspect. En 1585 par exemple, on recommande aux chanteurs de faire attention à privilégier la solennité et l'affliction dans leur interprétation musicale (« atención a la morosidad »)³.

La Semaine Sainte devient une gigantesque chorégraphie, sous la forme de chemins de croix successifs et entrecroisés, qui étend l'espace ecclésial à la dimension de la ville toute entière. C'est dans le dernier tiers du siècle que sont réalisées certaines des plus belles images dévotionnelles de Christ et de Vierges, qui viennent remplacer peu à peu les précédentes représentations des fondateurs des ordres monastiques où siègent aux confréries⁴. Dans le cadre de cette fête spectaculaire, ces images qui servent à faire revivre ce qui est considéré comme un drame réel⁵, prennent ainsi progressivement une personnalité et une importance émotionnelle très fortes pour les Grenadins.

¹ BURKE, Peter : *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, Londres 1978, Chapitre VIII « The triumph of lent : the reform of popular culture ».

² CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, *op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 7, 1585, avril.

⁴ LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : « Las cofradías de penitencia de Granada en la edad moderna », *Gazeta de Antropología*, n°11, 1995, texto 11-12. www.ugr.es.

⁵ FRIBOURG, Jeanine : « Les rues de la ville. Scène du religieux », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1991, vol. 73, n°1, p. 51-61.

3) La transformation de la fête par l'avènement du texte festif et du théâtre

Les débuts de l'imprimerie au XVI^e siècle inaugurent une époque brillante pour l'édition en Espagne. A Grenade, de nombreux artisans travaillent pour une importante communauté de lecteurs¹. L'apparition de cette technique ne joue pas seulement sur la sociologie des lecteurs. Elle permet aussi la structuration de nouveaux genres littéraires, la multiplication des ouvrages et l'avènement d'une hiérarchie de textes, depuis les coûteux in-folios jusqu'aux petits formats maniables, non reliés et de plus grande diffusion². La majorité des sermons que nous étudierons ont été publiés dans cette dernière catégorie.

a) Les sermons

La prédication est depuis l'origine une dimension fondamentale des fêtes chrétiennes, comme moyen à la fois d'enseigner et de rassembler la communauté. Elle trouve son origine et sa justification dans la mission donnée par Jésus à ses apôtres et à leurs successeurs. Grâce au savoir des rhéteurs romains, les pères de l'Eglise créent la rhétorique chrétienne³. Progressivement, une fête sans sermon devient inconcevable surtout après le concile de Trente, qui l'impose. Des périodes de l'année toutes entières, comme le Carême ou les missions, sont dominées par les prêches⁴.

Un sermon est l'exégèse d'un texte biblique dont le thème est imposé par le calendrier liturgique. Tout l'art du prédicateur consiste à actualiser ce thème, le relier aux événements contemporains, d'où la nature fortement politique et la grande influence des sermons⁵. Les sources employées sont les commentaires des pères de l'Eglise et autres exégètes et bien sûr les autres sermons, publiés dans de très nombreux recueils durant toute l'Epoque Moderne. Ensuite, le prédicateur emploie les concordances bibliques (il fait dialoguer un verset avec un autre), à partir d'une image commune et des « exempla » (comparaisons tirées du discours moral)⁶. Cette technique se base sur l'idée affirmée par l'Eglise que le Nouveau Testament est

¹ GARCIA PEDRAZA, Amalia : « Representación del más allá : libros y difusión del mensaje escatológico en la Granada del siglo XVI », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna, op. cit.*, p. 35-49.

² Voir les ouvrages de Roger Chartier, entre autres : *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e s.)*, Paris, Albin Michel, 1996. ROUDAUT, François : *Le livre au XVI^e siècle. Eléments de bibliologie matérielle et d'histoire*, Paris, Champion, 2003. BOUZA ALVAREZ, Fernando : « ¿ Para qué imprimir ? de autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro », *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), 18, 1997, p. 31-50.

³ HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996.

⁴ EGIDO, Teófanés : « Los sermones: retórica y espectáculo », in RIBOT GARCIA, Luis A. ; DE ROSA, Luigi (dirs.) : *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid, Actas éd., 2001, p. 87-110.

⁵ Voir MARTIN, Hervé : *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen-Age, 1350-1520*, Paris, Cerf, 1988.

⁶ ARAGÜES ALDAZ, José : « Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 81-99. CROIZAT-VIALLET, Jean : « Cómo se escribían los sermones en el Siglo de

annoncé symboliquement dans l’Ancien. En outre, le sermon est émaillé de sentences morales, citations et lieux communs, tirés d’ouvrages qui les ordonnent alphabétiquement et thématiquement. Mais la source la plus importante, comme le rappelle Jean Croizat-Viallet, c’est la culture religieuse du prédicateur, les cantiques, le « fruit du rapport quotidien avec la liturgie et les offices »¹. Ce qui fait que, bien qu’il s’agisse d’un type d’écriture stéréotypée, le sermon est également un véritable acte de communication avec l’auditoire qui s’adapte parfaitement à toutes les circonstances.

b) L’exemple de l’archevêque Hernando de Talavera

La pratique du prêche dans la Grenade du début du siècle est un outil fondamental de réforme et de conversion, principale tâche donnée aux clercs et aux missionnaires dans ce territoire colonial. L’objectif de conversion ne concerne pas en premier lieu les Mudéjares, protégés jusqu’à la conversion générale de 1500 par le traité des Capitulations. Il concerne plutôt les Convers, suivant la tradition médiévale de débat dialectique avec la religion juive, et les Vieux-chrétiens, suivant l’idéal réformateur du temps. Il s’agit de changer les hommes en profondeur. Le moyen principal d’y parvenir est la parole, ce vecteur par lequel Dieu parle par la bouche des prédicateurs et suscite des conversions. Suivant l’hagiographe Jerónimo de Madrid, les sermons du premier archevêque « étaient différents de ceux que l’on entendait habituellement... car bien qu’il disait des choses complexes et très subtiles et de grands mystères, la partie la plus grossière de l’auditoire les comprenait aussi bien que celle qui en savait d’avantage. Mais tous ses efforts tendaient vers la rédemption des âmes et pour cela il traitait toujours des vivants et enseignait les vertus, et c’est pourquoi ses sermons semblaient si simples que certains disaient qu’il conversait et non prêchait... »². Le secrétaire Hernando de Zafra souligne encore la qualité remarquable de ses sermons dans une lettre aux Rois en 1493: « L’évêque dit la messe pontificalement le jour de la Conception de Notre Dame en son église, là où sont aujourd’hui établis les frères de San Jerónimo, et prêcha. Et la messe fut si solennelle, et le sermon si bien prononcé, que ceux qui y assistèrent, parmi lesquels se trouvaient quelques letrados, dirent n’avoir jamais assisté à meilleur sermon »³.

Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 101-122.

¹ CROIZAT-VIALLET, Jean : « Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro... », *op. cit.*, p. 105.

² « sus sermones eran diferentes de los que se oien comunmente... que aunque dezía cosas arduas y muy sutiles y de grandes misterios, la mas simple vegeata del auditorio las entendía tan bien como el que mas sabia. Pero todo su intento era la salud de las animas y por eso siempre tratava de los vivos y enseñava las virtudes y por eso sus sermones parecian tan llanos que algunos dezian que departia y no predicava... ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo*, *op. cit.*, fol. 8.

³ « El obispo dijo misa de pontifical el dia de la Concepcion de Na Sa en su iglesia, donde agora estan los fliales de San Geronimo, y pedrico; y la misa fue tan solene, y el sermon tan bien dicho, que a vista de todos los que alli estaban, donde habia algunos letrados, dicen que nunca mejor sermon vieron ». Lettre du 13 déc (1493?), in SALVA, Miguel ; SAINZ DE BARANDA, Pedro : *CODOIN*, vol. 11, Madrid, 1847. p. 571.

Le sermon est le texte de la fête, ce qui relie les diverses images visuelles et sensorielles qui la forment et « sans lesquels celle-ci perdrait virtuellement toute signification », selon les mots de Roy Strong¹. Les sermons constituent à cette époque les discours officiels du politique. D'ailleurs les *Vies* de Talavera insistent sur la force de conversion de ces sermons, autrement dit sur leur puissance de propagande. Ce n'est pas un hasard si l'archevêque en fait l'une de ses principales activités. L'ampleur de sa tâche à Grenade est énorme. Il doit d'une part créer une société nouvelle, une communauté unie, à partir d'individus venus de toute part et qui bien souvent sont issus de la lie de la société, sans compter les Convers, nombreux à fuir l'Inquisition pour cette terre nouvelle. Comme le dit joliment le père Siguënza, la ville était peuplée du rebus de toute l'Espagne, des déshérités « qui, ne possédant pas de terre où mourir chez eux, sont venus vivre ici »². Il doit d'autre part faire face et intégrer une population indigène au mieux sarcastique, au pire hostile, les Mudéjares. Pour cela il avait besoin d'importants moyens de conviction, capables d'exalter les valeurs et les sentiments collectifs. Les récits insistent aussi sur ses qualités de prédicateur et sur son ardeur à la tâche. Il semble que la longue durée d'un sermon soit une qualité, ce qui nous en dit plus sur ce que l'on attendait d'un sermon au XVI^e siècle. Talavera est un véritable orateur, qui compose non seulement des sermons mais aussi des offices et souhaite avant tout diffuser un message. C'est pourquoi il donne la priorité au *romance*, la langue vernaculaire qui devient en cette fin du XVe siècle le castillan, une langue de culture. Pour mieux diffuser ses conceptions réformistes, Talavera fait d'ailleurs venir à Grenade des imprimeurs flamands de Séville et d'ailleurs, dont les Nebrija, Rabut, Mena, etc., qui publient d'importantes œuvres d'humanistes et des éditions d'antiques³. Il écrit lui-même ses sermons et traduit des hymnes. « Il savait si bien comment attirer le peuple au service de Notre Seigneur, qu'afin qu'ils entendissent le service divin et connaissent les mystères de la sainte Église, il fit que les matines se disent au crépuscule. Et afin que ceux qui y assistent puissent jouir de ce que l'on y disait, il composa des sermons en langue vulgaire pour les fêtes principales, pour certaines traduisant les leçons de latin en castillan, pour d'autres composant des sermons de grande édification, lucidité et simplicité »⁴. L'effet escompté par cette pratique nouvelle semble

¹ STRONG, Roy : *Art et pouvoir 1450-1650 : Les Fêtes de la Renaissance*, op. cit.

² « que por no tener en que caer muertos en su tierra, se fueron a vivir a esta ». SIGÜENZA, Fr. José de : *Historia de la orden de San Jerónimo [1605], 2a edición. Publicada con un elogio de fr. José de Siguënza por... de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Bailly-Baillere e hijos, 1907, 2 tomes, p. 303.

³ GAN GIMENEZ, Pedro : « El humanismo en la imprenta de Nebrija y otras », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 67-77. CORDON GARCIA, Juan Antonio & alli : *La imprenta en Granada*, Grenade, Universidad, 1997.

⁴ « tenia tanto estudio en atraer al pueblo al servicio de nuestro señor que porque oyeron el oficio diuino y supiesen los misterios de la santa yglesia hizo que los maytines se digesen a primera noche y porque los que los oyen gozasen de lo que se dezia compuso sermones en romance para las fiestas principales algunos bolviendo las lecciones de latin en lengua castellana y en otras compuniendo el sermon de gran edificacion y mucha luzidad y llaneza ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo*, op. cit., fol. 8v-9r. Les leçons sont des passages de l'Écriture ou des Pères récités ou chantés durant l'office des Matines.

atteint: « Il ne prêcha jamais de sermon qui ne contint des choses merveilleuses de la foi. Et il savait bien ce qu'il faisait, car comme de nombreux nouveaux convertis de Maures et de Juifs venaient toujours pour l'écouter, il était nécessaire de faire ainsi, particulièrement envers les Juifs, auxquels il faisait comprendre clairement que leur loi était l'augure et l'ombre de la sainte foi catholique, le leur démontrant par l'écriture sainte, qu'il connaissait si bien que, malgré le fait qu'ils fussent endurcis, il parvenait à les adoucir »¹.

Par la suite, Grenade demeure un théâtre privilégié pour plusieurs grands orateurs et mystiques. Les disciples de Talavera poursuivent son engagement et son ouverture à la population, avide de nouveautés spirituelles. Jean d'Avila, Saint Jean de Dieu, les jésuites par la suite multiplient prêches spontanés, les réunions au pied d'un autel de rue, et les conversions soudaines et publiques.

c) Le temps du sermon, d'après la *Consueta* de la cathédrale

La *Consueta* de la cathédrale, rédigée vers 1519-1520, définit avec précision les jours où sont prononcés ordinairement des sermons dans la cathédrale et les modalités de choix des prédicateurs. Les sermons ont lieu chaque dimanche de l'Avent, les jours de la Conception de la Vierge, de Sainte Marie de la O, de Saint Sébastien, des Saints Innocents, de Saint Thomas de Cantorbéry, de la Circoncision du Christ, de la Dédicace de Grenade (Toma). Le jour de l'Épiphanie, de la Purification de la Vierge, chaque dimanche entre ceux de la Septuagésime (neuvième dimanche avant Pâques) et des Rameaux, les mercredis et vendredis de Carême, le jour de l'Annonciation, le jeudi Saint, le dimanche de Pâques. Les trois jours des Litanies majeures et les dimanches suivants, de l'Ascension, Pentecôte et Trinité (Corpus), de Saint-Pierre-et-Saint-Paul, de la Visitation, de l'Assomption et de la Nativité de la Vierge et de la Toussaint. Ce calendrier définit les temps festifs fondamentaux du cycle religieux. « Tous ces sermons sont réguliers et doivent être commandités aux monastères et aux prédicateurs. Ils se disent à la grand-messe, après l'offertoire. Néanmoins, les sermons des mercredis et vendredis du Carême se disent immédiatement après Tierce, afin que le peuple puisse vaquer à ses affaires (...) Pour ces sermons comme pour les autres, et pour la grand-messe, l'on ne doit attendre personne, de quelque rang qu'il soit, même s'il est seigneur en titre, à moins qu'il s'agisse d'un roi, d'une reine, d'un prince ou d'une princesse. Personne n'est autorisé non plus à anticiper ou différer aucun horaire liturgique et celui qui le ferait ou en donnerait

¹ « Nunca predico sermon que no tomase cosas maravillosas de la fe. Y sabia bien lo que hazia que como le oyan siempre muchos nuevamente convertidos de moros y de judios era asi necesario especialmente para los de judios a los quales dava a entender muy claramente como su ley era figura e sombra de la santa fe catholica provandoselo por la sagrada escriptura que el tenia tan presabida que aunque ellos estubiesen endurecidos los ablandava ». MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo*, op. cit., fol. 11v.

l'ordre sans l'accord unanime de l'ensemble du chapitre, devra être gravement puni ipso facto pour cela »¹. On se soucie donc déjà de limiter le temps de parole, pour ne pas que soient décalés l'ensemble des horaires de la cathédrale. Cette préoccupation deviendra centrale par la suite, avec l'extension prodigieuse de la durée des sermons. Mais ce qui importe surtout, c'est d'empêcher l'ingérence des autres autorités dans l'organisation et la teneur des sermons et les conflits de préséance inévitables que cela génère.

d) La prédication après le concile de Trente

La réforme tridentine fait grand cas de la prédication, qui représente une part essentielle de son programme pédagogique. Les réformateurs ont fait le constat de l'abandon doctrinal du peuple et de la nécessité de former des prédicateurs. La prédication est donc tirée principalement du côté de l'enseignement. On souhaite en faire le souci principal des clercs, pour le soin des âmes des fidèles². Mais pour qu'elle fonctionne, il faut persuader, d'où l'importance de l'attraction, du plaisir et de l'émotion que l'on doit provoquer chez le fidèle. Les canons tridentins amènent la mise en place de manuels de prédication et l'adoption d'un style théâtral et spectaculaire. La dévotion est encouragée à la fois par les sermons et les représentations graphiques qui, dans le cadre de la fête, se rejoignent et se complètent. Ainsi le sermon de l'incarnation du Christ prononcé en 1578 dans la cathédrale nous fait le tableau d'une Vierge agenouillée devant l'ange, mains jointes, les yeux au ciel, recevant l'esprit saint dans son ventre virginal : on retrouve dans cette description vivante la disposition classique des Annonciations du Quattrocento italien. Les fidèles avaient peut-être devant les yeux, en entendant le prédicateur, des tableaux représentant Marie agenouillée, recevant le rayon lumineux de l'esprit saint ? A la fin du siècle, le sermon est un spectacle très couru, en particulier durant le Carême, période où les autres divertissements sont interdits.

Le moment du sermon est une occasion privilégiée pour les conflits de préséance, à propos du choix du prédicateur, quelle corporation sera bénie en premier par lui, ou encore pour le droit de s'asseoir à droite de l'Évangile (le pupitre duquel le prédicateur déclame son sermon). Lorsqu'elle assiste aux offices dans la cathédrale, la municipalité a le droit de s'asseoir dans le chœur, face aux chanoines, mais seulement pendant la durée du sermon. Comme les bancs n'étaient pas fixes, on apprend par une réglementation du chapitre, établie au moment du

¹ « Todos estos sermones son de tabla, los quales han de ser encomendados a los monesterios, y predicadores, dizense todos a la missa maior hecha la ofrenda ; pero los sermones de los miercoles, y viernes de la Quaresma, dizense acabada la terciá ymediate, porque el pueblo vaya a hacer sus haciendas (...) En estos sermones, ni en otros ningunos, ni a la missa maior no se espera a persona ninguna de ningun estado que sea, ni señor de titulo, sino fuere rey, o reyna, o principe o princesa, ni anticipar, ni prosponer hora alguna, y qualquiera que lo hiciere, o mandare, sin acuerdo, y parecer de todo el cavildo, es penado ipso facto gravamente por ello ». *CONSUETA, op. cit.*, chap. 23, p. 27.

² DE ROSA, Gabriele : « Prédication et prédicateurs au concile de Trente : de Girolamo Seripando à Francesco Panigarola », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 173-179.

Carême 1565, période particulièrement importante pour la prédication, que l'on déménageait les bancs de la municipalité juste avant le commencement du sermon, soi-disant pour éviter le désordre¹. Malgré leur puissance d'arbitrage, ainsi que l'attraction qu'ils représentent pour la cathédrale, les sermons coûtent cher à la fabrique, qui semble n'en faire la commande à des intervenants issus des ordres religieux de la ville que pour les grandes fêtes. En 1584, Grenade est rappelée à l'ordre sur ce point et le chapitre décide d'ajouter six commandes de sermons annuels au programme annuel prévu².

4) Les relations de fêtes et les « dossiers de conflits de préséance »

L'avènement de l'imprimerie a un impact décisif sur les célébrations civico-religieuses, puisqu'elle leur donne une ampleur toute nouvelle en relayant leur splendeur aux quatre coins de l'empire hispanique. On assiste dès lors à une prolifération quantitative, mais aussi à un renouvellement formel et stylistique des textes festifs.

a) Les relations de fêtes

Les relations de fêtes, ces textes qui font à la fois le récit des événements festifs et définissent une norme cérémonielle idéale, se situent dans le prolongement des chroniques destinées exclusivement aux organisateurs dans le but de pouvoir reproduire la cérémonie à une autre occasion. Nous en avons vu des exemples pour les translations de corps royaux à Grenade de 1539 et 1549. Les premières relations festives se situent plus largement dans le prolongement des chroniques historiques, qui font elles-mêmes la part belle aux descriptions festives, comme on le voit par exemple chez Andrés Bernáldez, où se succèdent les entrées triomphales de la cour itinérante³. À l'exemple des chroniques, les relations cherchent donc l'exhaustivité des sources et les témoignages directs. Les auteurs y incluent les lettres royales, les actes capitulaires, et traduisent les citations latines en langue vulgaire. Il s'agit en effet d'un projet pédagogique, qui répond à la demande nouvelle du public urbain, lequel ne parle pas latin. Cette nouveauté correspond probablement aussi au nouveau statut du castillan, qui devient langue de culture légitime à cette époque et incarne l'accès de l'oligarchie au livre, tout en évoquant la grandeur de la culture hispanique et sa mission religieuse.

Les grandes relations festives des années 1530-1540, comme celles des « joyeuses entrées » de Charles Quint aux Pays-Bas ou des « triumpfi » Italiens, donnent une profusion de

¹ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1565, 16 mars, 10r.

² A.C.G., *Actas*, libro 7, 1584, 29 mai, 131v. et 8 juin, 133r.

³ BERNALDEZ, Andrés : *Memorias del reinado de los Reyes Católicos, ed y estudio por Manuel Gómez-Moreno y Juan de La M. Carriazo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962.

représentations plastiques idéales et d'explications symboliques basées sur un discours humaniste et ésotérique¹. Ce genre de textes, anonymes, émanant du pouvoir et souvent traduits en plusieurs langues, donnent une image glorifiée et universelle de l'empereur.

Ce n'est que dans la deuxième moitié du siècle que l'on voit apparaître des textes qui jouent de l'idéologie urbaine. Les relations se multiplient pour immortaliser les fêtes royales réalisées sur l'ordre du roi. Tout en flattant les édiles organisateurs de la fête, la relation, envoyée à la cour, permet de certifier que l'ordre royal a bien été exécuté et vanter la loyauté de la ville.

Les premières relations laissent l'identité de l'auteur dans l'ombre, au profit de l'exaltation du roi et du commanditaire (la municipalité). Les relations festives sont bien, comme l'affirme José María Perceval², un facteur décisif de l'uniformisation des célébrations royales, mais ce n'est pas le seul. Il ne s'agit pas simplement d'un mouvement unilatéral, conditionnant une acculturation des particularités locales à partir d'un modèle fourni par la cour. En réalité la normalisation festive commence dès le règne des Rois Catholiques, qui forgent, nous l'avons vu, de grands modèles de cérémonies. Ces fêtes avaient l'avantage de présenter le roi partout de la même manière et au même moment, sans qu'il ne soit plus nécessaire pour lui d'être physiquement présent. Par la suite, en particulier avec l'établissement définitif de la cour (1560), ces célébrations toutes semblables sont encore d'avantage favorisées et amplifiées, remplissant à la fois le temps et l'espace public. En outre, l'uniformisation royale ne serait rien sans la standardisation liturgique, puisque les fêtes sont essentiellement axées autour de cérémonies religieuses. La fête, comme les autres aspects de la culture de ce temps, se crée dans une relation, un dialogue entre centre et périphérie, non dans un rapport arbitraire dominé par les instructions des publicistes royaux. Les cérémonies de translations de corps royaux démontrent l'importance de ces échanges dans la mise en place de grandes cérémonies royales, plus tard célébrées de la même manière aux quatre coins de l'empire hispanique. Philippe II prend en effet modèle sur les cérémonies grenadines antérieures pour réaliser ces translations, chose toute nouvelle qui permet le développement de plusieurs rituels du culte funèbre royal.

Ces textes mettent également en évidence les goûts nouveaux du public et des organisateurs. Désormais les institutions urbaines (municipalité et chapitre de la cathédrale en particulier, parfois aussi les institutions judiciaires ou des ordres religieux) souhaitent et peuvent imiter

¹ C'est également le cas intéressant de la relation idéale, par Etienne Jodelle à Paris en 1558, d'une fête qui échoua dans la réalité. Voir CLEMENT, Michelle : « Jodelle ou la fête de papier », in *La fête au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 159-170.

² « à partir de ce moment, la métropole altèrera consciemment la fête locale, irradiant des images et des ordres pour répéter la fête du centre de l'Etat dans les divers centres provinciaux de l'espace contrôlé par la monarchie. Les publicistes donneront les maximes à suivre, la fête sera imitée (représentée) à l'image de la fête authentique célébrée à la cour ». PERCEVAL, José M^a : *Opinión pública y publicidad (siglo XVII)*. *Op. cit.*, T. I., p. 199.

les rois et leurs chroniqueurs, en finançant des récits festifs qui glorifient leur rôle d'organisateur et d'évergète. La relation de fête a d'abord une fonction stratégique, ce qui permet d'approcher l'intention de l'organisateur lors de la préparation d'une célébration et sa vision de la communauté idéale qu'il cherche à mettre en scène¹. La célébration se transforme en motif central, autour duquel l'auteur multiplie les digressions historiques, emblématiques etc. On y perçoit bien à quel point la fête n'est que l'illustration d'un discours préalable, à quel point l'intention prévaut sur la réalité mise en scène². La relation festive permet à l'auteur de revenir plus longuement après coup sur les significations symboliques, allégoriques de son œuvre. Il s'agit en effet de donner le sens moral des gestes et des spectacles, qui expriment ensemble l'existence d'une conscience citoyenne commune.

Les relations festives transforment profondément la fête, et reflètent son évolution vers une technique de communication spectaculaire. Dans la période précédente, le geste primait sur la norme écrite. Chaque communauté, chaque statut, possédait son propre répertoire de gestes, patiemment élaborés à partir du XIIIe siècle³. Tant qu'il ne dépendait que de la mémoire orale, le rituel, toujours justifié par la tradition qui lui confère toute sa valeur, pouvait sans peine être modifié. Cela devient plus difficile lorsque l'écrit s'en mêle, car celui-ci fait apparaître une conscience historique, l'idée de passé et de présent. L'écriture du rituel devient celle de la coutume, autrement dit du droit, de la prescription⁴. Dès lors, la tradition ne correspond plus à ce que l'on fait dans la pratique, mais à ce qui est écrit dans les textes. Désormais, le rituel se situe dans une sphère propre. Il ne se base plus sur des relations personnelles (et changeantes), comme dans la période médiévale, mais sur un ordre de signes, indépendant des circonstances concrètes⁵. Les relations de fêtes ont donc un rôle central dans la multiplication des conflits de préséance, où l'on s'affronte autour d'interprétations divergentes de la « tradition », donc aussi dans la judiciarisation des relations sociales urbaines. Car celui qui parvient à faire respecter un ordre des signes qu'il a décrété est le véritable détenteur du pouvoir. Ces textes ont également un rôle dans le développement des hiérarchies dans le cadre festif (on aura des prescripteurs, seuls autorisés à dire le sens de la fête), tout comme dans la séparation croissante des participants, entre institutions organisatrices et masse de spectateurs assignés à un rôle de plus en plus passif.

¹ GARCIA BERNAL, José Jaime : « El ritual urbano y la invención de la cultura pública en los siglos XVI y XVII », in GUILLAMON ALVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla, op. cit.*, p. 256.

² JOUHAUD, Christian : « Imprimer l'évènement. La Rochelle à Paris », in CHARTIER, Roger (dir.) : *Les Usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1987, p. 381-438.

³ SCHMITT, Jean-Claude : *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴ BELL, Catherine : *Ritual. Perspectives and Dimensions, op. cit.*, p. 204.

⁵ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias, op. cit.*

b) Les « dossiers de procès de préséance »

Le conflit de préséance est intrinsèque, voire même indispensable à la fête d'Ancien Régime, on ne peut donc éviter d'en parler sans perdre le sens même des célébrations. Le conflit est si important qu'il donne même lieu à un genre littéraire festif spécifique. Il s'agit d'un genre à la fois legaliste et passionné, procédurier et éminemment politique, que l'on pourrait désigner sous le terme de « dossiers de procès de préséance ». Dans cette société de droit écrit, avec un système de rentes, d'héritage et de taxes complexe, beaucoup de particuliers et d'institutions sont constamment en procès pour défendre leurs intérêts. Les conflits ne vont pas toujours jusqu'au procès, ne remontent pas toujours jusqu'à la juridiction suprême, mais cela est fréquent. D'après les calculs de Richard Kagan, la société espagnole du XVI^e siècle atteint un taux de procédures judiciaires pratiquement aussi élevé que celui des États-Unis des années soixante-dix¹. Le fait que les États-Unis mettent en scène autant de procès dans les fictions télévisées ou cinématographiques n'en fait-il pas d'ailleurs un genre artistique, comparable au genre littéraire procédural dont nous parlons ? La procédure pénale est malgré tout considérée comme néfaste dans cette société chrétienne, dominée par l'idéal du compromis contre les divisions qui peuvent affaiblir l'ensemble de la communauté. La faute est donc d'autant plus systématiquement rejetée sur l'adversaire. Les procès et les mémoires ont pour conséquence, comme les relations de fêtes dont nous avons parlé plus haut, à la fois une écriture minutieuse et une rationalisation du rituel. Ces procès viennent d'un besoin de clarification rationnelle des gestes, afin que l'on puisse reproduire exactement de la même façon, jusqu'à l'obsession, des détails apparemment sans importance. Cette écriture permet de figer, de transformer ce qui n'était qu'un état transitoire de la réalité, en tradition bénéficiant du prestige de l'écrit. Cette fixation du rituel se réalise toujours au bénéfice de celui qui rédige le texte, d'où les conflits qu'il peut susciter.

Le fait de mettre le rituel par écrit a des conséquences capitales. S'il est écrit, il devient difficile de le changer (mais pas impossible, la mauvaise foi et « l'oubli » sont fréquents, nous le verrons). En effet, la confusion des rapports de conflits de préséance est presque une constance de ce genre festif particulier. Au-delà du fait que se contredisent naturellement témoignages à charge et à décharge, les auteurs malgré leur volonté apparente de préciser les choses restent souvent dans le flou, on a souvent du mal à comprendre de quel banc, de quel jour, de quel personnage il s'agit. La confusion devait sans doute exister chez les acteurs des conflits eux-mêmes et chez les auteurs des rapports, ce que révèle une tension presque permanente autour des emplacements, une remise en question fréquente (souvent, on ne se souvient même plus des emplacements de l'année précédente) et la difficulté qu'il y a à trouver des solutions.

¹ KAGAN, Richard L. : « 1. Castile : a Litigious Society ? », in *Lawsuits and Litigants in Castile 1500-1700*, University of North Carolina Press, 1981.

Mais l'écriture du rituel a une autre conséquence : cela signifie que la tradition n'est plus le reflet ni la référence absolue de la pratique. La référence est désormais ce que décrivent les textes. Cette écriture devient une chose à préserver, qu'il faut protéger du changement. Cela remet en question la conception ancienne de la *tradition*, qui consiste d'abord, suivant Aristote, en un enseignement oral¹. Une distance se forme entre le texte et le geste immuables, et le contexte qui, lui, est forcément changeant.

¹ ALLEAU, René ; PEPIN, Jean : « Tradition », in *Encyclopaedia Universalis*.

IV - De l'Espagne impériale à la monarchie hispanique. L'évolution des fêtes royales et la redistribution des pouvoirs locaux

A - Des cérémonies étendues à l'ensemble des royaumes

1) L'acclamation de Philippe II (1556)

Le pouvoir est beaucoup plus stable au milieu du siècle qu'il ne l'était au moment de l'avènement de Charles Quint. Philippe est né le 21 mai 1527, mais les célébrations de sa naissance furent annulées à cause du sac de Rome, le 6 mai¹. Les cérémonies furent donc remplacées par celles de la *jura* (serment) des cortes de Castille au jeune prince qui eut lieu un an plus tard, en avril 1528. En 1543, le prince fut nommé régent durant l'absence de son père, il avait donc déjà une expérience du pouvoir et était connu de ses sujets.

De 1555 à 1556, l'empereur transmet son pouvoir par étapes successives. Le 21 octobre 1555, Philippe reçoit à Bruxelles l'héritage bourguignon devant l'assemblée générale des Pays-Bas. Le 16 janvier suivant, l'empereur transmet sans cérémonie à son fils les couronnes de Castille, d'Aragon, de Sicile et des Indes. En septembre 1556 enfin, il renonce officiellement à la dignité impériale. On fête avec faste le retour de l'empereur en Espagne en 1556, une fois passée la nouvelle du transfert de pouvoir. Mais désormais, Grenade prie pour son nouveau roi Philippe, pour son retour en Espagne, en août 1559 après la paix de Cateau-Cambrésis (2-3 avril), et son troisième mariage avec Elisabeth de Valois.

Au lieu d'isoler le moment exact de transfert de pouvoir par une cérémonie solennelle d'interrègne, celui-ci s'accomplit ainsi avec lenteur, presque naturellement, soulignant la continuité du pouvoir. D'autres recours symboliques sont mis en œuvre pour fluidifier le temps de la succession et mettre en scène la personne royale selon des étapes successives, isolées par Sylvène Edouard². Après avoir été présenté en nouveau Salomon, successeur de

¹ C'est le cas à Séville. ROCIO ROMERO ABAO, Antonio del : « Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. la intervención del cabildo de la ciudad », in *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios, Op. cit.* À Valladolid où le roi est né, Charles Quint fait cesser les réjouissances et proclame le deuil de la cour. Voir TORREMOCHA HERNANDEZ, Margarita : « Diversiones y fiestas en Valladolid durante el Antiguo Régimen », in *Valladolid, historia de una ciudad. Congreso internacional, T.II, La ciudad moderna*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia/Ayuntamiento de Valladolid, 1999, p. 491-510.

² EDOUARD, Sylvène : « Mystique et providentialisme dans la représentation de Philippe II », *Chrétiens et Sociétés XVIe-XXe siècles*, 2001, p. 9-33.

Charles Quint identifié au roi David, Philippe prend la main à l'occasion de son mariage avec Marie Tudor, en s'identifiant au bras armé de Dieu et restaurateur de l'unité de l'Eglise. Cette attitude, qui conforte l'espoir de paix en Flandre, contribue à affermir le pouvoir de la dynastie et à rendre perceptible la notion d'immortalité de la royauté. Comme les autres royaumes européens, la monarchie hispanique s'appuie sur l'idée de continuité du pouvoir sacralisé, abrité des faiblesses et de la finitude de son incarnation humaine, le roi. Avec l'extension de cette notion, développée d'abord en France et en Angleterre à travers les cérémonies complexes d'interrègne et la codification politique des deux corps du roi, à laquelle vient s'ajouter l'alliance de l'Eglise et de l'Etat dans la confessionnalisation de la monarchie, le couronnement devient inutile pour légitimer le pouvoir¹.

Grenade célèbre avec soin la passation de pouvoir à Philippe II en 1556, en se basant sur les archives des précédentes acclamations de 1504 et 1516 pour prendre modèle sur le passé. Ce réflexe est une constante de l'époque moderne. Lorsque survient un événement à célébrer, on retrouve les archives et on reproduit minutieusement et formellement la fête passée. Pourtant, en consultant les documents en question, on est surpris de voir que, lorsqu'ils existent, ils ne donnent le plus souvent aucun détail pratique, sont extrêmement fragmentaires ou allusifs, ou même datent d'époques si lointaines que l'on ne pouvait sérieusement les prendre pour modèle. Que signifie alors ce réflexe de consultation, cette nécessité de se baser sur un référentiel qui dépasse les contingences du présent et des individus ? D'abord, il s'agit de démontrer que la fête n'est pas une « nouveauté », terme extrêmement négatif puisqu'il voudrait dire que la fête ne représente rien de plus qu'un caprice éphémère et contestable. L'ancienneté seule est valorisée, pour son sens rassurant de recours à une autorité supérieure, celle des morts, associés à Dieu dans l'au-delà. Ensuite, se référer à un texte écrit est un réflexe naturel et recommandé dans une société accoutumée au droit écrit et à la procédure. La fête civico-religieuse est l'occasion privilégiée de conflits politiques entre institutions, c'est même le moment culminant de cette vie politique. Donc se référer à une fête passée, c'est invoquer une jurisprudence, c'est dire la volonté de reproduire un modèle établi, incontestable, afin d'éviter les conflits. En fait, la consultation des archives n'est qu'une pure formalité. La fête s'organise en fonction et à partir de l'ordre donné de la célébrer, du contexte contemporain et sur le modèle de fêtes de même importance, ou dont on souhaite intégrer le sens à celle que l'on réalise. Pour les fêtes royales, le modèle privilégié est celui du Corpus.

Trois cédules datées de janvier 1556 instituent la manière de célébrer la passation de pouvoir. Une cédule de l'empereur, qui annonce sa décision et la justifie par les guerres en Allemagne pour soumettre l'empire à la foi catholique. La deuxième de la main de Philippe II, qui

¹ Voir MERLIN-KAJMAN, Hélène : *L'absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique*, Paris, Champion, 2000.

explique que les États sont trop éloignés les uns des autres pour être bien gouvernés par un seul souverain et qui accorde sa confiance à ses sujets. La dernière, de la princesse Eléonore d'Autriche, sœur de l'empereur et gouvernante des royaumes d'Espagne, ordonnant de lever la bannière pour Philippe II. Elle précise que ce fut Mondéjar, comte de Tendilla, qui leva la bannière les fois précédentes en tant que capitaine général « et notre volonté est qu'il n'y ait point de nouveauté [pour cette fois-ci] »¹. Philippe II confirme lui-même cette décision dans une cédula datée du 28 mars, dans laquelle il ordonne aux membres de la Chancellerie d'être présents lors de l'acclamation². Ces derniers, qui souhaitaient faire tomber le privilège des Mondéjar à l'occasion du changement de règne, n'ont donc, malgré leurs efforts, pas gain de cause.

Dans la séance du chapitre municipal du 16 avril 1556, on discute pourtant la question de savoir qui devra hisser la bannière pour Philippe II³. Quelqu'un propose bien que ce soit le doyen des échevins, mais on lui rétorque que « pour ne pas faire de nouveauté » (« por no hacer nobedad »), ce doit être Luis de Mendoza, troisième comte de Tendilla. Toutefois, en 1516, Tendilla était veinticuatro, il agissait donc en commission du chapitre. La question de fond est la suivante : Tendilla doit-il lever la bannière en tant que capitaine général du royaume, prouvant ainsi de nouveau la position particulière de Grenade comme ville-frontière militarisée, où la municipalité civile n'a qu'un pouvoir secondaire, contrairement aux autres villes ? Ou bien accepte-t-on, puisqu'il s'agit là d'un ordre royal, qu'il lève la bannière, mais alors en tant que veinticuatro, commissionné par la ville pour la représenter ?

Le débat est vif entre partisans et opposants du clan Tendilla. Les fidèles de Mondéjar s'appuient à la fois sur la tradition et sur la cédula de la princesse Eléonore, qui le mentionne explicitement. Mais, dans le contexte de la transition du pouvoir, le parti impérial est affaibli et les opposants osent maintenant s'exprimer au grand jour. L'acclamation est ainsi l'occasion d'un choix politique, celui de remettre ou non publiquement en cause l'autorité de Tendilla sur la municipalité. En conclusion du débat, le corregidor annonce que, comme les fois précédentes, Tendilla hissera la bannière pour Philippe II, non en tant que capitaine général mais comme représentant de la municipalité. On décide d'envoyer une protestation à la cour pour signaler cette importante nuance. Il s'agit en fait d'obéir avec la plus grande soumission, tout en imprimant en fait à la célébration le sens que l'on souhaite. Cette stratégie est et restera par la suite immuable dans les relations entre les villes et la monarchie. Pourtant, d'autres veinticuatros ne sont pas d'accord et le débat se poursuit. Juan Moreno par exemple allègue que lors de la translation des corps des Rois Catholiques à la chapelle royale en 1521, ce sont des veinticuatros qui portèrent la bannière royale et qu'il convient donc de s'opposer à l'ordre royal qui nomme Tendilla. Tous votent, puis le corregidor déclare qu'en conformité

¹ « y nuestra voluntad es que no se haga nobedad ». A.M.G., *Actas*, libro 3, 1556, 8 avril, 105v.

² *ORDENANZAS, cédulas, provisiones, y visitas de sus magestades los señores Reyes, op. cit.*, n°16, fol. 394.

³ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 16 avril, 108v-117r.

avec la décision de la majorité, la municipalité fera appel à la cour de la cédula royale. Le veinticuatro Alonso Mesía est nommé pour lever la bannière pour Philippe II et l'appel de la décision est envoyé à la cour. A la fin de l'été, la municipalité prépare la cérémonie. On élève une estrade sur la place Bibarrambla et on commande une bannière jaune et blanche avec les armes de la Castille¹.

La réponse du roi, envoyée à la Chancellerie et signée de Valladolid le 26 juin, est lue dans la séance du 2 septembre². Le roi y confirme l'ordre que Tendilla lève la bannière et interdit formellement que cela se fasse autrement. La Chancellerie, représentante directe de la personne royale, ordonne de respecter cet ordre, et fixe la date de l'acclamation au 18 septembre, prochain jour libre car il s'agit du dernier jour de l'octave de la nativité de la Vierge. La ville s'exécute tout en continuant à faire appel de cette décision³. Chaque détail de la cérémonie est discuté un à un dans une nouvelle séance de la municipalité : Tendilla doit-il rejoindre la procession en cours de route, ou se trouver avec les veinticuatro dès le départ ? Dans quel ordre doit-on s'asseoir sur l'estrade, etc.⁴. Dans cette longue discussion, la ville, qui a été forcée d'accepter la volonté royale, cherche un moyen d'apparaître néanmoins sous son meilleur jour, tout en donnant l'apparence de respecter scrupuleusement les précédents de 1516 et 1504. Il ne faudrait pas que Tendilla vienne à se plaindre auprès du roi. Par ailleurs, des contestations internes viennent troubler le conseil : les jurados souhaitent tous être sur l'estrade le jour de l'acclamation, ce que les veinticuatro refusent, alléguant qu'ils sont trop nombreux. Ces débats ne retardent pourtant pas la publication puis la célébration de la fête. Fin décembre, plusieurs mois après l'acclamation, une provision royale donne finalement raison à la ville. Ce qui provoque de nouveaux débats et une décision : désormais, ce sera le doyen des veinticuatro qui sera chargé de lever la bannière lors de l'acclamation⁵.

Après une discussion aussi vive que complexe, le pouvoir omnipotent des Tendilla à Grenade est donc bousculé à la faveur de la succession de Philippe II. C'est l'une des premières étapes fondamentales de son déclin face aux puissances locales que sont la Chancellerie et la municipalité grenadines.

De son côté, le pouvoir, pour limiter les effets du changement de règne, n'opte pas pour une introduction d'un rituel de couronnement inédit, mais encourage au contraire la reprise de cérémonies traditionnelles encadrées par des rituels religieux. A cette époque les rituels de sacralisation sont délaissés en Europe car ils ne servent plus à rien dans le cadre de régimes forts et déjà idéalisés. « Aux rituels de sacralisation, qui n'étaient déjà plus centraux non plus

¹ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 28 août, 251v.

² A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 2 septembre, 263r-265r.

³ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 11 septembre, 253r.

⁴ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 4 septembre, 255r-260r.

⁵ A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 29 décembre, 361v.

pour la monarchie rivale (la France), on préféra des cérémonies capables de conjuguer des images de magnificence et de solennité avec d'autres d'austérité et de piété »¹.

Le dimanche 16 septembre a lieu la publication de l'acclamation, avec illumination de la ville, sonnerie de cloches et tirs d'artillerie. La « publication » (*pregón*) n'est pas seulement l'annonce de la fête, mais le vrai commencement de la célébration. C'est la municipalité qui en est chargée, avec ses crieurs et ses musiciens formés à cet effet. Le cortège avance dans les rues et annonce publiquement la date de la fête et son programme aux carrefours stratégiques de la ville. C'est un avis important, car il a valeur de décret municipal. Il était en effet obligatoire, sous peine d'amende, de nettoyer l'espace de la rue situé devant sa porte et d'illuminer sa maison si l'on habitait sur le trajet de la procession. La publication, accompagnée de la musique stridente des trompettes et des chalumeaux (*chirimías*), contient une dimension de violence symbolique où s'exprime la puissance de l'autorité publique, le roi ou son représentant, la municipalité². Elle définit à travers le parcours emprunté par le cortège les axes du pouvoir dans la ville.

Le mardi 18 septembre, la municipalité en procession, avec le comte de Tendilla, vient chercher le président et les membres de la Chancellerie à leur palais. Ils s'acheminent ensemble vers la place Bibarrambla, suivant l'alférez mayor de la ville qui porte la bannière royale. Le fait de se rendre au palais de la Chancellerie (au lieu que celle-ci n'aille au siège de la municipalité, qui se trouve sur le chemin de la place Bibarrambla) est un signe de déférence envers le représentant le plus éminent du pouvoir royal dans la ville. Pour ce faire, la ville se justifie par le précédent de 1516 et par la demande du président de l'audience. Il s'agit d'un geste politique fort, destiné à contrebalancer l'importance du comte de Tendilla dans la cérémonie et à montrer que la ville a pris parti contre lui. Ce geste n'est d'ailleurs pas reproduit lors de l'acclamation suivante, en 1598, malgré les tentatives de la Chancellerie de s'imposer en refusant avec hauteur d'assister à l'acclamation de Philippe III³.

Tous montent sur l'estrade dressée sur la place Bibarrambla. Les Rois d'armes de la ville lisent les trois cédules royales de la renonciation de Charles Quint et de la passation de pouvoirs à Philippe II. Puis l'alférez mayor remet la bannière à Luis de Mendoza, troisième comte de Tendilla, « lequel la prit entre ses mains et la tendit devant ladite estrade et dit à haute voix : Castille Castille Castille pour le roi et l'empereur notre seigneur, puis il leva ladite bannière en l'air »⁴, avant de la remettre à l'alférez. Ensuite tous descendent de l'estrade

¹ DEL RIO BARREDO, M^a José : *Madrid, Urbs Regia*, op. cit., p. 33.

² FOGEL, Michèle : *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVIe au milieu du XVIIIe siècle*, op. cit.

³ ORDENANZAS, *cedulas, provisiones, y visitas de sus magestades los señores Reyes*, op. cit., Título 28, fol. 397v. À la demande du Conseil, la Chancellerie précise que pour l'acclamation elle se rend directement à la place Bibarrambla, y arrive en même temps que la municipalité puis rentre à son palais après l'acclamation.

⁴ « el qual lo tomo en sus manos y lo saco fuera del dicho tablado y dixo en alta boz : Castilla Castilla Castilla por el rey y enperador nuestro señor y algo el dicho pendo en alto ». A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 18 septembre, récit certifié de l'acclamation, fol. 266r.

et se rendent en procession à la Place Neuve, et de là à l'Alhambra, où l'alférez dresse la bannière en haut de la tour de la cloche.

A la fin de l'été 1556, la princesse Eléonore, régente en l'absence de Philippe II qui se trouve encore en Angleterre, ordonne des rogations pour le bon retour de l'empereur en Espagne, lequel vient se retirer au monastère de Yuste. Dans le même temps, il convient de prier pour le succès de Philippe II et « pour que Dieu le ramène rapidement de ces royaumes comme il m'écrit que c'est son souhait ; ainsi que pour la paix de la Chrétienté qui est si nécessaire, afin que les Turcs et les Maures, ennemis de notre sainte foi, cessent leurs pressions et leurs témérités continuelles, ce que l'on a vu les jours passés et que l'on voit à présent avec le siège d'Oran, siège imposé par mer et par terre sur cette ville... »¹.

Le ton de la lettre royale est essentiel en lui-même. Il choisit la confiance, le style direct. Le roi s'adresse personnellement à ses sujets pour leur faire partager ses soucis, ses doutes, les amener à partager ses choix. Faire prier les sujets sur des sujets aussi divers que le retour du roi d'Angleterre ou la défaite espérée du chef de l'Etat d'Alger soutenu par les turcs au siège d'Oran permet de manipuler les esprits, appelés à faire le lien entre les deux thèmes, les hérétiques du Nord et ceux d'Orient, tous ennemis de la foi et de l'Espagne. Le roi justifie ainsi les guerres qu'il va devoir mener, mais aussi les sacrifices financiers qui y sont reliés. La prière pour le retour de l'empereur en Espagne sert à rassurer les castillans. Philippe II n'est pas seul, le retour de l'empereur garantit encore la stabilité de la succession.

Ce ton personnel est sans doute également à relier aux autres démarches relationnelles du roi avec ses sujets et à la création cérémonielle, si active à cette époque. Ainsi qu'à la multiplication à cette époque d'ouvrages providentialistes et historiques, tel celui de Juan de Pineda, qui proposent l'établissement d'une monarchie catholique sur le modèle de la Cité de Dieu de Saint Augustin². Dans cette vision d'un Etat régi par les principes divins, l'amour, obéissant aux commandements d'amour du Christ, forme la base fondamentale. Ainsi Philippe II n'exige-t-il pas seulement la loyauté rationnelle de ses sujets. Il leur demande également de lui prouver leur amour. D'où le ton pathétique de ses missives et son intérêt jamais altéré pour connaître et développer une loyauté véritablement sentimentale chez son peuple.

C'est à cette époque que les valeurs de croisade universelle et de pureté de la foi, qui seront celles de la dynastie des Habsbourg jusqu'à la fin du XVIIe siècle. s'affichent le plus

¹ « para que Dios le trayga con breuedad destes reynos como me escriue que lo desea y assimismo por la paz de la christiandad que tan necesaria es para que los turcos y moros enemigos de nuestra santa fe no se esfuerçen ni atreuan continuamente a lo que estos dias passados aueis visto y aora veis en el cerco de Oran que por mar y tierra le tienen puesto sobre aquella ciudad... ». Cédula datée de Valladolid, 2 septembre 1556, A.C.G., *Actas*, libro 3, 257v.

² CHAPARRO, Sandra : « Mito y razón religiosa y política en una historia del mundo del siglo XVI », *Foro Interno*, n°3, dec. 2003, p. 67-86.

clairement et deviennent par ces célébrations celles de Grenade. Ce qui signifie aussi que désormais, ceux qui ne s'intégreront pas entièrement à ces valeurs n'y auront plus leur place. Les guerres de religion et la participation de l'Espagne dans les conflits, qui avec Philippe II se fait permanente, prennent ainsi une place conséquente dans les célébrations grenadines. On espère l'avènement de la paix universelle avec la domination complète de Philippe II sur le monde.

En plus des prières demandées, Grenade organise une grande démonstration de joie pour le retour de l'empereur, avec sonneries de cloches, illuminations nocturnes, procession avec *Te Deum Laudamus*, office durant lequel prêche l'archevêque en personne¹, fête de taureaux et jeux de cannes².

2) Les funérailles de Jeanne la Folle et l'ajournement de la translation de son corps à Grenade (1555, 1558)

La municipalité réagit dès l'annonce de la nouvelle, le vendredi 19 avril 1555, alors que la lettre royale officielle commandant les funérailles n'est pas encore arrivée, en décidant de revêtir le deuil dès le lendemain. La cathédrale de son côté fait sonner les cloches dans toute la ville³. Toutefois, ce n'est qu'après l'arrivée de la lettre officielle, le 30 avril, que la cathédrale organise des funérailles sur deux jours dès la semaine suivante, en invitant les autorités locales (municipalité, Chancellerie et alcaide de l'Alhambra). La partie liturgique des funérailles royales se déroule en effet en deux temps : les vêpres funèbres ont lieu l'après-midi du premier jour et la messe chantée le lendemain matin. Le lendemain, mercredi dans l'après-midi, la municipalité et la Chancellerie, vêtus de grand deuil, sortent ensemble en procession pour publier officiellement la nouvelle à la population, avant de célébrer les funérailles de la municipalité, sans doute la semaine suivant celles du chapitre.

L'empereur prévoit assez rapidement après la mort de sa mère la translation de son corps à Grenade et cet évènement sert d'ailleurs d'occasion au prince Philippe, bientôt roi d'Espagne, d'effectuer un remaniement des hommes au pouvoir. En mars 1558, pour le punir de manquer de largesse vis-à-vis de la couronne en le bannissant de la cour, il confie en effet à l'inquisiteur général et archevêque de Séville, Fernando de Valdés, la charge d'accompagner le corps de Jeanne à Grenade⁴. De là, il pourra aller visiter son siège de Séville, autrement dit quitter le siège du pouvoir. Mais Valdés, tout en promettant de s'exécuter bientôt, multiplie les excuses et les contretemps. Pour éviter sa relégation en détournant l'attention, Valdés met au point l'arrestation spectaculaire de l'archevêque de Tolède et fidèle conseiller de Philippe

¹ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1556, 9 oct., 261v.

² A.M.G., *Actas*, libro 5, 1556, 5 octobre, 288r. et 20 octobre, 299v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 3, 1555, 19 avril et ss, fol. 200v et ss.

⁴ LEA, Henry Charles : « chap. 3 : Bishops », in *A History of the Inquisition of Spain*, Vol. II, *op. cit.*

II, le célèbre Bartolomé Carranza¹. C'est l'amorce de l'une des plus grandes affaires de l'histoire de l'Inquisition espagnole et le summum de sa puissance. Mais Valdès échoue à réunir une faction autour de lui. Il est destitué en 1566 et se retire à Séville². Parmi tous ces événements, la translation du corps de Jeanne la Folle passe au second plan et se trouve bientôt ajournée.

3) La mort de l'empereur (1558)

Les funérailles de Charles Quint sont un événement d'ampleur internationale : on compte pas moins de 3000 cérémonies funèbres pour lui dans tout l'empire³. Ces funérailles sont un symbole de la domination espagnole dans le monde et en Europe. Pour l'Espagne c'est également une situation politique inédite puisque, pour la première fois, le roi est déjà au pouvoir avant la mort de son père, l'empereur ayant abdiqué de ses charges deux ans auparavant. Il n'y a pas d'interrègne, pas de situation qui fragilise le pays, ce qui démontre aux pays voisins la force et la stabilité du régime⁴.

Alors que l'on attendait la translation du corps de la reine Jeanne à Grenade, prévue pour le printemps précédent puis retardée à de multiples reprises, c'est la mort de l'empereur qui est annoncée. Le matin du 27 septembre 1558, une semaine à peine après l'évènement, deux regidores de la municipalité viennent l'apprendre au chapitre. Lorsque arrive à Grenade une nouvelle importante, la première institution à recevoir le courrier vient en effet toujours annoncer la nouvelle aux autres, en de très officiels cortèges diplomatiques qui n'ont rien de spontanés, même lorsqu'il s'agit, comme ici, de franchir les quelques mètres qui séparent le siège de la municipalité de la cathédrale. A partir de midi, les cloches sonnent dans toute la ville pour une durée de 24 heures⁵. La cathédrale est au cœur du dispositif cérémoniel : ses cloches servent de signal pour toutes les autres cloches de la ville, indiquant aux habitants le passage de la procession municipale qui publie le commencement du deuil officiel et les heures des offices funèbres ; elle organise des funérailles, en invitant les institutions

¹ Bartolomé de Carranza (1503-1576), grand exégète de l'université d'Alcalá de Henares, participe activement à la première période du concile de Trente, puis à l'assemblée de Valladolid en 1550, avant d'exercer plusieurs charges pour le compte de Philippe II. Pris dans le feu de la répression luthérienne, il est arrêté par l'inquisition le 1^{er} août 1559. Son long procès, mené en Espagne puis à Rome, se conclut par sa condamnation pour hérésie en 1576.

² MARTINEZ MILLAN, José (dir.) : *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994.

³ FENLON, Iain : « Ritos de paso. Música, ceremonia y dinastía en Florencia y Venecia durante el Renacimiento », in CARRERAS, Juan José ; GARCIA GARCIA, Bernardo J. (éds.) : *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, p. 53-67.

⁴ BERTELLI, Sergio : *Il corpo del re, op. cit.*, p. 47.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, 27 sept., 25v.

(municipalité, Chancellerie et alcaide de l'Alhambra), parallèlement à la municipalité qui réalise les siennes dans la chapelle royale.

La lettre officielle annonçant la mort de Charles Quint, une bonne mort naturellement, « en grand catholique et prince très chrétien » n'arrive que le 11 octobre suivant, ordonne « les démonstrations accoutumées en pareil cas que vous devez réaliser. Et que dans cette sainte église vous priez Dieu Notre Seigneur pour son âme, le suppliant de l'élever dans sa gloire, ainsi vous nous ferez grand plaisir et nous rendrez service (...) »¹.

Le chapitre précipite l'organisation de ses funérailles dans la cathédrale dès les dimanche 16 et lundi 17 octobre, afin de précéder celles de la municipalité à la chapelle royale. Ce qui lui laisse à peine deux jours pour tout préparer ! On peut donc supposer que la cathédrale ne dressait pas de tumulus architectural, et se contentait d'une simple estrade couverte de tissus précieux et de lumières, où était posé un simulacre de cercueil figurant le défunt roi. Sans doute le chapitre se préparait-il pour une prochaine célébration bien plus importante, lorsque l'empereur viendrait à être enterré dans le chœur de la cathédrale prévu à cet effet et pratiquement terminé à cette époque. Mais l'empereur lui-même, et surtout son fils Philippe II, avaient d'autres projets concernant cette sépulture, projets qui ne tenaient plus compte de Grenade, comme nous allons le voir.

La municipalité invitée répond par une légation diplomatique mielleuse qu'elle sera ravie de venir, et annonce qu'elle organise de son côté ses propres funérailles dans la chapelle royale, car les travaux de la cathédrale ne laissent pas assez de place pour y construire le tumulus². L'université, fondée par Charles Quint, réalise également une cérémonie funèbre pour l'empereur³.

4) Mariages et naissances royales sous Philippe II

A partir de la moitié du siècle on assiste à une véritable sacralisation du temps de vie royal, chaque étape de l'existence du souverain devenant l'occasion de célébrations rituelles dans l'ensemble des possessions hispaniques, jusqu'aux Indes. Cette mise en scène de la famille royale sert le développement d'un pouvoir monarchique fort, en permettant la sacralisation de la figure du roi, de la dynastie et leur identification de plus en plus grande au corps mystique du royaume. Cette mise en scène suit aussi les modèles religieux issus du concile de Trente⁴. La famille est en effet au centre de la stratégie de conquête religieuse des populations : les

¹ « la demostracion que en semejante caso se acostumbra y se deue hazer y en esta santa yglesia roguéis a dios N° Señor para su anima suplicandole le lleue a su gloria que en ello nos hareis mucho plazer y seruicio (...) ». A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, 11 oct., 27r.

² A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, 13 oct., 27v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, 8 nov., 30r.

⁴ BURGUIERE, André : « L'Etat monarchique et la famille (XVIe-XVIIIe siècles) », *Annales HSS*, mars-avril 2001, n°2, p. 313-335.

nouvelles images de dévotion se centrent sur la Sainte Famille, les formules éducatrices touchent le cercle privé, dans lequel l'Eglise définit de manière hiérarchique la place de chacun. C'est aussi le résultat d'une valorisation nouvelle des rites de passage et du cycle vital individuel à la Renaissance. On considère avec plus d'attention le processus de développement de l'homme, de l'enfance à la maturité et à la mort, laquelle garantit, comme dans la tradition grecque, la gloire du héros. Le roi est célébré par les humanistes, à travers les traités d'éducation des princes, les panégyriques des publicistes, ou les portraits comme un modèle de nature humaine¹. Désormais les rites de passage royaux ne sont plus perçus, comme c'était le cas de leurs anniversaires funèbres, comme faisant partie d'un cycle, mais comme des événements uniques. Le long règne de Philippe II et ses quatre mariages donnent de nombreuses occasions festives qui ancrent progressivement le temps royal dans le temps festif des royaumes hispaniques.

La cathédrale, en première ligne des institutions grenadines, intègre ainsi peu à peu ces festivités nouvelles. En 1560 le chapitre fête, pour la première fois semble-t-il, le mariage en troisièmes noces du roi, (mariage effectué par procuration le 17 juin 1559 avec Elisabeth de Valois, deuxième fille d'Henri II et de Catherine de Médicis, âgée de treize ans), par des sonneries de cloches et une procession avec Te Deum. La municipalité quant à elle, qui commence la même année à faire construire le « mirador de fiestas » (pavillon de fêtes) sur la place Bibarrambla, dit souhaiter imiter les autres villes en célébrant le mariage par des illuminations et une *máscara* (procession chevaleresque nocturne en livrée)². Il n'y a donc pas cette fois (contrairement au précédent mariage de Philippe en 1554, pour lequel la régente avait ordonné des prières) d'ordre précis du roi Philippe II de marquer un événement qui n'a pas directement d'influence sur la légitimité royale. Mais l'ambiance générale qui entoure cette union est bien différente. La jeune reine séduit le roi, la cour et le royaume tout entier. Les années 1559-1560 semblent inaugurer une époque faste pour l'Espagne, mais aussi une confessionnalisation décidée du pays, marquée par les grands autodafés anti-luthériens, le durcissement de la politique à l'égard des Morisques, le soutien au concile de Trente et l'implantation de la cour dans une nouvelle capitale³. On attend avec impatience un enfant de

¹ PERCEVAL, José M^a : « Comunicación en el arte efímero », in *Opinión pública y publicidad (siglo XVII)*. Op. cit., vol. I.

² A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, Lundi 26 fév, 81r. « legacia, la ciudad quiere regocijar el casamiento de su magd porque tienen auiso que en todas las otras ciudades se faze saliendo de noche enmascarados y poniendo luminarias suplican que con las campanas desta santa yglesia y de toda la ciudad se les ayude al regocijo. Y aviendose salido del cabildo platicaron sobre ello y aunque en semejates casos la yglesia no acostumbra repicar campanas n hazer sentimiento, por ser el casamiento de su magd hecho por la paz tan deseada fue acordado que se haga una procesion por la yglesia con te deum laudamus y se repiquen las campanas a ella y a la noche ».

³ Le concept de « confessionnalisation » désigne aujourd'hui la mise en place d'ensembles confessionnels antagonistes après la Réforme, au sein desquels l'Eglise et l'Etat, alliés, imposent à leurs sujets des normes non seulement religieuses mais également sociales. En Espagne, la confessionnalisation se caractérise par le développement de l'administration, l'identification des rois au catholicisme et l'intensification du contrôle

cette troisième union du roi. Ce mariage est aussi sensé améliorer les relations avec la France. Plus généralement, Philippe II n'est roi que depuis deux ans, et les réjouissances organisées autour de son union sont une façon de publiciser sa présence nouvelle à la tête du royaume. Le roi ne prévoyait pas forcément de faire de la célébration des mariages royaux une habitude. Mais il a voulu jouer de ce mariage, comme il joue aussi de ses maladies et de tout ce qui lui arrive pour façonner consciemment son image. Avec Philippe II commence une nouvelle façon de percevoir la monarchie, où tous les événements privés sont aussi publics et fêtés comme de grands événements nationaux.

Pas plus que sa naissance, le mariage du prince ne donne lieu à une cérémonie rituelle particulière, mis à part une messe solennelle en action de grâce et les classiques démonstrations de réjouissance. Le mariage n'a pas de sens légitimateur, il ne *constitue* rien, contrairement aux rituels qui créent une règle non-écrite, un pacte légal, mais il a un sens politique. Depuis les noces des Rois Catholiques célébrées en 1469 à Valladolid, qui ont su utiliser la force politique de la cérémonie pour faire accepter une union alors contestée, le mariage est l'un des moments de la vie du roi qui connaît la plus grande publicité. On fête à la cour trois grands moments cérémoniels : les fiançailles, l'arrivée de la promise en Espagne et la cérémonie liturgique du mariage. Les villes ne fêtent pas l'ensemble de ces étapes, le plus souvent à Grenade on ne célèbre que l'arrivée de la reine, moment le plus symbolique pour le royaume, puisque la promise devient ainsi véritablement reine de Castille. Ce passage est illustré de plus en plus brillamment par des réceptions grandioses de villes à chaque étape du voyage de la reine, qui évoquent la loyauté des villes envers le roi¹.

La célébration des naissances royales à Grenade, c'est-à-dire en dehors de la cour, est également une nouveauté qui témoigne de l'importance accordée à la naissance d'un héritier de la couronne et à la survie de la dynastie. On sait comment le royaume tout entier suivait avec le plus grand intérêt la vie sentimentale du roi et les cycles physiologiques de la reine. C'est à cette époque en effet que se fixe officiellement la légitimation dynastique, qui affirme l'importance du sang royal². Le droit héréditaire est aussi important que la vertu ou la sainteté

social, en particulier à travers l'inquisition. SAEZ, Ricardo : « Inquisition et confessionnalisation dans l'Espagne des années 1558-1559 », in SANCHEZ, Jean-Pierre ; HUGON, Alain et al. (dirs.) : *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Nantes, Éditions du Temps, 2002, p. 73-107. ESCAMILLA, Michèle : « Monarchie confessionnelle et confessionnalisation de la monarchie », in *Synthèse sur l'inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Nantes, eds du Temps, 2002, p. 7-20. FERNÁNDEZ TORRICABRAS, Ignasi : *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000.

¹ Voir par exemple, USUNARIZ, Jesús M^a : « Símbolos e identidad : la visita de Isabel de Valois a Pamplona (1560) », in GONZALEZ ENCISO, Agustín ; USUNARIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España moderna (1500-1814)*, Pamplune, Universidad de Navarra, 2000, p. 117-154. Ou SANZ, María Jesús : « Festivas demostraciones de Nimega y Burgos en honor de la reina D. Ana de Austria », *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, T. 49. 1983. P. 375-395.

² LEWIS, Andrew : *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIve siècles*, Paris, Gallimard, 1986 [1981].

attribuées au roi, comme le montre le douloureux épisode de la relégation puis de la mort de l'héritier don Carlos, en 1568. Dieu est présent à chaque étape de la vie du souverain, vie ainsi reliée au cosmos et à l'ensemble des sujets, autant affaire du destin du pays que question d'ordre privée. Tous les signes de légitimation divine et humaine sont observés pour que l'enfant à naître soit bien fils de roi, héritier légitime, et non un être issu de la fatalité. Les fêtes des villes agissent en quelque sorte comme une instance de confirmation de l'enfant, d'accueil social.

En juillet 1566, la naissance d'un enfant est attendue et l'on prie pour que tout se passe bien pour la mère et l'enfant. Sans doute prie-t-on aussi pour que tout se passe bien à Grenade, où le climat de tension devient palpable à la suite des mesures radicales prises par Philippe II contre les Morisques, selon le réflexe de mêler indistinctement dans les prières causes concernant les affaires de la couronne et causes locales. L'infante Isabelle Claire Eugénie naît le 1^{er} août 1566.

La municipalité publie la nouvelle le 15 août par une *máscara*, un cortège chevaleresque nocturne¹. De tels défilés aristocratiques à cheval ont lieu dans de nombreuses villes d'Europe depuis le Moyen-Age, sous le nom de « Mostra » en Italie, ou de « Midsummer watch » à Londres, par exemple². A Grenade, trompettes et tambours précèdent la procession des veinticuatro à cheval, en livrées magnifiques et portant des torches à travers la ville illuminée. La máscara donne une image de la puissance économique, militaire et politique de la ville, image destinée à la fois aux étrangers, aux inférieurs et aux autres membres du patriciat urbain. Elle reprend sous une forme spectaculaire les patrouilles de surveillance urbaine de l'oligarchie. Sous une forme de violence ritualisée, celle-ci affirme sa domination sur la ville. C'est aussi un sacrifice civil. L'ostentation des richesses et l'évergétisme créent un monde illusoire, où la prospérité se « déploie collectivement »³, légitimant ainsi le pouvoir de l'oligarchie. Celle-ci se présente sous le signe de l'ordre, de la hiérarchie et de l'imitation des modèles passés. La máscara est, avec le jeu de cannes, la manifestation la plus éclatante de l'orgueil municipal et de la prétention des villes à une noblesse corporative.

Par ailleurs, en dehors de sa dimension d'hommage chevaleresque au roi, cette parade des caballeros est fondamentalement une expression de la nature ethnique de la communauté civique. Ronald Grimes montre en effet comment l'organisation et la structure de la fête révèle celles de l'autorité. Ici, les participants représentent de façon idéalisée la nature

¹ A.M.G., R.4, Libro6, 1566, 7-9 août, fol. 292-296. et 15 août, 302v.

² LINDENBAUM, Sheila : « Ceremony and Oligarchy : the London Midsummer Watch », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 171-188.

³ TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, *op. cit.*, p. 248.

ethnique et culturelle de la communauté, en paradant sous des atours qui figurent la culture hispanique et chrétienne¹.

Début septembre, après avoir été plusieurs fois reportée pour cause de pluie, cette annonce est suivie par une fête de taureaux et de cannes sur la place Bibarrambla et une illumination de la ville. Il est difficile de trouver des candidats qui acceptent d'être chefs de quadrilles pour le jeu de cannes. En cette période de disette la charge financière que cette fonction représente est écrasante et la ville a peu d'argent. Malgré tout, la fête est somptueuse. On achète 10 taureaux au prix de 4000 maravédís, on donne de nouvelles livrées portant les armes royales aux trompettes et aux tambours municipaux et on s'attache à limiter les prix de la location des fenêtres sur la place Bibarrambla², prix qui ne cessent de grimper avec la somptuosité des fêtes et l'inflation. En plus de la célébration, dont on rend naturellement compte au roi, la municipalité envoie, selon la coutume, l'un de ses membres pour féliciter les monarques.

En 1567, Grenade attend de nouveau avec impatience le courrier annonçant la bonne nouvelle d'une naissance attendue. Le 13 octobre, la municipalité fait illuminer les rues en signe de réjouissance pour la naissance de l'infante Catherine³. De sa première union avec Marie de Portugal (1543-1545), Philippe II n'a en effet jusqu'à présent qu'un seul fils, don Carlos, né en 1545 et dont la mère succombe des suites de l'accouchement. Aucun enfant n'est né de son mariage en deuxièmes noces avec Marie Tudor (1554-1558). Depuis leur mariage en 1560, Elisabeth de Valois lui a donné deux filles. La situation est préoccupante car le seul héritier montre des signes de déséquilibre mental marqué, en particulier, par des accès de violence et des conjurations menées contre son père. En désespoir de cause, Philippe II fait enfermer son fils le 18 janvier 1568.

5) La mort du prince don Carlos et celle de la reine Elisabeth de Valois (1568)

Le 3 août 1568, le chapitre reçoit la lettre officielle annonçant la mort du prince-héritier don Carlos, décédé à l'Alcazar de Madrid le 25 juillet, et ordonnant des funérailles et des prières pour son âme. Le ton intime de la lettre de Philippe II exprime une souffrance profonde et sincère. Il dit notamment son assurance que Dieu « l'a emporté afin de le chérir »⁴. Ce décès inattendu et compromettant, la folie et l'enfermement du prince ayant été tenues secrets, est aussi un grand évènement pour tout le royaume, car même s'il met fin à une situation

¹ GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1976].

² A.M.G., R.4, Libro6, 1566, 12 août, 299v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1567, 13 oct., 155v.

⁴ « le a lleuado para gozar del ». A.C.G., *Actas*, libro 5, 1568, 3 août, 197r.

inextricable (Carlos étant manifestement incapable de régner), il laisse le royaume sans héritier et le roi dans une position difficile.

Le chapitre prévoit les funérailles de l'infant dans la cathédrale pour les dimanche 8 et lundi 9 août, et invite pour l'occasion toutes les institutions de la ville, la municipalité, la Chancellerie, l'Inquisition et les nobles titrés. On invite également les ordres religieux et les membres de la chapelle royale. On prévoit aussi de sonner les cloches dès le lendemain à midi et de nouveau au moment où la ville sortira pour publier le deuil officiel. Cette fois, le chapitre ambitionne de faire un tumulus « très somptueux et adapté à la disposition de cette église ». Il s'agit manifestement de rivaliser avec la municipalité, qui prépare ses propres funérailles dans la chapelle royale pour la semaine suivante¹. Il s'agit peut-être aussi de contrebalancer les effets de la récente pragmatique royale de 1565 qui, outre le fait de limiter le deuil extériorisé (par les vêtements) à la personne royale et aux plus proches parents du défunt pour une durée maximale de six mois, ordonne que les tissus de deuil soient financés par les particuliers et non par les biens communaux (*propios*)². Cette loi, qui remet en cause tout un système de préséance au sein des villes, ne sera jamais respectée.

Les funérailles de la chapelle royale donnent lieu à de complexes débats cérémoniels qui annoncent les querelles qui ont lieu quelques années plus tard autour des translations de corps royaux, car ces cérémonies servent de précédent. Les nobles arrivent à la chapelle avec les membres de la Chancellerie et s'assoient ensemble sur le même banc. L'Inquisition refuse d'assister aux funérailles, le conflit de préséance qui l'oppose à la Chancellerie n'étant pas résolu³.

Le décès de don Carlos, qui donne lieu à la plus importante crise politique du règne de Philippe II et déclenche contre le souverain les foudres des propagandes des pays rivaux, n'arrive pourtant pas seul. Quelques mois plus tard, le 19 octobre, le chapitre apprend la mort de la reine Elisabeth de Valois, qui a fini par succomber aux traitements violents que lui avaient infligés ses médecins. Bien que le chapitre se débattre avec de gros problèmes financiers, l'archevêque refuse de contribuer aux frais des funérailles. Les cérémonies funèbres de la ville ont lieu début novembre⁴.

Le poids financier de ces cérémonies est considérable pour les institutions, en particulier en ce qui concerne les tissus de deuil, que les corporations doivent acheter au prix fort dans ces circonstances d'achat forcé. La qualité du drap employé manifeste le rang de chacun. Surtout,

¹ « muy suntuoso, conforme a la disposicion desta santa yglesia ». A.C.G., *Actas*, libro 5, 1568, 3 août, 191v. (problème de foliation sur cette partie).

² BARRIOCANAL LOPEZ, Yolanda : *Exequias reales en la Galicia del Antiguo Régimen. Poder ritual y arte efímero*, Vigo, Universidad, 1997. DEL RIO BARREDO, M^a José : « Juan Lopez de Hoyos y la crónica de las ceremonias reales de Madrid, 1568-1570 », *Edad de Oro*, XVIII, Madrid, 1999, p. 151-169.

³ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*. Leg. 150, n°65. Lettre de Pedro de Deza au roi, 29 octobre 1573, fol. 2v.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1568, 27 oct. et ss, 210r et ss.

les institutions démontrent l'étendue de leur puissance en étant capables de vêtir de deuil à leurs frais le plus grand nombre de personnes possibles. Ce problème affecte notamment l'Inquisition. Bien que les inquisiteurs soient seulement au nombre de quatre, ils doivent vêtir et nourrir à l'occasion des fêtes civico-religieuses un nombre toujours croissant de serviteurs et de familiers du Saint-office¹. Ainsi, ils dépensent bien plus pour les funérailles de don Carlos que pour celles de Charles Quint, comme le montre le mémorial des tissus de deuil rédigé à la demande du Conseil de l'Inquisition (*Suprema*), qui contrôle les frais les tribunaux². Cette institution est donc naturellement la plus attentive aux différences cérémonielles et hiérarchiques. La Suprema tend à faire limiter les dépenses somptuaires dans les années 1570, comme on peut le constater en 1580 à l'occasion de la mort de la reine Anne d'Autriche. La nature procédurière de l'instance la pousse d'ailleurs à attaquer en justice à la moindre occasion, ce qui nous fournit des informations supplémentaires sur les célébrations grenadines. Cette année-là, une nouvelle querelle avec la Chancellerie pour les places dans l'église la fait renoncer à assister aux funérailles de la reine le dimanche 11 décembre dans la chapelle royale³.

Pour donner le change, les inquisiteurs viennent publier l'édit de foi⁴ dans la cathédrale le dimanche suivant « accompagnés de nombreux personnels endeuillés » (« acompañados de muchos oficiales enlutados »). Ils considèrent les places qu'on leur réserve, au bout du banc de la Chancellerie, indignes d'eux, en particulier lorsque l'archevêque est absent, comme c'est alors le cas. Les inquisiteurs réclament d'être mis à égalité avec les auditeurs, c'est-à-dire intercalés avec eux sur le banc de la Chancellerie⁵. Cette concurrence avec la Chancellerie montre que l'Inquisition a du mal à trouver sa place face à une institution judiciaire aussi puissante. Il faut donc qu'elle démontre qu'elle est aussi indispensable. Les moyens employés pour cela sont les places réservées dans l'église, qui illustrent et prouvent la fonction, et l'habit. D'où la concurrence avec la Chancellerie sur les vêtements de deuil. La rivalité s'exprime aussi dans les moindres détails, jusqu'à l'absurde, comme lorsque la Chancellerie dénonce la dimension du tapis sur lequel les inquisiteurs posent les pieds, indécente selon elle, puisque le tapis serait si grand qu'il toucherait au tissu qui recouvre les tombeaux royaux...

¹ Les réseaux de familiers et de commissaires de l'Inquisition se mettent en place sous Charles Quint et atteignent leur maturité sous Philippe II. Il s'agit de laïcs réunis en milices qui accomplissent bénévolement certaines tâches pour l'inquisition et bénéficient en retour de certains privilèges. Voir LOPEZ VELA, Roberto : « La inquisición de la época confesional en el mundo urbano (1550-1740) », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad, op. cit.*, p. 363-390.

² « Relacion de los lutos que se dieron en esta Inquisición de Granada quando falleció el Serenissimo Principe don Carlos... ». Total des frais : 228 163 maravédís (contre 139 538 maravédís pour la mort de l'empereur). Les deux documents : A.H.N., *Inquisición*, leg. 2603-1, n° 124 et 126.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-1, n°32. Lettre du 12 décembre 1580.

⁴ L'édit de foi, ou de grâce est un document largement publié par les inquisiteurs qui décrit l'hérésie et encourage les dénonciations.

⁵ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-1, n°29. lettre du 7 décembre 1580.

Le conflit reprend à chaque cérémonie qui réunit Inquisition et Chancellerie dans la chapelle royale, et d'abord lors des anniversaires funèbres des rois.

B - Rogations et actions de grâce. La négociation rituelle

1) Rogations et actions de grâce pour les rois et causes de la couronne dans la première moitié du siècle. Lumière et musique festives

a) La célébration des litanies et des rogations et leur signification

Les rogations occupent depuis les premiers temps du christianisme une place considérable dans la vie religieuse. Du latin « rogare » (supplier, prier), les rogations sont une prière solennelle de requête adressée à Dieu. Elles correspondent à une conception matérialiste des pouvoirs sacrés, d'après laquelle le sacré peut se manifester dans les objets quotidiens (l'hostie par exemple). D'où la croyance en l'existence d'un pacte entre Dieu et les hommes, qui peut être influencé par les gestes et les motivations des uns ou des autres¹. Il existe deux cycles de rogations régulières, les Litanies Majeures et les Litanies mineures. La Saint Marc, ou jour des Litanies Majeures (25 avril), et les trois jours de Litanies Mineures, ou rogations (lundi, mardi et mercredi précédent l'Ascension) sont des célébrations importantes au XVI^e siècle.

Pour une société qui ressent directement l'implication des variations climatiques, il n'y a pas d'année sans rogations et leurs consécutives messes en action de grâce, une fois le péril disparu. A l'échelle habituelle où les rogations sont réalisées, celle du village, de la ville ou du diocèse, il s'agit donc de calmer la colère de Dieu par une cérémonie collective de prière et de repentance qui nécessite souvent l'intercession d'un saint spécialisé dans l'affection dont il s'agit (Saint Sébastien ou Saint Roch en cas de peste), ou d'un patron local. En effet, la prière est le premier recours, sans lequel les autres sont inefficaces, de lutter contre les catastrophes naturelles, dans la mesure où celles-ci sont toujours suscitées par la colère divine pour punir les hommes². C'est aussi chaque fois l'occasion de renouveler l'alliance avec Dieu dans une profession de foi collective qui resserre également les liens de la communauté, fragilisés par l'adversité. Les rogations, bien que conçues sur la logique du « le même produit le même » (Frazer) ne sont donc pas des rites chamanistes, ce ne sont pas des « rites qui font pleuvoir » de façon mécanique. Il y a certes une dimension d'échange de bons procédés avec la divinité, mais ce n'est pas la seule. Il s'agit d'un rite basé sur l'idée que la maladie trouve son

¹ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit.

² CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna », *Hispania*, n°191, 1995, p. 1027-1042.

fondement dans les relations sociales. Dérégulées, il convient de les rectifier par une restauration psychosociologique efficace¹. En outre, cette manière de considérer les saints comme des avocats célestes concorde parfaitement avec l'importance grandissante des hiérarchies, de la bureaucratie et des procédures judiciaires au XVI^e siècle.

Paroisses et monastères de Grenade organisent des processions de rogations en situation de crise. Nous ne disposons toutefois que de peu de renseignements sur les célébrations des premiers temps, peut-être parce que la cathédrale n'avait encore pas pris la direction de ces célébrations, encore dévolues aux paroisses. Ainsi à l'été 1507, la paroisse Saint Michel organise des rogations pour apaiser la colère de Dieu et le convaincre de conjurer la peste, d'après un témoignage de miracle de l'archevêque Talavera².

A partir de 1540, le chapitre ecclésiastique est invité chaque année à participer à la procession de la Saint Marc³, mais ce dernier refuse d'accompagner la procession dans la rue, bien qu'elle soit autorisée à débiter dans la cathédrale.

La *Consueta* de la cathédrale décrit au début du siècle le trajet des processions des Litanies de la manière suivante: « Pour cette procession comme pour les autres, les croix sont ordonnées de la manière suivante : d'abord la bannière portant les armes de l'église, ou la Salutation, et deux acolytes portant des candélabres d'argent, puis les croix, la grande croix de la cathédrale avec ses acolytes portant d'autres cierges en dernier. Cette procession se rend à San José et sort de la cathédrale par la grande porte. Elle passe par la chancellerie de la ville, le Zacatín, el Hatabín, et monte tout droit par la porte de l'Alcazaba, à l'endroit le moins abrupt, jusqu'à San José. Après la commémoration du saint devant le grand-autel, la procession sort de l'église par une autre porte et revient par l'une des ruelles à droite de la Calderería, puis la rue de la Carcel jusqu'à la cathédrale, et entre par la porte principale... Par ailleurs, pour cette procession comme pour les autres, on fait avertir la veille par l'alcalde mayor par quelles rues elle doit passer, que les habitants doivent les tenir propres et décorées le mieux possible. Dans ce but, le chapitre ou son président le fait savoir au corregidor ou à son alcalde mayor, afin qu'il le fasse annoncer à la population »⁴.

¹ BELL, Catherine : *Ritual. Perspectives and Dimensions*, op. cit.

² B.N.M., Ms. 2878. Mic. 8521, fol. 43r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 2, 1540, fol. 304.

⁴ « En esta procession y en las otras van las cruces desta manera : el pendon con las armas de la yglesia, que es la Salutation, y dos acolitos con sus ciriales de plata, y luego las cruces, y la maior de la yglesia a la postre con sus acolitos con otros ciriales. Va esta procession a sant Joseph y sale por la puerta maior, y va por la audiencia de la cibdad, y por el Zacatin, y Hatabin, y sube derecho por la Puerta del Alcazava, por lo mas llano, hasta Sant Josepe (sic), y en la yglesia echa la conmemoracion del Sancto delante del altar maior, sale la procession por otra puerta, y viene por unas callejas derecho a la Caldereria, y por la calle de la Carzel hasta la Yglesia maior, y entra por la puerta principal... asi en esta procession, como en todas las otras, un dia antes se hace pregonar por el alcalde maior, en las calles por do ha de passar, que las tengan limpias, y aderezadas lo mejor que ser pudiere, para lo qual el cavildo, o el presidente lo hace saber al corregidor, o su alcalde maior, que lo mande hacer & ». *CONSUETA*, op. cit., p. 101-102.

Pour les trois jours des litanies mineures, les processions se rendent aux trois grands monastères de la ville, San Jerónimo, Santa Cruz et San Francisco.

Les Constitutions synodales de 1572, après avoir précisément limité les occurrences et la manière dont doivent être organisées les processions, décrivent comment doit se dérouler celle de la Saint Marc, sous le strict contrôle de l'Église officielle. La procession générale aura lieu le jour de la fête du Saint et les trois jours suivants « en tous lieux de notre archevêché, sortant avec la croix hors de l'église et allant avec elle en procession à l'église ou ermitage ou hôpital (...). Et que dans cette ville de Grenade l'on fasse chacun de ces dits jours et que toutes les paroisses aillent avec leur croix chacune de son côté derrière la croix de notre sainte église, en ordre comme c'est la coutume. Et chacun accompagnera la croix de sa paroisse et ne l'abandonnera pas avant qu'elle ne soit retournée à son église. Les enfants des paroisses iront à l'avant des cortèges, chacun avec celui qui lui correspond, en procession et chantant la litanie (...). Aussi, nous ordonnons que ladite procession aille le jour de Saint Marc à la paroisse de San José ; et le premier jour des litanies mineures au monastère de San Jerónimo et le deuxième à celui de Santo Domingo et le troisième à celui de San Francisco, comme c'est la coutume »¹. Le trajet de la procession évolue par rapport au début du siècle, en ne passant plus par l'ancien siège de la Chancellerie dans l'Alcazaba, celle-ci étant transférée désormais dans le palais de la Place Neuve. Les processions de la Saint Marc déploient les habitants de Grenade par rang hiérarchique et en groupes de paroisses dans les quatre directions opposées de l'espace sacralisé de la ville. L'insistance sur l'interdiction de quitter son groupe paroissial, sur l'importance de suivre du début à la fin de la procession la croix de sa paroisse, révèle le poids du contrôle ecclésial sur la procession.

En 1566, le chapitre accepte la dotation de la fête par la confrérie pour 10 000 maravédis au moins, et participe à la procession du jour de la Saint Sébastien (20 janvier), qui devient ainsi officiellement une véritable fête civico-religieuse grenadine: « Le chapitre ira jusqu'à l'ermitage accompagné des musiciens, et reviendra en procession à cette église où l'on doit dire la messe et le sermon de ladite fête et la veille du jour précédent les chanteurs et quelques chapelains iront là-bas... »². La cathédrale reprend ainsi l'initiative et un rôle actif dans la vie religieuse, le chapitre de plus en plus éloigné de l'autoritarisme de l'archevêque Guerrero,

¹ « en todos los lugares deste nuestro Arcobispado, saliendo con cruz fuera de la Iglesia, y yendo con ella la procesion a la iglesia o ermita, o hospital (...). Y en esta ciudad de Granada se hagan las procesiones cada uno de los dichos días, y todas la parroquias vayan con sus cruces, cada una de por si, delante la cruz desta nuestra santa iglesia, por su orden, como es costumbre, y la gente acompañara cada uno la cruz de su parroquia, y no la dexaran hasta que se a vuelto á su iglesia, y delante las dichas procesiones iran los niños de las parroquias, cada uno con la suya, en procesion, cantando la letania (...) Y ordenamos que la dicha procesion vaya el día de S. Marcos á la parroquia de S. Josef, y el 1º día de las ledanias menores al monasterio de S. Hieronimo, y el 2º al de Sto Domingo, y el 3º al de S. Francisco, como es costumbre ». *CONSTITUCIONES sinodales del Arzobispado de Granada, op. cit.*, p. 177. les litanies mineures, ou rogations, ont lieu les lundi, mardi et mercredi précédant l'Ascension.

² « Ha de yr el cabildo hasta el humilladero con musica y boluer en procesion a esta yglesia a donde se ha de dezir una misa y sermon de la dicha fiesta y a las bisperas del dia de antes yran los cantores y algunos capellanes... ». A.C.G., *Actas*, libro 5, 1566, mercredi 28 avril, fol. 75v.

souhaitant s'allier aux laïcs. La fête est aussi rendue plus solennelle grâce aux ornements et à la présence de chanteurs et de musiciens fournis par la cathédrale.

b) Les rogations et les actions de grâce au service de la communauté politique

Depuis la fin du Moyen-Age la liturgie est inséparable du fonctionnement de la monarchie. Elle permet en effet de diffuser des messages facilement perceptibles et auxquels on ne peut s'opposer sans accomplir un sacrilège.¹ Les rituels politiques et religieux se sont renforcés et influencés mutuellement dans leur construction au cours de la Renaissance. Dans les rogations, il est donc plus que jamais impossible de séparer le sacré du profane, que ce soit dans le déroulement des actes religieux mis en œuvre que dans l'esprit des hommes qui les réalisent. Grâce à cette interaction, la force de conviction des rogations est considérable. L'on ne peut comprendre cependant son parfait fonctionnement si l'on ne tient pas compte de la croyance profonde dans l'efficacité de la prière. Les rites comme les rogations créent la réalité politique. Ils sont plus efficaces que la force coercitive pour assurer le consentement du peuple à un ordre politique ou à une action diplomatique par exemple, parce qu'ils présentent des vérités simples, simplifient et stimulent les émotions². Certes, ordonner des rogations est un outil propagandistique fort à disposition du roi, qui lui permet à la fois de diffuser l'information (il y a une guerre) et de s'accaparer l'adhésion des sujets en les faisant prier pour lui. Mais les rois sont également convaincus de l'importance cruciale de ces prières collectives. Ils savent que les péchés du roi sont la cause des malheurs du pays et que Dieu décide de la victoire ou de la défaite, on en a de nombreux témoignages.

La confiance dans l'efficacité des rogations ne se limite donc pas à une forme de religiosité dite « populaire », instrumentalisée par l'État pour embrigader les sujets ou détourner la responsabilité des défaites du gouvernement. La certitude de l'intervention de la transcendance dans chaque chose n'est pas une figure de style de la politique royale. Cette forme de prise en main de la politique et du destin collectif par l'homme, dans la certitude de l'existence d'un lien privilégié entre Dieu et l'Espagne, se rattache également à la valeur politique des signes et des prophéties messianiques, qui se multiplient depuis la fin du XVe siècle³. Les rogations montrent enfin comment la religion officielle partage les principes de la religion locale, formant une hiérarchie de rituels qui vont du roi jusqu'au plus petit village. Les rogations sont certainement l'un des principes unificateurs les plus puissants du vaste empire hispanique, constituant une religion royale adaptée aux styles et aux nécessités locales.

¹ NIETO SORIA, José María : *Ceremonias de la realeza*, op. cit.

² KERTZER, David I. : *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

³ MILHOU, Alain : *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, op. cit.

Le clergé est indispensable au bon fonctionnement des rogations, où il apparaît comme médiateur du pouvoir¹. Il est l'intermédiaire indispensable entre la communauté et le pouvoir divin, mais aussi le médiateur entre les différents pouvoirs dans la ville. Ce rôle apparaît particulièrement dans les grandes messes réalisées dans la cathédrale pour les fêtes civico-religieuses, où les autorités s'organisent autour du chœur, où siège le chapitre et apparaît le Saint-Sacrement.

En outre, l'organisation de la procession et les relations de pouvoir qui s'y exercent nous offrent donc l'image la plus exacte et parlante de l'état des pouvoirs locaux et de leurs relations au souverain. Íñigo de Mendoza, deuxième comte de Tendilla et capitaine de l'Alhambra, organise la plupart des célébrations civico-religieuses des premières années qui suivent la conquête, célébrations essentielles dans les relations entre le royaume récemment conquis et la monarchie itinérante. Après la mort de la reine Isabelle en 1504, il tente de minimiser les effets de la crise monarchique causée par cette disparition, pour ne pas troubler la population Morisques. Ce fidèle du roi Ferdinand semble vouloir orienter le culte royal encore balbutiant.

En 1508, on organise une action de grâce pour fêter la guérison de la reine². La formation de la ligue de Cambrai en 1509, qui réunit plusieurs puissances européennes contre Venise, est célébrée à Grenade par une cavalcade de 500 cavaliers menée par le comte en personne, des sonneries de cloches, des salves et un Te Deum. Toute la population vient assister au spectacle³. La nouvelle est annoncée dans la cathédrale après le sermon, par le prédicateur lui-même, ce qui provoque une vive émotion parmi les fidèles⁴. La fête se transforme semble-t-il en un triomphe du comte lui-même, qui avoue dans une lettre qu'on l'acclamait dans les rues « comme si j'avais eu un fils ». En effet, c'est son parti qui remporte une victoire avec le succès du roi, et l'on comprend qu'il cherche à en prendre localement avantage contre les institutions concurrentes. La fête est le meilleur moyen de montrer sa popularité et la force de son parti, représentée par la présence des 500 cavaliers dans la cavalcade.

En 1513, la victoire de la Sainte Ligue sur la France lors de la bataille de Novare, par laquelle le roi Louis XII perd définitivement pied en Italie, est célébrée par des illuminations, dont Tendilla nous fait de nouveau partager la joie populaire : « le jour où vint la nouvelle de la victoire des nôtres, la ville décida de faire des illuminations et des feux de joie. Jamais je ne vis de chose aussi joyeuse que cette ville et ce pays que ces gens qui cheminaient avec tant de

¹ TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, op. cit., p. 35.

² Lettre de Tendilla, 30 décembre 1508. MENESES GARCIA, Emilio (Biografía, estudio y transcripción) : *Correspondencia del Conde de Tendilla, T. I (1508-1509)*, Madrid, Archivo Documental Español pub. por la Real Academia de la Historia, 1972, F. 42, 9.

³ *IBID.*, p. 238.

⁴ Lettre du 6 janv 1509. In MENESES GARCIA, Emilio (Biografía, estudio y transcripción) : *Correspondencia*, op. cit., (F. 43,1)

passion, dans les rues éclairées comme en plein jour par les lumières aux fenêtres et les feux. Et tous criaient Vive le roi ! Et surtout A mort le roi de France ! »¹. Dans la lettre suivante, il ajoute que cette fête représente pour lui un succès personnel, un plébiscite de popularité. Il fait même part de son émerveillement lorsqu'il contemple depuis l'Alhambra la ville illuminée. Aujourd'hui où ce miracle se répète désormais chaque soir, l'on peut comprendre sans peine ce sentiment².

Les grandes villes telles que Grenade, dont la courte histoire a déjà fait l'Histoire, sont naturellement liées aux intérêts nationaux, ce qui explique l'enthousiasme de la ville à s'associer aux rogations et d'actions de grâce initiées par la monarchie. Ainsi en 1517, alors que le pouvoir du jeune Charles Ier est vivement contesté en Espagne, le roi ne cesse d'annoncer son arrivée imminente, et demande fin juillet que ses sujets prient et fassent des processions pour qu'elle ait lieu le plus rapidement possible³. Cette campagne de propagande indirecte lui permettait de gagner du temps. Finalement, Charles arrive à Villaviciosa en septembre. Grenade fête superbement cette arrivée par des illuminations de l'Alhambra, des forteresses et de la chapelle royale, ordonnant également que les particuliers éclairent leurs habitations. En plus, la ville organise une corrida et un jeu de cannes⁴.

On choisit souvent des dates symboliques fortes du calendrier local pour réaliser les célébrations d'importance, celles que l'on souhaite marquer dans l'imaginaire pour prendre une connotation politique encore plus forte. Plusieurs auteurs ont remarqué cette coïncidence. Elle a une grande importance pour le développement du culte royal, car elle fait peu à peu entrer les grands événements royaux dans les préoccupations quotidiennes. « La superposition de la célébration d'un fait ponctuel et d'une festivité annuelle va devenir assez fréquent, car cela revenait à faire des économies sur le budget public, toujours en difficultés pour remplir ses fonds. De cette manière, les autorités n'auront plus à annuler des cérémonies qui leur apportaient tant de prestige »⁵. Ainsi en 1520, c'est le jour de la Saint Jean d'été, c'est-à-dire de la fête de la Dédicace de Grenade, qui commémore la consécration de toutes les mosquées et des habitants au christianisme au début du siècle, que l'on célèbre les jeux chevaleresques qui fêtent l'élection à l'empire de Charles Quint. Dans ce contexte, cette élection prend un sens à la fois joyeux et précis, souhaité sans doute par les organisateurs de la fête : la fonction

¹ « el día que vino la nueva del vençimiento de los nuestros acordio la çibdad hazer iluminarias y hogueras que nunca vi cosa tan alegre como ver la çibdad y lugar y con el amor que andavan ombres y mugeres por las calles que estavan tan claras como de día, de lumbres de las ventanas y de hogueras. Y todos dezian a bozes, biba el rey, y los mas, muera el rey de Françia ». 4 juillet 1513. Para Alonso Cabeças con el susodicho Salinas, correo, in MENESES GARCIA, Emilio (Biografía, estudio y transcripción) : *Correspondencia, op. cit.*, 282-1.

² 4 juillet 1513. Para el secretario Conchillos con el susodicho Salinas, correo. In MENESES GARCIA, Emilio (Biografía, estudio y transcripción) : *Correspondencia, op. cit.*, 282,5.

³ A.M.G., *Actas*, 1517, 8 août, 164v.

⁴ A.M.G., *Actas*, 1517, 2 oct., fol. 181.

⁵ YBAÑEZ WORBOYS, Pilar : « Fiestas representativas de la política beligerante de Carlos I », *Baética*, 20, 1998, p. 115-126.

impériale se voit projetée dans le contexte de la croisade pour la foi. Charles empereur devient le pacificateur, celui qui unira ses royaumes sous la bannière de la foi catholique, qui sacralisera, consacrera l'ensemble de ses sujets.

c) Le rôle des rogations dans la passation de pouvoir de Charles Quint à Philippe II

Les rogations et actions de grâce exigées par l'Etat prennent une place importante dans la vie religieuse et sociale des villes castillanes à partir du milieu du XVI^e siècle¹. Ceci met en évidence le développement dans le vaste empire hispanique d'une vraie vie publique organisée autour de célébrations qui engagent l'ensemble des communautés urbaines. Le pouvoir royal en développement doit s'appuyer de plus en plus sur un large consensus et utilise plus fréquemment les rogations pour l'obtenir. La fête est en effet la manière la plus commune de publier une nouvelle et d'obtenir l'adhésion publique, en impliquant physiquement, par le rituel de la prière et la procession, tous les acteurs de la communauté visée². A travers cette pérégrination, l'information que l'on célèbre (victoire, voyage royal, événement de la vie privée, etc.), s'imprime en effet dans le corps : « L'évènement n'est pas seulement connu, il est physiquement revécu, et la charge émotionnelle qui l'enveloppe fait de cette incorporation quelque chose qui n'est pas sans analogie avec la communion. Analogie que la messe de clôture rappelle de façon évidente »³. Les sentiments de loyauté qui s'expriment ici sont donc profondément sincères. Le rituel transforme la participation forcée de tous en solidarité et en sentiment de communauté⁴. C'est cette participation qui explique la force constituante de ces rituels. « Ces rites "constituent", dans le sens où leur performances crée une structure rituelle pour l'État, à un stade où il n'existe pas encore de constitutions écrites »⁵. En effet, ces rites légitiment l'hégémonie de l'État et façonnent des idées schématiques qui organisent les perceptions, constituant des idées politiques. Ces rituels présentent, à travers un appel à l'émotion, des vérités simples et absolues, engageant à une réaction tout aussi simple et évidente.

Ces prières collectives prennent aussi parallèlement une place centrale dans la négociation du pouvoir. Puisque le prestige royal qui les entoure rejaillit sur leur mise en œuvre et leurs participants, elles deviennent l'occasion de mettre en scène le pouvoir local, celui de l'Église

¹ CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna », *Hispania*, n°191, 1995, p. 1027-1042.

² PERCEVAL, José M^a : *Opinión pública y publicidad (siglo XVII). Nacimiento de los espacios de comunicación pública entorno a las bodas reales de 1615 entre Borbones y Habsburgos*, Thèse de Doctorat inédite, Departamento de Periodismo y ciencias de la comunicación, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, vol. I.

³ FOGEL, Michèle : *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au milieu du XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989.

⁴ TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, *op. cit.*, p. 270.

⁵ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 230.

en particulier, qui veut concentrer le pouvoir ecclésial autour de l'évêque et d'un patron spirituel unique attaché à la cathédrale. Les rogations permettent de créer une habitude de célébration autour de l'image et de l'espace et de resserrer les liens entre la communauté urbaine au sens large et la cathédrale à travers des processions générales qui sortent de l'espace ecclésial, font de la ville un centre sacré et rassemblent toutes les catégories et corporations urbaines. Les autres institutions locales profitent également des rogations politiques pour affirmer leur puissance.

Le roi exige donc, de plus en plus souvent, des prières et des célébrations pour l'aider dans ses entreprises. Puisque l'Espagne est le peuple élu, grâce auquel se réalisera l'union de la chrétienté, les causes les plus lointaines et les plus proches semblent reliées à travers celui qui incarne seul l'union des royaumes et des intérêts de tous, le souverain. Avec l'empire, les affaires internationales prennent définitivement leur place dans les célébrations grenadines. C'est encore plus le cas dans la période difficile que constitue le passage de l'empire de Charles Quint à la monarchie hispanique¹. Le jeune Philippe II doit s'assurer l'adhésion de ses sujets pour parvenir, dans une conjoncture délicate (la paix d'Augsbourg est signée en 1555), à imposer son pouvoir en Europe et la légitimité de sa succession.

L'empereur demande ainsi des rogations en 1554, pour le voyage du prince Philippe en Angleterre, où il doit épouser Marie Tudor. Les prières pour les voyages sont une habitude courante, pour les rois comme pour les simples particuliers. Tout voyage, en particulier lorsqu'il est maritime, est, en effet, synonyme de danger. Il s'agit pour Charles Quint de consolider une alliance qui permettra de conserver l'héritage bourguignon, mis en péril par la division religieuse en Allemagne. D'autre part, en ordonnant des prières pour le prince, on prépare en quelque sorte sa succession attendue. On insiste sur son rôle européen de premier plan en tant que roi consort d'Angleterre, et on rassure les Espagnols, inquiets de voir le roi catholique s'allier à un royaume hérétique. Mais Philippe est mécontent de ces arrangements et quittera l'Angleterre dès 1557. A Grenade, où l'on suit comme toujours, sans doute sous l'égide du comte de Tendilla, une ligne loyaliste favorable à l'empereur, les célébrations prennent une grande ampleur, et insistent sur la glorification de l'empereur, plutôt que du prince Philippe. A cette occasion, le chapitre fait en effet du zèle, en acceptant le 26 juillet la proposition de la ville de réaliser une procession générale, et non de simples rogations. Trois processions sont réalisées à l'intérieur de la cathédrale à cette occasion².

En août, on reçoit la nouvelle de l'arrivée du prince et de son mariage, avec, cette fois, la demande de prières en action de grâce pour les succès et la santé des souverains. « Cette lettre

¹ COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714*, Paris, Atlande, 2001, p. 39.

² A.C.G., *Actas*, libro 3, 1554, 26 juillet, 177r.

fut lue avec grand plaisir et contentement » par le chapitre¹, qui décida immédiatement une procession générale pour le dimanche suivant « par là où passe celle du jour de la Toma ». Ce choix du trajet semble indiquer que l'on a voulu associer le mariage royal et la dimension internationale ainsi prise par le jeune Philippe II, avec une célébration qui exprime plus fortement la loyauté de la communauté. L'idée d'associer la fête à l'idée de conquête n'est sans doute pas absente non plus. En le célébrant à la manière de la Toma, on suggère l'idée, ou on exprime l'espoir que Philippe II convertira sa reine, comme Grenade fut convertie par la conquête.

On célèbre également avec faste la nouvelle de la conversion de l'Angleterre au catholicisme, votée par le parlement en janvier 1555², contrepoids fragile à la division religieuse de l'Allemagne (et qui se solde par un massacre). L'archevêque organise en février une procession à la gloire de l'empereur incluant, pour un plus grande prestige, l'ensemble du clergé régulier et séculier et les métiers de la ville de Grenade. La veille, cloches, artillerie et éclairage de la ville annoncent la procession. Celle-ci passe par des rues nettoyées, décorées et arrosées pour prévenir la poussière, au son des trompettes et des tambours, va de la cathédrale à San Mateo³ et revient à la cathédrale pour une messe solennelle. Dans cette célébration souhaitée par la couronne, Philippe II est présenté comme le bras armé de Dieu et le restaurateur qui ramène l'Angleterre dans le sein de l'Eglise.

2) Une nouvelle relation à l'État. Les rogations politiques sous Philippe II

Les rogations permettent de suivre les succès et les revers de la monarchie, mais aussi les joies et les peines qui affectent le roi, ses maladies, ses deuils, ses projets. En novembre 1568, par exemple, peu après la mort de la reine Elisabeth de Valois⁴, les cloches et les prières publiques s'adressent à la Vierge, comme tout un chacun à l'habitude de le faire pour ses propres inquiétudes personnelles. Les Grenadins peuvent ainsi sentir battre le pouls du pays et de son chef presque au jour le jour. Tout est relié, la souffrance du roi, celles de la Vierge au pied de la croix et celles des sujets.

¹ « la cual esta carta fue leida con mucho plazer y contentamiento ». A.C.G., *Actas*, libro 3, 1554, 180r.

² A.C.G., *Actas*, libro 3, 1555, 22 fév., 195v-196r.

³ église reconstruite après 1526 sur ordre de Charles Quint, dévot à ce saint du jour de sa naissance. GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía, op. cit.*, p. 186.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1568, 213r.

a) Rogations et propagande d'Etat

Les réformes liturgiques qui touchent les fêtes après le concile de Trente concernent également les rogations pour des causes royales, qui deviennent d'abord plus fréquentes puis quasiment permanentes sous Philippe II. Le tableau des rogations présenté en annexe permet de suivre cette évolution¹. La loyauté manifestée par les célébrations autour de la royauté devient en effet à la fois un principe de gouvernement et une règle d'étiquette qui correspond à cette époque de normalisation catholique de tous les aspects de la vie sociale². En outre, l'éducation tridentine des fidèles insiste sur la conversion volontariste. Cette évolution de la piété influence la perception des patronages spirituels. Autrefois présents dans la vie quotidienne des fidèles, les patrons invoqués dans les rogations se transforment progressivement en modèles politiques hiérarchiques, dont la portée est plus universelle que locale³. La représentation du roi et de la Vierge que l'on invoque dans les rogations suivent ainsi une évolution parallèle, toutes deux s'enrichissant mutuellement.

Philippe II met en œuvre une politique de gouvernement rigoureusement organisée pour créer un sentiment de proximité entre le monarque et ses sujets, une confiance et même une certaine intimité, tout en institutionnalisant paradoxalement l'absence du roi et la distance infinie qui le sépare de ses sujets. Comme l'écrit Fernando Bouza, « une bonne part de la politique de propagande déployée par Philippe II pendant son long règne n'a consisté qu'à montrer à l'Espagne et au monde que le roi catholique était toujours là, précisément, à la droite du Père »⁴. Dans la république chrétienne idéale qu'il s'agit de mettre en œuvre, le roi, vicaire du Christ, doit s'attirer le même amour inconditionnel, pour matérialiser la grande entreprise divine dont il a la responsabilité.

En ce qui concerne les rogations, Philippe II reprend l'excellent principe développé sous le règne de Charles Quint, en l'amplifiant au niveau d'un véritable système. Il s'agit bien ici d'une politique volontariste d'assujettissement des volontés dans une communion sentimentale, pour faire accepter des projets politiques précis et une uniformité idéologique.

Philippe II n'est certes pas le premier à agir par le rituel sur la scène politique, à « inventer du rituel » pour accompagner une nouvelle façon de gouverner⁵. L'exemple des Rois Catholiques, depuis leur acclamation de 1474 jusqu'à la translation solennelle de leurs

¹ Voir Annexe, III, tableau des rogations grenadines.

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1565, mardi 13 mars, 9v. Le roi demande des rogations pour la paix et le « succès de l'Etat chrétien. On lut l'oraison et les vers de ce qui sera dit et l'on décida de faire les oraisons et prières » (« suceso del estado cristiano y se leyo la oracion y versos de lo que se diria y se hara oraciones y plegarias »).

³ MAES, Bruno : *Le Roi, la Vierge et la Nation*, *op. cit.*

⁴ BOUZA ALVAREZ, Fernando : « Monarchie en lettres d'imprimerie. Typographie et propagande au temps de Philippe II », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n°41-2, 1994, p. 210.

⁵ CANNADINE, David : « The Context, Performance and Meaning of Ritual : The British Monarchy and the 'Invention of Tradition', c. 1820-1977 », in HOBBSAWM, Éric ; RANGER, Terence (éds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Past and Present publications, Cambridge University Press, 1983, p. 101-164.

dépouilles funèbres, en passant par la mise en scène de la prise de Grenade en 1492, figurait déjà la force de création de l'Etat castillan en pleine expansion. Puis Charles Quint, issu de l'une des dynasties européennes les plus riches du point de vue du cérémonial de cour, celle des ducs de Bourgogne, eut un rôle capital dans le développement de la sacralité de la monarchie espagnole à travers les célébrations. Philippe II, héritier d'un immense empire et souverain le plus riche et puissant d'Europe, ne pouvait que poursuivre cette dynamique de développement cérémoniel.

L'amour du prince se trouve à la base de cette adhésion presque sans faille au souverain, véritable culture, diffusée à grand renfort de célébrations, d'imprimés, de jeu politique en général. Grâce notamment au contrôle social grandissant de l'Eglise après Trente, une éducation de la fidélité se développe si bien que la propagande devient à peine nécessaire. Les acteurs politiques finissent par développer leur propre propagande et leur propre autocensure. De haut en bas, les modèles sont communs, tous se basent sur les mêmes certitudes : foi consolidée par le messianisme hispanique, conception du monde et de la société comme des éléments naturels, avec Dieu et le roi à leur tête. Tous les médiums diffusent sans cesse ce message, qui correspond à l'idée de Bien. Mais s'il fonctionne avec tant de puissance, et ce pendant plusieurs siècles, c'est aussi parce qu'on le considère comme ayant une véritable utilité sociale, selon la conception de la monarchie comme formant un grand corps, dont toutes les parties sont reliées entre elles. Car les hommes, on peut le supposer sans peine, savent faire la différence entre l'origine du rituel et la raison de leur acceptation, de leur participation à ce rituel, autrement dit entre leurs actes et leurs croyances¹. Il faut aussi tenir compte du fait que si l'émetteur souhaite naturellement définir les messages auxquels il attache un sens précis, ce n'est pas le cas du récepteur, qui invente, déforme et reprend à son profit le sens du discours qui lui est imposé. Autrement dit, si les créations cérémonielles fonctionnent, c'est parce que les participants savent y voir, et au besoin, y faire valoir, leur propre intérêt². Nous allons ainsi voir comment, lorsque Grenade accomplit des rogations ordonnées par la propagande royale, c'est autant pour elle-même qu'elle prie que pour le royaume, autant pour que la pluie vienne que pour le succès de l'armada royale. Ainsi, en ce qui concerne l'Epoque Moderne, le concept de propagande se comprend mieux si on saisit le pouvoir, et les messages qu'il diffuse, comme un objet relationnel, qui s'exerce, dans lequel pouvoir et sujets agissent ensemble. Sans acceptation des sujets à subir le pouvoir, ce dernier n'existe pas. Sans consensus, il ne peut mener à bien aucun projet. Le pouvoir est le résultat d'une relation en constante évolution³.

¹ VEYNE, Paul : « Propagande expression roi, image idole oracle », *L'Homme*, 1990, vol. 30, p. 7-26. Et *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Points Seuil, 1992 [1983], p. 94.

² BELL, Catherine : *Ritual. Perspectives and Dimensions*, *op. cit.*

³ Voir LABORIE, Pierre : *L'opinion française sous Vichy. Les Français et la crise d'identité nationale 1936-1944*, Paris, Points Seuil, édition augmentée, 2001 [1990]. DARNTON, Robert : « Représentations du monde social. Textes, images, cortèges », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septembre 2004, n°154, p. 3-10.

b) Rogations locales et rogations pour des causes royales. Confusion des causes et intérêts communs

Rogations pour des causes locales et royales se confondent naturellement puisque, les prédicateurs ne cessent de le répéter, c'est toujours la colère divine, provoquée par les péchés des hommes, qui déchaîne la sécheresse, la peste, la mort d'un prince ou la guerre. Tout est relié, le monde n'est pas compartimenté : le ciel et la terre s'assemblent, État et peuple font partie du même corps politique et spirituel. Ainsi, si un infime membre agit dans une direction, il influence le reste du corps en entier. Voilà pourquoi les péchés de Grenade peuvent influencer sur le destin de la catholicité, de même qu'un succès guerrier de l'Espagne peut calmer la colère de Dieu sur un petit village andalou. C'est ce qu'exprime un sermon prononcé à Guadix en 1596, qui évoque l'attaque anglaise sur le port de Cadix : « Je veux insister sur cette vérité, ce n'est point l'Angleterre qui envoie cette flotte, mais Dieu, c'est lui l'accusateur principal qui, à travers elle, veut nous éveiller du sommeil profond dans lequel nous sommes (...) accourons donc à cette église, chaque jour on y dit des prières et dans tout l'évêché le Saint-Sacrement est déjà exposé et découvert toute la semaine dans cette église et les autres de la ville. Allons-y sans attendre... »¹. Ainsi, la campagne tridentine de culpabilisation de la population comme moyen d'entraîner la dévotion épaula-t-elle la propagande royale, qui utilise ce mouvement pour ses rogations politiques obligatoires. Avec la croyance que Dieu les punissait en envoyant les protestants les affronter en Flandre ou les turcs en Méditerranée, les fidèles étaient-ils naturellement enclins à se protéger et à tout faire pour se racheter, à prier pour le roi et combattre avec vigueur les hérétiques, par les armes et en donnant volontairement de l'argent pour la guerre royale.

La campagne officielle de confessionnalisation du pays, qui permet de conforter le pouvoir royal en s'appuyant sur sa mission religieuse messianique, trouve naturellement un grand écho à Grenade, qui se trouve au premier rang de la confrontation religieuse et politique face aux Morisques. Le destin de Grenade et du pays se confondent dans la même préoccupation des rogations. On assiste là à une sorte de bricolage qui mêle des bribes de la mise en scène officielle de la personne royale à des préoccupations locales et une représentation plus circonstanciée du souverain.

DUCCINI, Hélène : *Faire voir, faire croire. L'opinion publique sous Louis XIII*, Paris, Champ Vallon, 2003. BOUZA ÁLVAREZ, Fernando : *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1500-1668)*, Lisbonne, éd. Cosmos, 2000. BOUZA ALVAREZ, Fernando : « Monarchie en lettres d'imprimerie. Typographie et propagande au temps de Philippe II », *op. cit.* ENGELS, Jens Ivo : « Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750 », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 50-3, juillet-décembre 2003, p. 96-126.

¹ « Quiero asentar en la verdad, que esa armada no la embia la inglesa, sino dios, el es el acusador principal que con ella nos quiere despertar del sueño profundo en que estamos... acudimos en esta yglesia, se haze cada dia plegaria y en todo el obispado el sto sacramento esta ya manifiesto y descubierto toda la semana en esta yglesia y las desta cibdad a porfia vamos alli... ». *COLECCION de sermones varios, op. cit.*, fol. 434v-435r.

En 1558, les rogations royales sont déjà une tradition intégrée par le chapitre dans les célébrations « habituelles ». Elles s'étendent fréquemment sur des mois entiers, avec des prières intégrées aux offices, des processions les dimanches et fêtes, dans toutes les églises et monastère de l'archevêché, le temps d'une campagne militaire, ou de la période complexe du transfert du pouvoir de Charles Quint à Philippe II.

En outre, si Grenade ne sépare pas ses intérêts propres et ceux du roi, c'est parce qu'elle est ville royale et, jusqu'en 1560 au moins, elle ne conçoit pas encore qu'il en soit autrement. C'est ainsi qu'en 1557, alors que la région subit une épidémie, le chapitre se plaint de ce que le roi n'ait pas envoyé de lettre prescrivant des rogations, « comme il en vient habituellement en d'autres occasions de bien moindre importance »¹. Au cours de la cérémonie de rogations qu'il organise, le chapitre ne sépare pas non plus ses intérêts de ceux de l'Église universelle ou de l'empire hispanique, puisqu'il décide de prier « pour la paix entre les princes chrétiens et pour la tranquillité de la religion » (« por la paz entre los principes xpianos y por la tranquilidad de la religion »). On décide des prières avec jeûnes et communion et une procession générale. Le 7 mai suivant, on renouvelle des rogations en faisant appel à la médiation de la Vierge pour les mêmes causes. Le programme étatique est donc suivi avec enthousiasme par l'Église et, on peut le croire, déjà bien intégré par tous. La multiplication des rogations est aussi sans doute l'un des fondements du développement de la dévotion mariale.

Les dimensions royale et locale se contaminent donc mutuellement lors des rogations politiques, surtout à partir du moment où elles deviennent si courantes. On le voit par exemple dans les rogations organisées par la cathédrale à la demande de la ville au printemps 1561, afin de calmer la colère de Dieu qui s'est manifestée par la sécheresse et un tremblement de terre. Des prières pour une cause purement locale prennent modèle sur celles réalisées pour le roi. On fait des prières lors des offices, et des processions dans la cathédrale les dimanches et jours de fêtes.

c) Les années 1560

Les années 1560 sont des années inquiètes à Grenade, marquées par l'antagonisme croissant entre les communautés vieille-chrétienne et morisque. Cette atmosphère entre dans le contexte plus général d'un affermissement de l'assurance religieuse de l'Espagne. Depuis 1559 en effet, avec l'appui de Philippe II qui craint l'extension des guerres de religion à la Péninsule, les foyers luthériens et les multiples courants spirituels qui foisonnaient dans les grandes villes du pays ont été étouffés. Les grands autodafés de Valladolid, de Séville, l'arrestation de l'archevêque de Tolède Bartolomé Carranza ont marqué cette défaite des mouvements

¹ « como en otros casos de harto menos importancia suelen venir ». A.C.G., *Actas*, libro 3, 1557, 27 avril, 294r.

spirituels face à la nécessité d'union catholique et de renouveau du combat¹. Nul doute que les prochains dont on n'acceptera plus les différences visibles sont les Morisques. Tout n'est que question de temps. Les célébrations grenadines des années qui précèdent la révolte de Noël 1568 se font l'écho de ces nouvelles conditions.

On célèbre avec emphase les événements qui évoquent la situation locale. Les grandes victoires, en particulier celles contre les ottomans, sont perçues comme l'œuvre directe de Dieu. Fin 1565 on fête la victoire contre les janissaires de Soliman le Magnifique à Malte par une procession générale au monastère de San Jerónimo, avec tous les clercs de la ville, en chantant le *Te Deum Laudamus*². Ce parcours qui relie la cathédrale au monastère et tombeau du Grand Capitaine, héros de la guerre de Grenade, devient le parcours processionnel triomphal par excellence. De même, on célèbre solennellement, en 1566, les funérailles du pape Pie IV et l'élection de son successeur Pie V par une procession de la cathédrale au monastère dominicain de Santa Cruz, accompagnée des chanteurs et des ministriles du chapitre³. Ce dernier marque ainsi ses distances avec une solution de compromis avec la population morisque, qui n'est plus à l'ordre du jour. On entre dans une période de provocation décidée, qui ne peut déboucher que sur un dénouement violent.

d) Les rogations consécutives à la bataille de Lépante (1571)

Après 1570, Grenade reste profondément la ville des rois, même si elle n'est plus cour ni même sanctuaire royal. On multiplie les processions générales pour des causes royales, la ville n'en verra d'ailleurs jamais autant que dans cette période. L'influence de ces processions sur la cohésion et la conscience communautaire n'est pas à négliger. L'émergence du nouveau culte royal imposé par Philippe II correspond à l'inauguration d'une période radicalement nouvelle pour Grenade, qui succède à l'atroce guerre civile ou guerre des Morisques et au départ des corps royaux, joyaux et fondements identitaires de la ville. Le roi qui favorise un culte autour de sa personne est célébré à Grenade comme le défenseur de la foi, dans cette société de la frontière qui vit et s'explique en opposition à l'ennemi fantasmé, maintenant absent mais qui demeure encore la référence face à laquelle se bâtit peu à peu la nouvelle identification.

Le tournant du règne de Philippe II, après lequel s'instaure une véritable religion d'État institutionnalisée, est la victoire de Lépante en 1571. C'est après cette date en effet que le roi

¹ MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino : *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978. SAEZ, Ricardo : « Inquisition et confessionnalisation dans l'Espagne des années 1558-1559 », in SANCHEZ, Jean-Pierre (dir.) : *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, *Op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1565, Vend 26 oct, 42v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1566, 4 janvier et 4 février, 58v.

rend les rogations obligatoires quasi-permanentes, et y mêle ouvertement préoccupations de la famille royale, de la papauté, des guerres, le tout réuni dans la même eschatologie.

Cette évolution s'effectue dans la période où le roi a le plus besoin du soutien matériel et spirituel de ses sujets. En 1572, la guerre des Flandres s'amplifie¹. Le roi implique les villes dans le conflit en leur ordonnant de célébrer les funérailles du pape et de célébrer des rogations pour l'élection de son successeur, pour qu'il soit favorable à l'Espagne. Malgré ses manques de moyens financiers, la cathédrale célèbre début juin une procession puis des funérailles dans la cathédrale, avec un tumulus orné de 24 écus aux armes du pape, mais en papier mâché et non en bois, à cause du manque cruel de moyens dont souffre la ville².

Parfois Philippe II sature ses lettres de demandes de rogations et de célébrations pour des causes parfois contradictoires, montrant l'ampleur des exigences royales. Ainsi en septembre 1572, il demande dans la même lettre des prières pour le jeune prince qui souffre de fièvre quarte, et une fête pour la victoire obtenue (indirectement) contre les Huguenots français³.

Bientôt, les rogations continuelles demandées par le roi deviennent une habitude de la cathédrale qui à chaque demande nouvelle s'exécute par la prière et la procession ordinaires. Ces célébrations, qui ne sortent pas de l'enceinte de la cathédrale, durent des mois entiers. Il n'y a pas de démonstration plus flagrante de l'union de l'Église et de la monarchie.

En 1574, Luis de Requesens, héros de la guerre des Morisques, y succède au duc d'Albe et proclame le pardon général, mais les pourparlers avec les rebelles sont finalement rompus. Le 4 novembre 1576, les troupes du Tercio, qui n'ont pas reçu leur solde, saccagent la ville d'Anvers, ce qui entraîne l'union des provinces hollandaises dans la « Pacification de Gand », qui proclame unilatéralement la liberté de culte, sur le modèle de la paix d'Augsbourg de 1555. En 1577, le nouveau gouverneur, don Juan d'Autriche, accepte la pacification de Gand, mais la situation est confuse et les Hollandais divisés. Don Juan, soupçonné de trahison par son demi-frère Philippe II, meurt isolé en 1578. La même année, le dernier héritier de la dynastie des Avis du Portugal, Sébastien, disparaît au cours d'une folle expédition au Maroc, avec la plus grande partie de la noblesse portugaise. Après la mort de son oncle le cardinal Henri en 1579, Philippe II réclame la succession, tout en exerçant une pression militaire sur le pays. En 1581, il est reconnu roi du Portugal par les cortes de Tomar.

Dans ce contexte, le roi insiste lui-même sur la portée idéologique des rogations, afin de légitimer sa revendication de la couronne portugaise. En 1579, dans sa lettre ordonnant de poursuivre les prières pour favoriser la réussite de la succession portugaise, il fait référence à deux précédentes missives : « [la lettre] fait référence à deux lettres, l'une de 1573 et l'autre de 1574, dans lesquelles il sollicita la même chose »⁴. Celle datée de 1574, également diffusée

¹ COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714*, op. cit., p. 46 et ss.

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1572, 28 mai, 341r.

³ Il s'agit de la Saint Barthélémy, qui eut lieu le 24 août précédent. A.C.G., *Actas*, libro 5, 1572, 23 sept., 354r.

⁴ « refiere (la carta) en ella otras dos cartas en que pidio lo mismo que fue la una el año de 73 y otra de 74 ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 8 avril, 225v.

sous forme d'affichette¹ donne l'ordre à toutes les églises des territoires réunis sous la main de Philippe de dédier un jour par an à l'oraison continue, pour cinq causes citées précisément. La paix et l'exaltation de l'Église et la concorde des princes chrétiens. L'accroissement de la foi et l'extirpation de l'hérésie. La réforme des coutumes de l'Église. Le pape Grégoire XIII. Et enfin, « pour le roi catholique don Philippe notre seigneur, afin qu'il veuille maintenir et mener à bien ses actions et que Dieu lui donne la santé, la faculté et les forces nécessaires pour mettre en exécution le bon vouloir, et le désir qu'il a de faire tout son possible, dans le respect de la gloire et du service de Dieu notre Seigneur, de l'exaltation de sa sainte foi Catholique et Romaine et du bienfait universel de la Chrétienté »².

La force de toutes ces prières réunies ne peut que faire fléchir la volonté divine. « L'objectif était gigantesque, car il s'agissait rien moins que de faire prier, vocalement ou mentalement, toutes les églises de la couronne de Castille pendant trois heures le matin et trois heures l'après-midi dans un cycle continu d'une année durant laquelle on signalait à chaque paroisse les jours où elle devait réaliser ces prières »³. Répéter le message successivement dans chaque église de la ville, formant plusieurs cycles continus d'oraisons ininterrompues, montre le roi actif, présent sur tous les conflits pour la défense de la foi. Le succès propagandistique des prières, réalisées avec la nouvelle solennité tridentine, est fondamental. D'autant que cette exigence est assortie de demandes royales d'information aux archevêques concernant la mise en place des réformes tridentines, confirmant l'intérêt du roi et le soutien officiel à la hiérarchie religieuse, contre les nombreuses résistances corporatives⁴.

Cette exigence royale marque le passage définitif de la monarchie à l'idéal de République Chrétienne, prôné par plusieurs auteurs depuis le milieu du siècle⁵. Pour atteindre cet idéal de monarchie parfaite, gouvernée par les principes divins et les exigences d'amour prônées par le Christ, l'attachement dû au souverain ne doit pas être seulement rationnel. La loyauté exigée

¹ *Las causas por que se ha de hazer esta continua oracion* : A.H.N., Cámara de Castilla, leg. 449-1. Annexe, I, texte 2.

² « Por el catolico Rey don Phelipe N.S., para que tenga por bien de guardar y encaminar sus acciones, y dar la salud, fauor y fuerças, para poner en execucion la buena intencion y desseo que tiene de hazer todo a el possible, en respecto de la gloria y seruicio de Dios N.S., y de la exaltacion de su sancta fee Catholica Romana y del universal beneficio de la Christiandad ». A.C.G. *Libro de Asuntos Varios* 3, fol. 571.

³ BOUZA ALVAREZ, Fernando : « Monarchie en lettres d'imprimerie. Typographie et propagande au temps de Philippe II », *op. cit.*, p. 214. FERRER VALLS, Teresa : « Las fiestas públicas en la monarquía de Felipe II y Felipe III », in *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria, Museo de la Pasión de Valladolid oct. 1999-janv. 2000*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999, p. 43-51.

⁴ Quelques unes de ces correspondances sont mentionnées par ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Las costumbres religiosas en Andalucía circa 1575 : tiempos de pecado, tiempos de reformación », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 175-191.

⁵ Voir FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « "Materia" de España y "Edificio" de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540 », in F. MARTINEZ GIL (coord.), *En torno a las comunidades de Castilla: Actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Universidad de Castilla La Mancha, 2002, p. 109-130. Et in *Materia de España, cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007. CHAPARRO, Sandra : « Mito y razón religiosa y política en una historia del mundo del siglo XVI », *op. cit.*

par Philippe II doit s'approcher de l'amour inconditionnel, dans le cadre d'une République chrétienne dans laquelle ce sentiment forme la base fondamentale des valeurs et de l'unité solidaire des citoyens.

En 1579, la litanie pour le succès de la succession du Portugal est donc organisée quotidiennement dans toutes les paroisses et les monastères de Grenade à partir du mois d'avril. Après la procession générale qui réunit tous les corps constitués le 10 avril, les prières continuent. En décembre, tous les lieux de culte sont rappelés de les poursuivre encore¹.

Progressivement, Philippe II met ainsi en place une véritable politique continue des rogations, qui institue son régime de la monarchie hispanique et l'ancre dans la durée. Les Flandres, le Portugal, l'Eglise, le roi lui-même sont reliés. A travers ces prières, le consensus autour de cette politique s'établit et se renforce continuellement. Au moment où l'on augmente les *alcabalas*, les taxes frappant les transactions en Castille, où le gouvernement se heurte à des critiques, le roi démontre ainsi la légitimité de sa mission, assure qu'il suit une politique chrétienne et justifie habilement ses réformes par des objectifs à long terme aussi grandioses qu'indiscutables.

L'année 1580 est dominée par la succession du Portugal. Une nouvelle procession générale déplace le 16 avril chapitre et municipalité grenadines de la cathédrale à l'église San Gil². Puis une autre procession générale est réalisée le jour de la Saint Jacques (25 juillet) à l'église du saint patron de l'Espagne pour célébrer le succès de la succession³. En octobre, c'est la maladie du roi qui mobilise de nouveau la ville dans une procession générale. On comprend qu'avec autant de célébrations publiques, de prières journalières dans les églises et les monastères, la figure du roi devienne omniprésente, bien que le souverain soit lui-même physiquement absent. Les rogations figurent ainsi la diffusion d'un discours dans lequel on voit se conformer le portrait du roi. En juin 1581 enfin, après une conquête militaire, Philippe II entre triomphalement à Lisbonne.

De plus, ces célébrations tendent à créer un sentiment de communauté autour de la personne du souverain, qui symbolise les intérêts communs des sujets. Enfin, ces cérémonies quasi-permanentes ne peuvent qu'interférer avec les événements locaux qui touchent la communauté. Une procession réalisée sur l'ordre du roi pour favoriser une victoire, qui surviendrait dans un moment de sécheresse, ne pourrait qu'être interprétée de plusieurs manières simultanément. Le roi encourage lui-même ces mélanges des causes en demandant de prier dans les rogations pour de multiples raisons à la fois. Cet amalgame est aussi favorisé par la tendance permanente dans les cérémonies civico-religieuses à reprendre des modèles cérémoniels d'une fête à l'autre. Ainsi, les mentions à des rogations pour des causes locales,

¹ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 21 décembre, 251v.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 15 avril, 260r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 19 juillet, 266v.

en grande majorité climatiques, se multiplient après 1575, sans doute sur le modèle des rogations royales. En automne 1576 on célèbre des rogations pour l'avenir de la cathédrale et de l'archevêché. Dans les années suivantes, les rogations pour faire venir la pluie révèlent les difficultés des Grenadins dans leur vie quotidienne. Ainsi en février 1582, à la demande de la municipalité, le chapitre réalise une procession générale en emmenant les pauvres jusqu'à l'hôpital de l'Albaicín, sur la place Bibal Albonut¹.

Les années 1586-87 sont dominées par des célébrations continues qui semblent plonger Grenade dans les préoccupations de la couronne. On est alors dans l'expectative d'une guerre ouverte contre l'Angleterre : à l'été 1587, les dimanches voient succéder des processions dans la cathédrale pour exorciser les dangers du présent et les difficultés locales quotidiennes. On propose même d'exposer le Saint-Sacrement, « qui paraît la dévotion adaptée aux grandes nécessités »². Cette exposition du Saint-Sacrement et la messe du Saint-Sacrement du jeudi, dite pour des rogations royales, est renouvelée par la suite, comme en 1588 à l'occasion de la campagne navale de l'invincible armada contre l'Angleterre, présentée comme une croisade contre les ennemis de la foi³.

e) Culte du prénom, culte de la reine

Le culte de la personne du souverain est également encouragé par de multiples moyens dans cette période. Ainsi en 1570, pour l'arrivée par bateau de sa nouvelle épouse Anne d'Autriche, le roi demande que l'on fasse des prières et des processions pour le succès de ce voyage à partir du 10 août précisément, jour où elle doit embarquer⁴.

A partir de la première grossesse de la reine, en 1571, le culte de Sainte Anne est encouragé et se développe en Espagne. Le nom de la reine semble de bonne augure pour la maternité : le culte de Sainte Anne est associé depuis le Moyen-Age à la fertilité, en rapport avec sa légende qui raconte la conception tardive de la Vierge, considérée comme miraculeuse⁵. Le culte, lié à la dévotion mariale, est en progrès au XVI^e siècle. Or la quatrième épouse de Philippe II est on ne peut plus prolifique, puisque entre 1571 et sa mort en 1580, elle met au monde cinq enfants. Les motivations religieuses et politiques se rejoignent donc parfaitement, comme à Grenade par exemple, où la cathédrale dote et patronne un hôpital situé sur la Place Neuve dédié à Sainte Anne. En juin 1571, la confrérie des fripiers est autorisée à célébrer une fête à

¹ A.C.G., *Actas*, libro 7, 1582, 23 fév., 47r. La place Bibal Albonut (ou Bibalbonut), se situait à l'emplacement de la fontaine qui jouxte le couvent des Tomasas.

² « que pareçe deuocion para grandes neçessidades ». A.C.G., *Actas*, libro 8, 1587, 10 juillet, 71r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 8, 1588, 1^{er} et 3 juillet, 230.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1570, 18 août, 282r.

⁵ VORAGINE, Jacques de : « La nativité de la bienheureuse Vierge Marie », in *La légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, T. II, p. 171 et ss. Sur le culte de Sainte Anne, voir l'hypothèse intéressante de Jean Wirth. WIRTH, Jean : *Sainte Anne est une sorcière*, Paris, Droz, 2003.

la sainte dont l'image est conservée dans la cathédrale¹. En 1576, on transfère les dépouilles des anciens archevêques dans la nouvelle cathédrale, dans la chapelle de Sainte Anne². L'archevêque Juan Méndez de Salvatierra instaure la fête de Sainte Anne en 1585, d'après l'*Histoire Ecclésiastique* Bermúdez de Pedraza³.

On célèbre aussi un culte à Saint Philippe, dont on dit même qu'il aurait prêché à Grenade⁴.

Les événements qui touchent la famille royale deviennent plus que jamais des occasions festives de premier plan. La nouvelle de la naissance d'un prince héritier en décembre 1571, qui meurt l'année suivante est accueillie avec embarras à Grenade, qui manque terriblement des moyens nécessaires pour célébrer une fête pourtant indispensable. La municipalité s'excuse auprès du chapitre de la cathédrale de ne pouvoir faire aucune démonstration d'allégresse avant Noël. La cathédrale organise une procession, à laquelle ont peut-être participé les corporations de métiers et les confréries, puis la municipalité donne une corrida sur la place Bibarrambla⁵.

Les fêtes royales deviennent de plus en plus policées et similaires les unes aux autres, preuves des bonnes relations des oligarchies urbaines avec la monarchie, image de la servilité courtisane qui s'impose dans les relations au pouvoir absolu. C'est la municipalité, souvent la première à être au courant des nouvelles de la cour, qui demande ces célébrations au chapitre ecclésiastique, lequel se montre fréquemment moins empressé. Il s'agit pour l'Église d'afficher une indépendance de façade face à l'Etat, et pour les oligarques au contraire d'être les plus serviles et loyaux, car leur promotion dépend du bon vouloir du souverain. Or pour que la fête soit la plus belle possible, la municipalité a besoin des fastes de l'Église. Ces fêtes donnent donc lieu à partir de cette fin du XVIe siècle à une tractation entre pouvoirs, qui place ainsi les fêtes au cœur de la vie politique locale.

Ainsi en 1578, c'est la municipalité qui est la première au courant de la naissance d'un nouveau prince héritier, le futur Philippe III, et qui prie donc le chapitre de réaliser une procession en action de grâces. Le chapitre se fait prier et accepte de réaliser une procession claustrale⁶.

Les funérailles de la reine Anne d'Autriche en 1580 sont minutieusement préparées, bien qu'en une semaine seulement. La cérémonie funèbre de la cathédrale a lieu les dimanche 27 et lundi 28 novembre, en présence de la Chancellerie, de la municipalité, de l'Inquisition et des « grands », là encore sur le modèle du cérémonial grandiose mis en place par Philippe II pour

¹ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1571, 6 juin et 27 juillet, 317v.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1576, mars.

³ BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica*, op. cit., fol. 257.

⁴ BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras*, op. cit.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1571, 27 nov et 19 déc., 326r.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1578, 27 avril, 190v.

la translation des corps royaux en 1573, avec une grande considération donnée aux places de chacun. Le tumulus est construit derrière le chœur à partir d'un plan de Juan de Orea, un architecte important qui contribua aux travaux de la cathédrale et du palais de Charles Quint dans l'Alhambra¹. Les funérailles de la municipalité dans la chapelle royale ont lieu les dimanche 11 et lundi 12 décembre.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 7, 1580, 23 nov et ss., 13r et ss.

V - La guerre des Morisques à travers les célébrations grenadines (1568-1572)

Les années 1568-1570 sont des années de rupture, durant lesquelles la guerre des Morisques fait passer brutalement Grenade d'une époque à une autre. Durant cette étape déterminante, Grenade joue pour la dernière fois un rôle majeur dans l'histoire nationale. La colonisation qui lui succède établit de manière décisive la castillanisation de la frontière¹.

A - La révolte

1) Les causes de la révolte

Le déchaînement de la révolte, soudain quoique prévisible, ne peut se comprendre que sur le long terme, et en tenant compte de la grande variété des conditions et des appréciations individuelles et collectives. La situation sociale, économique et culturelle des Morisques était loin de suivre un seul modèle, il existait parmi eux différents degrés d'exclusion de la société dominante. On ne peut donc parler d'exploitation généralisée d'une population réduite à la misère et qui n'a eu d'autre choix que la révolte. C'est plutôt sa position d'éternelle marginalité, dans une société où l'origine généalogique définit pour toujours le statut social, où la loyauté se perçoit comme un attachement irrationnel et se confond avec la foi religieuse, qui a poussé certains milieux vers la radicalité. Il faut également tenir compte de l'isolement dans lequel sont maintenus de nombreuses communautés morisques rurales. D'autant que, depuis le milieu du siècle, en particulier les années 1560, avec la crise du secteur des soieries les exactions se font de plus en plus nombreuses, sans parler des continuel abus de la justice, des collecteurs d'impôts et de la présence permanente de soldats, charge de moins en moins bien supportée². Le changement de règne, l'avènement de Philippe II et sa politique ferme de reprise en main du pouvoir sont en effet la clef des événements. Contrairement à Charles Quint, qui comptait sur l'équilibre des institutions en place pour affermir sa puissance, son fils, fort d'un empire immense et de moyens inégalés en Europe, ne craint plus d'affronter

¹ BARRIOS AGUILERA, Manuel : « La nueva frontera : el reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », *op. cit.*

² GALÁN SÁNCHEZ, Ángel : « Segregación, coexistencia y convivencia : los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570) », *op. cit.* GONZÁLEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Liderazgo y segmentación. La imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 », in *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelone, Anthropos, 2002, p. 62-78.

ceux qui font encore de l'ombre à son pouvoir. La grande réforme catholique en cours et la nécessité d'enrayer l'avancée de l'hérésie en Europe lui offrent non seulement des arguments, mais plus encore, une puissance morale, une légitimité qui renforcent de manière considérable son bon droit et son charisme de chef.

Au milieu du XVI^e siècle, les arguments du comte de Tendilla pour justifier la différence culturelle des Morisques et sa politique paternaliste envers eux ne sont plus pris au sérieux par personne ; les temps ont bien changé, souligne Helen Nader¹. Tandis que la menace ottomane se fait de plus en plus pressante en Méditerranée, l'on s'inquiète de la présence en Castille d'une population hostile, mal intégrée et dont on a toutes les raisons du monde de se méfier. C'est ce qui amène le roi Philippe II à mettre en œuvre une politique radicale, dite de la dernière chance. Il s'agit de forcer les Morisques à s'intégrer une fois pour toutes, en appliquant, cette fois-ci sans sursis ni dispenses, les mesures de prohibition, ajournées depuis 1526 au moins, touchant leur culture et leur mode de vie. Pensait-on déjà à la possibilité d'un échec, d'une révolte, et comment on devrait alors agir ? Il est certain, en tous cas, que la situation était parvenue à un niveau de violence et de souffrance intolérables pour toutes les parties.

A Grenade le contexte international aggrave naturellement les tensions locales depuis les années 1550. La menace turque en Méditerranée et le développement de la course font grandir le climat de défiance envers les Morisques, désignés comme « cinquième colonne » au sein de la monarchie. Leur refus obstiné d'une conversion véritable prouve en effet leur manque profond de loyauté. Depuis la découverte de groupes luthériens à Séville et à Valladolid en 1557 et les grands procès de l'Inquisition, l'Église se sent sur la défensive et une menace latente semble peser sur la population². L'Inquisition, instrument de la puissance étatique et de ses convictions idéologiques, redouble d'efforts.

En outre, en 1559 le recensement des terres, ordonné par le roi et destiné officiellement à faire découvrir les fraudes sur le domaine royal, lèse essentiellement les Morisques grenadins, qui ne possèdent souvent pas de titres de propriété. Leur inaptitude à présenter des documents valides leur ôte leur légitimité de propriétaires, non seulement d'un point de vue juridique évident, mais surtout du point de vue symbolique. Cette manœuvre, qui a tout du coup d'essai avant la grande offensive d'après 1565, permet de les signaler plus visiblement que jamais comme n'étant pas les réels détenteurs de la terre, donc de la culture et de la représentation du territoire. Dans la tradition développée en Occident au début du christianisme, différentes écoles se disputent l'héritage des apôtres et la prétention de détenir la vraie tradition chrétienne. Tertullien, contre la revendication des gnostiques orientaux à être les seuls à

¹ NADER, Helen : « 8. The Failure of the Caballero Renaissance », *op. cit.*

² BLÁZQUEZ MARTÍN, Diego : *Herejía y traición : las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, Madrid, Instituto de derechos humanos « Bartolomé de Las Casas », Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 2001.

disposer de la tradition authentique, avance l'argument de la « prescription » : le fait d'être en possession des Ecritures depuis les origines légitime les chrétiens, contre les hérétiques, comme seuls détenteurs de la tradition. Dans son argumentation, Tertullien emploie l'image de la propriété juridique : « Ce domaine m'appartient, je le possède d'ancienne date, je le possédais avant vous ; j'ai des pièces authentiques émanant des propriétaires mêmes auxquels le bien a appartenu. C'est moi qui suis l'héritier des apôtres [...]. Quant à vous, ce qui est sûr, c'est qu'ils vous ont toujours déshérités »¹. Dans ce cadre, les Morisques, rejetés dans le camp des renégats, perdent ainsi officiellement, juridiquement, leur légitimité d'autochtones. Ils sont considérés comme des étrangers sur la terre reconquise, désignés comme tels et plus que jamais en difficulté. Certaines prohibitions frappent même les familles aristocrates collaborationnistes, jusque là pleinement intégrées et qui se voient brutalement stigmatisées par certaines mesures, en particulier l'interdiction du port d'armes et celle de détenir des esclaves, réaffirmées en 1555 et 1565. leur refus communautaire des interdits qui les frappent se double désormais d'un intérêt de classe.

En plus d'une politique concertée de tracasseries, de persécutions et de chicanes diverses, les intérêts personnels, mais aussi la rivalité des différentes autorités grenadines sont également en grande partie responsables de nombre d'injustices dont les Morisques sont victimes au cours de cette période. Certains, voyant la révolte des Morisques comme une occasion de pillage ou de prévarication, n'hésitent pas à provoquer. La chronique de la Compagnie de Jésus grenadine de Juan de Santibáñez elle-même, pourtant particulièrement sévère envers cette population rebelle, le reconnaît aisément. Le conflit juridictionnel qui oppose le comte de Tendilla à la Chancellerie est particulièrement ravageur. Et l'absence de l'archevêque de Grenade Pedro Guerrero, qui ne revient définitivement du concile de Trente auquel il participe qu'en 1563, n'arrange rien à la situation.

En 1565, au moment même où il s'attaque aux groupements laïcs et aux confréries jusqu'alors autonomes, l'archevêque défend une ligne dure contre la population morisque lors du synode provincial tenu à Grenade pour approuver les décrets tridentins. Il y reprend les précédents interdits royaux concernant les coutumes morisques et y ajoute une liste d'éléments (la musique et la danse en particulier), liste qu'il envoie à la cour pour approbation. La municipalité et le chapitre s'opposent à cette politique rigoureuse, ce qui entraîne l'échec du synode. Mais la liste fait son chemin à la cour, alors disposée, face aux menaces extérieures, à en finir définitivement avec la question morisque. Philippe II réunit une *junta* (commission d'experts) à Madrid en 1566, laquelle ordonne l'application des interdits proposés. Il nomme le fidèle Pedro de Deza au poste de président de la Chancellerie pour en surveiller l'application. Les tentatives de conciliation de la communauté morisque et de ses défenseurs échouent et les décrets sont publiés le 1^{er} janvier 1567. L'encouragement donné à l'Inquisition

¹ *De la prescription contre les hérétiques*, XXXVII, 1-6. Cit. René Alleau et Jean Pépin : article « Tradition », in *Encyclopaedia Universalis*.

en 1566 donne à l'institution un pouvoir nouveau dans la ville, pouvoir qu'elle veut immédiatement faire valoir sur le plan cérémoniel en souhaitant être traitée sur le même plan que la Chancellerie. Les deux institutions judiciaires sont en effet naturellement concurrentes et se disputent fréquemment pour des questions de compétence. Ces litiges se traitent au travers du filtre des conflits dits de préséance, ce qui explique que l'on en arrive très fréquemment à d'interminables procès. Les inquisiteurs mobilisent leurs efforts pour obtenir le droit de s'asseoir avec la Chancellerie et au même rang qu'elle lors des anniversaires des Rois célébrés dans la chapelle royale. Il s'agit pour chaque institution de montrer qu'elle est la première représentante du roi au niveau local.

Les modérés et les Morisques tentent, une dernière fois, d'obtenir du pouvoir une suspension des interdits et un retour à la situation précédente. Une commission de Morisques se rend à la cour, accompagnée du procurador Juan Enríquez. Le marquis de Mondéjar lui-même échoue dans la même mission. Enfin, Francisco Muñoz Muley, membre influent de l'élite morisque, rédige, à la suite de la pragmatique répressive de 1567 et en dernier recours après l'échec de deux délégations successives, un texte (*memorial*) adressé au président de la chancellerie Pedro de Deza. Ce célèbre plaidoyer, qui montre l'inévitabilité du conflit et annonce par plusieurs aspects la teneur des fausses inventions du Sacromonte de la fin du siècle, n'aboutit pas non plus au résultat espéré. Muley y expose les convictions partagées par l'élite morisque et les modérés qui entourent les Tendilla. Il explique également, tentant par tous les moyens de défendre sa communauté, comment un décret qui la condamne à la pauvreté et à la marginalité ne peut que déboucher sur un conflit ouvert¹.

Une partie de la population morisque se prépare déjà à la révolte, considérée pour beaucoup comme la seule issue honorable. Il n'est pas indifférent de signaler que le complot est préparé dans le cadre d'une confrérie, celle de la Résurrection, essentiellement composée de nouveaux chrétiens, qui gère un hôpital. Cela permet de masquer les rassemblements interdits sous couvert d'une raison religieuse, et constitue une sorte d'opposition aux projets de réforme de l'archevêché. « Certains jours précis ils se rassemblaient à l'hôpital pour parler de leur révolte sous cette couverture. Et pour être certains des forces dont ils disposaient, ils mandèrent des personnes connaissant bien le terrain dans tous les villages du royaume. Sous prétexte de recueillir des aumônes, ils devaient identifier les lieux propres à se réfugier, à recevoir les ennemis, à les acheminer par les chemins les plus courts, les plus secrets, les plus sûrs, avec leur chargement de provisions. Et ils devaient quêmander des aumônes. Les hommes entre 24 et 45 ans devaient contribuer autrement que les vieux, les femmes, les enfants et les invalides.

¹ FOULCHE-DELBOSC, F. (éd.) : « Memoria de Francisco Núñez Muley », *Revue Hispanique*, R.6, 1899, p. 205-239. K. GARRAD : « The original Memoria! of don Francisco Núñez Muley », *Atlante*, 1954, p. 203-226. Voir VINCENT, Bernard : « Et quelques voix de plus : de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal » *Sharq Al-Andalus*, n°12, 1995, p. 131-145.

Par cette ruse, ils reconnurent le nombre de personnes propres à prendre les armes et celles qui se trouvaient armées dans le royaume »¹.

En outre, tandis que la piraterie sur les côtes grenadines atteint une fréquence jusque là inégalée, en 1566 une vingtaine de navires sont attaqués près de Malaga, la situation économique connaît une mauvaise passe. L'année 1567 est catastrophique pour la récolte de la soie, secteur qui concerne directement ou indirectement la plupart des grenadins. La peur des « monfies », ces bandits renégats réfugiés dans la montagne, s'installe dans une ville qui se sent assiégée, comme le montrent les lettres des inquisiteurs, qui ne sortent plus des limites de la ville par peur des enlèvements et craignent qu'on ne vienne les assassiner chez eux ou encore libérer les prisonniers du Saint-office, considérés comme des martyrs². On retrouve sans cesse des morts sur les chemins. Les Morisques se réunissent à Cadiar en 1568, et organisent un complot visant à soulever l'Albaicín et à prendre la citadelle de l'Alhambra. La tension atteint alors son maximum, la peur paralyse chaque camp. Le conflit semble désormais inévitable. Le témoignage le plus patent de cette psychose est constitué par l'épisode de Pâques 1568 : des soldats déclenchent par erreur l'alarme dans l'Alhambra, alertant les Vieux-chrétiens qui se précipitent à l'assaut de l'Albaicín. A la suite de cet événement, le quartier est bouclé, on arrête des suspects, on fouille les maisons à la recherche d'armes. Pourtant dans l'ensemble le quartier reste calme et participe peu au soulèvement qui a lieu au moment de Noël.

Les célébrations de 1568 proposent entre les lignes une certaine image des événements. Les témoignages festifs directs de cette période sont rares, c'est pourquoi la collection de sermons conservés à la Bibliothèque Nationale de Madrid est un précieux témoignage de l'état d'esprit de ce temps³. Un sermon prononcé dans la cathédrale durant la Semaine Sainte⁴ évoque la peur de l'avenir et la méfiance irréductible envers les Morisques. Une longue tirade décrit Jésus lavant les pieds de ses disciples, tout en imaginant déjà le sacrifice qui l'attend. Puis l'auteur s'attarde sur la duplicité de Judas, qu'il compare à ceux qui ne vont à l'église que

¹ « En días señalados concurrían en el hospital a tratar de su rebelión con esta cubierta, y para tener certinidad de sus fuerzas, enviaron personas pláticas de la tierra por todos los lugares del reino, que con ocasión de pedir limosna, reconociesen las partes dél a propósito para acogerse, para recibir los enemigos, para traellos por caminos más breves, más secretos, más seguros, con más aparejo de vituallas, y éstos echasen un pedido a manera de limosna; que los de veinte y cuatro años hasta cuarenta y cinco contribuyesen diferentemente de los viejos, mujeres, niños y impedidos: con tal astucia reconocieron el número de la gente útil para tomar armas, y la que había armada en el reino ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada, op. cit.*, Libro I^o, p. 72.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2603-2, n°236.

³ Nous avons eu la chance de pouvoir consulter à la Bibliothèque Nationale de Madrid plusieurs sermons prononcés dans la cathédrale à l'occasion de grandes fêtes civico-religieuses en cette année 1568. Il s'agit de textes manuscrits, peut-être des transcriptions destinées à la bibliothèque du monastère du prédicateur anonyme, probablement franciscain, ce qui expliquerait qu'ils soient parvenus jusqu'à nous. Outre que ces textes datent d'une année charnière capitale pour Grenade, il est bien rare que des sermons de cette époque aient été conservés.

⁴ *COLECCION de sermones varios, op. cit.*, fol. 238r-244r.

pour être vus sous les traits de bons chrétiens. Jésus qui s'agenouille aux pieds de Judas, l'homme qui s'apprête à lui donner la mort, est le signe de l'humilité supérieure du Christ. Suit une phrase peu claire, désignant tout aussi explicitement les Morisques, à propos de la sortie d'Égypte, célébrée lors de la Pâque juive : comme les hébreux, il faut laisser ses troupeaux derrière soi, pour éviter toute tentation de retour. Comme eux, dit le prédicateur, il nous faut laisser derrière nous nos péchés, en communiant dans l'extase et la peur. S'agit-il là d'un sous-entendu, menaçant les Morisques de l'exil et de la perte de leurs biens ? Certes, les sermons du temps insistent toujours sur la communion, particulièrement en cette période pascalle, qui était le plus souvent la seule occasion annuelle de recevoir le sacrement. Mais l'eucharistie est aussi une façon de démasquer les Morisques et les convers qui pratiquent en secret. Le sermon de la fête du Corpus de la même année¹, prononcé dans la cathédrale par le même prédicateur anonyme, revient longuement, de façon pédagogique, sur l'origine de la communion. Il s'adresse apparemment à des Convers, puisqu'il s'agit ici de convaincre, en reprenant l'argumentaire de Paul qui transforme la peine juridique infamante du Christ en sacrifice volontaire. Par ce sacrifice, le Christ glorieux devient un guide qui assure aux hommes l'accès à Dieu, abolissant ainsi la loi ancienne.

En juillet 1568, la cathédrale célèbre des rogations « en raison du temps si menaçant » (« atento al tiempo questa tan peligroso »)². S'agit-il du temps climatique, ou du temps social ? Les deux aspects se rejoignent sans doute, à une époque où tout est signe et présage. Cet été là, les dernières tentatives de négociation échouent. La ville attend la confrontation que l'on sait inévitable, sans savoir d'où viendra le premier coup. L'anniversaire mortuaire de la reine Isabelle a lieu, comme si l'on suivait scrupuleusement toutes les célébrations ordinaires. On dépose dans la cathédrale un retable et un écu, réalisés spécifiquement pour cette cérémonie³, et les rogations royales se poursuivent.

2) Les cérémonies du soulèvement

Le 29 septembre, jour de la Saint Michel, Fernando de Valor, veinticuatro de Grenade, est déclaré roi par les révoltés sous le nom de Aben Humeya, à l'initiative de son oncle Aben Farax. Ce personnage, poussé à bout pour des raisons personnelles, est choisi pour son lignage prestigieux et l'autorité clanique dont il jouit dans la communauté morisque, ce que souligne la chronique de Santibañez : « Don Fernando était un descendant du lignage d'Aben Humeya, l'un des petits-fils de Mahomet, le fils de sa fille, qui dans les temps anciens posséda le royaume de Cordoue et l'Andalousie. Il était riche de rentes, silencieux et ombrageux et son père était alors emprisonné pour certains délits dans les prisons de

¹ *COLECCION de sermones varios, op. cit.*, fol. 357v-359v.

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1568, 20 juillet, 194r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1568, 29 oct., 211r.

Grenade »¹. Celui qui prit la tête de la révolte appartenait donc au groupe privilégié des collaborateurs de la première heure et premiers baptisés au moment de la conquête de Grenade. Son ancêtre, Fernando de Córdoba, avait été dès 1492 l'un des premiers membres de la municipalité grenadine.

Diego Hurtado de Mendoza, le plus grand chroniqueur de la révolte, décrit telle qu'il se l'imagine, la cérémonie de son intronisation faite à Grenade avant qu'il n'aille rejoindre l'Alpujarra. Dans ce récit légendaire, Mendoza résume admirablement les motivations, la résolution et la dignité des combattants, dans une attitude de compréhension subtile des deux partis. Ce Tendilla imprégné des récits épiques de Rome et héritier d'une vision nobiliaire et indulgente de la question morisque, signe dans cette œuvre d'une grande perspicacité la meilleure analyse du conflit qui nous soit parvenue.

« Ils choisirent don Fernando de Válor pour roi suivant cette cérémonie : les veufs d'un côté, les hommes à marier de l'autre, les femmes de l'autre côté. L'un de leurs prêtres, qu'ils appellent faquis [*sic* : alfaquis], lut une certaine prophétie faite en l'an arabe de..., vérifiée par l'autorité de leur loi, des considérations de courses planétaires et positions d'étoiles dans le ciel, qui prédisait leur libération par la main d'un garçon de lignage royal, qui devait être baptisé et hérétique à sa loi, car en public il professerait celle des chrétiens. Le prêtre dit que cela désignait don Fernando et concordait avec l'époque. Ils le revêtirent de pourpre et lui mirent un insigne coloré autour du cou et des épaules en manière ruban. Ils étendirent quatre bannières sur le sol orientées vers les quatre points cardinaux, et lui se mit à prier en s'inclinant sur les bannières, le visage vers l'Est (qu'ils appellent zalá) et jura de mourir dans sa foi et dans le royaume, les défendant tous deux ainsi que ses vassaux. Après quoi il leva le pied, et en signe d'obéissance commune Aben Farax s'agenouilla au nom de tous et baisa la terre sous le pied du nouveau roi. C'est celui-ci qui devint son grand justicier. Ils le portèrent sur les épaules, le hissant en l'air et disant : "Que Dieu bénisse Aben Humeya, roi de Grenade et de Cordoue". Telle était l'ancienne cérémonie par laquelle l'on élisait les rois d'Andalousie, puis ceux de Grenade »². Les Morisques sont guidés par un millénarisme

¹ « Era don Fernando descendiente de el linaje de aben humeia, uno de los nietos de Mahoma, hijos de su hija, que en tiempos antiguos tuvieron el reyno de Cordoua y la Andalucia, rico de rentas, callado i ofendido, cuió padre a la saçon estava por delictos preso en las carçeles de Granada ». SANTIBAÑEZ, Juan de : « chap. 31. Succede en Granada el rebelion de los moriscos. Que caussas ajudaron a su leuantamiento », *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañia de Jesus. Por el Pe... de la mesma Compañia de IHS y prouincia. Op. cit.*, 3a parte, BUG, Caja B-50, Fol. 106v-109v.

² « Eligieron a don Fernando de Valor por rey con esta solemnidad: los viudos a un cabo, los por casar a otro, los casados a otro, y las mujeres a otra parte. Leyó uno de sus sacerdotes, que llaman faquíes, cierta profecía hecha en el año de los árabes de..., y comprobada por la autoridad de su ley, consideraciones de cursos y puntos de estrellas en el cielo, que trataba de su libertad por mano de un mozo de linaje real, que había de ser bautizado y hereje de su ley, porque en lo público profesaría la de los cristianos. Dijo que esto concurría en don Fernando y concertaba con el tiempo. Vistiéronle de púrpura, y pusiéronle a torno del cuello y espaldas una insignia colorada a manera de faja. Tendieron quatro banderas en el suelo, a las quatro partes del mundo, y él hizo su oración inclinándose sobre las banderas, el rostro al oriente (zalá la llaman ellos), y juramento de morir en su ley y en el reino; defendiéndola a ella y a él, y a sus vasallos. En esto levantó el pie, y en señal de general obediencia postrose Aben Farax en nombre de todos, y besó la tierra donde el nuevo rey tenía la

prophétique. Des signes attendus depuis longtemps annoncent le début de la révolte. La rébellion leur permet de s'affirmer au grand jour en tant que communauté, de revendiquer une existence commune. Vêtu de pourpre et portant les insignes de son autorité autour du cou, le nouveau roi prie agenouillé sur les drapeaux qui l'entourent. Après avoir juré de mourir pour le royaume en conservant sa foi, il est acclamé : il s'agit bien d'une guerre sainte. La radicalisation implique une conversion identitaire. On se débaptise pour reprendre le nom de ses ancêtres, on quitte ses enveloppes chrétiennes pour sortir au grand jour comme un être totalement différent. Ce programme est, on le voit bien, chimérique. Comment faire revivre en soi l'entité de ses ancêtres ? Comment abolir 80 ans d'histoire ? Et surtout, ce roi aux motivations ambiguës, désigné alors qu'il n'est pas le leader véritable de la révolte, n'a pas dès le départ une autorité charismatique suffisante pour accomplir cette tâche impossible. Il sera trahi et assassiné à Lanjarón dans l'Alpujarra en octobre 1569 et remplacé par son cousin Aben Aboo.

Les révoltés préparent leur complot pour la nuit de Noël 1568. Qu'ils aient choisi cette période de l'année n'est pas sans importance. Le choix d'un jour festif est une conjoncture très fréquente dans les révoltes comme dans les attaques surprises¹, et nous en verrons d'autres exemples à Grenade au XVIIe siècle. Mais ce choix est également symbolique, comme le souligne le récit de Mendoza : « (...) les hommes étaient occupés en oraisons et sacrifices ; impréparés alors, désarmés, engourdis par le froid, saisis par la dévotion, ils pouvaient être facilement dominés par des personnes alertes, armées, vives et accoutumées à de semblables assauts »². Noël est une période phare du cérémoniel royal, période dans laquelle le culte des Rois et la commémoration de la victoire se mêlent à la célébration du passage que constitue la nativité (passage de l'ancienne à la nouvelle alliance ; de l'ancienne à la nouvelle année). Ce temps de Noël est celui de la commémoration de la conquête, qui affirme avec force la restauration mythique de l'Espagne. L'attaque prend ainsi un sens encore d'inversion sacrilège. Surtout, elle semble démontrer la véracité de la menace d'une nouvelle perte de l'Espagne, propagée par des prophéties tant morisques que chrétiennes, véritable miroir inversé les unes des autres. On y parle d'un roi caché, d'un imâm destiné par Dieu, reflet de ce roi « encubierto » qui doit se révéler aux derniers jours et restaurer le royaume perdu. Quelques mois auparavant, la rumeur selon laquelle la révolte allait éclater le

planta. A éste hizo su justicia mayor; lleváronle en hombros, levantáronle en alto diciendo: « Dios ensalce a Mahomet Aben Humeya, rey de Granada y de Córdoba ». Tal era la antigua ceremonia con que eligían los reyes de la Andalucía, y después los de Granada ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada, op. cit.*, Libro I^o, p. 74.

¹ Voir l'exemple célèbre du carnaval de la petite ville de Romans. LE ROY LADURIE, Emmanuel : *Le carnaval de Romans, op. cit.*

² « ...las personas [estában] ocupadas en oraciones y sacrificios ; cuando descuidados, desarmados, torpes con el frío, suspensos con la devoción, fácilmente podían ser oprimidos de gente atenta, armada, suelta, y acostumbrada a saltos semejantes ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada, op. cit.*, Libro I^o, p. 71. Voir aussi le récit des événements dans la version contemporaine des inquisiteurs de Grenade : A.H.N., *Inquisición*, leg. 2603-2, n^o252.

jour de Pâques, temps de la rédemption christique, correspondait déjà au même schéma. En passant à l'attaque, les révoltés sont attentifs et clairs d'esprit, tandis que leurs ennemis sont tout entiers pris dans la magie de la fête. Le choix du jour de la révolte révèle le sens profond de cet acte collectif.

Une petite troupe d'hommes armés entrent donc dans l'Albaicín et tentent d'entraîner les habitants du quartier à se révolter. L'idée était de s'emparer de l'Alhambra, puis de toute la ville. La tentative, aux objectifs utopiques et flous, échoue. Tandis que les Morisques grenadins temporisent, les révoltés se replient sur les alentours de Grenade, en particulier les montagnes escarpées des Alpujarras, où la révolte, soutenue par la majorité des villages, prend de l'ampleur, devenant rapidement une véritable guerre.

3) Radicalisation et carnages

Fin décembre, la ville suspend son souffle. « Les maisons étaient désertes et les boutiques fermées ; le trafic suspendu ; les heures des offices divins et humains bouleversées ; les religieux vigilants et occupés en oraisons et prières, comme il est coutume en période et temps de grands dangers »¹. L'inversion religieuse marque toute la suite de la guerre. Dans la montagne les églises sont détruites, les images saintes profanées, les prêtres massacrés dans une parodie de rites catholiques. La révolte se réclame d'un précédent : le premier soulèvement de 1499-1501, provoqué par les accrocs successifs faits aux Capitulations de la prise de Grenade et par la politique implacable du cardinal Cisneros et ses milliers de conversions. On y trouve les premiers « martyrs », signalés par le chroniqueur des Rois Catholiques Andrés Bernáldez².

Fête et violence sont intimement liés à la Renaissance. De nombreuses fêtes agressives, en particulier en période de carnaval, s'apparentent à des rites de purification, d'expulsion du mal ou de la victime-émissaire. Inversement, les supplices publics prennent souvent des formes carnavalesques. La violence festive permet au groupe de se régénérer par l'expulsion de membres impurs. En tuant les prêtres de façon carnavalesque, les Morisques manifestent leur existence collective dans un « carnage joyeux »³. Face à ce programme aussi draconien qu'utopique, les Vieux-chrétiens se radicalisent aussi, comme on peut le percevoir dans les

¹ « Estaban las casas yermas y las tiendas cerradas ; suspenso el trato ; mudadas las horas de oficios divinos y humanos ; atentos los religiosos y ocupados en oraciones y plegarias, como se suele en tiempo y punto de grandes peligros ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada, op. cit.*, Libro I^o, p. 77.

² BERNÁLDEZ, Andrés : *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed y estudio por Manuel Gómez-Moreno y Juan de La M. Carriazo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962. Chap. CLX, p. 395. Andrés Bernáldez, chapelain de l'archevêque de Séville, Diego de Deza, adopte dans sa chronique l'idée du providentialisme comme explication des événements et pour mieux justifier les actions des Rois Catholiques. L'histoire est donc le résultat d'un enchaînement d'événements voulus par la Providence.

³ FANLO, Jean-Raymond : « La fête cruelle », in *La fête au XVI^e siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 185-194.

grandes célébrations symboliques de la guerre, bien que la période soit naturellement peu favorable aux cérémonies. Les préoccupations sont en effet tout autres. La guerre mobilise toutes les ressources financières, empêche le travail des champs et paralyse l'encaissement des taxes et des rentes.

Avec l'exacerbation des positions, il n'y a plus de place pour les modérés, ni pour ceux qui ont un pied dans chaque camp. C'est l'échec éclatant du parti des Mondéjar et des loyalistes tempérés. Chacun doit prendre parti, avec, comme dans toute guerre civile, le déchirement identitaire et intime que cela suppose. Ainsi les jésuites d'origine morisque, comme Albotodo ou Ignacio de las Casas, connaissent ce déchirement, dans leur chair pour le premier, qui manque d'être massacré par ses coreligionnaires, dans son esprit pour le second, dont le frère devient apostat et fuit en Afrique du Nord¹. L'écart grandit entre une élite morisque impuissante et une population paysanne désespérée. L'oligarchie collaborationniste elle-même, sans appuis, ne sait à qui se vouer. Les uns, comme Aben Humeya, prennent dans un premier temps le parti de la révolte, d'autres, comme Francisco el Zegri, celui des loyalistes. Certains même, comme le traducteur officiel Alonso del Castillo², qui prend fait et cause pour le roi, vont jusqu'à rédiger de fausses lettres pour tromper l'ennemi. La guerre des Morisques est une guerre civile. Dès le début, l'essentiel est d'accentuer les différences entre les deux camps et surtout de délégitimer l'adversaire morisque en tant qu'autochtone, de le transformer en « Autre » absolu, afin de pouvoir le percevoir comme ennemi et étranger à la communauté. C'est de là que naissent les récits de « martyrs de l'Alpujarra »³, les Vieux-chrétiens victimes de vengeances, parfois aussi d'outrages religieux de la part des Morisques. On renverse ainsi la situation originelle, les Morisques devenant les oppresseurs qui prennent d'assaut une population paisible et sans défense.

Cette rupture marque Grenade pour toujours comme la ville qui a pris parti contre la Grenade des premiers temps, celle des Capitulations de la conquête, et qui tourne définitivement le dos à son passé de ville ouverte et cosmopolite. Ces prises de parti empêchent toute possibilité de réconciliation ultérieure, y compris symbolique. Dorénavant, l'objectif de la reconstruction de la ville se fera dans le sens de la normalisation castillane et chrétienne, de l'oubli du conflit intérieur par un alignement sur un modèle idéal et absolu de normalité tridentine. Dans ce cadre, la promotion de la dévotion eucharistique se trouve au centre des efforts déployés par

¹ EL ALAOUI, Youssef : « Ignacio de Las Casas, jesuita y morisco », *Sharq al-andalus*, 14-15, 1997-98, p. 317-339.

² CABANELAS RODRIGUEZ, Darío : *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Grenade, 1991 [1965].

³ GONZÁLEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Liderazgo y segmentación. La imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 », in *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelone, Anthropos, 2002, p. 62-78. BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras*, op. cit.

les autorités locales. En janvier 1569, l'archevêque Guerrero impose au chapitre des oraisons continues au saint sacrement¹.

En février 1569, après le départ des armées qui vont combattre les rebelles de l'Alpujarra, la cathédrale profite d'un jubilé papal ordonné « pour la calamité des temps » pour organiser trois processions générales aux principaux monastères de la ville, San Jerónimo, Santa Cruz et San Francisco Casa Grande, mêlant de nouveau intérêts généraux de l'Eglise et intérêts locaux². Le pape pensait alors sans doute plus à la menace constituée par les galères ottomanes croisant en Méditerranée qu'à la révolte grenadine, mais le rassemblement de tout le clergé, des confréries et des métiers dans de grandes processions qui font le tour de la ville montre un clair engagement de la population, entraînée par le chapitre, contre l'ennemi déclaré.

Dans les mois qui suivent, la ville est coupée en deux, tous les Morisques et le haut de la ville sont désormais suspects. Pourtant il y a peu de déchaînement de violence dans la ville elle-même, qui dans l'ensemble reste relativement calme. Le seul véritable incident a lieu en mars 1569. Sur une rumeur de menace d'attaque de l'Alhambra, la foule se rue sur la prison de la Chancellerie où sont enfermés 150 Morisques, lesquels sont massacrés sur le champ. L'Inquisition craint une récurrence de cette explosion de violence en avril. De nombreuses femmes Morisques, issues des villages soulevés sont en effet détenues dans les prisons de l'Inquisition³, ce qui représente un risque de provocation puisque, comme s'en plaignent les inquisiteurs, les cachots donnent sur un patio dans lequel tout le monde peut entrer.

4) L'entrée de don Juan d'Autriche à Grenade (13 avril 1569)

Le marquis de Mondéjar dirige la campagne militaire, épaulé par le Tercio du comendador mayor de Castille Luis de Requesens (futur gouverneur des Pays-Bas). L'armée connaît rapidement des succès face à une guérilla désorganisée. Mais, à Grenade, l'on critique de plus en plus ouvertement Mondéjar, à commencer naturellement par ses premiers adversaires, dont le président de la Chancellerie, car la guerre exacerbe encore le vieux conflit de pouvoirs interne entre les deux institutions rivales. On accuse la politique de conciliation de l'alcaide de l'Alhambra d'être responsable des événements. Après avoir d'abord divisé la direction des opérations entre Mondéjar et Luis Fajardo, marquis de Vélez, Philippe II décide d'envoyer son jeune demi-frère, don Juan d'Autriche, fils bâtard de Charles Quint reconnu par Philippe dès la mort de l'empereur, pour prendre la tête des opérations. Le jeune homme, né en 1547,

¹ MARÍN LÓPEZ, Rafael : « Las primeras reacciones de la iglesia de Granada ante el levantamiento morisco (1568-1572) », *Anuario de investigaciones Hespérides*, 5, 1998, p. 104.

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1569, 26 fév., 225r.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2603-2, n° 259.

n'a aucune expérience militaire, ce qui arrange le roi qui souhaite à travers lui s'introduire dans le conflit sans prendre le risque d'une responsabilité directe. Toutefois, Philippe II lui donne un mentor expérimenté, le comte de Requesens, ainsi qu'une lettre de conseils dans laquelle il lui recommande une attitude digne de sa fonction de représentation royale : il ne doit pas jouer au courtisan frivole et se doit d'apparaître comme pieux et mesuré dans ses dépenses¹.

Le roi ordonne à Mondéjar de rentrer à Grenade pour recevoir don Juan. Ayant appris son départ de Madrid, le comte quitte donc Orgiba dans l'Alpujarra et met en scène pour lui-même une entrée triomphale quelques jours avant l'arrivée du frère du roi. La chronique de Luis del Mármol Carvajal relate cet épisode comme un évènement aussi important pour l'issue de la guerre que les épisodes militaires². « Il entra dans la ville la veille de Pâques (9 avril) avec tous ses soldats, accompagné de nombreux caballeros et de nobles citoyens, sortis de la ville pour le recevoir. Il plaça la cavalerie devant, avec les bannières qu'il avait gagné sur les Maures, les traînant au sol. Ensuite venaient les bagages, chargés des armes qu'on lui avait rendues. Il venait lui-même après, entouré des hallebardiers de sa garde ordinaire, et en arrière-garde toute l'infanterie placée sous ses ordres. Ce fut certainement une entrée très joyeuse, si la trop grande gaieté de certains n'eut réveillé la douleur dans les cœurs affligés de ceux qui avaient perdu leurs pères, maris, fils et frères, et ne les ait animés d'une plus grande colère. Car on leur faisait croire que les rebelles resteraient sans châtement, et que cette idée de leur pardonner était l'œuvre du Capitaine Général »³. Quelques jours avant l'arrivée attendue de celui qui va le remplacer en tant que général en chef, un jeune homme auréolé par la gloire de son père Charles Quint, Mondéjar veut mesurer les forces qui lui restent fidèles à Grenade. Elles semblent faibles ; bien que de « nobles citoyens » soient sortis le recevoir à la porte de la ville, les autorités en tant que telles ne se montrent pas. En outre, à la vue du comte et des soldats on entend plus de pleurs (peut-être même des revendications et des cris de

¹ Lettre de Philippe II, 23 mai 1568. In OCHOA, Eugenio de : *Epistolario español, op. cit.*, p.41-42.

² Luis del Mármol Carvajal naît à Grenade au début du siècle. Vingt ans de campagnes militaires et de captivité en Afrique du Nord lui donnent une grande connaissance de la culture arabe et des questions morisques. Il participe à la guerre dès 1569 et prend part à l'expulsion des Morisques grenadins de juin. À partir de 1571, après être tombé en disgrâce, il écrit une excellente *Historia y descripción general de África*, puis à partir de 1574 la *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, publiée en 1600, où il exprime sa désillusion et la responsabilité des autorités dans la révolte des Morisques. Voir SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « El mejor cronista de la guerra de los moriscos : Luis del Mármol Carvajal », *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, p. 235-255.

³ « con toda la otra gente entró en la ciudad la víspera de pascua de Resurrección, acompañado de muchos caballeros y ciudadanos nobles que le salieron a recibir. Metió la caballería delante con las banderas que había ganado a los moros, arrastrándolas por el suelo; luego iban los bagajes cargados de las armas que le habían rendido; tras destos iba su persona rodeada de los alabarderos de su guardia ordinaria, y de retaguardia toda la infantería puesta en sus ordenanzas: entrada cierto de mucho regocijo, si la demasiada alegría de algunos no despertara el dolor en los corazones lastimados de los que habían perdido sus padres, maridos, hijos y hermanos, y los encendiera en mayor ira; porque se les representaba que los rebeldes quedarían sin castigo, y que el Capitán General era autor de que fuesen perdonados ». MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*, Livre 6, Chap. IV, p. 257. [biblioteca virtual Miguel de Cervantes](#).

colère ?) que de cris de joie. Mais le sens de cette entrée apparaît plus clairement, par contraste, lorsqu'on lit le récit de l'entrée triomphale de don Juan.

La réception du jeune frère du roi a lieu le 13 avril. Le cérémonial est organisé à l'avance au détail près par Philippe II, car son enjeu politique est considérable. Il s'agit de galvaniser la population pour une guerre sainte pour laquelle il faut prendre définitivement parti. La guerre a réactivé le providentialisme du règne. Don Juan est reçu comme un roi de second rang, dans une mise en scène extraordinaire que nous raconte Mármol Carvajal « Tandis qu'arrivait don Juan d'Autriche, le président s'avança le premier lorsqu'il le vit s'approcher et vint avec humilité lui faire son compliment, lequel le reçut très bien et avec le chapeau à la main et le tint un moment embrassé. Puis le président s'écarta de côté, l'archevêque arriva et il le traita de la même façon. Puis vinrent successivement par ordre d'ancienneté les auditeurs et alcaldes, les dignitaires de la cathédrale, le corregidor et les veinticuatro par ordre et en dernier lieu les caballeros et citoyens particuliers. Et le président lui disait qui était chacun et lui les recevait avec tant d'amour que chacun en fut satisfait. Cette réception achevée, le comte de Miranda¹, qui venait à côté de don Juan d'Autriche, s'avança et le président et l'archevêque le placèrent entre eux, le président sur la droite. Ils marchèrent de cette manière jusqu'à la ville au milieu d'une incroyable foule qui couvrait l'ensemble des champs alentours. Tout un escadron d'infanterie était placé sur l'esplanade du Beiro ; et le cortège arrivant au niveau des premiers rangs, les arquebusiers commencèrent à tirer par ordre, et avec si peu d'intervalles que cette salve harmonieuse parut très bien et pas seulement à ceux qui n'avaient jamais assisté à chose semblable, mais aussi aux soldats aguerris qui y étaient très habitués. Et l'esprit belliqueux du jeune homme à qui était prédit le triomphe de la victoire navale² ne pouvait écarter le regard de cette infanterie qui passait plus de 10 000 hommes. Il n'eut pas passé plus avant quand vint à sa rencontre pour l'accueillir un nouveau cortège, spectacle pieux et digne de compassion, bien que délibérément organisé pour exciter sa colère contre les Morisques. On vit venir plus de quatre cent femmes chrétiennes, de celles qui avaient été captives dans l'Alpujarra, toutes ensemble, négligées et remplies de tristesse, couvrant le sol de leurs larmes et le balayant de leurs cheveux blonds qu'elles arrachaient ; et lorsqu'elles arrivèrent près de lui, certaines d'entre elles mirent fin à leurs douloureux sanglots, et non sans plaintes et gémissements, embrassant leur douleur elles s'adressèrent à lui en ces termes : "Justice, seigneur, c'est la justice que demandent ces pauvres veuves et orphelines, contraintes d'aimer leur douleur à la place de leurs époux et pères ; qui n'ont pas

¹ Il s'agit de Juan de Cárdenas, comte de Miranda, qui participe aux campagnes du tercio et auquel Mármol dédiera plus tard son *Historia del rebelión y castigo de los moriscos*.

² C'est-à-dire la victoire de Lépante (1571), épisode qui demeure au cœur de la courte biographie du quelque peu mystérieux personnage. Voir BLANCO FERNÁNDEZ, Carlos : « Aproximación a la historiografía sobre don Juan de Austria », in ANATRA, Bruno ; MANCONI, Francesco ; MURGIA, Giovanni ; TORE, Gianfranco (coords.) : *Sardegna, Spagna e Stati Italiani nell'età di Carlo V*, Urbino, Studi Storici Carocci (17), 2001, p. 165-182. <http://tiemposmodernos.rediris.es>

autant souffert en entendant les coups cruels des armes avec lesquelles les hérétiques les tuaient eux et leurs fils, frères et parents, que de voir que leurs bourreaux allaient être pardonnés". Et comme elles poursuivaient leurs doléances, parlant les unes et les autres tumultueusement, don Juan d'Autriche, attendri de les voir ainsi, leur dit de se taire et les consola en leur demandant d'être patientes et en leur assurant qu'il leur rendrait justice le plus tôt possible. Après quoi il entra dans la ville, où il vit moins de tristesse et plus d'ornements et de réjouissances, parce qu'il vit les fenêtres des rues par lesquelles il devait passer couvertes de tapisseries d'or et de soie, avec de nombreuses dames et demoiselles, richement vêtues, qui avaient accouru de toute la ville pour le voir. Celui-ci passa, aussi gracieux que bien accoutré, en regardant d'un côté et de l'autre jusqu'au palais de l'audience, où le président lui avait préparé ses quartiers... »¹.

En fait, il s'agit là d'un Triomphe, d'une entrée dérivée de celle des grands généraux de l'empire à Rome à la suite de leurs victoires, dont le modèle réapparaît en Europe avec la redécouverte des *Triumphes* de Pétrarque². Dans cette mise en scène virile et chevaleresque, on retrouve les modèles bibliques des groupes de pleureuses et les accents de la guerre de

¹ « Llegando don Juan de Austria a un mesmo tiempo, se adelantó el Presidente el primero, quando le vió venir cerca, y llegó humilmente a hacer su cumplimiento ; el cual lo recibió muy bien y con el sombrero en la mano, y le tuvo un rato abrazado. Y apartándose a un lado, llegó el Arzobispo y hizo lo mesmo con él ; y luego llegaron por su antigüedad los oidores y alcaldes, y las dignidades de la iglesia, y el Corregidor y los veinticuatro por esta orden, y a la postre los caballeros y ciudadanos particulares. Y el presidente le decia quien era cada uno, y él los recibia con tanto amor, que todos quedaban satisfechos. Acabado este recibimiento, el conde de Miranda, que venia al lado de don Juan de Austria, se adelantó, y el Presidente y el Arzobispo le tomaron en medio, yendo el Presidente a la mano derecha. Desta manera caminaron a la ciudad con increíble concurso de gente que cubria todos aquellos campos. Estaba hecho un escuadron de toda la infantería en el llano de Beyro ; y en llegando a emparejar con las primeras hileras, comenzó la arcabuceria a disparar por su orden, y tan sin intervalo, que haciendo una hermosísima salva, pareció muy bien, no solo a los que no habian visto otra cosa semejante, mas aun a los soldados prácticos que habian sido muy experimentados en ello. Y el bellicoso ánimo del mancebo para quien estaba guardado el triunfo de la victoria naval, no podia apartar los ojos de sobre aquella infantería, que pasaba el número de diez mil hombres. No hubo pasado muy adelante, quando le salió otro recibimiento, espectáculo piadoso y digno de compasión, aunque industriosamente hecho para provocarle a ira contra los moriscos. Salieron mas de cuatrocientas mujeres cristianas, de las que habian sido captivas en la Alpujarra, todas juntas, faltas de atavios y colmadas de tristeza, rociando el suelo con sus lagrimas y esparciendo por él sus rubios y mesados cabellos ; y quando le tuvieron cerca, poniendo algunas dellas silencio a sus dolorosos llantos, no sin falta de sollozos y gemidos, abrazando consigo su dolor, le dijeron desta manera : « Justicia, señor, justicia es la que piden estas pobres viudas y huérfanas, que aman el lloro en el lugar de sus maridos y padres ; que no sintieron tanto dolor con oír los crueles golpes de las armas con que los herejes los mataban a ellos y a sus hijos, hermanos y parientes, como el que sienten en ver que han de ser perdonados ». y como prosiguiesen en sus quejas, hablando unas y otras tumultuosamente, don Juan de Austria, enternecido de verlas de aquella manera, les dijo que callasen, y las consoló con que tuviesen paciencia y fuesen ciertas que favoreceria su justicia quanto fuese posible. De allí entró en la ciudad, donde vió menos lástimas y mas galas y regocijos, porque estaban las ventanas de las calles por donde habia de pasar entoldadas de paños de oro y de seda, y mucho número de damas y doncellas nobles en ellas, ricamente ataviadas, que habian acudido de toda la ciudad por verle. El cual pasó mirando a una parte y a otra, no menos hermoso que bien compuesto, hasta las casas de la Audiencia, donde le tenia hecho el Presidente su aposento... ». MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Rebelión y castigo de los moriscos*, introd. Angel Galán, Málaga, Editorial Arguval, 1991, [facs. BAE vol. 21, basé sur l'édition princeps Málaga, 1600]. Libro Sexto, Capitulo V, « Del recibimiento que se le hizo a don Juan de Austria quando entró en Granada ».

² MUIR, Edward : « Three. A Grateful Pope and a Dowered Bride: Imperial Prerogatives », in *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit.

Troie. La structure propagandistique de cette cérémonie est donc très élaborée. Après une telle entrée, don Juan ne peut être que le grand vainqueur, il ne saurait en être autrement. Et les chefs de guerre qui s'opposaient à l'arrivée de ce jeune général inexpérimenté en seront pour leurs frais ; décrédibilisés, ils n'auront plus qu'à l'accepter sans mot dire.

Dans le même temps, il s'agit à la fois de montrer l'arrivée d'un chef, d'un sauveur, et de bien faire la différence entre une entrée du roi et celle de son demi-frère. Hurtado de Mendoza y voit pourtant une véritable réception royale. Mais pour lui il s'agit surtout d'une comédie, révélatrice de la fourberie et des intentions essentiellement courtisanes du président de la chancellerie Pedro de Deza et des autres adversaires des Mondéjar « Don Juan fut reçu avec de grandes démonstrations et avec confiance, sans cérémonies, excepté les ordinaires que l'on accoutume de faire aux rois ; et même l'affectation (dont la sincérité se trouve dans les mots) alla jusqu'à l'appeler Altesse, et ce, malgré l'ordre formel du roi que les ministres et conseillers de Don Juan le nomme Excellence, et que lui n'accepte pas d'autre titre de la part de ses serviteurs »¹. Il est vrai que la seule différence perceptible avec une véritable entrée royale est l'absence de la procession de clercs, qui sont alors les premiers à le recevoir, et de la messe à la cathédrale qui succède d'habitude à la cérémonie². En réalité, don Juan est accueilli à l'esplanade où débouche le ruisseau Beiro, un peu plus bas que celle de la Cruz Blanca où sont habituellement reçus les souverains vivants ou défunts. C'est dans ce même lieu du Beiro que sont reçus les présidents de la Chancellerie lorsqu'ils viennent prendre leur fonction. De même, une parfaite équidistance est respectée entre tous les participants, afin de ne troubler les prérogatives de personne. L'arbitre invisible, le roi, se fait ainsi de nouveau présent dans cet intervalle même.

Il s'agit en même temps d'un jeu chevaleresque où l'on sent le désir de retrouver une ambiance de guerre sainte. Cette réception aurait en effet presque pu être décrite au XVe siècle, au cours de la –première- guerre de Grenade (1481-1492). Ce parallélisme prouve encore la volonté de faire appel aux références de la croisade. La salve d'artillerie est destinée à montrer le poids et la qualité militaire de l'armée. Le chef est aussi exposé à l'admiration de ses soldats, car si don Juan ne peut écarter les yeux des arquebusiers, la réciproque est évidente. Tout démontre une préparation minutieuse. La cérémonie est dirigée d'en haut par le roi, les institutions urbaines sont les seules participantes. Enfin, pour parler de la procession des veuves chrétiennes Mármol emploie le mot « spectacle », pour montrer la préparation de l'effet recherché.

¹ « Fue recibido don Juan con grandes demonstraciones y confianza, sin dejar ninguna manera de ceremonia, excepto las ordinarias que se suelen hacer a los reyes; y aun la lisonja (que su verdad está en las palabras), se extendió a llamarle Alteza, no embargante que hubiese orden expresa del Rey, para que su ministros y consejeros le llamasen Excelencia, y él no se consintiese llamar de sus criados otro título ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada, op. cit.*, Libro I^o, p. 72.

² NIETO SORIA, José M^a : *Ceremonias de la realeza, op. cit.*

On retrouve également des références mythologiques et bibliques dans cette entrée. Le rassemblement, le groupe de femmes (sur le modèle des pleureuses, des Sabines qui réclament la vengeance à Rome), les cheveux (blonds, en opposition à la typologie ethnique du Maure au cheveux noirs) et dénoués (en signe de deuil). Enfin la touche chevaleresque et courtisane du récit (les dames qui viennent voir le beau chevalier) donnent un visage héroïque au sauveur royal, qui entre dans des rues pavoisées comme pour un jour de victoire.

5) Les célébrations du temps de guerre et de la victoire

Pendant les années de la guerre, les célébrations religieuses semblent se poursuivre, bon an mal an. En 1569 toutefois, par prudence, l'anniversaire mortuaire du cardinal Cisneros, symbole de la répression de la population indigène, est célébré de manière plus discrète. Bien que depuis 1521 cette cérémonie ait été traditionnellement organisée dans la cathédrale, l'archevêque se montre soudain surpris que l'on y fasse cet anniversaire « puisque cela ne se fait nulle part ailleurs » (« pues en todo el mundo no se haze »). La réticence paraît venir surtout de don Juan, qui semble avoir désapprouvé les grosses dépenses de cire faites pour une telle occasion, surtout que, avec la guerre qui a privé l'archevêché de toutes ses rentes régionales, la fabrique (trésorerie) de la cathédrale se trouve dans une situation désespérée. Le chapitre a aussi probablement peur des représailles que pourraient provoquer un tel défi. Les hésitations du chapitre et l'objection de don Juan finissent par l'emporter « on monte le tumulus du cardinal d'Espagne... Et puisque, si le seigneur don Juan venait à y assister [à la célébration] il serait bon de ne pas le faire pour cette année, et l'on s'accorda de différer la décision sur ce point jusqu'à lundi »¹.

L'efficacité idéologique de l'entrée de don Juan, tout comme l'esprit belliciste de l'époque, se perçoivent bien dans le long discours tridentin que l'archevêque Pedro Guerrero fait au chapitre le 7 juin, retranscrit (cas exceptionnel) dans les actes du chapitre, discours dans lequel il tente de rassurer et de donner de l'espoir à un auditoire terrifié par les événements. La fête du Corpus y tient une place centrale et ce n'est certainement pas un hasard. Il faut avoir confiance en Dieu, dit-il, « et bien penser à la mort ; il n'est pas temps de se divertir... bientôt arrive la fête du Corpus Christi, nous y participerons pour glorifier Notre Seigneur par des réjouissances spirituelles, la musique pourra y participer, si c'est avec dévotion, tous regardant le Saint Sacrement et, à défaut, le sol ; et si nous pouvions pleurer cela aurait très bonne figure... les jours de l'octave, aux heures où le Saint Sacrement sera exposé sur l'autel,

¹ « Se haze el tumulo del cardenal de España... Y como, si el sr don Juan viene a ellas [las honras] sera bien que no se ponga por este año, y se acordo que se difiera la determinacion desto hasta el lunes ». A.C.G., *Actas*, libro 5, 1569, 14 mai, 235r. On distingue deux types d'offices funèbres immédiats à la mort : les *honras* (office solennel en l'honneur du mort) et les *exequias* (funérailles correspondant au jour de l'enterrement, ou à son équivalent, lorsque l'on fait un office à Grenade pour un roi enterré à Madrid, et représenté à Grenade par les insignes posés dans le tumulus). Toutefois, les deux termes sont souvent employés comme synonymes.

il serait bon qu'il y ait en permanence des membres de ce chapitre en surplus, nous pourrions nous répartir pour qu'il n'en manque à aucun office, et que nous supplions tous Notre Seigneur que l'on célèbre cette fête pour son service suprême et notre propre rédemption, et pour de nombreuses autres raisons »¹. Ce texte, qui reprend, quoi qu'avec une austérité nouvelle, des prescriptions de comportement depuis longtemps inscrites dans les normes cérémonielles de la fête², nous montre une fois de plus à quel point la dimension de mise en scène y est primordiale. On y voit le comportement étudié (les yeux rivés sur l'eucharistie, ou baignés de larmes), accentué par la musique, la participation de clercs richement vêtus, comme pour montrer la force et la présence du camp « chrétien », tout en affichant une posture de victimes. Le Corpus, la fête qui associe le plus fortement les dimensions de triomphe de la foi et de confessionnalisation politique, est instrumentalisé dans le cadre de la guerre pour imposer aux Grenadins une direction spirituelle qui est aussi choix politique. C'est la suite logique de la démonstration faite lors de l'entrée de don Juan d'Autriche. C'est aussi une tentative de réforme du sens de la procession visant à séparer nettement les acteurs des spectateurs. On retrouve en effet pratiquement les mêmes prescriptions de comportement dans les Constitutions synodales de l'archevêché en 1572³. Par la suite, ces normes comportementales sont souvent reprises dans les villes portuaires, où l'on craint la contamination idéologique due à la présence de nombreux étrangers hérétiques, ou pour des cas précis, comme à Valladolid en 1605, par exemple⁴.

L'instrumentalisation du symbole de l'hostie définit les communautés en guerre. Don Juan d'Autriche fait célébrer le corpus en mai 1569 à Andarax dans l'Alpujarra avec des salves d'artillerie, dans une mise en scène de triomphe royal⁵. Les rebelles multiplient les sacrilèges contre le corps sacré du Christ, tandis que les communautés vieilles-chrétiennes se réfugient sous sa protection dans les églises transformées en forteresses.

¹ « e pensar bien en la muerte ; agora no a de auer juegos... Agora viene esta fiesta de Corpus Cristi, vamos alli a dar gloria a nro Señor de recocijo espiritual, la musica puede yr alli con deuocion, todos mirando a el sacramento e sino al suelo, y si pudiesemos yr llorando pareceria muy bien... y en los dias del ocatuario las oras que el sacramento esta en el altar seria bien aya siempre alli gente desta congregacion con sobrepellizes repartiendonos para que en todas las oras no aya falta y supliquemos todos a nuestro Señor se celebre esta fiesta para su s^o seruicio y salvacion de nuestros mismos y otras muchisimas razones » A.C.G., *Actas*, libro 5, 1569, 7 juin, 237v.

² *CONSUETA*, *op. cit.*, chap. 56, p. 105.

³ CONSTITUCIONES SINODALES del Arzobispado de Granada, *op. cit.*, p. 179.

⁴ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Una plenitud efímera. La plenitud del Corpus en el Valladolid de la primera mitad del XVII », in CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (dir.) : *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía. Actas del simposium, San Lorenzo del Escorial, 1-4/IX 2003*, T. 2, San Lorenzo del Escorial, 2003, p. 777-802.

⁵ MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Rebelión y castigo de los moriscos*, *op. cit.*, 250. Voir SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano : « El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino », *op. cit.*, p. 362.

B - L'expulsion des Morisques et la société nouvelle

Peu après l'arrivée de don Juan, dès le 22 juin, les autorités locales débattent de l'expulsion des Morisques. Mais l'idée elle-même est bien plus ancienne. Dès le début des années 1560, on reconnaît que l'intégration est un échec. Les interdits de 1566 sont une formule qui hésite entre mesure de la dernière chance et provocation, précédant la dispersion organisée des Morisques grenadins à travers la Castille. Pendant la guerre, le projet est ajourné, sauf pour la ville de Grenade elle-même. La véritable expulsion de tous les Morisques du royaume de Grenade (y compris les « moriscos de paces », qui n'ont pas participé au soulèvement) est réalisée à partir du 1er novembre 1570, après la fin des plus importants combats.

Le 23 juin 1569, on applique, sous la direction personnelle de don Juan d'Autriche la pragmatique du 23 avril qui ordonne le regroupement par paroisses des hommes morisques de la ville de Grenade âgés de 10 à 60 ans en vue de leur expulsion en Castille, où ils doivent être dispersés pour faciliter leur assimilation. Ils sont rassemblés à l'Hôpital Royal, d'où ils sont conduits hors de la ville les mains liées, après interrogatoire, tri des personnes et inventaire de leurs biens. Le 19 mars 1570 commence l'expulsion des Morisques de la Vega de Grenade (les villages de la plaine alentours), ainsi que ceux des villes de Guadix et Baza. Au vu du succès de ces opérations, Philippe II décide la déportation de l'ensemble des Morisques du royaume. Des milliers de personnes (en tout environ 80 000) sont acheminées à pied, dans des conditions épouvantables à travers la Castille. Beaucoup meurent au cours du voyage ou des suites de leurs fatigues. Il convient d'y ajouter les quelques 20 000 personnes mortes ou capturées comme esclaves au cours de la guerre.

Tous ne sont toutefois pas expulsés, 10 à 15 000 d'entre eux échappent à l'exil¹. Il s'agit d'artisans spécialisés jugés indispensables, d'aristocrates loyalistes passés du côté chrétien avant ou pendant la guerre, d'esclaves (souvent des femmes et des enfants, victimes de rapt au cours de la guerre²), ou encore d'anciens répartiteurs de l'impôt morisque, la *farda*. Dans les années qui suivent, les indigènes qui restent à priori suspects, vivent sous la menace permanente de déportation et d'accusation de l'Inquisition. Le retour possible des expulsés inquiète. Une autre expulsion de 3 500 personnes a donc lieu en 1584. Pourtant, la déportation n'apporte pas de solution au problème. Stigmatisés et déracinés, les Morisques évoluent peu à peu en une population flottante et sans racines. Beaucoup tentent de fuir, ou de rentrer chez

¹ MARTINEZ, François : *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalités)*, Thèse de Doctorat sous la direction de Louis Cardaillac, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1997, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2000. VINCENT, Bernard : « Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570 », in VINCENT, Bernard : *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación de Granada, 1985, p. 267-286. PEZZI, Elena : *Los moriscos que no se fueron*, Almería, Cajal, 1991.

² MARTIN CASARES, Aurelia : « La logique de la domination esclavagiste : vieux chrétiens et néo-convertis dans la Grenade espagnole des Temps Modernes », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 65. <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=32>

eux malgré le danger. Après Lépante, lorsque la menace turque semble s'éloigner, l'on se préoccupe alors moins de cette population, ceci jusqu'à l'expulsion définitive des derniers Morisques entre 1609 et 1611¹.

En 1491, la ville comptait environ 50 000 habitants. A partir de la moitié du siècle l'on autorise une immigration importante, tandis que la population autochtone diminue progressivement, nous l'avons vu. En 1561, un premier recensement estime la population à près de 53 000 habitants. En 1591, Grenade ne rassemble plus que 34 226 habitants. Elle a perdu un tiers de sa population, et le royaume de Grenade dans son ensemble près de 80 000 personnes. Malgré cela, le recensement du marquis de la Ensenada en 1732, déjà réalisé avec des moyens modernes, compte plus de 12 000 feux à Grenade, soit près de 50 000 habitants. A l'Epoque Moderne Grenade se place certes loin derrière Madrid ou Séville, mais elle reste tout de même la cinquième ville espagnole d'un point de vue démographique.

Il demeure pourtant que cette expulsion, organisée méthodiquement, par une administration efficace, constitue le plus grand séisme qu'ait connu la ville chrétienne. Elle transforme la structure démographique, identitaire et urbaine de Grenade pour toujours. En dehors des lourdes conséquences économiques et sociales, les événements imposent également un changement radical. Cet événement d'ampleur inédite marque profondément les théoriciens de la vie sociale et économique du siècle suivant. Ses conséquences sont en effet au cœur des débats de nombre d'arbitristes espagnols. L'idée se dessine selon laquelle l'expulsion des Morisques (achevée après 1609) serait la cause principale du déclin économique, démographique et finalement politique et militaire de l'Espagne.

La perte soudaine d'une importante main d'œuvre active a des conséquences économiques immédiatement éprouvées dans la ville : le ravitaillement s'en ressent dès l'été 1569. Le secteur de la soie subit une crise très grave, dont le royaume se remettra avec trop de lenteur, ce qui entraînera son déclin définitif face à la concurrence internationale. Les rentes sur la propriété mais aussi les dîmes ecclésiastiques sont affectées par la disparition de nombreux paysans. Le royaume de Grenade dans son ensemble souffre grandement de la perte de main-d'œuvre productive, surtout à l'Est de la région². Le départ des Morisques a des conséquences en chaîne, de la disparition de paysages ruraux autrefois familiers à la paralysie de nombreux chantiers architecturaux dans la ville, dont ceux du palais impérial de l'Alhambra et de la cathédrale.

La physionomie de la ville elle-même est en effet visiblement transformée par la perte soudaine d'une partie de la population. Le quartier de l'Albaicín, qui comptait alors plus de 16 000 personnes, se trouve soudainement dépeuplé, en particulier sa partie haute³. Cela

¹ VINCENT, Bernard : « La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla », in *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación de Granada, 1985, p. 215-266.

² DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio ; VINCENT, Bernard : *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1984, p. 203 et ss.

³ BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : *Granada, historia urbana*, Grenade, eds. Comares, 2002.

entraîne le déclin irréversible de cette partie de la ville, les maisons abandonnées ne pouvant être toutes réinvesties, surtout parce que les nouveaux immigrants préfèrent s'installer dans la ville basse. Des pâtés de maisons entiers sont alors remplacés par des fermes et des demeures aristocratiques, les *cármenes*¹. La ville, avec ses administrations puissantes et encore relativement ouvertes aux nouveaux venus, continue d'attirer, mais elle perd son caractère de ville-frontière, front de l'Islam. Avec la victoire de Lépante en 1571, les confins se situent désormais plus loin. Grenade n'est plus qu'une ville administrative et périphérique de Castille, à l'écart des grands réseaux commerciaux et dont la façade maritime est encore souvent attaquée par les pirates. La transformation sociale induite par l'expulsion facilite l'implantation des idées contre-réformatrices et la mise en œuvre de toute une nouvelle manière de saisir la réalité. La ville est bouleversée dans son apparence et son architecture comme dans ses références symboliques et identitaires.

La région environnante se métamorphose également. A partir de 1571, pour faire face à la désertification des campagnes et assurer leur exploitation, les terres sont attribuées à des colons par la couronne en échange d'un cens emphytéotique, gage de reconnaissance de l'éminence de la propriété royale. Cette campagne parvient, grâce à des exemptions fiscales et d'autres avantages, à attirer quelques immigrants de plus que ce qu'il en venait auparavant, mais pas assez toutefois. La moitié seulement de la population perdue est remplacée et de nombreux villages restent inhabités, car peu d'immigrants souhaitent ou parviennent à adopter le mode de vie rude et isolé des communautés morisques de la montagne². D'autant que la région est fortement marquée par les ravages de la guerre. Compte tenu de la spécificité du territoire et de l'impréparation des colons, cette colonisation est toutefois une réussite certaine. Elle pose en outre les bases de la nouvelle identification chrétienne de la région. Les colons apportent des dévotions nouvelles, ou renforcent des dévotions régionales, comme celle de la Vierge de la Antigua, d'origine sévillane. La majorité des immigrants qui viennent à Grenade à cette époque sont en effet des andalous, suivis, loin derrière, d'originaires de la Manche, de Valence ou de Murcie. Dans ces régions, le Morisque demeure toutefois une référence symbolique régionale fondamentale, d'autant plus que la piraterie se poursuit sur les côtes et que les colons doivent adopter un mode de vie de paysans-soldats, centré sur l'obsession du combat. La nouvelle société est donc en grande partie influencée par la guerre civile passée. Il se forme ainsi une culture de l'héritage martyrial, essentielle pour comprendre

¹ VINCENT, Bernard : « El Albaicín de Granada en el siglo XVI (1527-1587) », in *Andalucía en la época moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación Provincial, 1985, p. 123-162. BOSQUE MAUREL, Joaquín : *Geografía urbana de Granada*, Grenade, Archivum, 1988 [1962]. BARRIOS ROZUA, Juan Manuel (éd.) : *El Albaicín. Paraíso cerrado, conflicto urbano*, Grenade, 2003.

² Voir entre autres SORIA MESA, Enrique : « Capitulo XVII. La nueva sociedad », in BARRIOS AGUILERA, Manuel (éd.) : *Historia del Reino de Granada, op. cit.*, p. 705-737. GARCÍA LATORRE, Juan : « El reino de Granada en el siglo XVII. Repoblación e inmigración », *Chronica Nova*, 19, 1991, p. 145-166.

comment sont appréhendées les découvertes du Sacromonte de la fin du siècle et la formation des représentations grenadines du siècle suivant¹.

En août 1570, alors que la campagne militaire en est déjà au stade de la réduction des derniers feux de rébellion, les désordres et les violences entre les différentes autorités présentes à Grenade se multiplient, surtout avec la destitution de Mondéjar de son poste de capitaine général de l'Alhambra, appelé à la cour sur un prétexte le 3 septembre 1569. En novembre, la guerre est pratiquement finie. Après le départ de don Juan d'Autriche et de Requesens, qui partent se joindre à la Sainte Ligue formée à l'initiative du pape contre la menace ottomane, le gouvernement local tombe aux mains de Deza, le président de la Chancellerie. Au début 1571, le chef de la révolte Aben Aboo, isolé avec quelques 400 hommes entre Berchúles et Treveléz, est tué par un de ses lieutenants, laissant les derniers révoltés sans chef, sans moyens, sans objectifs et sans espérance. Quant à Iñigo de Mendoza, il rentre à Grenade en 1571, ayant perdu quasiment tout pouvoir effectif, ne conservant que le titre honorifique de capitaine général qu'il transmet à ses descendants.

1) Fêtes et dévotions de l'après-guerre

En 1570, la guerre s'éloigne, mais les affaires internationales semblent encore faire écho aux évènements de Grenade. Le chapitre fait en août une procession pour l'arrivée en Espagne de la reine Anne d'Autriche, la troisième femme de Philippe II. Début novembre, il organise, à la demande du pape, une importante manifestation (pas moins de trois processions qui relient la cathédrale aux églises San Gil, de la Encarnación et San Mateo) pour la prise de Chypre par les ottomans (9 septembre), évènement qui donne lieu à la formation de la Sainte Ligue².

La perte de cette île lointaine est un évènement de grande portée symbolique pour Grenade puisque, presque un siècle après la conquête, la ville se retrouve de nouveau au cœur du conflit et de la croisade. C'est en effet en novembre 1570 que commence la déportation des Morisques du royaume (après ceux de la ville, expulsés l'année précédente). Ne pouvant l'exprimer d'une autre manière, en pleurant pour la perte de Chypre, Grenade pleure pour elle-même, elle pleure les morts, le déchirement et la catastrophe économique aux répercussions immédiates qu'elle a entraînés. Le couple victoire de Grenade / défaite de

¹ Manuel Barrios Aguilera a révélé le lien entre martyr, repeuplement et inventions du Sacromonte, à partir de l'étude des textes décrivant les tourments des martyrs des Alpujarras rédigés à la suite de la guerre des Morisques. Voir BARRIOS AGUILERA, MANUEL ; ANDUJAR CASTILLO, FRANCISCO (éds) : *Hombre y territorio en el reino de Granada, 1570-1630. Estudios sobre repoblación*, Almería-Grenade, Instituto de Estudios Almerienses-Universidad, 1995. BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el reino de Granada tras la Guerra de las Alpujarras », *Hispania*, 58 (1), 1998, p. 129-156. BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras*, op. cit. Et *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, Grenade, éd. Universidad, 2004.

² A.C.G., *Actas*, libro 5, 1570, 7 novembre.

Chypre rappelle également, toutes proportions gardées, le couple perte de Constantinople en 1453-prise de Grenade en 1492, qui avait en son temps été perçu comme le commencement d'une ère nouvelle, celle du début de la restauration chrétienne de la Méditerranée¹. La célébration de la perte de Chypre a des accents de nouvel appel à la croisade. L'importance symbolique de cet évènement est soulignée par la mention de l'île, quelques décennies plus tard, dans les livres de plomb du Sacromonte, qui évoquent l'île comme le lieu où se tiendra le dernier concile de l'Eglise, celui de la réconciliation universelle. Les faussaires qui forgèrent les inventions grenadines voulurent peut-être souligner la puissance demeurée encore forte du camp de l'Islam et le rôle qu'il est appelé à jouer dans l'unité politique et religieuse de l'humanité.

La victoire de Lépante, le 7 octobre 1571, est également célébrée comme la ratification eschatologique de l'expulsion des Morisques de Grenade. Les personnages qui avaient participé à la guerre sur le sol grenadin se retrouvent, un ou deux ans après, en Méditerranée orientale pour combattre les turcs : don Juan d'Autriche, ou encore Alvaro de Bazán par exemple, le futur dirigeant de l'invincible armada de 1588, participent au combat. La victoire, bien qu'elle n'ait pas un grand impact sur la sécurité en Méditerranée, a un retentissement symbolique extraordinaire. Philippe II y apparaît comme le guide de la Chrétienté. Le célèbre lettré noir Juan Latino publie à cette occasion *La Austriada*, panégyrique de Don Juan d'Autriche et interprétation des fêtes grenadines sur le modèle de l'Enéide² : « Grenade proclame dans ses rues les exploits du général, avec joie les citoyens les racontent dans leurs foyers et les prêtres dans les temples ; les jeunes gens et les chastes demoiselles louent le vainqueur et on les voyait chanter joyeux par toute la ville le rassemblement des troupes et les navires chargés de valeureux guerriers... »³.

L'année 1570 se termine par une expression de triomphe. L'anniversaire mortuaire du Cardinal Cisneros, limité l'année précédente à cause de la guerre, se fait cette fois avec tumulus, « comme autrefois ». Pour célébrer la fin de la guerre, on honore en Cisneros l'auteur de l'unité de la communauté⁴. Le conflit lui-même est donc élué, ce n'est que son

¹ VINCENT, Bernard : 1492 « l'année admirable », *op. cit.*

² LARA GARRIDO, José : « La trayectoria creativa del humanismo granadino. Poesía e prosa en los siglos XVI y XVII », in GONZÁLEZ VÁSQUEZ, Juan ; LÓPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 227-288.

³ « Granada difunde por sus calles las hazañas del general, con gozo los ciudadanos las refieren en sus casas y los sacerdotes en los templos ; los juvenes y las castas donzellas alaban al vencedor y se les veía cantar alegres por toda la ciudad la formación de las tropas, los navios cargados de valientes guerreros... ». SANCHEZ MARIN, José A. (éd.) : *La Austriada de Juan Latino*, Grenade, Instituto de Historia del derecho, 1981. Juan Latino est un universitaire et poète grenadin réputé de son temps. Esclave noir des ducs de Sesa, il est éduqué avec le fils de la maison, Gonzálo Fernández de Córdoba et devient professeur de Grammaire de l'Université de Grenade à partir de 1556. Il est l'auteur de poésies épiques, morales et laudatives. Voir MARÍN OCETE, Antonio : « El negro Juan Latino. Ensayo de un estudio bibliográfico y crítico », *Revista de Estudios de Granada y su reino*, 13, 2, 1924, p. 97-102. Et 14, p. 25-82.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 5, 1570, 16 déc., 292r. : on décide de réaliser un tumulus pour le cardinal « comme cela se faisait autrefois » (« como se solia poner antiguamente »), ce qui semble montrer que cet anniversaire était délaissé par le chapitre dans les dernières années. Cet anniversaire était doté de 1700 maravedis en 1521,

aboutissement qui est fêté, et ce à travers la figure d'un personnage du passé, dont les actions réelles sont oubliées. Ce que l'on exalte à travers lui, c'est surtout une pratique du pouvoir qui triomphe avec Philippe II. Cisneros représente un idéal, dont il était en son temps l'un des précurseurs et qui est devenu raison d'Etat en ce dernier tiers du siècle. Idéal d'unité chrétienne et de croisade universelle, dans lequel la mission spécifique de l'Espagne, peuple élu de Dieu, est de parvenir à réaliser cette unité.

Dans les années suivantes pourtant, il semble que cet anniversaire disparaisse. Il est probable que la brutale réduction des rentes ecclésiastiques, due à l'inflation et à la crise économique en soit l'une des causes¹. L'autre cause est peut-être l'interdiction en 1572 des tumulus et du tissu de deuil dans les églises, sauf pour les Rois. Mais la fête reprend quelques années plus tard. Comme pour ce qui concerne les intermèdes théâtraux (*entremeses*) du Corpus ou de la nuit des Rois, on hésite au cours de ces années sur les réformes du cérémoniel à faire dans la cathédrale. On voit des célébrations disparaître puis réapparaître sans autre explication dans les actes du chapitre. En 1580, on décide ainsi de renouveler le vieux tumulus du cardinal : « il fut décidé que l'on mette dorénavant des cierges nouveaux ou du moins de même taille et que l'on fasse faire de nouveaux bancs et entablement sur lesquels poser la tombe »². Il est probable que la perte des corps royaux en 1573 donne lieu au désir d'un renouveau de solennité des cérémonies funèbres, sur le modèle des translations de corps royaux. Comme dans le cas de Jean de Dieu, ce que Grenade recherche avec insistance, c'est une figure éminente autour de laquelle se rassembler, exister de nouveau comme communauté. Il est naturel que l'on se tourne vers une figure aussi éminente que celle du cardinal, dont la stature s'adapte bien aux canons tridentins.

Un sermon de 1578 prononcé dans la cathédrale de Grenade pour la fête de Saint Thomas de Cantorbéry, en présence de l'archevêque Salvatierra, fait la louange du bon pasteur. En fait c'est l'homme de pouvoir parfait qui est loué. Le sermon énumère ainsi les diverses fonctions de gouvernant en comparant le bon pasteur avec le bon prince, le bon père de famille, le regidor chargé d'éduquer ses brebis « qui scandalisent la République par leurs jeux, leurs déshonnêtetés et leurs flâneries... » La tâche du prélat se compare à celle du roi qui lutte par les armes contre les hérétiques d'Europe. Le sermon est révélateur du sentiment mêlé de victoire et de perte qui domine à Grenade après l'expulsion des Morisques « le bon pasteur pleure pour une brebis perdue seulement... comme lorsqu'une mère qui pleure un fils chéri et que personne ne peut consoler, ou pour mieux dire il pleure pour lui-même, car de la

d'après MARIN LOPEZ, Rafael : « Notas histórico-diplomáticas sobre capellanías y cofradías en la Catedral de Granada en el siglo XVI : la cofradía de escribanos », *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas historiográficas* (Grenade), n°20 (separata), 1996, p. 65-92.

¹ *IBID.*

² « se acuerdo que de aqui adelante se pongan cirios nuevos o a lo menos yguales y que se hagan unos vancos nuevos y tablas sobre que se ponga la tumba ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 13 mai, 262r.

rédemption de chaque brebis dépend la sienne... »¹. L'expulsion signifie l'échec et la perte de soi-même, non seulement d'une partie minoritaire et marginalisée de la population, mais une amputation véritable du corps commun.

Mais le personnage de Cisneros, politique habile et ambitieux, sans miracles connus, est à la fois trop radical et trop insaisissable pour assurer convenablement l'identification de la population grenadine.

Après la guerre, certaines dévotions, favorisées ou non par la religiosité tridentine et que l'on peut relier aux évènements récents, trouvent un succès particulier à Grenade.

C'est en 1570 que l'archevêque Guerrero fait ouvrir le cercueil du bienheureux Jean de Dieu, découvrant un corps intact qui dégage une douce odeur (signe certain de sainteté)². Après la guerre, Grenade humiliée par la guerre recherche déjà de nouveaux patronages.

Le culte des premiers martyrs de Grenade grandit après la guerre des Morisques, reliant l'histoire antique à l'histoire contemporaine de la ville. La dédicace de l'église de l'ermitage des saints martyrs, fondé par la reine Isabelle, aurait été choisie par tirage au sort, le nom de Gregorio revenant miraculeusement trois fois de suite, ce qui est interprété comme l'évidence de son patronage sur la ville³. Depuis la conquête de la ville, une fête annuelle, à laquelle assiste la municipalité, lui est consacrée le 24 avril. On parle aussi de la célébration annuelle du martyr de San Pedro Advincula, ensuite oubliée et remplacée par celle des saints Pedro et Damiano, au nom de l'ensemble des martyrs⁴. Témoignage de l'importance du site, l'archevêque Talavera serait venu dire la messe chaque semaine à l'ermitage. En 1526, Charles Quint, alors à Grenade, annexe l'ermitage à la chapelle royale. Ce sont désormais les chapelains qui vont y rendre annuellement un culte aux martyrs, le jour de Saint Pierre aux liens. En 1573, le quatrième comte de Tendilla fonde sur le site de l'ermitage un monastère de carmélites déchaussées, dont Saint Jean de la Croix est le prieur entre 1582 et 1588. Une nouvelle église, dédiée aux saints Cosme y Damiano, est construite sur le site au début du XVIIe siècle⁵.

¹ « que escandalisen la Republica con juegos, deshonestidades, paseos... ». « llora el buen pastor por sola una oveja que se le pierda... como una madre que pierde un hijo muy querido, que no hay quien la consuele, o por mejor dezir llore a si mismo, porque de la salvacion de cada oveja depende la suya... » (fol 85v). « In die Sto Thomas Archiepis. Cartua, in templo maximus Granatens. 1578. Coram Ill. Joan Mendez de Salvatierra Arp^o », in *COLECCIÓN de sermones varios, op. cit.*, fol. 82r-85v.

² BUENO PARDO, José Manuel : *Viejo y nuevo. Colección de artículos biográficos, históricos y decriptivos de santos y festividades religiosas que se celebraron en Granada*, Grenade, typografía de López Guevara, 1909.

³ MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradición sobre los orígenes del christianismo en Granada*, Grenade, Facultad de Teología de Granada, 1997.

⁴ TORRES, Alonso de : *Crónica de la provincia franciscana de Granada*, ed. et introd. Rafael Mota Murillo, Madrid, ed. Cisneros, 1984, 2 T. [*Chronica de la Santa Provincia de Granada de la Regular Observancia de N. Serafico Padre S. Francisco...*, Madrid, 1683].

⁵ GALLEGO MORELL, Antonio : « Granada en el mapa viajero de Carlos V, campeón de la cristiandad », *op. cit.* BOBADILLA CAMPOS, Fernando F. de ; OROZCO DÍAZ, Manuel : *El carmen de los Mártires (apuntes para « una historia »)*, Grenade, 1977.

On fête également les « varones apostólicos » le 15 mai. Le cahier des saints de Grenade, daté de 1575, mentionne San Gregorio comme patron de la ville¹. Il s'agit ici de San Gregorio d'Elvira, l'évêque le plus fameux de la Grenade antique. Saint Sébastien, protecteur traditionnel du commerce et qui éloigne les épidémies, devient aussi le symbole des martyrs de l'Alpujarra, victimes bibliques de la guerre des Morisques. C'est donc désormais à double titre qu'il est célébré chaque année.

Dans les années 1570, la fête du Corpus est plus modeste sans doute, à cause des difficultés financières, mais les actes du chapitre de la cathédrale nous apprennent qu'en 1576 l'on chante des hymnes sur un autel construit Place neuve par le chapitre². Ce sont peut-être les soucis budgétaires qui conditionnent l'évolution de la fête, plutôt que l'esprit du concile de Trente. En 1579 en effet, on décide qu'il n'y aura pas d'entremeses ni de lumières sur l'autel. On fera une décoration plus durable et on donnera des vêtements de soie blanche aux seises pour qu'ils dansent³. Ainsi, ce n'est pas une volonté de réforme qui fait que l'on change les choses, mais bien des considérations pratiques. La réforme spirituelle concerne plutôt le maniement de l'eucharistie : en 1580 on décide de limiter les processions quotidiennes à quatre et de ne pas exposer aussi souvent l'hostie. Cette année est aussi la première où l'on fait référence aux autos sacramentels financés par la ville mais joués dans la cathédrale « entre les deux chœurs » (« entre los dos coros »)⁴.

¹ MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio, op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1576, 8 juin, 107v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1579, 7 mai, 230r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 6, 1580, 1^{er} juin, 263r.

VI - Les translations des corps royaux, 1573-1574

L'année 1573 marque à Grenade la fin d'une illusion à laquelle la ville s'était raccrochée après la catastrophe de la guerre civile, celle de conserver les corps royaux à la chapelle royale. Sans doute la ville elle-même avait-elle voulu continuer à vivre avec l'espoir que son déclin ne serait que temporaire. Ce n'est pas la décision de Philippe II de transférer les corps royaux (sauf ceux des Rois Catholiques et de Philippe le Beau) de Grenade à l'Escorial qui a révélé la réalité, mais le fait accompli de cette cérémonie de translation, faiblement compensée par l'arrivée à Grenade du corps de Jeanne la Folle, qui venait rejoindre celui de son époux Philippe le Beau. Le départ des corps royaux est une conséquence inéluctable de la réorientation du régime, qui place sa capitale à Madrid et tourne définitivement les yeux vers l'Atlantique (et non plus l'Afrique du Nord), laissant Grenade appauvrie, diminuée, aux marges de l'empire. Les translations annoncent la mutation nécessaire d'une grande partie du rituel local et forcent la ville à réinventer son récit identitaire.

A - Le départ des corps royaux

1) Les hésitations de Charles Quint

Bien qu'il ait de nouveau confirmé sa volonté d'être enterré à Grenade dans son testament de 1554, à Yuste, où il s'est retiré en 1558, Charles Quint change d'avis dans un nouveau codicille. Dans un premier temps, c'est-à-dire dans le texte même du testament, l'empereur demande à être enterré à Grenade avec les Rois Catholiques ses grands-parents, son père Philippe et sa mère Jeanne (dont le corps devait arriver à Grenade en 1558) et aux côtés de l'impératrice. Il ne fonde pas de nouveaux anniversaires funèbres, jugeant qu'il en a déjà créé assez jusqu'à présent, mais demande toutefois la concession d'un jubilé et d'une indulgence plénière. Puis, dans le codicille du testament, il ajoute le souhait suivant : s'il venait à mourir avant de revoir son fils Philippe II (c'est-à-dire avant d'avoir discuté avec le roi en exercice du lieu de sa sépulture), son corps devra être enterré au monastère de Yuste et que le corps de l'impératrice devra être amené de Grenade à Yuste pour être enterré à côté du sien. Mais il ajoute « toutefois, il me semble juste de remettre la décision à mon fils, c'est donc ce que je fais, afin qu'il fasse et ordonne sur ce sujet ce qui lui conviendra, à la seule condition que le

corps de l'impératrice et le mien soient nécessairement réunis »¹. Sa volonté semble bien d'être enterré à Yuste, puisqu'il demande la fondation d'anniversaires, détaille la construction d'un retable autour du Jugement Dernier du Titien etc., « au cas où » Philippe II déciderait d'y laisser demeurer son corps.

Selon certaines hypothèses, l'empereur aurait finalement changé d'avis à propos de Grenade à cause des problèmes de préséance qui se poseraient dans une chapelle où les Rois Catholiques cohabiteraient avec un empereur². C'est possible. En tous les cas, le testament n'est pas très clair. Philippe II, peut-être pas encore au courant, semble d'abord opter pour Grenade. Dans une lettre destinée au monastère de Yuste datée du 2 mars 1559 à Bruxelles, il annonce le départ du corps de l'empereur pour Grenade, qu'il décidera dès son retour en Espagne, prévu prochainement³. Grenade fait des démarches pour que le corps de l'empereur soit enterré comme prévu dans le somptueux chœur de la toute nouvelle cathédrale en voie d'achèvement. Le 3 octobre 1559, le chapitre va demander à l'archevêque, qui part à la cour, « qu'il se souvienne bien de solliciter et de négocier l'enterrement de l'empereur dans cette sainte église, pour le grand bien qu'il en adviendra et s'agissant d'un temple aussi somptueux où l'on conservera la mémoire d'un tel prince »⁴. Le Prévôt est également envoyé à la cour pour négocier cette affaire si importante pour la cathédrale et toute la ville. Mais c'est un échec.

La raison profonde des translations est qu'il apparaît, de plus en plus clairement, à Charles Quint déjà, puis à Philippe II qui suit très tôt la même voie internationale, que la restauration de l'Espagne n'est pas un élément fondateur unique et fini, donc profondément légitimateur. Plus particulièrement encore lorsque le royaume choisit, face aux obligations que confère l'empire et face à la Réforme, de se lancer de plus en plus dans une politique internationale effrénée. Le prince Philippe entreprend, à partir du milieu des années 1540, un programme d'urbanisation autour du centre géographique de l'Espagne qui mène peu à peu à l'établissement d'une capitale, Madrid. Dès lors, l'idée d'établir à proximité un panthéon dynastique semble logique car elle renforce et symbolise cette centralité et la politique du régime.

¹ « pero sin embargo desto, tengo por bien de remitillo, como lo remito, al Rey mi hijo, para que el haga y hordene lo que sobre ello le pareçera, con tanto que de qualquier manera que sea, el cuerpo de la emperatriz y el mio esten juntos ». Arch. Simancas, *Patronato Real*, 29-16. Pub. in « Copia de algunas cláusulas del testamento del emperador nuestro señor (contiene anotaciones de mano de Felipe II », in MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, *op. cit.*, p. 372.

² LEÓN COLOMA, Miguel Angel : « Lenguajes plásticos y propaganda dinástica en la Capilla Real de Granada », *op. cit.*

³ Lettre citée par DE LA CUADRA, Juan R. : « La verdadera idea de los enterramientos reales en El Escorial », *Boletín de la RABA de San Fernando*, n°85, 2e sem. 1997, p. 373-412.

⁴ « tenga memoria de solicitar, y negociar lo del enterramiento del emperador en esta santa yglesia por el gran bien que se le seguira y por ser tan sumptuoso templo en donde se conservara la memoria de tal principe ». A.C.G., *Actas*, libro 4, 1559, 3 oct., 71r.

2) Un nouveau panthéon, le palais-monastère de Saint Laurent de l'Escorial

Dans les années 1550 et jusqu'en 1575, Philippe II commande d'importantes réformes structurelles dans la chapelle royale de Séville. Il y fait construire une nouvelle chapelle, plus majestueuse que la précédente, soulignant ainsi l'importance croissante attribuée à Ferdinand III. Au XVI^e siècle, il devient nécessaire pour toute grande dynastie européenne de posséder un roi saint, puisque désormais la légitimité royale réside principalement dans la succession dynastique¹. Cette succession d'origine sainte apparaît comme concédée par Dieu lui-même, et donc inéluctable. La France possède le plus célèbre des rois saints, Saint Louis (canonisé en 1297), vénéré par tous ses voisins, ce qui lui procure un prestige considérable. Ferdinand III, bien qu'il ne soit pas officiellement canonisé, n'en est pas moins communément vénéré, en particulier à Séville, alors l'une des villes les plus importantes d'Europe, qui abrite son corps, parmi d'autres corps royaux. Mais avec les nouvelles exigences tridentines concernant l'officialisation des dévotions patronales, le fait qu'il ne soit pas même béatifié commence à poser problème à la fin du siècle. Philippe II entame donc des démarches auprès de la papauté pour obtenir cette officialisation du culte, qui n'arrivera qu'au XVII^e siècle. Dans le même temps, le roi se préoccupe également d'embellir la chapelle Royale de Tolède. Il y a donc une réflexion approfondie qui s'élabore à cette époque autour des sanctuaires et qui mène finalement à la décision de la construction d'un complexe palais-monastère. Il n'y a pas de contradiction dans l'esprit du roi entre la rénovation des anciens sanctuaires et la création d'un panthéon supplémentaire, mais au contraire une véritable logique de continuité. De même, Philippe II n'a pas souhaité que le culte royal à Grenade soit restreint, mais au contraire qu'il soit maintenu tel qu'il était avant le départ des corps des Rois. La décision correspond à un moment d'accélération du processus de représentation du pouvoir à partir du retour du roi en Espagne en 1559. L'idée de Philippe II est de construire un nouveau sanctuaire dynastique, destiné à abriter les Habsbourg d'Espagne, en commençant par l'empereur. Il s'agit de montrer qu'il existe une véritable politique dynastique, à laquelle le pays est irrémédiablement lié, et que Dieu soutient les Habsbourg.

La première pierre de l'Escorial est posée, par Philippe II lui-même, le 20 août 1563, lorsque s'achève le concile de Trente. Ce n'est pas un hasard, car le site proclame la conception tridentine de la mort, la croyance en l'existence du Purgatoire et, par là même, la nécessité des commémorations funèbres. Son nom, Saint Laurent, choisi en l'honneur du Saint fêté le 10 août, jour de la victoire de Saint Quentin contre la France en 1557, rappelle le sens également

¹ LEWIS, Andrew : *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIV^e siècles*, Paris, Gallimard, 1986 [1981]. Toutefois à l'occasion de cette réfection de la chapelle du roi saint, tous les objets précieux disparaissent, sauf la Vierge des Rois. Voir CHAMBERLIN, Cynthia L. : « "Unless the pen writes as it should" : The proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth centuries », *op. cit.*

votif de San Juan de los Reyes de Tolède, fondé par la reine Isabelle après la victoire de Toro¹. Après Saint Quentin, Philippe aurait fait le vœu de construire en action de grâce « un illustre temple au martyr espagnol, aussi célèbre dans le monde que son nom glorieux, où de jour comme de nuit l'on célébrerait sa mémoire et l'on ferait et rendrait à Dieu pour toujours bénédiction et grâce »². On voit que les raisons et les objectifs d'une fondation aussi inhabituelle ne sont pas vraiment claires, y compris pour les contemporains eux-mêmes. Le chroniqueur Siguënza attribue la fondation à une action de grâce de Philippe II. Ce lien pourrait faire référence, sous le symbole d'une victoire militaire, au souvenir des véritables débuts de la prépondérance espagnole en Europe, marqués par le traité de Cateau-Cambrésis en 1559, le mariage consécutif de Philippe II et d'Elisabeth de Valois, la reprise du concile de Trente (appuyée par le roi), ainsi que par la domination presque totale de l'Espagne sur l'Italie. Ainsi, l'Escorial est le monument-souvenir du triomphe espagnol. Identifier l'ensemble de ces succès à travers une bataille unique a naturellement une plus grande portée symbolique.

En tout cas, le choix de l'Escorial, situé non loin de Madrid, est naturellement lié à la décision prise d'y fixer la capitale de la Castille en 1559 ceci est clairement perçu par les contemporains. Le choix de Madrid s'est semble-t-il fait dans la précipitation³ mais il résulte de réflexions personnelles bien antérieures du souverain : le manque d'espace pour la cour à Tolède, la santé fragile de la reine, qui en supporte mal l'hiver rigoureux et surtout la volonté de normaliser la politique royale en établissant une capitale au centre du pays, symbole du roi, stable au cœur de son royaume, telle une métaphore cosmique. La cour, au centre du pays, incarne le roi placé à équidistance de tous ses sujets⁴. La décision d'établir l'Escorial, en 1561, est tout aussi réfléchie. L'Escorial est la clef pour comprendre le règne de Philippe II, comme la chapelle Royale de Grenade était la clef du règne des Rois Catholiques⁵. Philippe II justifie le projet dans la lettre de fondation du palais-monastère en soulignant que, dans son testament, Charles Quint le laissait libre de choisir le lieu de sa sépulture ainsi que celle de l'impératrice. Le lieu est donc d'abord pensé pour être le sanctuaire funèbre de la dynastie,

¹ MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (éd.) : « Cap. XXVII. El Escorial y las bellas artes y ciencias (1561-1596) », in *Historia de España*, T. XXII-2, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 609. HERNÁNDEZ FERRERO, Juan : « Consideraciones sobre los orígenes históricos del Monasterio de El Escorial », in *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en conmemoración del IV centenario de la terminación de las obras*, Madrid, CSIC, 1987, p. 13-26.

² « un ilustrissimo templo al martyr español, que fuesse tan famoso en el mundo, como su glorioso nombre, donde de día, y de noche se celebrasse su memoria y se hiziesen y diessen a Dios para siempre bendicion y gracias ». SIGÜENZA, Fr. Joseph de : *Tercera Parte de la Historia de la orden de San Geronimo Doctor de la Iglesia. Dirigida al Rey nuestro señor. Don Philippe III. por Fray...*, de la misma orden. Madrid, en la Imprenta Real. Año MDCV, p. 527.

³ MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (éd.) : « Cap. XXV Traslado de la corte a Madrid », in *Historia de España*, T. XXII-1, p. 600.

⁴ GONZÁLEZ ENCISO, Agustín : « Introducción. Del rey ausente al rey distante », in GONZÁLEZ ENCISO, Agustín ; USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos*, op. cit., p. 1-18.

⁵ HERRERA PUGA, Pedro : « Razón y sentido de la Capilla Real de Granada », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. 2, Grenade, Granada Diputación, 1994, p. 59-74.

édifié à la gloire de Charles Quint. Par la suite toutefois, l'idée de reconstruire le temple de Salomon¹ s'impose dans le projet de la basilique.

Le roi choisit un ordre relativement ancien, celui des hiéronymites, pour prendre la charge de ce lieu établi sur une idée si moderne. L'exemple qu'il a en tête est le sanctuaire de Guadalupe, panthéon du roi Henri IV Transtamare, où règnent également les hiéronymites. Il se charge en personne des plus infimes détails de la construction, dont le résultat est véritablement son chef d'œuvre. L'ensemble des bâtiments est terminé en 1584. Dans la basilique, deux groupes de cinq grandes statues orantes, conçues par le sculpteur et médailliste maniériste Pompeo Leoni, représentent les membres des familles de Charles Quint et de Philippe II. Ces représentations achèvent de créer la distinction entre le corps politique et le corps physique du roi.

L'Escorial, comme Versailles, incarne et concentre le projet gouvernemental du chef qui l'a imaginé. Versailles matérialise la puissance et la gloire mondaine ; il ne peut y avoir gloire qui n'y soit reliée, pouvoir qui ne s'attache à sa cour². L'Escorial quant à lui évoque la spiritualité, la foi conquérante. Face à ce lieu dans lequel s'incarne de nouveau le temple de Salomon, architecture directement inspirée par Dieu, tout monastère, toute église même (à commencer par le tombeau qui avait été prévu pour l'empereur, la cathédrale de Grenade, précédente incarnation du temple), devient pâle copie. L'Escorial, guidé par le programme idéologique à la base de la mise en œuvre de la Bible polyglotte d'Arias Montano, est le signe de la volonté de Philippe II, qui porte le titre de roi de Jérusalem, d'accaparer l'héritage hébreu à son profit³. Le roi est le nouveau Salomon, le chef du peuple élu et le défenseur de l'Église, plutôt que l'imitateur du Christ. Le palais-monastère, érigé comme une anti-Babel destinée à proclamer la nouvelle alliance entre Dieu et l'Espagne, la continuité entre la foi et l'État, évoque l'unité religieuse du Temple, comme le rappelle son chroniqueur, le Père Sigüenza⁴. Ce monument lunaire proclame l'union indissoluble de la personne du souverain avec une manière de gouverner, une politique rigoureuse, dogmatique et radicale. Le roi-moine s'y retire pour méditer, concerter sa politique. Invisible, il s'abstrait du monde, donnant ainsi l'impression d'être magiquement en même temps partout présent, soleil immobile qui irradie l'ensemble de ses royaumes⁵. Ainsi, l'Escorial dessine-t-il le portrait architectural du

¹ MARÍAS FRANCO, Fernando : « La Iglesia de El Escorial : De templo a basílica », in *Felipe II y el arte de su tiempo, Debates sobre Arte*, Fundación Argentaria, Madrid, 1998, p. 29-34. EDOUARD, Sylvène : « Mystique et providentialisme dans la représentation de Philippe II », *Chrétiens et Sociétés XVIe-XXe siècles*, n°8, 2001, p. 9-33.

² SABATIER, Gérard : *Versailles ou la figure du roi*, Paris, Albin Michel, 1999.

³ BUSTAMANTE GARCÍA, Agustín : *La Octava Maravilla del mundo (Estudio histórico sobre El Escorial de Felipe II)*, Madrid, Alpuerto, 1994.

⁴ SIGÜENZA, Fr. Ioseph de : « Libro Tercero de la Historia... La fundacion del Monasterio de S. Lorenço el Real : fabrica del Rey don Felipe », in *Tercera Parte de la Historia de la orden de San Geronimo, op. cit.*, p. 525 et ss.

⁵ Il n'est peut-être pas anecdotique de noter que Philippe IV donne plus tard à son palais de Madrid le nom de Buen Retiro, reprenant l'idée de retraite (retiro) pour donner l'impression de suivre la voie de Philippe II, alors qu'il s'agit d'un tout autre projet.

roi, l'idée d'une puissance souveraine contenue en elle-même¹. L'absence de grands salons de réception ou même de porte monumentale donne à l'ouvrage un air rigide de forteresse qui habite la représentation royale. Enfin, en concentrant les morts dans ce palais de l'idéal ascétique, le roi consacre l'apothéose des membres de sa famille. Leurs exploits sont concentrés dans le temple inspiré directement par Dieu, prouvant l'alliance de la dynastie avec lui. Les morts approuvent la puissance du roi et sa politique, ils en sont la garantie.

Après les morts successives d'Elisabeth de Valois et de don Carlos, en 1568, le roi demeure de plus en plus souvent invisible dans son palais de l'Escorial. Il met ainsi en scène son pouvoir absolu, sous forme d'un corps politique immortel et invisible. Il se cache souvent derrière des tentures pour assister à des réunions, sans en informer quiconque. Il s'enferme des mois entiers dans ses palais-fortresses. Ce qui donne l'impression que le roi, bien qu'absent, demeure omniprésent². C'est la mise en scène explicite du « secret du roi », qui définit la compétence politique comme étant du ressort exclusif du prince. Paradoxalement, Philippe II est présent sous tous les fronts, dans les moindres détails de l'administration de ses royaumes, dans les états d'âme de ses serviteurs, comme nous allons le voir en suivant la correspondance prolixe par laquelle il organise la mise en œuvre des translations de corps royaux.

3) Le sens du départ des corps royaux de Grenade

La décision de construire le monastère de l'Escorial une fois prise, celle de procéder aux translations de corps royaux n'est plus qu'une question de temps.

Selon les chroniques du monastère de l'Escorial, elles eurent lieu lorsque l'église, cœur du dispositif, fut achevée et lorsque les moines y furent en nombre suffisant pour assurer le culte des défunts³. Mais deux grands événements déclencheurs ont sans doute accéléré les choses : la mort de la seule épouse aimée de Philippe II, Elisabeth de Valois, suivie de peu de celle de son fils Don Carlos, en 1568 et la guerre des Morisques (1568-1570). En effet, en 1573 l'ensemble des bâtiments du palais-monastère est encore loin d'être achevé, l'église elle-même, cœur de la construction, n'est commencée qu'en 1575, et la dernière pierre en est posée en 1584.

Dans la lettre envoyée le 5 octobre 1573 du Pardo, convoquant l'évêque de Salamanque pour accompagner certains corps royaux de Tordesillas à l'Escorial, le roi rappelle à l'évêque une précédente lettre et convocation, déjà envoyée pour le même objet le 21 avril 1568, dans

¹ CHECA CREMADES, Fernando : « Felipe II en El Escorial : la representación del poder real », *Anales de Historia del Arte*, n°1, 1989, p. 121-139.

² DEL RIO BARREDO, M^a José : *Madrid, Urbs Regia, op. cit.*

³ SIGÜENZA, Fr. José de : *Historia de la orden de San Jerónimo [1605]*, cit. SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *Boletín de arte* n°10, 1989, p. 121-140.

laquelle il annonçait sa volonté de transférer les corps royaux à Yuste, en attendant que l'Escorial soit prêt à les recevoir¹. Cependant, dit le roi, j'ai du différer cela à cause de « certains obstacles ». Maintenant dit-il, nous avons décidé de le faire et au lieu d'aller à Yuste, les corps iront directement à l'Escorial. Cela veut donc dire que Philippe II avait déjà pris la décision de faire les translations dès le printemps précédant le début de la guerre des Morisques.

Pour le roi, c'est le signe clair d'une réorientation de la monarchie et d'une centralisation. Pour Grenade, ne s'agit-il pas d'une punition, d'une crise de confiance envers le royaume autrefois trop aimé des Rois, qui y séjournèrent, y firent leur panthéon, royaume de patronage royal, ce qui signifie une grande proximité, une familiarité spéciale entre le roi et le royaume personnel, conquis par les Rois Catholiques ? Le geste de retirer les corps semble bien dire que tout cela est fini, qu'il n'y aura plus de relation spécifique mais des rapports normalisés, peut-être même de défiance, envers une région connue comme rebelle. Déjà en 1570, lors de son voyage en Andalousie, le roi n'avait pas daigné aller jusqu'à Grenade.

Il est probable que l'évènement ait été interprété de cette manière. Les faits ne sont-ils pas tous une sanction ou une récompense de Dieu ? Ainsi, le départ des corps royaux punirait Grenade de l'expulsion des Morisques. Cela donne à la guerre une dimension à la fois schizophrène, les Morisques souillaient la ville, il fallait les expulser et cataclysmique car, en même temps, la récession démographique et économique qui en résulte est catastrophique pour le royaume. Par ces deux départs successifs, la ville est privée à la fois d'une importante partie de sa population réelle et de ses habitants symboliques (les rois).

Tandis que Philippe II n'avait eu avec ses deux premières épouses, Marie de Portugal (1543-45) et Marie Tudor (1554-58), que des relations plus que succinctes, c'est soudain tout à fait différent avec Isabelle (Elisabeth) de Valois. Malheureusement des grossesses répétées, compliquées par des traitements de cheval l'épuisent. Elle meurt le 3 octobre 1568 des suites d'un avortement provoqué accidentellement. La tristesse du roi est infinie. Il se retire deux semaines au monastère de San Jerónimo à Madrid, avant de s'enfermer à l'Escorial. Il garde le deuil pendant un an et ne se remarie en 1570 que dans le seul but d'obtenir un héritier. En 1569, après la disparition atroce de Don Carlos, mort de faim volontaire dans sa prison d'Arévalo, le roi pense même un moment à abdiquer, il n'en est semble-t-il retenu que par l'urgence de la guerre de Grenade². Cet état d'esprit a-t-il joué un rôle dans la décision du roi de réunir les corps des membres de sa famille autour de lui à l'Escorial ? Peut-être. Le désir morbide de se rapprocher de la dépouille d'Elisabeth de Valois, l'importance politique de prouver son amour pour son fils, afin de démentir les rumeurs d'assassinat et de complot, forment un ensemble de raisons qui expliquent certainement la mise en œuvre des translations.

¹ Arch. Simancas. *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 210.

² PARKER, Geoffrey : *Felipe II*, Madrid, Alianza bolsillo, 2003 [1979].

Il semble aussi y avoir une autre raison : Philippe II a hérité de ses royaumes et de ses titres du vivant de son père. Il a été reconnu étant enfant. Il n'y a donc pas eu en ce qui le concerne de passage radical, avec un symbole fort, de témoin du pouvoir au moment de la mort de l'empereur. La translation des corps royaux lui permet de montrer de façon extrêmement ritualisée et donc forte que c'est bien lui à présent qui détient le pouvoir, un pouvoir absolu sur un territoire immense. Les corps passent par des domaines seigneuriaux, manifestant ainsi la réalité du pouvoir royal sur l'ensemble du territoire. En ce sens, le choix de grands seigneurs comme accompagnateurs est également significatif. De plus, le roi invite ceux qu'il souhaite aux offices funèbres, évite de convoquer les nobles locaux à Grenade, pour mettre en évidence le caractère arbitraire du pouvoir souverain. Comme dans les entrées royales, les translations donnent à la personne royale une importance accrue, grâce à la présence physique des corps des rois dans les villages et les villes où ils passent sur la route de l'Escorial. Avec l'avantage de ne faire apparaître non pas directement le roi (ce qui l'affaiblirait), mais ses parents, symboles magnifiés de sa personne et de sa fonction. Les translations de corps sont aussi beaucoup moins l'objet de contestations de la part des grands que ne le serait une entrée royale.

Il y a aussi des raisons officiellement exprimées par Philippe II pour justifier sa décision, après tout peu régulière et insolite, de modifier les lieux de sépulture de souverains qui les avaient choisis intentionnellement : le codicille du testament de l'empereur, dans lequel il indique sa volonté d'être enterré auprès de son épouse, Isabelle de Portugal, celui de la reine Elisabeth de Valois qui exprime sa volonté de reposer auprès de son époux Philippe II et, finalement, le désir souverain de Philippe II lui-même de faire transférer les corps au monastère de l'Escorial. On trouve ces trois arguments dans l'acte de levée des dépôts des corps, qui mentionne aussi les gestes réalisés (reconnaissance des visages des rois, etc.) et les personnalités présentes. Cet acte juridique est la seule justification expresse de la translation par Philippe II. C'est à la fois une explication et une justification officielle basée sur des soi-disant précédents de la volonté de Charles Quint (mais nous avons vu que tout cela n'est pas clair). C'est la raison avouée de la translation des corps.

Plusieurs fois dans la correspondance, Philippe II établit une distinction terminologique entre Grenade et l'Escorial. A Grenade les corps sont « depositados » (mis en dépôt), tandis qu'à Saint-Laurent, ils sont destinés à être « enterrados », (enterrés), ce sera définitif, avant ça ne l'était pas. C'est une transformation de la réalité, servant à justifier les translations. Le séjour des rois à Grenade était destiné à rester temporaire dès le départ. Il le répète d'ailleurs très clairement dans le modèle d'acte de translation envoyé à Grenade¹.

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 290 : « para que estuiesen en la dicha bobeda en deposito hasta que su magestad ordenase donde se hauian de mudar y trasladar »).

4) La préparation des translations

Philippe II prépare les translations des corps, ces fantastiques ballets de cercueils et d'équipages à travers toute la Castille, avec une minutie extraordinaire, véritablement fascinante nous allons le voir, créant ainsi un cérémonial funèbre qui va durer trois siècles¹. Pendant des mois, il passe des journées entières à préparer les moindres détails des trajets des corps, ce qui ne surprend pas au vu de la masse énorme de documents sur le sujet conservés aux archives de Simancas. Il s'agit en effet rien moins que de faire venir les quatre corps royaux entreposés à Grenade ainsi que celui de Marie d'Autriche, sœur de l'empereur entreposé à Valladolid, celui d'Eléonore d'Autriche à Mérida et celui de l'empereur à Yuste², de façon qu'ils arrivent à une heure précise pour être déposés ensemble à l'Escorial. Le cérémonial est conçu après consultation de la Chancellerie de Grenade et de la cathédrale de Tolède, afin de ne mécontenter personne. Nous nous concentrons ici sur la préparation des translations des corps de Grenade à l'Escorial, mais il va sans dire que l'on trouve également une masse de correspondance, de traités, de rapports, concernant les autres villes d'où doivent être transférés des corps royaux. Grenade reste toutefois le modèle principal de ces translations.

Selon une technique habile et bien rodée, Philippe II demande aux acteurs leur avis sur la façon dont, selon eux, les cérémonies devraient être organisées. Pour la bonne raison d'abord qu'un tel cérémonial reste à inventer, il ne s'est jamais fait en Espagne de tel bouleversement de corps simultanément pour un panthéon commun. Ensuite, parce que Grenade a une bonne expérience de telles translations et que ce sont ses cérémonies qui servent à élaborer le nouveau cérémonial de la monarchie. Cela permet au roi de s'associer la bonne volonté de tous et de percevoir les conflits et les difficultés diverses qui se posent au niveau local. Ensuite, il réunit tous ces avis et donne le sien propre, qu'il présente comme un compromis, alors qu'en réalité ce n'est rien d'autre que sa propre volonté, sans interférence d'aucune sorte. Cette tactique politique est perceptible dans bien d'autres actions politiques du roi prudent. C'est un indice important, nous semble-t-il, pour ce qui concerne le débat sur le pouvoir absolu du monarque³. Le roi élabore ainsi son cérémonial, en se basant sur les cérémonies précédentes, métamorphosées pour prendre une signification nouvelle. Il n'y a donc pas de création originale en tant que telle, mais une étude attentive des cas précédents et des forces en présence qui permet d'inventer un cérémonial nouveau, flamboyant et hautement symbolique. On peut observer la mise en œuvre de cette technique habile à travers la correspondance constituant le dossier de la translation des corps. Nous allons voir comment elle a fonctionné pour Grenade.

¹ VARELA, Juan : *La muerte del Rey*, op. cit.

² Voir la carte des transferts de corps royaux de 1573-1574, Annexe, II-B.

³ MILHOU, Alain : « Théories politiques absolutistes et scholastiques au temps de Philippe II », in *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle*, op. cit., p 59-137.

A cette époque, Philippe II prend donc un soin considérable à élaborer ce rituel funèbre. Il s'occupe également d'autres cérémonies royales, notamment du protocole palatial, et crée un ensemble de commémorations royales célébrées localement dans tout le royaume. Il élabore ces rituels au moment où la liturgie se voit profondément transformée à la suite du concile de Trente. Il fait ainsi entrer ces cérémonies dans les schémas imposés par la liturgie, ce qui concrétise l'idéologie royale de l'union de l'Église et de l'État¹.

Cette fois, ce n'est plus Tendilla qui est consulté en premier et chargé de l'organisation du cérémonial, mais Pedro de Deza, le président de la Chancellerie. Il s'agit d'un homme de toute confiance. Il a été nommé en 1566 pour veiller à l'application des interdits des coutumes morisques à Grenade, interdits pensés comme une dernière chance ou un coup de force destiné à régler enfin le problème morisque. Puis pendant la guerre des Alpujarras, il a été un fidèle exécutant des ordres royaux. Philippe II indique sans équivoque par ce geste de confiance à qui il confie désormais l'autorité suprême à Grenade.

Le 5 juin 1573 en fin d'après-midi, les corps de don Carlos et d'Elisabeth de Valois, le fils conflictuel et la seule épouse réellement bien-aimée de Philippe II, morts tous deux en 1568, sont extraits de leurs caveaux des monastère et couvent de Santo Domingo et des Déchaussées de Madrid, et transférés à l'Escorial². Le roi commence donc les translations par les personnes les plus chères à ses yeux.

Le 11 octobre, le roi annonce à la Chancellerie de Grenade sa volonté de transférer les corps de sa mère l'impératrice Isabelle de Portugal, de sa première femme Marie de Portugal et de ses frères Ferdinand et Jean de Grenade à l'Escorial et de déposer à Grenade celui de sa grand-mère Jeanne, où elle rejoindrait son époux Philippe le Beau.

D'octobre à décembre 1573, un échange de correspondance nourrie s'établit entre le roi, présent à Madrid ou à l'Escorial, et les villes d'où doivent partir ou faire étape les corps royaux.

Le 16 octobre, Philippe II annonce à Pedro de Deza la translation imminente des corps royaux à l'Escorial³. Il lui demande de tout organiser le plus rapidement possible, en association avec l'archevêque et le grand chapelain. Pour éviter les conflits de préséance, le roi demande de faire rechercher dans les archives les actes des précédents dépôts de corps, d'organiser des

¹ Voir SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *op. cit.* Sur le renouvellement et le bricolage cérémoniel et festif de la fin du Moyen-Age au XVIe siècle, voir HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds) : « Introduction », in *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994.

² CERVERA VERA, Luis : « Túmulos para los traslados de cuerpos reales al monasterio de San Lorenzo el real en 1573 y 1574 », *Revista de la ciudad de Dios*, n°extraordinario, vol. 197, n°2-3, mai-déc. 1984, p. 555-573. Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°174-203

³ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259. fol. 204 et ss. Lettre publiée par CERVERA VERA, Luis : « Túmulos para los traslados de cuerpos reales al monasterio de San Lorenzo el real en 1573 y 1574 », *op. cit.*, p. 561. La lettre est aussi citée par T' SERCLAES, duque de : « Traslación de cuerpos reales de Granada a San Lorenzo de El Escorial y de Valladolid a Granada. 7 cartas inéditas del rey don Felipe II », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1912, T. LX, cuad.1, p. 5-24.

débats avec les autorités locales et de lui envoyer ensuite des propositions concernant les cérémonies de translation. Le même jour, il annonce aussi officiellement sa décision aux autres autorités concernées.

A la même date, le roi convoque ceux qu'il a choisis pour accompagner les corps. L'évêque de Jaén devra faire l'aller-retour de Grenade à l'Escorial. Le duc d'Alcalá est convoqué avec son oncle l'évêque de Salamanque à Tordesillas, pour transférer les corps de Jeanne la Folle à Grenade et de la reine Marie de Hongrie¹ à l'Escorial. L'évêque et le duc acceptent, ce qui n'est pas pour eux de moindre conséquence, car ce sont les accompagnateurs qui avancent les frais des translations, des cérémonies et du voyage. Le roi leur ordonne de se tenir prêts à partir de Grenade avec les corps le 29 décembre, c'est-à-dire après les fêtes de Noël.

Le 17 octobre, le grand chapelain de Grenade Alonso de Rojas répond qu'il sera présent aux cérémonies, en dépit de son grand âge. Mais il demande déjà à parler des places de chacun dans la chapelle.

Le 30 novembre, Philippe II convoque officiellement le duc d'Alcalá pour accompagner les corps de Grenade à l'Escorial². Fin novembre, l'évêque de Malaga est à son tour appelé à Grenade pour assister à la cérémonie de translation, afin d'ajouter à la solennité.

Le roi ordonne que huit chapelains et deux enfants de chœur de la chapelle royale de Grenade fasse le trajet de Grenade à l'Escorial et le retour avec les corps de Jeanne, afin de porter les ornements qui appartiennent au culte des corps royaux³. Il se préoccupe grandement de la qualité du voyage pour les corps royaux. Il demande également que six moines issus de quatre ordres grenadins (franciscains, dominicains de Santa Cruz la Real, augustins et enfin carmes de Notre Dame de la Cabeza) accompagnent le convoi, afin d'assurer chaque soir les offices funèbres. Le roi exige qu'il y ait parmi eux de « bons prédicateurs »⁴. S'ajoutent à ces personnages des gentilshommes de la chambre du roi, un alcalde (officier de justice) attaché à la Chancellerie de Grenade, chargé de s'occuper du ravitaillement et autres questions pratiques sur la route, quatre alguaciles (officiers de justice chargés des arrestations) de la cour et des soldats de la garde royale de l'infanterie et de la cavalerie, la moitié Espagnols et l'autre moitié Allemands.

¹ Sœur de Charles Quint, elle fut reine de Portugal, puis épouse de Louis II de Hongrie, qui mourut au cours d'une bataille contre les Turcs. Charles Quint la nomma ensuite gouvernante des Pays-Bas.

² Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 217.

³ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 240. Lettre du 4 novembre et du 3 décembre. Voir aussi T' SERCLAES, duque de : « Traslación de cuerpos reales de Granada a San Lorenzo de El Escorial y de Valladolid a Granada. 7 cartas inéditas del rey don Felipe II », *op. cit.*

⁴ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 242 et ss.

a) Le financement

Les frais des translations de corps et des funérailles sont extraordinaires. Début décembre, le roi demande la livraison de 3 000 ducats pour les frais des transports des corps de Valladolid, Mérida, Yuste et Grenade jusqu'à l'Escorial¹. Ce budget comprend les frais du voyage en lui-même (les mules qui portent hommes et bagages, extrêmement coûteuses ; le logement des accompagnateurs et leur ravitaillement) mais aussi un certain nombre d'éléments des réceptions et cérémonies de départ des corps. Les vêtements de deuil des institutions publiques qui participent aux cérémonies grenadines (et c'est sans doute la même chose pour les autres villes) sont ainsi remboursés par le roi. Or le tissu de deuil est, après la cire des bougies indispensable aux tumulus et aux processions, l'élément le plus coûteux des cérémonies funèbres. Une facture pour le travail fourni par six *apostadores* (fourriers) et quatre *alguaciles* est réglée le 9 décembre pour la somme de 250 ducats². Les gardes et les artisans (ciriers et aide-tapissiers) qui font partie du voyage sont payés chacun entre 15 et 20 ducats³. L'avance des frais des translations est faite par la Chancellerie sur le fond des *penas de cámara* (amendes appliquées par le fisc pour des délits d'une certaine gravité) ou des biens confisqués aux condamnés⁴.

b) Le choix des trajets

Les translations sont organisées comme une véritable pièce de théâtre à l'échelle de la Castille. Le 4 novembre 1573, Philippe II écrit à Pedro de Deza : « avec cette lettre je vous envoie la relation des endroits et des distances que l'on dit qu'il y a de cette ville de Grenade jusqu'au village de Torrijos, domaine du duc de Maqueda⁵, où doivent se réunir les corps royaux qui doivent venir de là-bas [de Grenade], celui de l'empereur mon seigneur et celui de la très chrétienne reine de France, afin que de là ils soient amenés au monastère de Saint Laurent. Et parce qu'ils doivent faire ce trajet en de très brèves journées, accompagnés des hauts personnages attendus, et qu'il est possible qu'il pleuve et qu'il neige, l'on ne pourra faire de longs trajets ni bien se loger dans les petits villages. Il convient que vous régliez cette question avec les personnes qui connaissent cet itinéraire, les avisant qu'il faudra voyager avec des litières et des voitures, par le chemin le plus direct possible. Il faudra prévoir combien de journées de voyage seront nécessaires et avec quels inconvénients de climat, et

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 241.

² Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 248.

³ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 268.

⁴ Lettre du roi à Deza, 4 novembre 1573.

⁵ Bernardino de Cárdenas y Portugal, troisième duc de Maqueda et adelantado mayor (gouverneur militaire) du royaume de Grenade. Il est le descendant de Gutierre de Cárdenas, personnalité politique notable du règne des Rois Catholiques.

qu'il faudra dormir dans les lieux les plus favorables et bien pourvus possibles. De toutes vos conclusions, vous nous enverrez bientôt la relation... »¹.

Pour mieux prévoir le voyage et choisir le bon itinéraire, on prépare donc des rapports décrivant les étapes, les villages, leur situation, le nombre d'habitants etc. Ces textes sont une sorte de précédent étonnant aux relations topographiques mises en œuvre deux ans plus tard². Ils indiquent en effet aussi bien les distances que la description précise des localités traversées (le nombre de feux, la nature du gouvernement local, etc.)³. Le roi fait préparer deux itinéraires possibles de Grenade à Yuste, l'un passant par Cordoue et l'autre non, au choix des accompagnateurs des corps⁴. A la fin du mois de novembre, le trajet est modifié plusieurs fois en quelques jours, puis fixé dans la lettre envoyée au duc d'Alcalá le 30 novembre. Le duc devra amener les corps de Grenade au monastère de San Francisco à Torrijos, près de Tolède. Ensuite il se rendra à Yuste pour chercher les corps d'Eléonore d'Autriche (qui y serait transféré depuis Mérida) et de l'empereur, les amènera à Torrijos, puis les conduira tous ensemble à l'Escorial. Enfin, il escortera le corps de Jeanne à Grenade.

Ces voyages permettent de réanimer temporairement la tradition des cortèges funèbres itinérants, communs au XVe siècle, avec leur valeur de propagande. On observe aussi un recentrement autour de la première géographie castillane, amplifiant le mouvement initié par Philippe II avec l'implantation de sa capitale à Madrid. Comme au théâtre, les entrées en scène sont programmées à l'heure près, puisque les convois amenant les corps doivent se retrouver au même moment dans des lieux fixés à l'avance. Le trajet est étudié au préalable pour prévoir les étapes et les passages les plus faciles. Le roi envisage l'ordonnement du cortège, avec les moines portant la croix, les soldats, etc. pour chaque village et chaque ville où le convoi fait étape. Les autorités reçoivent le convoi en procession, suivant l'ordre de

¹ « Con esta se os embia relacion de los lugares y leguas que dizen ay en el camino desde essa ciudad de Granada hasta la villa de Torrijos que es del duque de Maqueda, a donde se han de juntar los cuerpos reales que de alli han de venir, y el del emperador mi sr y cristianisima reina de Francia para que de alli se lleven al monasterio de St Lorenzo, y porque siendo los dias en que se a de caminar tan cortos y en que podra llover y nevar y viniendo en su acompañamiento la gente que se presupone no podran hazer largas jornadas ni acomodarse bien en los lugares pequeños, convendra que hagais mirar esto a personas que tengan noticia deste camino advirtiendoles que se ha de ir por el con literas y coches, rodeando lo menos que se pueda, y mirando las jornadas que se podran hazer y los inconvenientes del tiempo, y que se venga a hazer noche en los lugares mas capaces y bien proveidos que ser pueda y de lo que todo resultare nos embiareis luego relacion... » Cit. T' SERCLAES, duc de : « Traslación de cuerpos reales de Granada a San Lorenzo de El Escorial y de Valladolid a Granada. 7 cartas inéditas del rey don Felipe II », *op. cit.*

² En 1575, Philippe II ordonne une vaste enquête concernant les lieux de peuplement de ses royaumes. Les populations doivent répondre à une série de questions concernant des points précis, comme le nombre de feux, l'histoire, la géographie, etc. Cette instruction exemplaire constitue l'une des premières tentatives de recensement en Europe et une source historique capitale. Les relations topographiques ont des précédents remontant à 1559. voir CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier : « Las relaciones topográficas de Felipe II : índices, fuentes y bibliografía », *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, 2003, Época II, n°36, p. 439-573.

³ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°104 à 106, 110, 112-113. Les mêmes documents existent pour les dossiers concernant Yuste, Mérida, etc., dans le même leg. 150.

⁴ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 258. Lettre au duc d'Alcalá, 22 décembre 1573.

Philippe II : « nous voulons que dans les villages par où lesdits corps auraient à passer ils y entrent avec l'autorité qui se doit, et que les ecclésiastiques et les laïcs les reçoivent avec la solennité requise, nous vous ordonnons [donc]... que le clergé séculier, et régulier au complet, ainsi que les confréries qu'il y aurait dans chacune de ces dites villes, villages et hameaux, sortent avec leurs croix en procession, ainsi que la municipalité, et les autres personnes principales du lieu, pour recevoir lesdits corps, à l'endroit et à l'heure que lesdits évêque de Jaén et duc d'Alcalá vous le diront, en respectant l'ordre qu'ils vous auront donné à l'aller comme au retour, et faisant en tout la bonne démonstration requise en pareil cas, sans y mettre aucun obstacle »¹. Chaque village est ainsi tenu de suivre un cérémonial courtisan. Au moment où le roi choisit d'abandonner la vie de cour itinérante pour une cour stable, fixée à Madrid, il fait ainsi jouer une dernière fois aux corps royaux le rôle de souverains en déplacement. C'est un jeu théâtral et un adieu. Le duc et l'évêque y représentent les deux fonctions royales, la spirituelle et la temporelle, puisqu'ils sont chargés respectivement de ces deux rôles durant ce trajet. Le cortège qui amènera les corps de Grenade doit suivre lui aussi, pendant le trajet, un ordre cérémoniel strict. Même sans spectateurs, il convient de traiter les corps royaux comme des rois vivants. D'ailleurs le roi précise à plusieurs reprises que les gardes notamment, devront accompagner les corps « comme moi-même » (« como a mi persona »)².

Victoria Soto Caba a reconstitué la composition du cortège royal qui fait le voyage avec les corps des infants royaux à travers la Castille, dans un schéma graphique qui témoigne de la grande complexité et clarté hiérarchique de ce qui constitue à la fois une véritable procession urbaine et un pèlerinage³. Les accompagnateurs, qui cheminent sur deux files parallèles, forment une structure qui entoure les corps royaux comme une forteresse vivante. D'abord viennent des soldats, puis les moines (24 membres des ordres mendiants, suivis de huit hiéronymites), les chapelains de Grenade puis ceux du roi. Les soldats de la garde à pied

¹ « ...holgaremos mucho que en los pueblos por donde huvieren de passar los dichos cuerpos entren con la auctoridad que es razon, y que se les haga rescibimiento por los eclesiasticos y seglares que en ellos huviere con la solemnidad que se requiere, os encargamos... que toda la clerezia, y frailes, y cofradias que huviere en cada una de essas dichas ciudades, villas y lugares, salgan con sus cruces en procesion, y assimismo el regimiento, y las otras personas principales dellos a rescibir los dichos cuerpos, a la parte y lugar y al tiempo que los dichos obispo de Jaen y duque de Alcalá os avisaren, guardando lo tocante y concerniente a esto a la venida, y buelta, la orden que ellos os dieren, y haziendo en todo la buena demonstracion que en semejante caso se requiere, sin poner en ello ni en parte dello dificultad alguna ». Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 246. Lettre adressée aux villes et villages situés entre Grenade et l'Escorial [4 décembre 1573]. Des lettres semblables furent envoyées aux lieux situés entre Valladolid et l'Escorial, etc. Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 273. Lettre à tous les villages et villes sur la route de Grenade à l'Escorial, 16 décembre 1573. Lettre publiée par CERVERA VERA, Luis : « Túmulos para los traslados de cuerpos reales al monasterio de San Lorenzo el real en 1573 y 1574 », *op. cit.*, p. 563.

² Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 254. Copia de la instruccion que se dio [au duc d'Alcalá et à l'évêque de Jaén] para la translacion de los seis cuerpos reales que se han de traer de la Capilla Real de Granada y monasterio de Yuste al de St Lorenzo El Real. 1573.

³ SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 136.

entourent un chapelain portant une croix qui précède les deux litières royales par ordre de préséance, entourées de douze pages en deuil portant des cierges allumés. Directement derrière, côte à côte, le duc d'Alcalà et l'évêque de Compostelle, suivis des soldats de la garde à cheval.

Toutes ces précautions cérémonielles mènent à la scène finale, la plus élaborée, l'arrivée à l'Escorial. Le roi obtient ainsi un déploiement public de loyauté dans une grande partie de son territoire, limitée bien sûr au temps d'une étape, mais qui a très certainement un grand retentissement local sur l'ensemble de la Nouvelle Castille.

Le trajet de retour est également étudié. Le 31 décembre, Philippe II annonce officiellement à la ville de Tordesillas la levée prochaine du dépôt du corps de la reine Jeanne en vue de sa translation à Grenade¹. Le même jour, il envoie une circulaire à tous les villages et villes situés sur le trajet du convoi funèbre, afin qu'ils le reçoivent dignement et surtout qu'ils prévoient tout le nécessaire pour le logement et le ravitaillement des accompagnateurs et des soldats.

Le convoi partira de Grenade et se dirigera vers Torrijos. On précise qu'il ne faudra pas passer par Tolède, mais par un village proche qui franchit le Tage. Pourquoi cette décision d'éviter l'ancienne capitale ? Le roi veut peut-être prévenir des problèmes de préséance autrement difficiles à résoudre que ceux de Grenade, puisque les cérémonies mettraient en contact un roi, des envoyés royaux et le primat d'Espagne. Plus simplement, comme le suggère Victoria Soto Caba, le roi ne souhaitait pas que les cortèges traversent des grandes villes, afin d'éviter tout conflit de préséance mettant en jeu des chapitres archiépiscopaux. D'ailleurs les cortèges funèbres ultérieurs contournent Madrid pour se rendre à l'Escorial².

Arrivé à Torrijos, le cortège devra se diviser. L'évêque de Jaén et son escorte resteront à veiller les corps déposés au monastère de San Francisco, tandis que le duc et sa suite partiront pour Yuste, où seront réunis les corps de l'empereur et d'Eléonore, reine de France. Ils en repartiront avec l'évêque de Soria et d'autres grands serviteurs du roi pour Torrijos.

A leur arrivée, les corps seront placés sur un immense tumulus, que Philippe II imagine comme l'allégorie du pouvoir royal et le symbole de la centralisation étatique. « Les six cercueils [seront] divisés en deux groupes. Dans le premier se trouveront, au centre le corps de la sérénissime princesse, à sa droite celui de l'infant don Ferdinand et à sa gauche celui de l'infant don Jean. Et derrière eux dans l'autre groupe celui de l'empereur mon seigneur au centre, celui de l'impératrice ma dame à sa droite et à sa gauche celui de la très chrétienne reine de France. Ce même ordre sera conservé dans les églises des villages où l'on s'arrêtera jusqu'à l'arrivée à Saint Laurent »³. Les corps sont présentés dans un ordre hiérarchique qui

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 231.

² SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *op. cit.*

³ « divididos los seis ataúdes en dos ordenes, en la primera estaran el de la dicha serenissima prinçessa en medio y a su mano derecha el del ynfante don Fernando y a la izquierda el del ynfante don Joan ; y detras dellos en

reproduit les liens familiaux et le rang occupé par chacun de son vivant. Autrement dit, le pouvoir est un et il demeure éternel parce qu'il conserve au travers du temps et des générations des objectifs invariables. Cette conception du pouvoir est naturellement extrêmement forte, mais freine l'évolution institutionnelle de la monarchie. Le tumulus qui est décrit ici est peut-être celui dont l'épais dossier des translations de l'Escorial conserve le dessin, soigneusement réalisé à l'encre¹. Cette simple estrade illuminée, entourée de quatre piliers pyramidaux, figure admirablement l'étendue du pouvoir royal.

Puis les corps royaux seront acheminés vers l'Escorial. Après leur dépôt officiel au monastère, l'évêque de Jaén et le duc d'Alcalá recevront, en présence de l'alcalde de la Chancellerie de Grenade venu avec eux, le corps de la reine Jeanne. Le cortège repartira alors vers Grenade dans le même ordre et par la même route qu'à l'aller.

c) La préparation des cérémonies grenadines

Les cérémonies grenadines sont considérées comme une étape dans le flot cérémoniel des translations de corps. Pourtant Grenade représente ici une dernière fois pour Philippe II une source d'inspiration incontournable dans l'invention des rituels royaux. Grenade sert de modèle d'abord parce qu'elle a connu plusieurs translations de corps royaux, récentes et bien documentées par des relations précises. Ensuite, l'acte juridique du dépôt des corps sert de modèle aux actes de levée des corps. La définition de l'ordre de préséance est également calqué pour les autres villes sur le modèle difficilement élaboré à Grenade, à la suite de longs et fastidieux débats. La position occupée par la Chancellerie de Valladolid dans la procession de translation de corps est ainsi reprise sur celle de la Chancellerie de Grenade².

Le 29 octobre, Deza répond à la lettre royale du 16 octobre précédent, en envoyant un compte-rendu des discussions menées entre les autorités locales, à la demande du roi, sur la façon de déposer et transférer les corps royaux³. Il s'agit d'une série de 31 propositions numérotées concernant tous les détails de la cérémonie. Le roi a demandé que l'on recherche les actes originaux de dépôt des corps. Deza les retrouve finalement, après plusieurs jours de prospection, dans les archives de la Chancellerie, et non à la chapelle royale où il les avait d'abord cherché. Il semble que ces textes, que l'on n'avait pas prévu de réutiliser un jour, avaient été mal rangés. Le fait qu'on les retrouve au siège de l'audience montre toutefois que son pouvoir cérémoniel n'est pas tout à fait récent, puisqu'elle est déjà parvenue à s'accaparer

las otras orden (sic) el del emperador mi Señor en medio, y el de la emperatriz mi Señora a su mano derecha y a la izquierda el de la christianissima reyna de Francia, y esto mismo se guardara en las yglesias de los pueblos donde pararen hasta llegar a Sanct Lorenço ». Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 254, 3v-4r.

¹ Annexe, Figure 7.

² Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 299.

³ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°65. Lettre de Deza, 29 octobre 1573.

des documents importants. Le 27 octobre, Deza réunit les autorités locales (sans le comte de Tendilla), pour débattre de la translation. La principale difficulté qui se présente est qu'il n'y a pas eu de précédent cérémoniel, ni à Grenade ni ailleurs. On décide alors de prendre exemple « sur ce qui a été fait lors de la réception des corps royaux qui ont été amenés ici »¹, et sur les dernières funérailles royales réalisées dans la chapelle royale, celles de l'infant don Carlos et de la reine Elisabeth de Valois, en 1568. Cependant, les autorités ajoutent que l'on pourrait organiser la cérémonie comme les précédentes translations, à l'exception de deux détails, les deux tumulus de la rue d'Elvira et, d'autre part, l'ostension de la bannière de la ville, élément essentiel des réceptions royales.

Deza énumère également une série d'articles sur lesquels la ville s'interroge encore. Il s'agit presque uniquement de questions de préséance. Ce qui importe aux Grenadins dans la cérémonie des translations, c'est de se montrer sous le meilleur jour possible, de faire valoir le droit de chaque corporation à la meilleure place dans l'église, au premier rang dans la procession, d'assister ou non aux offices, et comment s'habiller pour y assister, qui sera choisi pour porter les corps, et ainsi de suite. Les cérémonies sont donc aussi bien l'occasion de réunir la communauté urbaine que de régler les conflits chacun à son avantage, en profitant de la plus importante opportunité donnée à la ville de les résoudre, sous l'arbitrage intéressé et personnel du roi. Pour arranger tout cela, même un ordre royal semble insuffisant. C'est pourquoi Deza tente d'influencer le roi afin qu'il le nomme formellement maître de cérémonie local, officialisant ainsi son hégémonie sur les autres institutions « Et parce que le climat de cette terre est très sujet à rivalités et dissensions, inévitables malgré toute la clarté et précision possibles de l'instruction et ordre que Votre Majesté fera envoyer, je supplie votre majesté que les doutes qui surgiraient soient tranchés ici par une ou plusieurs personnes à qui tous devraient obéir, car pour n'importe quelle décision cela donnera lieu à beaucoup moins d'inconvénients que d'avoir des rivalités et des scandales »². Les translations de 1573-74 constituent un point de rupture, dans le sens où elles vont permettre de régler des querelles issues d'une période dépassée. Les conflits tranchés ici vont conditionner durablement la société locale.

Ces conflits de préséance révèlent la désagrégation de la société ancienne et la montée en puissance de nouveaux centres de pouvoir dans la ville aux dépens des anciens. Le roi en joue. En affaiblissant un pouvoir au profit d'un autre, il prend la main sur tous et impose son pouvoir par son indifférence supérieure. Il donne aussi la préférence aux aristocrates venus de

¹ « de lo que se a hecho en el reçebimiento de los cuerpos reales que aqui se an traydo quitando algunas cosas que paresçe se pueden escusar en la traslaçion ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°65, fol. 1v.

² « Y porque el clima desta tierra es muy subyeto a competençias y disensiones, que no podran escusarse por muy clara y precisa que venga la ynstruçion y orden que V.M. mandarà embiar, suplico V.M. sea seruido que las dudas que ocurrieren se determinen aquí por alguna o algunas personas a quien todos obedezcan, pues para qualquiera determinaçion sera de mucho menor inconueniente que dar lugar a competençias y escandalos ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°65, fol. 2v-3r.

la cour avec le duc d'Alcalá sur des familles moins en vue ou qui ne font pas partie de la plus haute noblesse titrée. Ni Martín de Padilla, adelantado (gouverneur militaire et juge en appel) de Castille, commandant des galères durant la bataille de Lépante, ni Diego de Mendoza ne sont conviés aux cérémonies funèbres grenadines¹. La Chancellerie est favorisée, mais seulement en tant que serviteur zélé et muet du roi. Aucune velléité d'indépendance ou de prestige trop importante n'est tolérée de sa part.

Le roi répond à la lettre de Deza en précisant ses ordres pour les cérémonies par des annotations faites sur le rapport lui-même. Tout en félicitant le président et les Grenadins pour leurs décisions, qu'il approuve chaleureusement, il ajoute cependant de temps à autre un « il me semble que », suivi d'une décision radicale qui précise ou refuse la proposition. Ainsi par exemple, au point 6 le rapport s'interroge pour savoir devant quel greffier devra être enregistré le dépôt du corps, celui de la municipalité ou celui de la Chancellerie, ce à quoi Philippe II répond dans une note marginale « il apparaît que cela doit se faire devant le greffier devant lequel furent effectués les dépôts, ou celui qui lui aurait succédé dans son office. Il est juste qu'il s'agisse en effet de celui de la municipalité »². Le roi souhaite que la levée du dépôt des corps et le dépôt du corps de Jeanne se fassent auprès du chapelain, comme lors des cérémonies précédentes. C'est lui qui décide très précisément de la place exacte de chacun dans la chapelle durant les offices, et cet ordonnancement sera scrupuleusement respecté durant la cérémonie. En réponse au souhait de Deza d'être le maître absolu des cérémonies au niveau local, le roi donne son accord, mais en partage avec le duc d'Alcalá et l'évêque de Jaén. Ce qui revient à lui dire : aucun chef local ne peut avoir plus de force de décision que mon émissaire particulier.

Deza envoie ses suggestions le 18 novembre, en se basant autant semble-t-il sur les documents que sur son désir de faire passer la Chancellerie au premier rang dans toutes les cérémonies³. Le roi fait dans les marges des commentaires qui approuvent ou non les propositions, mais rien n'est encore définitif. Les principaux actes de la cérémonie y sont définis. Les dépôts se font auprès des chapelains et devant un greffier municipal. La veille du départ des corps, on prévoit une cérémonie funèbre autour du tumulus dans la chapelle royale avec toutes les autorités, et un prêche de l'archevêque de Grenade, ce qui a pour but de faire cesser la concurrence entre ecclésiastiques. Deza exprime son incertitude quand au deuil que doivent porter les membres de la municipalité et de l'audience et le roi se propose de le

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 268. Lettre de Gaztelu au président Pedro de Deza, 22 décembre 1573.

² « Paresçe questo se deue hazer ante el scriuano a quien se hizieron estos depositos, o de el que huviere succedido en su offiçio. Esta bien que en efecto es que sea el del cabildo de la ciudad ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°20. « Relaçion de lo que el Presidente de Granada responde a lo que se le escriuió çerca de que avisase de lo que toca a la orden que se a tenido por lo passado, y se podria tener en la translaçion de los Cuerpos Reales que de alla se han de traer a st lorenço El Real ».

³ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°20. Relaçion de lo que el Presidente de Granada responde...

financer. Deza en profite pour tenter d'écarter le comte de Tendilla de l'honneur de porter les corps, au profit des auditeurs. Le roi tranche en décidant que ce seront des monteros qui le feront suivis par le comte de Tendilla, des veinticuatro et des auditeurs. Deza propose que le jour du départ, après une messe solennelle, ce soit des veinticuatro qui portent le corps jusqu'aux portes de la ville.

A propos de l'ordre de préséance dans la chapelle, le roi tranche nettement en faveur de la Chancellerie : le président en premier, puis les grands, le doyen des auditeurs (el oidor mas antiguo), puis les seigneurs titrés et les auditeurs par ordre d'ancienneté. Le roi mêle ainsi nobles et letrados¹ pour donner une impression d'union des serviteurs du roi autour de la couronne. Aussi, face à la difficulté de donner une place satisfaisante à de trop nombreux seigneurs (le roi avait demandé la liste des seigneurs locaux que l'on pourrait inviter à la cérémonie), le roi décide qu'il n'est pas nécessaire de les faire venir².

Philippe II accepte aussi la proposition de Deza d'intercaler inquisiteurs et auditeurs sur le même banc. Il prend ainsi clairement parti en faveur de la Chancellerie. La Chancellerie et l'Inquisition sont en effet en conflit pour les places lors des anniversaires des Rois célébrés à la chapelle royale depuis les années 1560. On demande donc un rapport aux uns et aux autres sur le problème de préséance qui se pose, afin de décider d'un ordre rationnel pour les cérémonies de translation et éviter les scandales. Les inquisiteurs déclarent qu'ils refusent de se rendre aux anniversaires des Rois célébrés dans la cathédrale parce qu'ils estiment ne pas être assez honorablement assis, serrés qu'ils sont entre la municipalité d'un côté et la Chancellerie de l'autre. Ils sont obligés de partager le banc de la Chancellerie et ont des prétentions de place qui ne conviennent pas aux auditeurs³. Dans la chapelle royale, où les inquisiteurs disposent d'un emplacement défini, il y a moins de problèmes. En décembre, le roi envoie une cédula : s'ils n'acceptent pas de s'asseoir avec les auditeurs et non sur un banc à part, qu'ils ne soient pas présents, dit-il. Philippe II veut montrer que l'Inquisition est au service de la monarchie, qu'elle fait partie du système judiciaire. Les translations de corps royaux sont donc l'occasion de régler la question. Après l'expulsion des Morisques, elles

¹ Le terme « letrado » désigne les diplômés des universités. Ils constituent au XVI^e siècle la nouvelle force montante de la société et du pouvoir royal, sur lequel ils finissent par imposer leur marque et forment peu à peu une noblesse de robe très influente.

² La liste des nobles et des prélats de Grenade et de vingt lieues alentours est fournie par Deza aux points 24 et 25 du rapport. Il s'agit du comte de Tendilla, de l'adelantado de Castille, du marquis de la Guarda, du comte d'Alcaudete, des marquis d'Estepa et de Ardales, du comte de Santistebán et du marquis del Carpio. On renonce à les faire venir sous prétexte que le comte d'Alcalá disposerait d'un accompagnement trop important : « Paresçe que presupuesto que el duque de alcala llavara personas de titulo consigo no sera menester aperçibir a estos ni se hallan presentes. [le roi confirme la décision par l'annotation marginale *Esta bien asi*] ». Les ecclésiastiques proposés sont ceux de Malaga, Cordoue, Guadix et Almeria, « aunque estos postreros estan impedidos. Pareçe que vaya el de Malaga a hallarse en Granada y que los demas se pueden escusar pues estan impedidos. Esta bien que el de Malaga y el de Almeria podrian ir sino estubiesen impedidos y estos iran de parar quando baya el cuerpo de la reyna my señora que sino no se hize pueden egar çaragoça ».

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2604-2, n°257. Lettre du 10 juillet 1573.

créent ainsi véritablement un nouvel ordre des choses à Grenade. Le pouvoir est redéfini, pour une société nouvelle, sous une idéologie royale strictement déterminée.

La préférence sera également donnée à l'archevêque et aux prélats, aux dépens du grand chapelain de la chapelle royale. La chapelle tente de sauver son rang et sa réputation, fortement compromis par le départ des corps royaux, en gardant un certain contrôle des offices funèbres qui sont célébrés dans la chapelle. Mais l'avantage est, là encore, donné aux officiels, aux prélats, serviteurs du roi dont la fonction a été rappelée et grandie récemment par le concile de Trente. Ce déni fait à la chapelle confirme son déclin et le roi ne se donne même pas la peine de prendre des gants pour lui laisser croire autre chose.

L'évêque de Jaén et le duc d'Alcalá¹ sont chargés d'accompagner les corps. Ces choix sont significatifs. Don Francisco Delgado est un évêque letrado, entièrement acquis au service du roi. Quand au duc d'Alcalá, don Hernando Henríquez de Ribera, c'est à la fois le rejeton d'une très grande famille sévillane et un fidèle serviteur du roi. De plus, tous deux sont andalous. Grenade se voit ainsi imposer à la place d'honneur des hommes qui représentent à la fois la domination de la Castille et celle de l'Andalousie Bétique sur le royaume de Grenade diminué par la guerre. Leurs nombreux accompagnateurs renforcent cette impression de domination, ainsi que la très maigre place offerte au comte de Tendilla dans les cérémonies. L'élimination presque totale de la chapelle royale va dans le même sens. Philippe II veut montrer à une chapelle récalcitrante qu'elle doit se plier à la domination de la cathédrale voisine, qu'elle perd les corps royaux et n'a donc droit à rien. Cette volonté implacable et violente est imposée par le roi de manière assez douce par le biais du cérémonial. Le rituel permet donc, on le voit, d'imposer un pouvoir sans employer la force brute, mais avec tout autant de puissance.

Le roi demande que l'on vérifie dans quel état sont les cercueils et que l'on change les matériaux ou pièces usés. Il accorde une étrange importance à ces détails. Dans son rapport de la fin octobre et de nouveau dans celui du 18 novembre, Deza rend compte de cet examen des cercueils et des recommandations proposées par les inspecteurs. Les caisses devraient être doublées de cuir afin de préserver le bois. Le cercueil de l'impératrice, en plomb, devrait être changé car le poids est un obstacle important au transport. Voilà ce qu'ajoute le roi, en marge, à ces constats et propositions « il semble que l'on peut se passer du cercueil en plomb et en faire un autre en bois couvert de velours noir clouté avec les têtes de clous dorées et que les cercueils portent des croix en velours cramoisi sur toute la longueur. Il semble que tout ce qui concerne l'impératrice ma dame convient. Qu'on suive ces propositions, conformément à ce qui est dit ici, mais que pour plus de décence on ne la sorte pas du cercueil de plomb avant

¹ Francisco Delgado, originaire de La Rioja, professeur à l'Université de Salamanque, est nommé évêque de Jaén en 1566. Il loge Philippe II dans son palais épiscopal lors de sa visite dans la ville en 1570. Don Pedro Enríquez y Afán de Ribera y Portocarrero, marquis de Tarifa, appartient à une ancienne famille andalouse descendant des amirantes de Castille. Il occupe le poste de vice-roi successivement vice-roi en Catalogne et au royaume de Naples entre 1554 et 1571. Il est fait duc d'Alcalá de los Gazules par Philippe II en 1558.

que les monteros n'arrivent et que cela se fasse sans ouvrir le deuxième cercueil de cuir de vachette doublé qu'il disent qu'il contient, ou seulement ce qui est nécessaire pour réaliser le dépôt, de manière qu'on ne laisse pas voir le corps. Et si l'on y était forcé, que l'on commande des femmes pour le faire »¹. Il semble qu'il organise tout comme s'il pouvait se représenter la scène, les cercueils, leur manipulation, en imagination. Il y a peu d'autres points particuliers qui concentrent autant l'attention du roi. C'est ici, nous semble-t-il, que l'on voit affleurer ses motivations profondes. On perçoit ici la volonté d'atteindre une perfection qui montre l'intensité de son désir et révèle un aspect de fantasme et de fétichisme. Cette approche particulière du cadavre indique que le corps est conçu comme l'abri de l'âme et qu'il y a sans doute aussi une sacralisation volontaire du corps royal mort, manipulé comme celui d'un saint ou d'un dieu.

Tandis que le roi cherche à réaliser un désir puissant, les autorités locales de Grenade cherchent surtout à profiter de l'occasion pour régler leurs comptes entre elles.

Inquiète de savoir comment seront arrangées les choses, la municipalité fait part de ses interrogations au roi. Ce qui domine, c'est la question de savoir quelle sera la place donnée à la municipalité dans la chapelle royale et, en second lieu, ce que devra financer la ville². Le roi répond le 30 novembre en précisant quelle place est réservée à la municipalité dans la procession et dans la chapelle royale lors des cérémonies. Ce texte est copié et précieusement conservé dans les archives municipales³.

De son côté, l'archevêque envoie un plan de la chapelle, joint au rapport de Deza du 18 novembre, avec une proposition de « carte » des places, permettant de situer d'un coup d'œil les places destinées aux uns et aux autres⁴. L'idée d'envoyer un plan est intéressante, parce qu'elle nous permet de comprendre un peu mieux les motivations qui existent derrière cette obsession des emplacements. Tracer et envoyer un plan signifie que l'on tient beaucoup à la question, mais aussi que l'on veut convaincre le roi. Comme si il allait mieux comprendre de

¹ « Paresçe que se puede escusar la [caxa] de plomo haziendo otra de madera y cubriendola de bocaçi y despues de treçiopelo negro clabeteada y doradas las cabeças de la clabazon y que los ataudes lleven cruces de alto abarco de treçiopelo carmesi. Paresçe que todo esto que toca a la emperatriz my señora esta bien que lo tengan por entendido conforme a lo que aqui se dice pero que no la saquen de la caixa de plomo hasta que lleguen los monteros por mas deçencia y que se haga sin abrir la otra caixa de baqueta aforado en el ençerrado que dicen mas de lo que toca a la caixa por los depositos de manera que no se dejen ver el cuerpo y si esto fuese fuerza hazerse de cometer algunas mugeres ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°20. Relaçion..., fol. 8r.

² Une copie-résumé de ce mémoire de la ville, réalisée à Madrid le 21 juin 1595, est conservée à l'A.M.G., Leg. 1930, p. 47. Comme le suppose l'archiviste sur une note inscrite sur la couverture du mémoire, dans une écriture de la fin du XVIe ou du début du XVIIe siècle, « la copie de ce mémoire dont l'original se trouvait à Madrid semble avoir été réalisée de nombreuses années après, et il est possible que ce fut parce qu'elle contenait les décisions, afin que la ville les conserve dans ses archives ». (« la copia deste memorial que original estaua en Madrid, se saco muchos años despues como ella misma parece, y pudo ser que se sacase por estar los decretos en el, para tenerlo la ciudad en su archivo »). Je pense en effet que les conflits de préséance entre la municipalité et les chapelains ont incité la ville à rapatrier tous les documents susceptibles de concerner la question des places dans la chapelle royale.

³ A.M.G., Leg. 1930, p. 38.

⁴ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°63. Annexe, Figure 17.

quoi il s'agit en voyant le site de ses propres yeux. Ce n'est pas la première fois que l'on rencontre l'idée, fréquente dans les conflits de préséance, qu'il n'est possible de comprendre le problème qu'en en prenant connaissance visuellement. On se base donc moins sur un protocole établi de longue date, que sur les effets visuels évidents que vont produire les places des uns et des autres dans un lieu donné (chaque lieu étant unique, ce sera différent dans un autre endroit). La raison profonde de cette façon d'aborder les choses s'explique à la fois par l'importance de l'appréciation visuelle du monde (il ne s'agit pas d'une conception rationnelle mais « esthétique »), ainsi que par l'habitude, comme dans tous les aspects de la vie sociale, de la négociation. Le résultat final sera donc à la fois un résultat visuel et un compromis. L'arbitre (le roi) en ressort fatalement grandi.

Le 1^{er} décembre, Deza fait part au secrétaire du roi Gaztelu des incertitudes qui existent encore à propos des places de chacun dans la procession et dans la chapelle¹. Gaztelu lui confirme la prééminence de la Chancellerie sur les nobles qui seraient présents, y compris l'adelantado de Castille Martin de Padilla (qui n'est finalement pas convié aux cérémonies) et les responsables de la commission de repeuplement (*junta de población*, chargée de favoriser l'implantation de colons dans le royaume de Grenade), Juan Rodríguez de Villafuerte et Tello de Aguilar. De même, l'audience aura aussi le pas sur la noblesse locale lors des translations de corps royaux de Séville qui ont lieu en 1579². Il s'agit de montrer visuellement et de manière très expressive, à travers l'absence du roi, l'incarnation de son pouvoir. C'est aussi, à travers la préférence donnée aux gouvernants civils sur les militaires, la confirmation du retour de la paix civile à Grenade après les années de guerre.

Le 11 décembre, Philippe II met au point l'ordre de translation de Marie d'Autriche, reine de Hongrie sœur de Charles Quint (morte en 1558), de Valladolid, et de Jeanne la Folle, la première rejoindra la deuxième à Tordesillas, d'où elles seront acheminées à l'Escorial³.

Entre novembre et décembre, le grand chapelain Rojas envoie au roi une proposition de cérémonial pour la réception du corps de Jeanne la Folle⁴. Cette cérémonie de réception l'intéresse bien plus que celle de départ des corps royaux, car elle met en valeur la chapelle et le rôle du grand chapelain. Il compte bien en profiter pour marquer l'indépendance de la chapelle par rapport à la cathédrale, et tenter de préserver la place éminente du chapelain dans la ville face à l'archevêque. Il réclame donc le privilège de dire la messe du dernier jour des

¹ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°67.

² GARCÍA BERNAL, José Jaime : « La exequias a Felipe II en la catedral de Sevilla : el juicio de Dios, la inmolación del rey y la salvación del reino », in GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto (éd.) : *Sevilla, Felipe II y la monarquía hispánica*, Séville, Area de Cultura Ayuntamiento de Sevilla, 1999, p. 109-128.

³ Le corps de Jeanne repart à Grenade, avec les accompagnateurs venus avec les corps. Enfin, le corps d'Éléonore d'Autriche, autre sœur de Charles Quint et reine de France par son mariage avec François Ier en 1530, disparue en 1558, est transféré de Mérida à Yuste, d'où il est acheminé vers l'Escorial avec celui de l'empereur.

⁴ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°79. Lettre du chapelain Alonso de Rojas, s.d..

offices funèbres, la plus prestigieuse. Il souhaite aussi aller recevoir le corps la veille de l'entrée à Grenade, avec toute la chapelle royale, au village d'Albolote et y célébrer un office chanté. Malgré le refus du roi en ce qui concerne la dernière messe funèbre, il revient à la charge deux fois de suite en réitérant sa demande, les 5 et 17 février 1574¹. Philippe II avait sans doute éludé sa réponse, comme à son habitude. Mais il finit par trancher et décider formellement qu'un prélat dira cette messe.

Le 13 décembre, Deza envoie à son tour, à la demande de Philippe II, sa proposition cérémonielle pour la réception du corps de Jeanne la Folle². Deza se base sur les précédentes réceptions de 1539 et 1549. Il s'agit en effet d'insister sur la continuité. Après le choc que représente pour la ville le départ simultané de quatre corps royaux, la réception d'un corps royal est censée combler le vide, garantir une continuité avec le passé royal et splendide de Grenade. Deza reprend donc d'abord longuement les relations des cérémonies précédentes, en magnifiant le rôle tenu par la Chancellerie et son président. Ensuite il fait ses propositions : trois tumulus somptueux en tout. Toute la ville sortira recevoir le corps devant la porte d'Elvira, avec la bannière de la ville. Deza propose que le grand chapelain dise une messe sur les trois jours des offices funèbres. Mais le roi préfère que ce soit un prélat et à la fin de la lettre de Deza, il note : « en ce qui concerne le grand chapelain, il semble suffisant qu'il ait dit la messe à Albolote, où la chapelle royale doit se rendre pour recevoir le corps... »³.

Le 16 décembre, Philippe II dépêche finalement l'ordre détaillé des cérémonies de translation au duc d'Alcalá et à l'évêque de Jaén⁴. Le roi confirme qu'il faudra absolument partir le 29 décembre. Il dit qu'il a envoyé un ordre de cérémonial précis à Grenade, qui sera mis en place par le président de la Chancellerie et l'archevêque. Puis il détaille extrêmement de manière subtile comment devra se faire la levée de dépôt des corps (qui entrera dans la crypte, dans quel ordre, par quel corps royal il faudra commencer, quels seront les offices funèbres), la procession par laquelle les corps sortiront de la ville le lendemain (quand sera chanté le répons funèbre, qui portera les cercueils sur la litière). Enfin, il règle les détails du voyage. Comme lors de la cérémonie grenadine, les seules personnes habilitées à déplacer les cercueils (pour les placer chaque soir dans l'église de la ville-étape du convoi) sont les gentilshommes de la chambre envoyés par le roi, ainsi que des seigneurs choisis par le duc et l'évêque pour les assister lors du voyage. Philippe II règle extrêmement scrupuleusement, on le voit, tout ce qui concerne le maniement physique des corps royaux. Il s'agit de définir ces cercueils pratiquement comme renfermant des reliques à travers une manipulation qui

¹ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n° 89 et 90.

² Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°70. Lettre de Deza au roi, 13 décembre 1573. Annoté et souligné dans le texte.

³ « y que para el capellan mayor della paresçe bastar que aya dicho la missa en Albolote donde ha de ser la capilla a recibir el cuerpo... » Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°70, fol. 4r.

⁴ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 254. *Copia de la instruccion que se dio para la translacion de los seis cuerpos reales que se han de traer de la Capilla Real de Granada y monasterio de Yuste al de St Lorenço El Real*. Pardo, 16 décembre 1573.

confirme leur caractère sacré. Le mouvement infligé aux corps est solennel dans les cérémonies, mais le voyage au quotidien lui aussi est réglé de façon à bousculer les corps le moins possible, le roi insiste sur ce point. Enfin, il y a le cortège lui-même, qui sert d'écrin aux cercueils, minutieusement ordonné lui aussi, on l'a vu.

Le même jour, il écrit aussi au grand chapelain, exigeant sèchement de lui une entière obéissance. Il ne doit en aucun cas entrer en conflit avec le président de la Chancellerie, au risque d'être tenu responsable de l'échec de la cérémonie¹. Il doit également respecter son ordre de poursuivre le culte royal comme avant, comme si les corps des Rois étaient toujours là. Il annonce également l'arrivée d'une croix, portée par le messenger, que le chapelain devra remettre avec les corps et qui sera portée devant eux durant le voyage à l'Escorial. Le roi ne veut pas être contrarié dans sa volonté théâtrale par un chapelain récalcitrant.

Le chapitre de la cathédrale et l'archevêque lui-même semblent être plus ou moins écartés de l'organisation des cérémonies. Le 11 décembre, le chapitre s'inquiète auprès de l'archevêque de la hiérarchie qui sera respectée dans les cérémonies célébrées dans la chapelle royale, surtout de savoir si le chapitre sera convenablement honoré. L'archevêque leur répond que le président décide seul sur ce point comme sur les autres. Et le chapitre se résigne, puisque il semble que seule l'opinion de ce dernier compte à la cour².

Le 2 février, le roi envoie à l'évêque de Jaén et au duc d'Alcalá l'ordre à observer pour le trajet et la cérémonie de réception du corps de la reine Jeanne à Grenade³. Le cortège se compose, en plus des grands, de vingt-quatre religieux, de l'alcalde de la Chancellerie de Grenade, le licenciado Murga, de quatre alguaciles, de vingt-quatre soldats à pied et vingt à cheval. Il annonce le nombre de tumulus qu'il y aura et comment et quand les accompagnateurs devront agir.

Quelques jours plus tard, le roi félicite le président de la Chancellerie de la bonne réalisation de la cérémonie, avec une réserve cependant : il lui reproche de s'être trop mis en avant par rapport au duc d'Alcalá « Il y eut irrégularité car la municipalité et vous-même fûtes installés sur des bancs à dossier, tandis que le duc n'en avait pas, bien qu'il fut la personne qu'il est et assista à cette cérémonie dans la chapelle en tant que notre envoyé. Et comme il n'est pas légitime qu'il y ait en cela disparité, vous ferez en sorte que tous les bancs soient droits et sans dossier et non autrement, pour la décence et le respect que l'on doit aux corps royaux et afin d'éviter de telles disproportions »⁴. Cette sentence sonne comme un rappel à l'ordre sec,

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 270. Lettre citée par CERVERA VERA, Luis : « Títulos para los traslados de cuerpos reales al monasterio de San Lorenzo el real en 1573 y 1574 », *op. cit.*, p. 562.

² A.C.G., *Actas*, libro 6, 1573, 11 et 17 déc., 28r.

³ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 323.

⁴ « que se hizo diferencia en haverse puesto essa çiudad y vos con la audiencia en bancos con espaldas no le teniendo el del duque, siendo la persona que es, y assistiendo en essa capilla en el negocio a que fue como nuestro comissario, y porque no es justo que en esto aya diferencia, prouereys que todos los dichos bancos sean rasos y sin espaldar sin dar lugar a otra cosa, por la decencia y respecto que se deve a los cuerpos reales y escusar estas diferencias ». Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 324. Lettre au président Pedro de Deza, 8 février 1574.

voire comme un soufflet. Philippe envoie aussi la relation de l'ordre à suivre pour les cérémonies de réception du corps de la reine Jeanne. Il est prévu que le cortège parte de l'Escorial le 9 février, pour arriver le 27 à Grenade.

Le 16 février, quelques jours à peine avant l'arrivée du corps de Jeanne, Deza écrit de nouveau au roi pour lui demander des précisions sur certains détails cérémoniels. Par exemple, l'alférez mayor qui porte la bannière de la ville devra-t-il aller à pied, ou à cheval comme lors des précédentes réceptions de corps ? A cheval, comme la fois précédente, répond le roi, qui ne paraît pas s'agacer le moins du monde de ces questions triviales et se félicite au contraire que le président ait pensé à lui poser la question¹. Dans l'affaire des translations, il semble que tout captive Philippe II, même si il s'intéresse plus au cérémoniel qui touche les corps qu'aux questions prestige ou de rivalités internes à la ville.

5) Le départ des corps des Rois

Une longue relation, vraisemblablement l'œuvre de la Chancellerie (puisqu'elle est en grande partie consacrée à magnifier son travail, sa parfaite organisation des cérémonies etc. auprès du roi), nous permet de suivre l'enchaînement des événements². Un texte semblable fut également composé pour commémorer la réception du corps de Jeanne la Folle en février 1574. Ces relations ont pour but d'informer la cour, de montrer que l'on a bien obéi aux ordres, que tout a été fait comme il était prévu. C'est essentiel puisque, nous l'avons vu, le roi a décidé de tous les détails des cérémonies. Ces chroniques permettent aussi de conserver une trace précise du cérémonial réel. On peut ainsi se baser sur un précédent et trancher facilement les conflits de préséance dans des cas similaires. Elles sont à l'origine de ce qui va devenir au XVIIe siècle un genre littéraire incontournable et extrêmement prolifique, la chronique festive. Ces textes sont faits dans l'urgence, pour rendre compte le plus rapidement possible des événements. La relation de la translation des quatre corps est rédigée entre le 30 décembre 1573 et le 17 janvier 1574. C'est presque un instantané, ou plutôt un croquis. L'auteur a probablement dû se baser sur un schéma préalable de la cérémonie, il a certainement pris des notes sur le vif avant d'élaborer la version finale. Il a également emprunté à d'autres auteurs, à Juan Latino en particulier, concepteur des strophes laudatives des tumulus.

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 339.

² Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°16. *Relacion de lo que se hizo en la çiudad de Granada a 28 y a 29 dias del mes de Diziembre año del naçimiento de nuestro saluador Jesus Christo de 1574 en la translaçion de los cuerpos reales de la emperatriz e reyna nuestra señora, y de la serenissima prinçesa doña Maria, y de los serenissimos infantes don Hernando, y don Juan*. 21 fol. Ce texte n'est pas daté, mais il est préparé dès le 30 décembre 1573, date à laquelle une première relation courte est envoyée au roi, annonçant la prochaine relation plus complète. Celle-ci est envoyée avec une lettre de Deza le 17 janvier 1574. (Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n° 73 et 74.). Annexe, I, texte 1.

On peut constater ici à quel point les genres littéraires festifs sont poreux et flexibles. Le même Juan Latino est d'ailleurs l'auteur d'un panégyrique de Philippe II publié à l'époque de la translation des corps. Il s'agit du *Ad catholicum, pariter et invictissimum Philippum dei gratia Hispaniarum Regem, de foelissima Hispaniarum ferdinandi Principis natiuitate, epigrammatum liber...* (1573). Ce recueil de dithyrambes latins, très orné de signes topographiques et d'armes royales, est composé à la gloire des victoires du prince (dont Lépante est l'apogée) et publié l'année de la mort du poète grenadin. Trois ans plus tard sont publiés les *Regalium corporum traslatione, per catholicum Philipum* (1576)¹. Cet ouvrage recueille les épigrammes latins composés par Latino pour le tumulus de 1573, en les augmentant pour les besoins de la publication d'un « bref résumé de ce que contenait l'original, avec quelques rajouts et gloses de ce qu'il y avait dans les marges » (« sumaria relacion de lo que se contenia en el original con ciertas adiciones y glosas que estauan en los margines », en particulier des épitaphes).

L'évêque arrive le 24 décembre, avec des seigneurs andalous ainsi que des chanoines et des chanteurs. Le duc arrive le 26, accompagné de six seigneurs titrés : les marquis del Carpio, de Villanueva, de Berlanga et d'Estepa, les comtes de Castellar et de La Puebla. Précédés de centaines de mules de charges et de chevaux, ils sont l'attraction d'entrées somptueuses et élaborées, et reçus par tout un équipage de serviteurs royaux et de soldats venus également pour accompagner les corps. Ils sont accueillis avec faste, dans une ville bien ravitaillée grâce à la diligence de Deza qui a prévenu la municipalité. Tout était en général si bien organisé, s'exclame la relation, « que même à la cour de sa majesté et en sa royale présence on n'aurait pu faire un acte funèbre avec plus d'autorité et majesté »².

Le 27 décembre, l'évêque de Jaén, le duc d'Alcalá, l'évêque de Malaga élu archevêque de Saint-Jacques de Compostelle, également invité, l'archevêque de Grenade et le grand chapelain de la chapelle royale se réunissent dans la maison de Deza pour décider de qui dira les offices et dans quel ordre.

Le lundi 28 décembre vers trois heures de l'après-midi, tous les invités prennent place les uns après les autres dans la chapelle royale. D'abord les prélats et les clercs près de l'autel. Puis, hors du sanctuaire délimité par la grande grille ouvragée de la chapelle, le duc d'Alcalá, qui prend place sur une chaise à part, et la municipalité, à gauche de l'autel. Puis la Chancellerie, avec les grands (Tendilla et les accompagnateurs des corps : le marquis del Carpio, etc.), qui s'assoient à droite. Les courtisans venus accompagner les corps (fils et frères de grands personnages, qui servent le roi) ainsi que les chœurs de la cathédrale et de la chapelle royale s'assoient devant le tumulus élevé pour les rois.

¹ MUÑOZ MARTÍN, M^a de las Nieves ; SÁNCHEZ MARÍN, J. Antonio : « Apuntes sobre los epigramas del humanista granadino Juan Latino », *Indice Florentia Iliberritana*, n^o. 1, 1990, p. 327-331.

² « que si fuera en la corte de su magestad y en su real presençia no se pudiera hazer un acto funebre con mas autoridad y magestad de la con que se hizo ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n^o16, *Relacion...* 1574, fol. 2.

L'ordre strict des arrivées et des emplacements de chacun reflète l'ordre idéal du royaume, qui entoure le roi, le sert, le protège et le conseille. Ainsi, le royaume n'existe plus qu'en fonction du roi. Cet ordre est d'autant plus significatif qu'il peut être mis en scène de manière fortement symbolique, le roi absent¹, représenté seulement par des simulacres : les armes, les devises et le tumulus. Les ecclésiastiques au plus près du sanctuaire, reçoivent le message divin, l'influencent par leurs prières propitiatoires et le transmettent aux fidèles. Le duc et la municipalité représentent en quelque sorte le royaume qui idéalement guide et conseille le roi (en réalité, le royaume représenté dans les cortes n'est qu'une chambre d'enregistrement). La Chancellerie est assise avec l'aristocratie, à la place d'honneur à droite de l'autel. Le roi veut ainsi montrer la réconciliation des deux partis ennemis, letrados et nobles, dans une union idéale de la plume et de l'épée au service du roi. Enfin les serviteurs (caballeros de la boca), jeunes aristocrates élevés à la cour, sont assis au pied du tumulus, comme ils se placent au pied du trône au palais royal. Les tumulus prennent ainsi vie, accompagnés de vrais serviteurs ils deviennent autre chose qu'un simulacre, ce sont vraiment les rois qui sont là, présents, au centre de la scène. La musique placée tout près du tumulus devient la voix surnaturelle du tumulus vivant.

Les bancs et les murs sont couverts de tissus noirs, ponctués par deux rangées de blasons (celles de l'empereur et celles du Portugal). Le tumulus est composé d'un baldaquin en forme de temple carré, surmonté d'une pyramide, soutenu par quatre colonnes doriques peintes en blanc et or et posées sur un piédestal. Sur chacun des côtés, au milieu de la corniche, est disposé un grand écu aux armes impériales au-dessus duquel est inscrit le nom de chaque personne royale. Aux quatre coins du tumulus flottent quatre étendards de soie noire aux armes impériales. La pyramide qui surmonte le baldaquin, sur laquelle brillent de multiples bougies, s'élève à vingt pieds (plus de cinq mètres) de hauteur. Enfin, tout en haut sur un piédestal se tient « une figure de la foi, avec une grande croix dans les mains de plus de trois varas de hauteur, toute peinte en simulacre de marbre blanc, de manière le tumulus faisait bien dans l'ensemble cinquante-cinq pieds [presque 15 m] de haut »². Le programme idéologique est complété par quatre vertus cardinales figurées sous l'armature de la pyramide (Justice, Force, Espérance et Charité). Sept marches couvertes de noir et de lumières permettent de monter sur le plateau central du tumulus où flotte un autre étendard portant d'un côté des armes impériales, de l'autre celles du Portugal.

¹ voir BOUZA, Fernando : « El espacio en las fiestas y en las ceremonias de corte. Lo cortesano como dimensión », in *La fiesta en la Europa de Carlos V, Catalogue de l'exposition, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000*, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 155-173.

² « una figura de la fee, con una cruz grande en los braços que hazia remate de toda la obra esta figura tenia de alto mas de tres baras, y en su pintura, y una rematada que pareçia de marmol blanco por manera que tenia el tumulo de alto çinquenta y cinco pies bien cumplidos ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°16. Relacion... 1574, fol. 3. La vara est une unité de mesure valant, selon les régions, de 768 à 912 mm.

Le tumulus reprend donc la forme du baldaquin surmonté d'une pyramide que Machuca avait imaginé en 1539. Les dimensions de ce nouveau tumulus sont toutefois légèrement supérieures : 24 pieds carrés (6, 5 m²) contre 20 (5, 4 m²) dans le premier cas. Les figures des vertus et les épigrammes sont également une nouveauté. L'ensemble devait donner une impression de rigueur splendide et de sobriété luxueuse proprement royales.

Sur les colonnes, tournés vers l'extérieur et l'intérieur du tumulus (sans doute sur des targettes de bois), sont exposés des épigrammes latines de dix vers composés par Juan Latino, reproduits in-extenso dans la relation que nous suivons ici. Les deux poèmes de chaque colonne sont donc composés comme des paires qui renforcent mutuellement leur sens. A droite du côté de l'autel (le côté le plus important du tumulus), la louange de l'empereur en tant que vainqueur des hérétiques et des Maures pour le plaisir de Dieu. A l'intérieur de la même colonne, la louange de Philippe comme roi de paix et d'union. La deuxième colonne de droite loue Philippe comme roi qui accomplit la volonté divine, règne avec justice, paix, vénère ses parents dans la piété. Sur sa face interne, le poème décrit la fidélité et la louange des royaumes hispaniques envers leur roi. La troisième colonne, à gauche du côté de l'autel porte également deux épigrammes. Le premier décrit l'apothéose des Rois Catholiques qui règnent au ciel aux côtés de Dieu. Le deuxième dit leur gloire, leur vie sainte sur terre et le pieux témoignage que leur offre Philippe. La quatrième colonne exalte les saintes funérailles, et la vénération pieuse des restes des rois offerte par Philippe pour leur repos éternel. Le dernier poème décrit les rois qui, en collège dans le ciel, guident la politique de Philippe.

Les colonnes symbolisent donc les principes du règne de Philippe II. La politique extérieure (lutte contre l'hérésie, guerre défensive et paix). La politique intérieure (le roi est vicaire de Dieu sur terre, règne avec justice, paix et piété ; les royaumes sont unis autour de lui). Les deux colonnes de gauche proclament le lien entre les rois au ciel qui guident avec Dieu la main du roi, tandis que le roi sur terre leur rend les hommages que l'on doit à ses parents et aux figures divines. L'ensemble expose les qualités de Philippe et le relie à une dimension céleste : fidélité filiale et religieuse, le roi est guidé et soutenu par le monde divin.

Ce programme très étudié de monarchie idéale¹ glorifie l'empereur, la majesté impériale, au profit de Philippe II et de sa politique. Le règne de Philippe est présenté comme la prolongation de celui de Charles. Les Rois Catholiques sont, au contraire, pratiquement absents, leur exemple n'est plus valide. Grenade disparaît avec eux des exemples et idéaux de l'État, alors que la cérémonie et le tumulus prennent place dans la ville, dans son bâtiment emblématique le plus important ! L'État est une chose abstraite et idéale, la seule personnification possible reste le roi, lui-même idéalisé en gardien de la paix, de la justice et garant de l'union des royaumes.

¹ Voir MONTEAGUDO ROBLEDOS, M^{re} Pilar : *La monarquía ideal*, op. cit.

La cérémonie commence à la seule lueur octroyée par l'éclairage de l'immense tumulus. Ceux qui doivent assister à l'acte de levée du dépôt des corps se lèvent et se dirigent ensemble vers l'entrée de la crypte, située devant l'autel. La chronique cite en premier lieu Pedro de Deza, président de la Chancellerie avec deux assistants, le duc d'Alcalá, les prélats, le grand chapelain de la chapelle royale, le corregidor Francisco Arévalo de Suaso et Luis de Córdoba alférez mayor de Grenade avec des assistants, et quatre monteros de la garde du roi.

L'acte de levée du dépôt se fait exactement comme celui de dépôt¹ : proclamation de levée, reconnaissance et remise des corps. L'acte juridique a été consciencieusement élaboré à l'avance par les secrétaires du roi d'après les actes précédents. Cet acte reprend les dates des dépôts précédents et mentionne les droits légaux en vertu desquels la levée est exécutée et qui constituent les raisons avouées, officielles, des translations des corps. Il a été transmis au préalable à Grenade pour que le secrétaire de la municipalité n'ait plus qu'à le signer, ne laissant ainsi rien au hasard². L'acte juridique est de nouveau instrumentalisé ici en tant qu'acte central et sacralisateur de la personne royale. Philippe II accroit encore la fermeté de l'acte en en faisant un manifeste de la volonté souveraine et toute puissante. L'acte écrit c'est la voix du roi et, comme lui, il est souverain et absolu.

Puis les monteros sortent les cercueils de la crypte. Les infants royaux d'abord, puis la princesse Marie, et enfin l'impératrice. Des auditeurs et des veinticuatro les portent ensembles jusqu'au tumulus. Celui de l'impératrice est porté par le comte de Tendilla, le corregidor, l'alférez mayor, quatre auditeurs et un veinticuatro. Là encore, les porteurs proclament l'union de la plume et de l'épée dans le service du roi. Le corregidor et le comte de Tendilla sont placés à égalité, c'est-à-dire à un rang inférieur par rapport au président de la Chancellerie, qui reste spectateur. Les corps sont posés sur le tumulus, les deux femmes au centre et les infants sur les bords, et recouverts d'un seul grand dais de brocard surmonté d'une grande croix dorée, orné d'épigrammes des quatre côtés. Ces poèmes louent les personnages dont les corps sont présents. Tout cela se passe en grand silence, troublé seulement par le son des cloches de toutes les églises de la ville qui parvient quelque peu assourdi à l'intérieur de la chapelle. Ensuite ont lieu les vêpres, dites par l'archevêque élu de Compostelle revêtu des insignes pontificaux³, assisté des deux chapelles de musique de la

¹ Voir chapitre II.

² L'acte en blanc se trouve en effet dans le dossier des translations de corps conservé à l'archive de Simancas. Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 290. Document publié par CERVERA VERA, Luis : « Túmulos para los traslados de cuerpos reales al monasterio de San Lorenzo el real en 1573 y 1574 », *op. cit.*, p. 563-564. Acte original A.M.G., Leg. 1930, p. 41.

³ L'office complet des morts, constitué autour des VIIe-VIIIe siècles, comporte en effet cinq vêpres, une messe, des matines et des laudes. Les vêpres contiennent chacune un psaume, un magnificat et des prières. Le vêtement pontifical, réservé à l'archevêque qui le porte pour les plus grandes occasions, comporte, en plus des vêtements ordinaires, les *insigna*, c'est-à-dire la croix pectorale, la tunique, la dalmatique, les gants, la mitre, l'anneau etc. La messe pontificale suppose en plus de l'emploi des *insigna* l'assistance d'une foule d'acolytes et une cérémonie particulière. Voir « Masses of Requiem », *The Catholic Encyclopedia*, www.newadvent.com.

cathédrale et de la chapelle royale. Les offices s'achèvent à la nuit venue nous dit le texte. Les corps sont gardés toute la nuit par quatre monteros de guarda du roi, sur le tumulus où brillent les bougies.

Le lendemain matin un peu après huit heures les participants reviennent dans le même ordre que la veille pour assister à la deuxième partie de l'office des morts, la messe de Requiem, célébrée de nouveau par l'archevêque élu de Compostelle. L'archevêque de Grenade prononce le sermon. Ensuite l'officiant se rend au tumulus avec quatre dignitaires, l'encense, prononce quatre répons, tandis que se forme la procession de clercs, de confréries et de moines de la ville. Puis les gentilshommes de la boca et quelques seigneurs montent au tumulus, découvrent les cercueils et les sortent l'un après l'autre. Devant l'église ils les remettent aux veinticuatro et aux jurados qui les portent, au cœur de la procession, jusqu'à la porte de la ville.

Le grand chapelain exige de prononcer la vigile du samedi après-midi et la messe du dimanche, dernier jour des offices funèbres. Il souhaite aussi que seule la chapelle royale serve l'office du chœur et du tumulus. Il renouvelle sa requête lors de la réunion des autorités convoquée par le président Deza le 27 octobre. Mais l'archevêque de Grenade, qui s'empresse naturellement d'envoyer une relation des événements à Philippe II, dès le 8 janvier 1574, disqualifie violemment le chapelain « Il a paru à tous qu'il ne convenait pas à l'autorité de la cérémonie et à l'office de corps royaux que ce soit lui qui la dise alors que trois prélats se trouvaient présents. Ses arguments étaient qu'il était le meilleur clerc d'Espagne, que personne ne lui arrivait à la cheville et que s'il n'était ni prélat ni évêque, ce n'était pas de sa faute et qu'il n'avait rien à y voir mais que c'était à cause de sa majesté qui n'avait pas voulu lui accorder cette faveur, et autres raisonnements dans le même ton, ces mots sont ceux-là mêmes qu'il a employés... »¹. Ce compte-rendu tardif de la réunion ne correspond pourtant pas à celui qui est rédigé dans l'immédiat et envoyé au roi le 29 octobre. L'on y aurait décidé que « une fois là, l'office des morts soit dit par le grand chapelain ou par l'un des prélats qui sont venus, parce que l'archevêque de cette ville devait prêcher le jour suivant, de manière que cessent les conflits et la rivalité qu'il peut y avoir sur ce point »². L'archevêque présente ainsi Rojas comme moins que rien ridicule, prétentieux et insolent, insiste sur le fait qu'il n'est pas évêque et qu'en tant que tel il n'a aucun rôle à jouer dans une cérémonie d'importance. Plus loin, l'archevêque évoque même sarcastiquement le grand âge de Rojas,

¹ « pareçio a todos no conuenia a la authoridad del acto y offiçio de cuerpos reales que en presençia de tres prelados la dixese el. Las razones que daua eran ser el el mejor clerigo de altar que auia en españa y que ninguno otro llegaua a su çapato, y que si no era prelado o obispo, no era por culpa suya ni quedaua por el sino por su magestad que no auia querido hazerle merced, y otras a este tono, todas son palabras formales que el dixo... » Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°64. Lettre de l'archevêque de Grenade au roi, 8 janvier 1574. fol. 1r-v.

² « Y estando alli se haga el offiçio de difuntos, por el capellan mayor o por alguno de los prelados que vinieren porque el arçobispo desta çiudad a de predicar el dia siguiente con que çesan todas las diferençias y competençias que en esto puede auer ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°65. fol. 1v.

cause selon lui de son aigreur. Cette caricature nous étonne, mais ce genre de campagne de mauvaise foi est monnaie courante dans les conflits de préséance, entre ecclésiastiques tout autant qu'entre laïcs. Sa brutalité montre pourtant la violence du conflit. Certains même, continue l'archevêque, auraient souhaité que le chapelain ne participe à rien afin de préserver la quiétude des offices et, de fait, Rojas étant fou de colère, c'est ce qui se passe : il n'assiste pas aux offices, la chapelle royale refuse d'y servir, et les chanteurs de chanter. Les conflits de préséance révèlent ici la détresse provoquée par l'absence royale et les craintes pour l'avenir. On tente de codifier précipitamment les positions locales, comme si c'était la dernière occasion que l'on avait de le faire, comme si c'était la dernière fois que le roi s'intéressait à la ville.

La procession sort de la chapelle en passant par la cathédrale. Viennent d'abord dix-sept confréries avec leurs étendards, suivis des vingt-deux croix des paroisses, des religieux des divers ordres, du clergé de la cathédrale et de la chapelle royale. Puis la municipalité, la Chancellerie et les seigneurs, tous en deuil et portant des bougies. Ensuite viennent les corps royaux, suivis du duc d'Alcalá, et des trois archevêques. « Il y avait tant de monde dans la procession qu'avant même que la foule n'ait terminé de sortir de la cathédrale, les confréries arrivaient à l'autre tumulus que la municipalité avait fait faire Porte d'Elvira »¹. Le trajet complet de la procession dure un peu moins de quatre heures. La relation place ici une louange du corregidor, qui a si bien fait nettoyer les rues et organiser les choses que tout se passe merveilleusement bien.

Arrivés à la porte d'Elvira, les porteurs déposent les corps royaux sur le tumulus. Ce dernier tumulus est presque aussi somptueux que celui de la chapelle : de 18 pieds carrés (4,9 m²), sur quatre colonnes avec une frise où sont écrits en lettres gothiques les noms des défunts et avec des cierges aux quatre coins, il est également focalisé sur le thème impérial. Ce tumulus est surmonté d'une pyramide de vingt pieds (plus de 5 m) de hauteur, elle-même achevée par une couronne impériale. Les armes royales de Philippe II sont présentes sur les colonnes, les étendards et la pyramide. Comme lors de la cérémonie précédente, des épigrammes (probablement composés aussi par Juan Latino) habillent les colonnes. Ils évoquent la dévotion de Grenade, de l'ancienne Illibéris, pour ses rois et reprennent la louange de Philippe II. Les corps sont recouverts d'un dais, comme la veille à la chapelle royale. L'archevêque dit un répons chanté, puis les seigneurs reprennent les cercueils et les placent dans les litières prévues pour le voyage, l'impératrice et l'infant Ferdinand dans l'une, la princesse Marie et l'infant Jean dans l'autre. Les enfants se différencient par le tissu blanc et non noir qui habille leurs cercueils, selon la volonté de Philippe II « parce que ce sont des enfants qui sont morts il

¹ « era tanta la gente que yua en la proçession que antes que acabase de salir de la iglesia mayor llegauan las cofradias a otro tumulo que la çiudad tenia hecho en la puerta elvira ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°16. *Relacion...* 1574, fol. 16.

ne doit pas y avoir ni ne doivent porter du noir »¹. Ensuite la procession revient dans la ville jusqu'à la cathédrale, où elle se disperse, tandis que le cortège qui accompagnera les corps à Yuste puis à l'Escorial (l'évêque de Jaén, le duc d'Alcalá, les religieux et les soldats) monte au monastère de la Cartuja pour y passer la nuit. Les neuf corps royaux se retrouvent réunis à l'Escorial le 9 février 1574.

Il est intéressant de comparer ce cérémoniel à la fois sobre et splendide avec la profusion décorative et symbolique des funérailles du grand-duc Côme de Médicis à Florence, qui ont lieu la même année 1574². L'effigie du duc est d'abord adorée dans une chapelle ardente dressée dans le Palazzo Vecchio, avant d'être portée sur un catafalque et emmenée en procession à l'église Saint Laurent, sur une litière surmontée d'un baldaquin d'or. Des chevaux et des trompettes précèdent le cortège, suivis par l'héritier, François de Médicis, escorté de lanciers et de familiers du clan, puis de bannières. Dans l'église tendue de noir et de médaillons portant des emblèmes, les chapelles sont fermées par des toiles figurant des squelettes tenant à la main des parchemins avec des inscriptions. Au-delà du sens éminemment politique de telles funérailles (il s'agit à la fois de démontrer l'apothéose de Côme et de préserver le pouvoir de François, qui devient maître de Florence à l'issue des funérailles³), qui n'ont rien de comparable avec la situation dont nous traitons ici, on voit comment la forme esthétique et simplement spectaculaire participe activement de la signification propagandistique de l'acte. La formule choisie par Philippe II illustre tout le programme de gouvernement d'un règne tout entier.

B - L'arrivée du corps de Jeanne la Folle à Grenade

Pourquoi, tandis qu'il crée le somptueux panthéon de l'Escorial, Philippe II choisit-il de maintenir à Grenade les corps des Rois Catholiques, ainsi que ceux de Jeanne la Folle et de son époux Philippe le Beau ? Il y a, nous semble-t-il, deux raisons principales qui expliquent cette décision. Premièrement, les rois qu'il choisit de rassembler à l'Escorial appartiennent tous à la dynastie des Habsbourg, à commencer par le premier d'entre eux, Charles Quint. Il

¹ « que por aver muerto niños no ha de ser ni han de traer negro ». Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 215.

² Voir FENLON, Iain : « Ritos de paso. Música, ceremonia y dinastía en Florencia y Venecia durante el Renacimiento », in CARRERAS, Juan José ; GARCIA GARCIA, Bernardo J. (éds.) : *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, p. 53-67.

³ Les funérailles de Côme de Médicis ont lieu dans un contexte politique encore instable, qui nécessite de compter sur l'effigie royale pour prolonger la durée du règne au-delà de la mort effective du souverain, jusqu'à l'accession au trône de l'héritier (qui n'a lieu qu'à l'issue des funérailles). C'est la fiction des deux corps du roi, partagée en théorie par tous les pays mais réalisée surtout au XVI^e siècle dans l'effigie funèbre.

exclut donc les Transtamare et même Philippe le Beau. Charles Quint avait besoin de réhabiliter son père Philippe pour légitimer sa présence sur le trône. Ce n'est plus le cas de Philippe II. La gloire de son propre père l'empereur, ainsi que l'étendue effective de son pouvoir, suffisent amplement à le légitimer. Il devient alors possible d'« oublier » Philippe, un roi qui ne régna qu'un an, ainsi que son épouse Jeanne, une reine incapable, emprisonnée toute sa vie et qui rappelle la douloureuse expérience du propre fils de Philippe II, don Carlos, mort en 1568. Deuxièmement, la chapelle et les corps des Rois Catholiques forment un ensemble indissociable, à moins de vouloir nier totalement l'idéologie de la croisade, de la défense et de la rénovation de la foi pour l'avènement de l'unité chrétienne et de la fondation de la monarchie espagnole. Or cet idéal demeure, malgré une réalité qui la contredit de plus en plus, la raison d'être de la monarchie. Il était donc hors de question pour Philippe II de séparer les Rois Catholiques de leur chapelle, clef de leur règne. C'est aussi une concession faite aux Grenadins. Parce qu'on leur retirait déjà les autres corps, ils auraient sans doute résisté à une initiative supplémentaire et l'auraient peut-être rendu difficile à réaliser, ou du moins considérablement retardé.

Grenade conserve donc ses rois fondateurs, qui jouent depuis 1492 le rôle de saints patrons dans une ville sans passé chrétien connu et sans saint autochtone qui permettraient d'expliquer et de légitimer ses origines. Pourtant, en créant un panthéon au centre de l'empire, Philippe II délégitime et dévalorise l'action des Rois Catholiques. Grenade n'est plus l'exemple absolu de la croisade, la ville où s'achève la lutte armée. Elle n'est plus, comme avant elle Cordoue ou Séville, conquises au XIII^e siècle, qu'une étape de la conquête, étendue à la dimension du globe depuis la Réforme Catholique et la découverte du Nouveau Monde. Les Rois Catholiques sont ainsi rabaissés au rang de héros historiques. Transposés de l'absolu intemporel à l'histoire, ils peuvent désormais être remis en cause. Bien qu'ils restent considérés comme le bras armé de Dieu, on sent confusément que déjà Dieu se comporte autrement qu'à leur époque, qu'il a d'autres objectifs et d'autres méthodes pour parvenir à l'idéal de la conversion universelle. Dès lors, les Rois Catholiques ne peuvent plus être perçus ni traités comme des saints fondateurs. Grenade va devoir se tourner vers d'autres candidats possibles.

Le 24 février 1574, le cortège venu de l'Escorial, qui accompagne le corps de la reine Jeanne, mené par l'évêque de Jaén et le duc d'Alcalá, arrive au village d'Albolote, où il passe la nuit. Le lendemain matin, jeudi 25 février, le doyen des chapelains vient dire la messe de requiem, en remplacement du grand chapelain, « indisposé » d'après la relation officielle du dépôt des corps¹. La procession s'achemine vers la ville, devant marchent les religieux, les chapelains et

¹ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°19bis. *Relaçion del reçebimiento que se hizo en la çiudad de granada al cuerpo de la muy alta y muy poderosa reyna doña Juana N.S^a en veynticinco dias del mes de hebrero del año del Señor de mill y quinientos y setenta y quatro*. 9 fols. Voir également Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°92. Lettre du Grand Chapelain Rojas, 1 mars 1574. Relation de la réception du corps de la reine Jeanne, jeudi 25-dimanche 28 février 1574.

les autres clercs venus depuis l'Escorial. Un chapelain à cheval porte une croix d'argent devant la litière dans laquelle se trouve le cercueil recouvert d'un tissu de brocard et d'une couronne. Autour de cette dernière cheminent quatre pages à cheval portant des torches, suivis par des hallebardiers allemands et espagnols de la garde royale. Suivent le marquis del Carpio, le comte de Castro, le marquis de Villanueva et d'autres aristocrates, suivis du duc d'Alcalá et de l'évêque de Jaén. Puis vient la garde espagnole, à cheval, « disposés en forme d'aile en manière de demi-lune, composant un agréable spectacle »¹.

A deux heures de l'après-midi, les clercs commencent à sortir de la cathédrale, la municipalité du siège du conseil, et la Chancellerie de son palais. Tous s'acheminent séparément vers la porte d'Elvira. D'abord vient la procession municipale, avec les quatorze bannières de taffetas noir des confréries, puis les confrères portant des torches ou des cierges ; puis les procuradores (représentants de la ville aux cortes de Castille), les greffiers publics, et l'alférez mayor don Luis de Córdoba à cheval, portant la bannière de la ville, noire, en signe de deuil, avec les armes royales d'un côté. Le déploiement de la bannière de la ville par l'alférez mayor est d'ordinaire réservé à la réception de rois. Ensuite viennent les jurados et veinticuatro. Le cortège arrive vers trois heures de l'après-midi au tumulus placé devant la porte de la ville. Selon la relation, il s'agit du même tumulus que lors de la précédente sortie des corps, mis à part quelques changements : au lieu d'être à dominante noire, il est blanc, avec quatre grands écus des armes de Castille et une couronne royale, au lieu d'impériale. Il est surtout surmonté d'une intéressante figure allégorique « l'image de la mort assise avec un arc dans les mains et sa flèche dirigée vers la ville »². Le deuil, absent du tumulus blanc, se retrouve donc dans la figure de la mort, qui menace d'ailleurs plutôt la ville, vers laquelle elle est tournée, que la reine. Ce nouveau tumulus n'est pas, comme le précédent, une simple étape sur la route qui mène les corps à leur destination finale. Il représente vraiment Grenade, qui se représente comme frappée par la mort. Dans la pyramide sont peints les quatre évangélistes. Sur la corniche, une inscription latine rappelle que Philippe et Jeanne sont les parents de l'empereur et de ses frères et sœurs. Ils sont donc d'abord définis par leur rôle dynastique.

Le cortège prend place autour de la Cruz blanca, un calvaire placé au milieu de l'esplanade qui précède la porte d'Elvira et forme une allée triomphale. Arrive alors la procession de la cathédrale, formée des confréries, des paroisses, des moines et des clercs. Derrière vient la bannière de la cathédrale, de damas cramoisi avec une grande croix, suivie de la celle de la cathédrale, des chanoines et dignitaires, de l'archevêque entouré de l'écolâtre, de l'abbé de Santa Fé³ et de l'évêque élu de Compostelle. Puis apparaissent les membres de la

¹ « puestos en ala a manera de media luna que hazian una hermosa vista ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°19bis. Relación..., fol. 1v.

² « la figura de la muerte sentada con un arco en las manos y una saetta flechada hazia la çiudad ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°19bis. Relación..., fol. 4r.

³ Il s'agit des quatrième et deuxième dignitaires (dignidades) de la cathédrale. Le titre d'abbé de Santa Fé est donné à l'arhidiacre, le doyen des chanoines du chapitre.

Chancellerie et de l'Inquisition par ordre hiérarchique. Les officiers inférieurs d'abord, puis les *alcaldes del crimen* (juges de rang inférieur) et les auditeurs par ordre d'ancienneté, sur deux rangs, en commençant par l'inquisiteur doyen et un auditeur. Au milieu de la procession viennent le président, Pedro de Deza, et l'auditeur doyen.

C'est alors que l'on procède au rituel de réception du corps. Il s'agit d'un acte central, car c'est le seul moment véritablement public du processus. Tandis que tous les participants retirent leur chapeau et descendent de cheval à l'arrivée du cortège, l'alférez mayor abat la bannière par trois fois. On place le corps sur le tumulus, qui devient alors la scène d'un véritable tableau vivant. L'alférez et le chapelain portant la croix de la cathédrale y montent et se placent de part et d'autre du cercueil. Après quoi les trois prélats (l'archevêque de Grenade, l'évêque de Jaén et l'évêque Málaga élu de Compostelle) montent également pour chanter un répons. Ensuite on redescend le corps, qui entre dans la ville au sein d'une procession réunissant toute la ville. Les différents corps constitués, qui étaient apparus séparés à l'aller, par ordre de préséance, comme pour mettre en valeur l'allégeance de chaque corporation à la monarchie, se réunissent au retour. C'est maintenant la communauté dans son ensemble qui accueille le corps de la reine : d'abord les confréries les paroisses et les clercs, puis la municipalité à gauche et la noblesse à droite du cercueil, précédé par l'alférez mayor portant la bannière de la ville et le chapelain avec la croix. Derrière le corps marchent les prélats, puis d'un côté le président de la Chancellerie et l'auditeur doyen, le comte de Tendilla suivi des autres grands et des membres de la Chancellerie par ancienneté. De l'autre côté, défilent les membres de la municipalité. Au milieu, le duc d'Alcalá marche seul. Les soldats ferment la marche.

Arrivés au niveau de l'église de Santiago, située vers le milieu de la rue d'Elvira, face au siège de l'inquisition, on dépose le corps sur un autre tumulus d'architecture classique, couvert d'armes royales et de lumières, avec les représentations des quatre vertus. Après un nouveau répons, les veinticuatro portent le corps jusqu'à la cathédrale, d'où il est conduit à la chapelle royale par les nobles et déposé sur le tumulus. Il s'agit du même tumulus que celui employé pour le départ précédent des corps, on a juste changé les écus et les bannières. La croix de la cathédrale et la bannière de la ville sont plantées de part et d'autre du monument.

Les assistants prennent place dans la chapelle, dans le même ordre que la fois précédente. Tous assistent, tête nue et une bougie à la main, à un troisième répons, chanté cette fois par l'archevêque de Grenade. Puis chacun rentre chez soi, sauf les soldats qui doivent garder le corps durant la nuit.

La relation s'étend peu sur les sentiments ou sur les réactions des participants. Elle ne montre un peu d'émotion qu'au moment de l'arrivée du corps devant la porte de la ville. Mais un commentaire comme celui-ci est très révélateur « Je ne sais comment dire la dévotion, la paix et le recueillement avec lequel tous avançaient, ni la majesté représentée, car certainement la

décence et le respect de tous en général furent grands »¹. L'important est donc la solennité, le pas cadencé de la procession, l'effet d'ensemble. Le mot « représentation » est d'ailleurs employé. Il s'agit d'une cérémonie étudiée pour produire une impression de calme et de « décence ». On y voit Grenade mise au pas après l'expulsion des Morisques, revenue dans le giron royal et qui ne posera plus de problèmes dans l'avenir. C'est cela qui importe à Philippe II. Dans le récit du grand chapelain de Grenade, envoyé à Philippe II le 1^{er} mars, ce sont aussi les termes qui évoquent la componction et la religiosité qui dominent « grande discipline et silence et religion... très solennel... avec toute l'autorité que requérait l'office... avec toute la solennité et l'ordre... »². Dans les deux cas, il s'agit de montrer que la ville a maîtrisé ses conflits internes lors de la cérémonie, c'est-à-dire que le roi est un facteur presque magique de pacification. Ces textes montrent l'avancée inexorable d'un régime monarchique qui fonctionne parce que les comportements sont influencés et façonnés par la loyauté. La Chancellerie soutient pleinement ce projet, dont elle tire son prestige et son pouvoir local. C'est cette institution qui tient les rênes de la ville depuis la fin de la guerre, c'est elle, soutenue par le roi pour faire valoir son droit à être toujours au premier rang, qui a organisé seule la cérémonie. La Chancellerie a clairement le premier rôle dans les translations de 1573-74 et c'est sa splendeur et son prestige dont la relation fait l'éloge. Le texte sert donc à proclamer le rôle central de la chancellerie dans la Grenade d'après-guerre. L'Inquisition se plaint d'ailleurs de l'arrogance de son président, Pedro de Deza. Alors que la Chancellerie et l'Inquisition se rendent ensemble en procession aux vêpres, selon les ordres reçus, le deuxième auditeur se place directement devant le premier inquisiteur, avec une morgue frisant la grossièreté. Le président le soutient, en affirmant qu'il s'agit là de l'ordre du roi³.

Comme lors du départ des corps, le duc d'Alcalá garde un rang à part, comme s'il ne faisait pas partie de la procession, mais qu'il dominait tous les autres, comme un ange. Lors de la réception du corps de Jeanne, son rôle est encore grandi, puisqu'il tient en fait la place du roi absent, il joue son rôle. A distance de tous, il ne peut être comparé avec personne. Lui seul reste coiffé ou à cheval quand tous sont, par respect pour la reine, tête-nue et à pied, hormis l'alférez mayor qui porte la bannière de la ville.

Le lendemain, vendredi 26 février, vers neuf heures du matin, tous reviennent à la chapelle, à l'exception de l'évêque de Jaén, souffrant. Le tumulus couvert de bougies, les quatre monteros debout aux quatre angles, le grand silence de l'assemblée, composent un « ensemble

¹ « no sé como poder exagerar la deuocion quietud y sosiego con que todos yuan y la autoridad y magestad que se representaua por que çierto fue grande la decencia y respeto de todos en general ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°19bis. Relación..., fol. 4v.

² « gran obseruancia y silencio y religion... muy solenne... con toda la autoridad que requeria el officio... con toda la solennidad y orden... » Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°92.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2604-1, n°16. Lettre à la Suprema du 16 janvier 1574.

divin », témoignage de la loyauté des participants¹. L'archevêque de Grenade dit la messe, l'archevêque élu de Compostelle prononce le sermon, sur le thème « non semper bivut Homo »². Puis les prélats disent cinq répons devant le tumulus, point d'orgue des cérémonies religieuses du matin. L'après-midi, les assistants reviennent à la chapelle. L'archevêque élu de Compostelle dit la vigile, puis dirige un répons solennel chanté dans le tumulus, accompagné par les chapelles de musique de la cathédrale et de la chapelle royale (d'après le récit du grand chapelain, la chapelle royale aurait dit la vigile avec l'évêque de Malaga). Le lendemain ont lieu les mêmes offices, c'est l'archevêque élu de Compostelle qui dit la messe de requiem et celui de Grenade qui prêche, à partir d'une phrase tirée de l'épître aux Hébreux « et quemadmodum statutum est hominibus semel mori post hoc autem iudicium »³. (D'après le comte-rendu de Rojas, la chapelle dit la vigile de l'après-midi, avec l'évêque de Jaén). Le dimanche 28 février, troisième et dernier jour des offices divins, c'est l'évêque de Jaén, apparemment guéri de son indisposition récente, qui dit la messe de requiem. (Selon le récit de Rojas, la chapelle dit les offices avec l'évêque). On prononce cinq nouveaux répons dans le tumulus, puis les représentants des autorités civiles (quatre auditeurs, le comte de Tendilla, le corregidor et l'alférez mayor) y montent, en font descendre le cercueil, qu'ils déposent dans la crypte (le miserere accompagnant la procession), où a lieu le dépôt officiel et notarié du corps, sur le même mode que les fois précédentes.

C - Les conséquences des translations

1) Le culte royal dans la chapelle royale après le départ des corps royaux

Il nous faut rapprocher les translations et leurs effets sur le culte de la chapelle royale des nouvelles mesures mises en place dans la même période dans le but de développer le culte royal. Tout cela forme un ensemble engendrant une nouvelle vision de la monarchie, qui s'exprime par un culte, lequel devient la nouvelle et principale façon de communiquer entre roi et sujets. Les corps des rois absents, comment concevoir et organiser le culte royal dans la

¹ « y era tanto el silencio que auia que parecia cosa diuina y de una bista agradable a los que mirauan y contemplauan aquel aparato y real pompa funebre que daua clara demonstracion del grande amor y firme lealtad con que se hazia ». Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150. n°19bis. Relación..., fol. 7r.

² Il s'agit probablement de l'interrogation posée par Saint Thomas d'Aquin sur la nature de l'existence du monde et de l'homme dans le *De Potentia*. On peut donc supposer que le sermon portait de cette question pour affirmer la doctrine de la vie éternelle par-delà la mort.

³ « Et comme le sort des hommes est de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement ». Le texte latin provient de la Vulgate, Épître aux Hébreux, 9-27. Dans ce texte destiné à dénoncer les sacrifices païens, Paul compare le sacrifice unique du Christ à la mort de l'homme.

chapelle royale ? La résistance désespérée du grand chapelain Rojas, qui s'exprime violemment au moment des translations de corps de 1573 et lors des offices divins, peut paraître dérisoire, mais elle doit se comprendre dans ce contexte.

Le roi ne semble guère s'intéresser à la manière dont survit la chapelle, que ce soit d'un point de vue économique ou de prestige local. Il souhaite cependant que le culte continue comme auparavant. Dès le 16 décembre 1573, il envoie une lettre au grand chapelain dans laquelle il dit clairement son intention que, bien qu'il ait fondé des messes et des anniversaires à l'Escorial, non seulement il ne souhaite pas que les prières cessent dans la chapelle royale, mais qu'il veut qu'elles continuent perpétuellement « comme cela a été fait jusqu'à présent, comme si leurs corps étaient présentement enterrés dans ladite chapelle, pour autant que notre souhait est d'ajouter et d'augmenter les messes et commémorations que l'on doit dire pour leurs âmes dans ledit monastère [l'Escorial], et qu'en plus de celles-ci on dise celles qui sont ordonnées et statuées dans cette dite chapelle »¹. Le culte royal, comme les territoires des Flandres, font partie de l'héritage sacré dont Philippe est le garant et qu'il se doit de léguer à ses héritiers, quoi qu'il en coûte. Cette situation surréaliste correspond bien à la nature du pouvoir que diffuse largement Philippe II et qui explique tout son comportement de souverain : même absent, le roi est partout, comme Dieu. Selon la nouvelle conception religieuse, peu importe le lieu des prières car Dieu les reçoit toujours. La même approche de la prière se retrouve dans l'utilisation des rogations par le roi et dans sa collection de reliques. Il veut s'attribuer le plus de suffrages possibles, donc le plus d'avocats divins, pour triompher dans ses entreprises. Ici, c'est pour sa famille, mais aussi pour la monarchie qu'il veut multiplier les prières. Cette perpétuation d'anniversaires funèbres correspond aussi bien sûr à l'idée tridentine, selon laquelle l'existence du Purgatoire rend nécessaire un culte des morts et une valorisation de l'intercession des saints. Philippe II est en effet extrêmement friand de reliques et inaugure une politique diplomatique sans précédent dans le but de faire revenir en Espagne les cendres et ossements que l'on disait avoir été envoyés au Nord de l'Europe au cours du Moyen-Age afin de les garantir de la profanation des conquérants musulmans. Le but de ce retour des protecteurs sacrés sur une terre qui en manque, comparativement aux autres pays, étant de prouver que l'Espagne est bien une terre sainte, favorisée par Dieu. Philippe accumule donc les reliques dans sa capitale, Madrid, mais surtout à l'Escorial, sanctifiant ainsi les morts de sa dynastie. Le roi se montre également de cette manière un parfait catholique protecteur des reliques, récemment validées par le concile de Trente.

Pour servir le nouveau culte des rois à Grenade, le roi ne laisse donc sur place que peu de reliques et d'ornements car la plupart sont partis avec les corps. Il fait toutefois revenir à

¹ « como hasta oy se ha hecho, bien assi como si actualmente estuviessen sepultado sus cuerpos en la dicha capilla, por quanto nuestra yntencion es de añadir y acrescentar las misas y comemoraciones que por sus anima en el dicho monasterio se han de dezir, y que demas de aquellas se digan las que en essa dicha capilla real estan ordenadas y estatuydas... » Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 255.

Grenade les tissus ornementaux qui couvraient les cercueils de l'impératrice et de la princesse, précisant qu'ils doivent être placés sur leurs tombeaux le jour anniversaire de leur mort. Il fait également venir une croix d'argent neuve avec le corps de la reine Jeanne en février 1574¹. Grenade conserve par ailleurs les insignes royaux, l'épée du roi Ferdinand et la couronne de la reine Isabelle, qui personnifient les rois lors des funérailles réalisées dans la chapelle royale, ils sont alors, semble-t-il, placés dans le tumulus.

Philippe II s'intéresse également au tombeau de Philippe le Beau et de Jeanne la Folle, qui n'est pas encore installé dans la chapelle royale². Il souhaite même qu'on lui envoie un plan du tombeau avec ses dimensions pour pouvoir se rendre compte visuellement des choses. Il demande aussi, dans une lettre au président de la Chancellerie Pedro de Deza, s'il reste des corps royaux dans la chapelle, plus précisément si le corps du prince Miguel, le petit-fils des Rois Catholiques, se trouve dans la chapelle et si c'est le cas, que l'on pense à un emplacement où on pourrait le déposer. Ces différentes exigences montrent que le roi souhaite se représenter visuellement le culte royal, afin de mieux pouvoir le contrôler et qu'il fait grand cas de ces questions.

Le cas de Grenade n'est d'ailleurs pas un cas unique. En 1579 a lieu la translation solennelle des sept corps royaux enterrés dans la chapelle royale de Séville (Ferdinand III dit le « roi saint », Alphonse X le Sage, deux reines et trois infants) à la nouvelle Chapelle, construite et décorée sur l'ordre du roi dans le style plateresque et qui remplace la précédente, jugée indigne. Les corps royaux demeurent à Séville, comme ceux des Rois Catholiques à Grenade, parce qu'il ne s'agit pas de Habsbourg³. Philippe II veut conserver le lien entre sa dynastie et les gloires anciennes et marquer ce lien par une fête impressionnante. Là aussi, le roi règle les innombrables disputes de préséance en se désignant comme arbitre supérieur⁴.

Le plan intérieur de la chapelle royale⁵ préparé par l'archevêque de Grenade en 1573 à l'occasion des translations des corps royaux, nous permet d'observer la disposition de la chapelle dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. On y voit les trois tombeaux au centre, ceux de l'impératrice et du roi Philippe entourant celui des Rois Catholiques. On voit également celui de la princesse Marie sur la gauche. (Par d'autres documents, on sait que les cercueils de l'impératrice et de la princesse étaient en bois). Les jours de fêtes et des anniversaires des Rois, les tombeaux sont couverts de tissu de brocard doré⁶. Le tombeau de marbre, commandé par Charles Quint en 1518, attend depuis l'arrivée de Philippe le Beau à Grenade en 1539 et la

¹ Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 338.

² Arch. Simancas, *Casas y Sitios Reales*, leg. 259, fol. 339.

³ Sur la cérémonie de Séville, voir DOMINGUEZ D. ADAME, Mauricio : *Momentos estelares en el ceremonial de la ciudad de Sevilla. Conferencia pronunciada en el salón de actos del Real Jardín Botánico de Madrid, el 27 de junio de 1995*, Seville, 1997.

⁴ Les conflits sévillans ont été retracés par GARCIA BERNAL, José Jaime : « El ritual urbano y la invención de la cultura pública en los siglos XVI y XVII », in GUILLAMON ALVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla*, op. cit., p. 233-260.

⁵ Annexe, Figure 17.

⁶ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, Leg. 150, n°79.

mort de la reine Jeanne la Folle en 1555, de trouver une place dans la chapelle. Mais celle-ci, créée pour les seuls Rois Catholiques, n'a pas été prévue pour accueillir autant de tombeaux. Tandis que l'on cherche des solutions, alors que la guerre et le départ des corps royaux ont ruiné la fabrique (trésorerie) de la chapelle royale, le tombeau des parents de Charles Quint reste en dépôt à l'Hôpital Royal. Après les translations de corps, on hésite aussi sur l'emplacement; faut-il le placer à côté de celui des Rois Catholiques, ou bien à droite du chœur, où se trouvait le tombeau de la princesse ? Finalement la question est abandonnée jusqu'à l'installation du tombeau, en 1603, à son emplacement actuel à droite de celui des Rois Catholiques (c'est-à-dire à gauche du chœur, laissant donc la place d'honneur aux Rois Catholiques).

On perçoit aussi sur le schéma l'emplacement du tumulus temporaire (installé pour les translations de 1573-74), qui prend presque toute la largeur du transept. Cet emplacement est important, car c'est celui de tous les tumulus placés pour les anniversaires des rois et les funérailles royales célébrés dans la chapelle au cours des XVIe et XVIIe siècles. Il faut imaginer la disproportion d'un véritable temple éclairé de mille feux au centre de la nef naturellement obscure, encore assombrie par les tentures noires qui couvrent les murs.

2) L'influence du cérémonial des translations. Les funérailles de l'archevêque Pedro Guerrero (1576)

L'enterrement de l'archevêque Pedro Guerrero, en 1576, suit un cérémonial qui semble nettement influencé par les récentes translations de corps royaux. Le corps de l'archevêque est emmené en procession par les chanoines, du palais archiépiscopal à la cathédrale, en suivant un parcours complet dans les rues de la ville : place Bibarrambla, Zacatín, Cerería, Especieros, escribanos públicos, Colegio Real, calle de la Carcel et entrée dans la cathédrale par la porte du Pardon. Sur le parcours, le corps est arrêté trois fois pour un répons sur trois tumulus simples (appelés *camas* dans le texte), à la sortie de la place Bibarrambla, devant la chapelle royale et dans la rue du Colegio Real. Finalement le corps est déposé sur un tumulus dans la cathédrale, « qui sera construit dans la lanterne du grand autel et après qu'on l'y aura mis on commencera la vigile et un nocturne de trois leçons »¹.

L'archevêque prend ainsi imperceptiblement sur la ville la place paternelle et tutélaire qu'exerçait auparavant le roi lorsqu'il était enterré à Grenade, c'est-à-dire lorsqu'il était encore personnellement présent et attaché sentimentalement à la ville. Il ne faut pas négliger cet aspect des choses, essentiel dans le choix des nouvelles dévotions qui va se faire à la fin

¹ « questara hecho en el zimbório del altar mayor e luego puesto alli se comience la vigilia e un nocturno con tres lecciones ». A.C.G., *Actas*, libro 6, 1576, 3 avril, 94r.

du siècle, autour du phénomène des découvertes du Sacromonte et, plus tard encore, autour de l'Immaculée Conception.

a) La fin du siècle : les funérailles de Philippe II

Philippe II meurt à l'Escorial le 13 septembre 1598, après s'être lentement décomposé vivant dans son lit, entouré de reliques, de bougies signifiant vigilance et peur du démon¹, sous le signe terrifiant du Bien et du Mal des tableaux de Jérôme Bosch qui ornaient sa chambre. Le sens symbolique de cette mort épouvantable, martyriale, a frappé l'Europe. En effet, bien qu'il s'agissait déjà d'un lieu commun dans l'Europe de la Renaissance, c'était une nouveauté dans le cas d'un roi. Le topos du « mort pourrissant », issu des antinomies morales humanistes (bien/mal, beauté/laideur, etc.) est bien connu. On pense par exemple à la mort aussi concrète qu'allégorique de Calvin, en 1564.

Pourtant l'on n'avait jamais vu un roi être sanctifié de cette façon dans son agonie. La transition d'une conception plus humaine de la mort à une vision plus abstraite et idéalisée, en forme de triomphe, s'est en effet produite peu à peu avec Charles Quint puis avec Philippe II. Charles Quint agonisant ne méditait pas sur des reliques ni sur l'hostie, mais sur le gracieux portrait du Titien représentant l'impératrice Isabelle, disparue vingt ans auparavant. Il se prépare de grandioses funérailles en forme de joyeuse apothéose de la gloire humaine. On se trouve encore dans une tradition médiévale pour laquelle la sainteté, sur laquelle prend modèle le pouvoir royal, se manifeste par l'incorruptibilité et la perfection du corps. Toutefois, l'on pouvait déjà voir un précédent dans l'épisode de l'ouverture du cercueil de l'impératrice Isabelle, lorsque François Borgia aperçoit la souveraine morte mangée par les vers et exhalant une odeur pestilentielle. La référence au tableau dans la disparition de Charles Quint ne peut manquer en effet de faire référence à cet épisode symbolique.

L'agonie de Philippe II souligne désormais avec une parfaite netteté la coupure entre le corps humain déchu, souffrant, et la majesté royale. En d'autres mots, elle met en scène l'existence du double corps du roi, le corps politique immortel et le corps humain corruptible. Non pas à travers le registre rituel employé dans la période précédente par la France ou l'Angleterre, mais à travers celui de l'écriture pieuse, du récit de la bonne mort.

La *gravitas* à la romaine que Philippe II affectait d'appliquer à toutes les actions de son existence se retrouve ainsi dans son décès, minutieusement préparé et théâtralisé au panthéon royal de l'Escorial. L'humanisme aristotélicien a influencé le modèle du saint et du roi, pour lequel la magnificence se manifeste à présent dans les vertus d'humilité, de perfection morale et de sacrifice personnel². Des influences plus récentes ont également aidé à forger ce modèle,

¹ VARELA, Juan : « La muerte de Felipe II », in *La muerte del Rey*, op. cit.

² BETRAN, José Luis : « Piedad oficial y piedad popular en tiempo de peste », in *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Barcelone, Milenio, 1996, p. 462-487. TYVAERT, Michel : « L'image du roi : légitimité et moralité

tels les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola, qui sont à la base de nombreux traités et réflexions sur la mort. Les jésuites, mais aussi les dominicains explorent abondamment ce thème à cette époque¹.

Si l'on trouve des différences entre la disparition et les funérailles du père et du fils, c'est qu'ils n'incarnent l'un et l'autre ni le même pouvoir, ni le même héritage. Ils ne transmettent donc pas le même charisme royal à leur héritier à travers le rituel particulier du deuil. Pour les deux souverains pourtant, un point commun : les prodiges entourant leur mort indiquent qu'ils sont au-delà de la condition ordinaire, que le cosmos est influencé par leur existence. Le paradigme de la bonne mort empêche toute expression de spontanéité dans la mort des rois. La mort de Philippe II est montrée en exemple. Des chroniques imprimées et diffusées à Grenade comme dans le reste du royaume, décrivant les circonstances de la bonne mort du roi, avec un goût certain du détail morbide, sont une source importante pour les sermons funèbres. Le topos de la bonne mort se réfère à l'exemple mythique de saint Louis (dont la mort signifie la résurrection dans l'autre monde) et de saint Ferdinand III de Castille, qui mourut avec sérénité, dans l'entière acceptation de son sort², et le modèle royal espagnol moderne en est donné par Philippe II. Cette bonne mort est une garantie de plus, s'il est nécessaire, du passage du roi au Paradis et le rapproche donc de la sainteté.

Le roi, vicaire de Dieu, porte sur ses épaules une souffrance messianique qui prouve à elle seule l'existence d'une justice eschatologique. Comme les défaites et les crises qui éprouvent la monarchie de Philippe II, sa mort vient confirmer l'existence des dessins insondables d'un dieu qui exerce son équité pour le bien des hommes³. En mourant comme le Christ, le roi expie les fautes de ses sujets. La dynastie a ainsi la responsabilité de rétablir l'alliance, mise à mal par les péchés des hommes. Le sacrifice du roi est donc vraiment royal « Qu'est-il, en effet, de plus royal que l'apparition, sur les marches du prétoire, du Christ flagellé, une couronne d'épines sur la tête, un sceptre de roseau à la main, drapé d'une fausse pourpre et poussé aux épaules par des soudards étrangers ? (...) Le roi Osiris, mort, déchiqueté et ressuscité, préfigure à la fois le destin sacrificiel des rois et l'immortalité de la royauté »⁴. On retrouve cette approche dans l'image du Christ flagellé et du Dieu le père terrifiant et majestueux. Dans la souffrance physique, le roi évoque le sacrifice christique et martyrial, la domination de l'âme sur le corps et l'anoblissement du corps. L'expérience toujours proche des catastrophes démographiques et des défaites militaires, la croyance dans le Purgatoire,

royales dans les Histoires de France au XVIIe siècle », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* t. XXI, oct-déc. 1974, p. 521-547.

¹ SEBASTIÁN, Santiago : *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1981.

² MARTÍNEZ GIL, Fernando : « La santa muerte de los reyes », in *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Tolède, Diputación de Toledo, 1996. LUCKEN, Christopher : « L'évangile du roi. Joinville, témoin et auteur de la Vie de Saint Louis », *Annales HSS*, mars-avril 2001, n°2, p. 445-467. Voir CHARTIER, Roger : « Les arts de mourir, 1450-1600 », *Annales ESC* n°34, janv-fév. 1976, p. 51-75.

³ CHAPARRO, Sandra : « Mito y razón religiosa y política en una historia del mundo del siglo XVI », *op. cit.*, p. 78.

⁴ VOLKOFF, Vladimir : *Du roi*, Paris, Julliard, L'Age d'Homme, 1987, p. 73.

marquent aussi cette représentation. En vivant cette lente et terrible agonie sur terre, Philippe évite implicitement les douleurs du Purgatoire. Nous retrouvons donc dans ces textes la dimension de souffrance et de résignation devant l'inéluctabilité de la mort. La conception négative du père-dieu explique ainsi l'insistance sur le roi humilié et souffrant, dans lequel coexistent la douleur et la gloire. Cette mort martyriale, telle qu'elle fut racontée par Antonio Cervera de la Torre, reste un mythe et un exemple qui frappe l'Europe entière, nous l'avons dit, et durablement, le célèbre poème de Verlaine en apporte la preuve¹. Jamais l'on n'avait publié autant de relations funèbres relatant la mort du roi, ni autant de sermons ou d'estampes de tumulus². Ces relations et ces sermons qui relatent la bonne mort du roi et les funérailles font modèle. Ce schéma est pleinement codifié ensuite pour la mort de Philippe III en 1621.

Les funérailles de Philippe II, comme toutes les autres cérémonies de son règne, dépassent en ampleur et en symbolisme tout ce qui s'est fait auparavant. D'autant que depuis 1572, l'usage des tumulus est réservé aux personnes royales, créant ainsi une véritable coupure qui n'existait pas auparavant entre le roi et les grands seigneurs. Le tumulus funèbre devient l'expression graphique de la suprématie et de l'immortalité du pouvoir royal. Il est l'axe central d'un drame collectif où fusionnent le sacrifice et le triomphe³. Certes, Cervantès se moque de la magnificence outrée du tumulus sévillan, en faisant remarquer que cette grandeur sert surtout de vitrine à la ville et conforte plus les gloires mondaines que les gloires éternelles⁴. Mais de telles critiques sont déjà exceptionnelles et disparaissent totalement par la suite. Le modèle demeure, et les funérailles de Grenade, comme toutes les autres cérémonies établies sous ce règne⁵, serviront de précédents inoubliables pour les suivantes. Ainsi, on établit pour le roi prudent un mode de sonner les cloches, chef-d'œuvre de précision et de poésie, au point que, rien qu'en lisant la description, l'on entend presque véritablement

¹ *La mort de Philippe II*, qui insiste sur la confession du roi, comme dans cet extrait :

« Ayant repris haleine, et d'une voix cassée, Le roi, dont la lueur tragique des flambeaux
Péniblement, et comme arrachant par lambeaux Éclaire le visage osseux et le front blême,
Un remord douloureux du fond de sa pensée, Prononce ces mots : Flandre, Albe, mort, sacs, tombeaux ».

² Voir les funérailles exemplaires de Florence. *GLORIAS efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria*, Museo de la Pasión de Valladolid oct. 1999-janv. 2000, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., Chap II-4.

⁴ CERVANTES, Miguel de : « Al túmulo del Rey Felipe II en Sevilla », in *Obras completas de Miguel de Cervantes*, éd. Rudolph Schevill and Adolfo Bonilla, Madrid, éd. Gráficas Reunidas, 1914-1944

Les frais du tumulus de Marie de Portugal avaient déjà donné lieu à un débat en 1545. Le tumulus sévillan de Philippe II, transposition de l'Escorial, influence par la suite de nombreux monuments funèbres. Voir GARCIA BERNAL, José Jaime : « Las exequias a Felipe II en la catedral de Sevilla : el juicio de Dios, la inmolación del rey y la salvación del reino », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto (éd.) : *Sevilla, Felipe II y la monarquía hispánica*, Séville, Area de Cultura Ayuntamiento de Sevilla, 1999, p. 109-128. AGUILAR GARCIA, María Dolores : « Exequias reales : el sermón fúnebre por Felipe II en la catedral de Málaga », in *Tiempo y espacio en el arte. Homenaje al profesor Antonio Bonet Correa*, T. 1, Madrid, ed. Complutense, 1994, p. 277-293.

⁵ Voir BOUZA ÁLVAREZ, Fernando : *Imágen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal ed., 1998.

leur son au moment de la publication du deuil dans les rues de la ville (comme d'habitude pour la mort d'un personnage royal, la municipalité publie sur les places la mort du roi et l'ordonnance de deuil), puis toute la journée et jusqu'à l'aube du jour suivant¹.

Le chapitre ne lésine pas sur les frais : on ne dépense pas moins de 800 ducats de cire². Le tumulus est magnifique, il proclame la gloire nouvelle de Grenade et son union inconditionnelle au projet de croisade et de grandeur de Philippe II : en haut sont représentés huit saints « dont on dit que sa Majesté fut très dévot »³, parmi lesquels les saints royaux Diego et Hermenegilde, plus tous les hiéroglyphes et autres.

L'Inquisition grogne et rechigne à assister aux funérailles du roi parce qu'elle a perdu la guerre de préséance face à la Chancellerie et à la municipalité, sachant qu'elle n'obtiendra pas gain de cause, elle s'abstient. Elle écrit à l'Inquisition de Valladolid pour savoir quel ordre de préséance a été obtenu par le tribunal face à l'Audience lors des précédentes funérailles et translations de corps royaux⁴. Ainsi, lorsqu'elle reçoit l'ordre royal d'y assister, il est déjà trop tard. Le tribunal a pu au moins sauver l'honneur⁵. A partir de ce moment, il semble que toutes les institutions locales se lient contre les inquisiteurs, leur arrogance et leur tendance à excommunier à tout bout de champ ceux qui osent leur tenir tête.

Autre nouveauté des funérailles du roi, les sermons prennent une place prépondérante dans la cérémonie et dans la mémoire royale, achevant de distinguer le corps physique, humain, du corps spirituel de la royauté. La comparaison de Philippe avec Salomon, le roi sage et le roi de justice, y tient une place importante.

Le sermon funèbre, prononcé dans la chapelle royale lors des funérailles organisées par la municipalité, est pour la ville de Grenade, le premier du genre⁶. Il est conservé dans un recueil de quinze sermons funèbres dédiés au roi pieux, rassemblés par l'imprimeur Iñiguez de Lequerica, destiné à son successeur Philippe III. Ce recueil se présente comme une compilation de panégyriques composés par les grands auteurs du temps (Luis Montesinos à Alcalá de Henares, Jerónimo de Florencia à la cour, etc.), preuve de la gloire de Philippe II et sorte d'apothéose finale à son règne. Le panégyrique funèbre a une longue histoire, il provient des discours funèbres romains (laudatio) prononcés par le fils du défunt sur le forum, devant la communauté civique. Il s'agissait de transformer une mort singulière en mort exemplaire, d'actualiser à travers lui les valeurs civiques⁷.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 9, 1598, 26 sept., 206v.

² A.C.G., *Actas*, libro 9, 1598, 207r.

³ « a que parece su magestad se mostro muy deuoto ». A.C.G., *Actas*, libro 9, 1598, 9 oct., 207v.

⁴ Valladolid envoie sa réponse, datée du 3 octobre 1598. A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol.

⁵ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 7 nov. 1598.

⁶ CASTRO, Martín de : *En Granada. Sermon que predicò el Doctor ... a las honrras del Rey D. Felipe II que celebrò la Ciudad de Granada a la Capilla Real. Año de 1598*. In IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan, rec : *Sermones funerales* (n°10).

⁷ DUPONT, Florence : « L'autre corps de l'empereur-dieu », in MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux, op. cit.* p. 315-350.

Notre sermon grenadin, par Martín de Castro, est donc sans surprise un panégyrique, dans lequel Philippe II est comparé au roi d'Israël comme figure générique, qui s'incarne successivement dans le discours en Salomon, Jérémie et en Christ. L'apothéose du roi, l'élévation de son âme au paradis des justes, est explicitement annoncée par le prédicateur, qui explique aux fidèles ce que représente la pompe funèbre déployée dans la chapelle « nous nous sommes aussi réunis aujourd'hui pour offrir un sacrifice à Dieu entre nos larmes... et pour célébrer les funérailles. C'est à cela que servent les soies et brocards, le sceptre, la couronne, les bannières, les écus, les armes et les devises et ce tumulus, si haut, qu'il semble vouloir atteindre le ciel. Cela nous permet de comprendre que le corps de saint roi, qui repose dans un cercueil tout semblable à celui-ci, doit monter pour jouir du bonheur dont jouit son âme (qui est au ciel et bien fortunée), bonheur qui nous est représenté par ces torches et bougies allumées. De façon que le deuil représente la tristesse de nos cœurs ; les armes, écus et devises, les œuvres héroïques du défunt ; et le tumulus, la résurrection du corps. Et il doit ressusciter glorieux et immortel, resplendissant, subtil et léger, qui sont les quatre marques de la gloire conformément au modèle du parfait corps du Christ. L'or et l'argent de ce tumulus, les détails curieux et toutes les richesses que l'on a pu y placer conviennent parfaitement pour représenter cette idée ; et les bougies allumées signifient la gloire et la vie de l'âme »¹. Le prédicateur présente donc le roi comme un ange immortel, resplendissant etc., dans le contexte de l'imagerie populaire, avant de justifier l'usage antique du tumulus et sa force religieuse.

Le panégyrique se tourne ensuite vers l'œuvre de ce grand roi, en justifiant la comparaison de Philippe avec les rois d'Israël : c'est grâce à la foi qu'il a fait de l'Espagne une telle puissance, non par les armes. C'est lui qui a « purgé l'Espagne de la secte de Mahomet » et a fait appliquer le concile de Trente. Le roi était également une sorte de voyant surhumain, qui savait tout de chaque village et s'en préoccupait. Cette idée, associée à celle du roi occulte, naît de l'étonnante absence du roi. La rigidité de ses postures (dans les portraits ou les cérémonies), la formalisation extrême de la cour et son absence publique est une marque extrêmement forte imposée par le roi. Contrairement aux autres portraits royaux contemporains, observe Checa Cremades, on observe pas chez Philippe II un fétichisme des objets allégoriques ou des regalia. En l'absence de cérémonies, le roi se cache, de manière à

¹ « Tambien nos avemos oy juntado para ofrezzerle entre lagrimas a Dios sacrificio... y a celebrar sus honras, que desto vltimo sirven las sedas y bricados, el ceptro, la corona, las vanderas, los escudos, las armas las divisas, y este tumulo tan alto, que parece quiere llegar al Cielo ; dandonos a entender, que el cuerpo deste Santo Rey, que entre otro semejante ataud esta depositado, a de subir a gozar de las felicidades que goza el alma (que es en gloria y bien aventurança) las quales nos representan las antorchas, y luzes encendidas. De manera que los lutos representan la tristeza de nuestros coraçones, las armas, escudos, y divisas, las obras heroicas del difunto ; el tumulo la resureccion de el cuerpo. Y porque ha de resucitar glorioso, y inmortal, resplandeciente, subtil, ligero, que son los quatro dotes de gloria' reformando en fin a la traça del cuerpo hermosissimo de Christo. Biene bien para representar esto el oro y plata del tumulo, las curiosidades y todas las riquezas, que en el pudieron ponerse : y las luzes encendidas significan la gloria y vida del alma ». CASTRO, Martín de : *En Granada, op. cit.*, fol 211.

ne pas trop exposer les symboles de son pouvoir, ce qui risquerait de faire s'évanouir l'idée de majesté¹. La sanctification du roi progresse dans le discours, les rois d'Espagne descendent non seulement de grands souverains et d'empereurs, mais aussi de saints, ils ont donc leurs intercesseurs au ciel, comme bons catholiques. Le sermon finit sur cette pique indirecte envers la France : ennemis, ne vous réjouissez pas trop vite, Philippe III aura les mêmes vertus que son père.

La mort et les funérailles de Philippe II présentent un souverain espagnol véritablement charismatique et sacralisé à la fin du XVI^e siècle. Si l'on insiste tant sur sa confession, c'est que le destin de l'Espagne dépend de ses relations avec Dieu, le roi est donc devenu un intercesseur. Cette confession et la mort martyriale, qui rachète les péchés humains du roi, sont destinés à assurer que le roi est bien monté au paradis après sa mort. Mais la sacralisation du roi se développe encore par la suite : pour Philippe III, pour Philippe IV surtout, le martyr ne sera même plus nécessaire. Le roi jouit désormais, par le seul fait de sa naissance, d'une vie éternelle assurée après sa mort.

¹ CHECA CREMADES, Fernando : « Felipe II en El Escorial : la representación del poder real », *Anales de Historia del Arte*, n°1, 1989, p. 121-139.

VII - Les conflits de préséance et la redistribution des pouvoirs locaux dans la seconde moitié du XVIe siècle

A - La signification des conflits

Pourquoi des disputes aussi violentes autour de sujets apparemment aussi futiles que l'emplacement d'un banc dans l'église au cours d'une cérémonie religieuse publique ? Pourquoi trouve-t-on nécessaire de noircir autant de feuillets sur ce sujet et de remonter jusqu'au roi pour obtenir son arbitrage ? Quels enjeux et quelles conséquences ces conflits cachent-ils vraiment ? Pour le comprendre, il faut revenir au théâtre, se représenter le chœur comme une scène sans rideau marquée par quelques emplacements scéniques (le pupitre, l'autel, etc.). Avant le XVIIIe siècle les églises possèdent rarement de bancs fixes qui indiquent une hiérarchie des emplacements. Seules les places des clercs sont déjà fixées de manière définitive. Par ailleurs, la messe est un lieu privilégié de conflit de préséance, car c'est un moment de communion du groupe au sens identitaire très fort. On s'y retrouve « entre soi » pour prier pour les vivants et les morts.

Le rituel donne souvent lieu à des conflits parce qu'il fait apparaître et fige les relations de pouvoir et les hiérarchies comme un fait établi, une tradition immuable¹. Suivant la conception platonicienne, les hiérarchies sont considérées comme naturelles, car ce sont les rapports inégaux qui incarnent la manière dont l'humanité reflète le macrocosme. Autrement dit, les relations de soumission et de domination sont la preuve de la présence de Dieu. Mais l'homme lui-même, cet être imparfait, menace sans cesse l'équilibre de l'ordre divin. C'est pourquoi l'on ne cesse de craindre l'invasion du chaos, menace qui terrifie autant sur le plan personnel que sur celui de la communauté car il signifie le renversement de l'ordre naturel et la sanction divine. D'où l'importance des actes et des références qui ont pour objet de confirmer et donc de conserver l'ordre, identifié à la tradition, à ce que les sources nomment « l'ordre ancien » : les fêtes, le personnage royal, ou encore le théâtre.

Ce type de conflits s'expliquent par la contradiction, inhérente aux fêtes des sociétés urbaines complexes, qui existe entre la célébration de la tradition et la variabilité de la vie sociale. D'un côté, il est nécessaire de reconsidérer, de renégocier régulièrement le pouvoir, en fonction des enjeux et des rivalités entre juridictions concurrentes. Or la fête est le lieu

¹ BLOCH, Maurice : *Ritual, History and Power*, Londres, the Athlone Press, 1989. VAREY, John E. : *Cosmovisión y escenografía : el teatro español en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987.

principal où cette renégociation a lieu et est entérinée publiquement. De l'autre, le rituel, les gestes, les attitudes qui font partie de la célébration se légitiment essentiellement par la coutume et la tradition. Il n'est donc pas si facile de changer des règles que l'on déclare établies depuis longtemps. Pour y parvenir, il faut ruser, prétendre que l'on ne touche à aucune tout en le faisant tout de même. Il faut aussi entériner ces changements par des règlements juridiques précis et complexes, qui les légitiment, les transforment en tradition immuable à travers la force de l'écrit. Car si la fête se fonde sur la mémoire, à l'inverse, la cérémonie est aussi capable d'instaurer une tradition. Enfin, la dignité personnelle est étroitement liée à l'honneur corporatif, d'où la passion acharnée des protagonistes pour l'appropriation d'une mémoire collective.

Les conflits ne sont pas seulement d'intérêt, ils mettent aussi en évidence la valeur morale attribuée au pouvoir à cette époque. C'est l'honneur qui fait le pouvoir dans cette société. Le lien entre conquête et honneur est un trait fondamental de la société castillane, issue de la guerre qui se légitime par le rétablissement de la liberté et de l'honneur. La *honra*, mot apparu au XI^e siècle, a d'abord un sens juridique d'héritage et de patrimoine, c'est ce qui s'acquiert par la guerre sainte et le service du roi¹. Puis, à la Renaissance, le mot prend un sens moral et entre dans une dynamique avec son opposé, la *honte*. A Grenade, les conflits éclatent donc autour des célébrations dont le sens symbolique est le plus fort, tout particulièrement autour des fêtes royales. Ils nous montrent en fait à quel point les Rois concentrent au XVI^e siècle les symboles et les valeurs de la ville et sont les éléments autour desquels se rassemble une population disparate. C'est là que se négocie le pouvoir, la vie sociale, les enjeux d'une communauté en train de se définir. Dans nulle autre fête de l'époque les conflits n'apparaissent aussi clairement et fortement. Les Rois, la chapelle, les corps enterrés dans la crypte, sont le centre festif, identitaire et symbolique de Grenade. Plus tard, nous le verrons, les conflits éclateront autour d'autres célébrations, le Corpus et les fêtes mariales, devenues les nouveaux espaces d'expression de l'identification urbaine.

Les conflits de préséance peuvent entraîner des conséquences en chaîne, parfois jusqu'aux plus hauts sommets de l'Etat. Le roi, auquel les différentes parties envoient des mémoriaux pour demander sa médiation, auprès duquel le lobbying s'exerce activement, joue dangereusement avec ces conflits internes. Éviter de trancher, faire des réponses apparemment évasives ou contradictoires à leurs demandes d'arbitrage, ce qui envenime les choses, permet de les affaiblir. D'un autre côté, les conflits créent des troubles sociaux dans les villes, des partis se forment, les autorités y perdent leur prestige, ce qui met en danger la paix civile.

Les conflits les plus graves éclatent dans les années 1560, décennie charnière qui s'achève avec la guerre des Morisques, leur expulsion et le début d'une nouvelle ère pour Grenade.

¹ LISON TOLOSANA, Carmelo : « The Ever-Changing Faces of Honour », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; BROMBERGER, Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 133-147.

Dans ces années d'anxiété, marquées également par le bouleversement rituel amené par les réformes tridentines, la chapelle royale et ses cérémonies sont encore plus sollicitées qu'auparavant pour définir les relations de pouvoir dans la ville. Ces fêtes sont en quelque sorte chargées, au nom de leur haute valeur symbolique, de dire le droit. Mais le doute s'insinue, le roi ne prend pas parti, l'ordre ne parvient pas à s'établir clairement. Cet embarras révèle bien la réalité de la crise qui affecte la ville. Ce n'est qu'après la guerre que l'on assiste à une recomposition du pouvoir et de la société. Mais alors la Chapelle et ses fêtes royales ne sont plus celles qui donnent le sens et la valeur symbolique des relations sociales et politiques. Au XVIIe siècle ce sont d'autres célébrations, mises en œuvre par la cathédrale, comme les fêtes de la Chandeleur et des Rameaux ou la fête du Corpus, qui sont désormais l'enjeu des conflits de préséance.

1) La fête de la Chandeleur et les Rameaux

Les distribution de palmes bénies et de chandelles à l'occasion des Rameaux et de la Chandeleur, implique des des processus complexes de négociation du pouvoir.

La Chandeleur (Candelaria), ou fête de la Purification de la Vierge, le 2 février, qui tire son nom de l'activité de distribution de chandelles (candelas) dont elle est l'objet, est une fête d'origine byzantine, introduite à Rome au VIIe siècle, où elle supprime la fête de la Présentation de Jésus au Temple et la fête romaine des Lumières. On bénit les bougies, qui sont réparties entre les membres de la cathédrale. Puis on procède à la bénédiction de celles qui sont apportées par les fidèles¹. Les bougies reprennent le symbolisme de lustration et de fertilité du feu qui s'inscrit dans le sens de la fête des relevailles de la Vierge, quarante jours après la Nativité². S'inscrivant dans la saison du carnaval, la fête est destinée à démontrer la capacité de charité des institutions religieuses. Les lumières symbolisent le retour du soleil et la résurrection de la vie après l'hiver. Temps biologique, cosmique et temps social ne faisant qu'un, se mordant réciproquement « l'éblouissante queue » selon la belle expression d'Emmanuel Le Roy Ladurie³, le sens hiérarchique rigide de la fête va dans le même sens, il s'agit de montrer la reprise de la vie sociale, contre le chaos.

La bougie est un symbole différenciateur capital, elle est donc à l'origine d'interminables conflits de préséance. A l'origine symbole de pénitence, la bougie, à cause de son coût mais aussi de sa forme, devient signe de prestige. En effet, la cire se place toujours au premier rang des dépenses réalisées pour les fêtes. C'est donc un signe de richesse éclatant, encore plus

¹ CONSUETA, *op. cit.*, p. 81.

² MUIR, Edward : « Four. Twelve Wooden Marys and a Fat Thursday: a Serene Society », in *Ritual in Renaissance Venice*, *op. cit.* Et HERNANDEZ GONZALEZ, Manuel Vicente : *La religión popular en Tenerife durante el siglo XVIII (las creencias y las fiestas)*, La laguna, Universidad, 1990.

³ LE ROY LADURIE, Emmanuel : *Le carnaval de Romans*, *op. cit.*, p. 347.

peut-être que les vêtements, qui établit visiblement les différences hiérarchiques. Ce symbole de vie, de lumière et de chaleur auréole son porteur d'une aura de magnificence éclatante. Tous les textes insistent sur les bougies que portent les participants aux processions. Ils décrivent leur grosseur, leur poids et leur qualité (cire blanche ou cire jaune, moins onéreuse). La distribution des bougies montre le lien de dépendance spirituelle des autorités urbaines envers le chapitre de la cathédrale. Le don est en effet un contrat, qui lie les hommes les uns aux autres par un lien hiérarchique précis. Ce contrat est naturellement périodiquement renégocié à cause de l'évolution de ces relations hiérarchiques, c'est ce qui explique les conflits de préséance, également présents le dimanche des Rameaux, lors de la distribution de branches bénies aux fidèles.

La fête des Rameaux, qui inaugure la Semaine Sainte, est une autre occasion de distribution symbolique dans laquelle intervient la mise en œuvre de la hiérarchie urbaine. On assiste au même rituel de distribution après la messe que lors de la fête de la Chandeleur, donnant lieu aux mêmes conflits de préséance (les conflits des deux célébrations sont d'ailleurs rapidement traités ensemble). Après la bénédiction des rameaux, les bénéficiés et les serviteurs du chœur les portent en procession, suivant la bannière noire de la Passion, faisant un quart de tour à l'intérieur de la cathédrale. Ils rejoignent « un autel décentement orné, fixé à la paroi de la chapelle royale, avec des gradins et un podium. Il comporte également des tribunes et des bancs pour les bénéficiés et les serviteurs de l'église et, à part, d'autres bancs pour certains caballeros et citoyens »¹. On y lit l'évangile et on y prononce un sermon.

Les rameaux symbolisent la domination de la ville sur son territoire rural, d'où proviennent les branchages distribués aux membres de l'oligarchie. Ils sont également le symbole du Christ lui-même, comme une deuxième hostie, mais cette fois sans Présence Réelle. La procession rejoue donc celle du Corpus, dont elle est la préfiguration. C'est une entrée triomphale, celle du Christ dans Jérusalem, et qui signifie sa prise de possession sur la ville.

Chandeleur et Rameaux forment deux fêtes parallèles puisque dans les deux cas le rite central consiste en une distribution (de bougies ou de rameaux bénis), à laquelle succède une procession dans la cathédrale. Bougies et rameaux viennent ensuite protéger et purifier les maisons pendant l'année entière. Ces deux fêtes sont exemplaires des moyens dont dispose le chapitre ecclésiastique pour reprendre en main la direction de la vie religieuse à partir des années 1520-1530. La distribution est rapidement réservée aux institutions et aux grands personnages, elle devient donc l'occasion de répartir les places hiérarchiques de chacun, d'où d'interminables conflits de préséance que l'on retrouve mentionnés presque chaque année. Ainsi, le chapitre se situe au centre de la distribution des faveurs, ce qui lui concède une puissance certaine.

¹ « un altar decentemente aparejado, y arrimado a la pared de la capilla real con sus gradas, y pavimento. Estan puestos escaños, y vancos para los beneficiados, y servidores de la yglesia, y aparte otros vancos para algunos cavalleros, y cibdadanos ». *CONSUETA, op. cit.*, p. 82.

En 1563, le chapitre limite la distribution des bougies, renforçant ainsi leur importance et la hiérarchie de la fête. Il décide de ne plus faire envoyer de bougies aux maisons de particuliers insignes, ni de distribuer des bougies dans l'église, sauf pour la procession, et de ne plus en donner aux femmes¹.

2) La cathédrale et la chapelle royale

Le conflit qui oppose la cathédrale à la chapelle royale est l'un des plus grands enjeux du siècle. La constitution d'une chapelle royale somptueusement dotée fait de l'ombre à l'influence de la cathédrale qui vient s'installer, à la suite de la conversion générale de la ville au christianisme de 1501, dans le bâtiment mitoyen de l'ancienne grande mosquée. Comme c'est le cas pour les anniversaires célébrés dans la Chapelle, la rivalité entre les deux institutions empêche le bon déroulement des cérémonies dans la cathédrale. Cette dernière refuse de donner des places qui conviennent au chapitre de la chapelle, ce qui fait que ce dernier refuse d'assister non seulement aux anniversaires, mais également aux trois grandes processions générales annuelles de la cathédrale (Corpus, Toma et Saint Marc). Les cédules royales ordonnant à la cathédrale de changer d'attitude n'y font rien, les rois tentent tellement d'équilibrer les choses entre les deux institutions que le conflit n'est jamais résolu.

C'est bien sûr l'avancée des travaux de la cathédrale qui met vraiment le feu aux poudres. Les travaux terminés ou à peu près, c'est au tour de l'ordonnancement des offices de l'une ou l'autre église de gêner le bon déroulement des offices de l'autre. Et puis les deux institutions se disputent ornements et insignes symboliques que les Rois avaient distribués sans regarder vraiment à qui ils confiaient la responsabilité de ces trésors. Ce sont donc bien les rois qui sont responsables du conflit et de sa durée et d'abord parce qu'ils ont mal réparti les prérogatives des deux institutions.

Pour régler la question de la possession de l'épée du roi Ferdinand qui sert lors de la fête de la Toma, on sanctionne le droit de la chapelle de n'assister qu'à trois processions annuelles dans la cathédrale. Mais avançant des problèmes de places et l'argument que les tombeaux royaux sont chez eux et non dans la cathédrale, la chapelle refuse d'y assister. Cette absence devient habituelle. Les chapelains ne participent pas non plus aux autres fêtes auxquelles ils ont l'obligation d'assister, comme le Corpus, la Toma ou la Saint Marc.

Les deux églises deviennent progressivement insupportables l'une pour l'autre, les chanoines n'acceptent même plus d'entendre chanter le chœur de la chapelle pendant leurs propres offices², alors que dans une cathédrale messes chantées et messes basses se produisent simultanément devant plusieurs autels. Des cédules royales tentent de dénouer le conflit et

¹ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1563, 15 janvier, 193r.

² *Constituciones de la Capilla Real*, 1583, B.N.M., Ms. 6948., fol. 9-10.

sont imprimées avec les Constitutions en 1531 : la chapelle doit assister aux trois grandes célébrations annuelles de la cathédrale, en échange de quoi elle est libre de n'assister à aucune autre. On règle les horaires des offices de chaque église pour éviter les gênes. Le privilège de ne pas répondre aux convocations de la cathédrale pour les fêtes ne pouvait qu'envenimer les relations entre les deux églises. En 1558, lors des funérailles de Charles Quint qui se font dans la cathédrale, la chapelle royale, invitée, ne daigne même pas assister à la cérémonie¹. Les années 1560, années de rupture pour Grenade, sont aussi celles des plus forte tension entre institutions concurrentes autour des célébrations civico-religieuses. Puis, après la guerre des Morisques et le départ des corps royaux, la ruine financière et emblématique de la chapelle royale signe la fin progressive du conflit. Le panthéon de Charles Quint est délaissé, le projet des Rois Catholiques définitivement compromis. Les deux tombeaux des Rois fondateurs et des parents de l'empereur sont mis à égalité. Toutefois, les deux institutions adjacentes ne cessent plus par la suite de se tourner le dos et de mettre au point des stratégies pour lutter l'une contre l'autre.

Des litiges incessants concernent le passage du chapitre de la chapelle à travers la croisée de la cathédrale, où se situe la porte principale de la chapelle et celle qu'elle emploie notamment pour sortir en procession. En 1564, la visite de la chapelle royale effectuée par la Chancellerie révèle une situation économique désastreuse. En outre, l'architecture est détériorée et le tombeau de Philippe le Beau et de Jeanne la Folle n'est toujours pas installé à l'emplacement prévu, sur lequel on hésite. La chapelle propose alors son incorporation à la cathédrale et son agrandissement pour y faire entrer plus de lumière. Mais les modalités de la réunion proposées par le chapitre de la cathédrale ne lui conviennent pas². Après l'échec définitif de la demande d'incorporation de la chapelle par la cathédrale (en 1586), la chapelle cesse d'exister comme juridiction à part en 1587³. Mais le roi refuse de prendre vraiment parti et ordonne en 1589 que le chapitre de la cathédrale assiste chaque année aux anniversaires des Rois Catholiques dans la chapelle.

La chapelle entre en conflit avec presque toutes les autorités urbaines à propos de l'assistance des uns et des autres aux anniversaires des Rois, où tous sont tenus d'assister, afin de démontrer son influence. Elle se manifeste donc naturellement le plus ouvertement lors des célébrations les plus importantes, en particulier les translations de corps royaux. Mais aussi en 1598 lors des funérailles de Philippe II, où elle refuse de recevoir les inquisiteurs⁴.

Cependant c'est la cathédrale qui sort vainqueur du conflit à la fin du siècle : d'abord à cause du déclin définitif de la chapelle, sanctionné par le départ des corps royaux et avec eux d'une grande partie des rentes affectées à leur culte, de leurs reliques prestigieuses et de la perte de

¹ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1558, 21 oct. 28r.

² MARÍN LÓPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, op. cit.

³ GALLEGO Y BURÍN, Antonio : *La capilla real de Granada*, op. cit.

⁴ *IBID.*

l'autorité liée au titre de panthéon. Ensuite par l'élévation de la cathédrale grâce au nouveau temple, immense et somptueux et à la nouvelle puissance de l'archevêque et du clergé séculier issue du concile de Trente. Enfin, les découvertes du Sacromonte (1595) donnent un nouvel éclat au siècle épiscopal consacré par une antiquité sacrée prestigieuse.

Le fait de n'avoir pu résoudre le conflit et la division entre la cathédrale et la chapelle royale pèse lourdement sur l'avenir du culte royal, mais aussi sur l'identification de la ville aux rois et aux valeurs royales : une fois l'immense cathédrale achevée, ce ne sont finalement pas les rois qui forment le cœur de la ville, mais c'est la cathédrale, image du Saint Sépulcre, et les symboles sacrés qu'elle abrite : la Vierge et le Saint-Sacrement.

3) Un conflit exemplaire de la domination de la chancellerie, 1563

Au cours du XVI^e siècle les relations des Mendoza avec la cour ne cessent de se dégrader pour devenir véritablement mauvaises sous Philippe II. En 1563, Luis Hurtado de Mendoza y Pacheco, deuxième marquis de Mondéjar, âgé de 74 ans, quitte le poste de président du Conseil de Castille¹ pour raisons de santé. Il a occupé une série de hautes fonctions depuis 1543 afin de défendre les intérêts de sa famille, menacée par son éloignement à la fois géographique et politique du centre du pouvoir. En son absence, son fils Iñigo (1512-1580), auquel il a cédé le titre de comte de Tendilla, occupe le poste d'alcaide de l'Alhambra, aux mains des Tendilla depuis 1492. Le conflit de 1563 montre l'obstination et la fierté outragée de don Luis. Il va perdre cette dernière bataille contre la Chancellerie de Grenade, c'est à dire contre les letrados et contre la direction prise par l'État au moins depuis la mort d'Isabelle la Catholique². L'affaire souligne l'isolement et le déclin de la puissance des Mendoza à Grenade, avant même la guerre des Morisques qui mettra officiellement terme à leur hégémonie. De l'autre côté, il révèle le niveau d'ingérence politique de la chancellerie dans le fonctionnement des institutions urbaines. Après avoir ébranlé la puissance des Tendilla, le tribunal s'attaquera à l'inquisition et à la municipalité. Le roi quant à lui ne cesse de favoriser la chancellerie, mais sans vraiment trancher, ce qui ouvre la voie à de nouvelles tentatives d'intrusion dans le fonctionnement des institutions locales.

Le 25 novembre 1563, à l'occasion des vêpres qui ont traditionnellement lieu la veille de l'anniversaire de la mort de la reine, le conflit éclate entre le marquis de Mondéjar, capitaine général de Grenade, et la Chancellerie, alors en vacance de pouvoir et dirigée par le doyen des auditeurs Ramírez de Alarcón, qui fait office de président. Ce personnage n'est pas un

¹ Le Conseil Royal de Castille devient un organe fondamental de gouvernement et d'administration sous les Rois Catholiques, à l'occasion des cortes de Tolède de 1480.

² NADER, Helen : *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance*, op. cit.

nouveau venu, puisqu'en 1549 il était déjà l'un des quatre auditeurs accompagnant Diego de Oca, auditeur doyen, lors du dépôt des corps de la princesse et des infants royaux à Grenade¹. Les deux partis envoient immédiatement au roi de longs rapports circonstanciés, avec témoignages pris sous serment, dans le plus pur style procédurier. Mondéjar agit le premier, dès le 26 novembre, avec un rapport de dix pages. Le 6 décembre, la Chancellerie envoie le sien, en vingt-six folios d'une écriture serrée. A quoi s'ajoutent des dizaines de lettres envoyées par les uns et les autres au cours du mois de décembre. La municipalité prend tardivement parti et envoie son propre rapport à la cour avant Noël. La machinerie d'État fonctionne remarquablement bien, puisque les fonctionnaires se penchent rapidement sur cette affaire et dépêchent une proposition de solution dès le 28 décembre. L'ensemble constitue un épais dossier conservé aux archives nationales de Simancas².

Il s'agit d'un conflit de préséance des plus classiques. La Chancellerie prenait place d'habitude sur un banc placé du côté droit et perpendiculairement au grand autel, faisant jonction avec le chœur (probablement en biais), par ordre hiérarchique, le président ou son substitut occupant la tête du banc, du côté du chœur. A sa droite (c'est-à-dire à la place d'honneur), on plaçait une chaise pour le comte de Tendilla, alcaide de l'Alhambra. Or cette fois, le substitut du président, Ramírez de Alarcón, décide de s'asseoir lui-même au plus près de l'autel, sans laisser semble-t-il assez d'espace pour y placer la chaise du comte. Furieux, Mondéjar fait aussitôt installer sa chaise devant Alarcón, lui cachant ainsi la vue directe sur l'autel.

Le lendemain matin, vendredi 26 novembre, avant le début de l'anniversaire funèbre, Mondéjar tente de parlementer avec la Chancellerie, déjà réunie dans son palais pour se rendre processionnellement à la chapelle. Il exige que le président lui laisse la place d'honneur, comme c'est la tradition. Alarcón répond sèchement « qu'il allait s'asseoir de la même manière que pour lesdites vêpres et qu'il avait donné l'ordre de faire ainsi et que l'audience devait précéder à tout individu, même s'agissant du premier du royaume, et qu'il n'était pas question qu'il en soit autrement »³. Ce bouleversement a naturellement un sens politique, l'audience était placée auparavant entre son président et le capitaine de l'Alhambra, signifiant la dépendance de l'institution judiciaire à l'alcaide, vice-roi de fait de Grenade. En modifiant cet ordre des choses, l'audience proclame son intention de refuser désormais toute dépendance ; Mondéjar n'a donc plus droit à la première place. La chancellerie a sans doute profité du fait qu'elle n'avait pas alors de président en exercice, mais, dans l'attente d'un successeur, seulement un doyen faisant office de président. Si sa stratégie avait échoué, les

¹ Arch. Simancas, *Patronato Eclesiástico*, leg. 150-2 : Auto del deposito del cuerpo de la señora princesa... Samedi 30 mars 1549.

² Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, docs. 7 à 36.

³ « que el se auia sentado de la manera que estauan en las dichas visperas y que assi lo auian ordenado que estuviessen y que qualquier agrado que ouiese aun que fuese el mas principal del reyno le auia de preceder el audiencia y que no se podia hazer otra cosa ». Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 7, fol. 2v.

conséquences n'auraient en effet pas été trop importantes, au pire, elles se seraient soldées par le limogeage d'un homme âgé, duquel le tribunal se serait officiellement désolidarisé. Il s'agit donc vraisemblablement d'une stratégie longuement mûrie, qui montre que la chancellerie a attendu le moment propice pour se débarrasser de son rival gênant, le capitaine de l'Alhambra.

Arrivés devant l'église, Mondéjar, selon ses dires, tente encore de parlementer et supplie les auditeurs de lui laisser sa place pour ne pas donner lieu à un scandale. Jusque là, la version de Mondéjar correspond à peu près avec celle de la Chancellerie. Mais ensuite, il oublie de mentionner dans son rapport le fait que c'est lui qui déclenche les hostilités. Il se plaint auprès du chapitre de la cathédrale et obtient gain de cause. Selon lui, les auditeurs se seraient rendu à ses arguments et auraient tranquillement repris les places qu'ils occupaient les années précédentes. Après quoi ils seraient repartis processionnellement, Mondéjar et Alarcón prenant ensemble le centre du cortège, et se séparent sur la Place neuve, la Chancellerie rentrant dans son palais et Mondéjar à l'Alhambra. Le mémorial de Mondéjar ne mentionne pas le fait, longuement relaté dans celui de la chancellerie, que la foule de ses clients présents a ostensiblement changé de place la chaise de l'alcaide, alors que l'office religieux était déjà commencé.

Le mémorial de Mondéjar, (dont les témoins cités sont des proches : le veinticuatro Juan de Trillo¹ et un militaire, actif pendant la guerre des Morisques, Juan de Mendoza Sarmiento), cherche à démontrer sa supériorité naturelle sur la Chancellerie, en minimisant la portée du « coup d'Etat » cérémoniel dont il a été l'objet. Le rapport insiste sur le fait qu'Alarcón n'est que le substitut du président, il l'appelle même « celui qui préside », comme s'il n'avait aucun titre légal pour cela, montrant le fossé qui sépare un simple licencié au représentant de la noble et glorieuse maison des Mondéjar. Il insiste aussi naturellement sur la tradition, c'est non seulement le meilleur, mais l'unique argument qui justifie les coutumes et donne leur raison d'être aux choses. Mondéjar insiste, on a « depuis toujours » donné la meilleure place aux nobles capitaines de l'Alhambra, les témoins ont vu son prestigieux père avoir cette place, etc.

Pourtant, comme toujours dans les conflits de préséance, les témoignages se contredisent, ce qui s'est vraiment passé ne ressort pas clairement des dires des uns et des autres. En fait, il semble bien que personne ne sache véritablement quelle est, ou était, la place « traditionnelle » de chacun, ne pouvant même dire avec certitude ce qui s'est passé l'année précédente. Les gens confondent également les événements du 25 et du 26 novembre. L'incertitude révèle que paradoxalement l'ordre « traditionnel » est essentiel, mais qu'il est inexistant. Il est donc aussi important qu'irréel. Puisque tant que les choses ne sont pas

¹ Les Trillo, famille de petite noblesse originaire de Guadalajara (comme les Mendoza), alcaïdes de Carcabuey, près de Cordoue, semblent avoir fait partie depuis longtemps de la clientèle des Mendoza, qu'ils suivent à Grenade au moment de la conquête.

exposées par écrit elles n'existent pas, on peut dire tout ce qu'on veut, les uns que la Chancellerie a inversé l'ordre de ses places, les autres qu'elle n'a fait que prendre sa place ordinaire.

Fin novembre, Mondéjar fait rédiger un nouveau mémoire, bien plus étoffé que le premier (36 folios)¹. Ses témoins, interrogés les 26 et 27 novembre, sont ses clients, parents et amis, tous présents aux anniversaires : les veinticuatro Juan de Trillo, Francisco el Zegri et Diego Zapata ; Juan de Mendoza, le domestique Blas de Soto ; Luis Machuca, Juan de Luzón, Pedro de Castellón, Bernardino Álvarez de Mendoza et d'autres². Ce mémoire précise certains points et avance de nouveaux arguments. C'est la Chancellerie qui aurait bouleversé l'ordre des choses, auparavant, le président s'asseyait toujours du côté du chœur, mais cette fois il se serait assis du côté de l'autel, prenant ainsi la place de Mondéjar. Dans son rapport, Mondéjar insiste sur ses efforts de négociation. Alors qu'on l'accuse de s'être laissé aller à la violence et d'avoir proféré des menaces, il met en avant ses avances diplomatiques, qui ne reçoivent selon lui d'autre réponse que la fin de non-recevoir bornée et impertinente d'Alarcón. Il rejette donc la responsabilité du scandale sur la Chancellerie, qui l'aurait poussé à bout et traité avec mépris. De son côté, le rapport de la Chancellerie ne mentionne pas ces suppliques et ambassades.

D'après la version de la Chancellerie, le 25 novembre, arrivant et voyant qu'il n'y a pas de place pour lui au premier rang, Mondéjar fit changer sa chaise de place pour la mettre devant celle d'Alarcón, au grand scandale de tous les assistants. Le lendemain à leur arrivée, les membres de la chancellerie constatent que Mondéjar a fait placer sa chaise en première position, modifiant la disposition prévue par l'audience. Celle-ci change alors son banc de place, prenant l'espace disponible. Mondéjar arrive alors et constatant qu'il n'a plus de place, fait mettre sa chaise devant le banc de l'audience, tournant ainsi le dos au tumulus selon certaines versions, à l'audience selon d'autres. La Chancellerie se montre scandalisée du comportement de Mondéjar et insiste sur le fait qu'en insultant l'audience, c'est le roi, qu'elle représente, qui a été outragé. Mondéjar aurait proféré des « mots de grande irrévérence et offensants pour votre altesse, causant grand scandale et tumulte »³. A la sortie, il serait parti en trombe par la porte de la chapelle royale, prenant son cheval et osant rompre les rangs de la

¹ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 13. Información de Mendoza (novembre 1563).

² Tous ces personnages sont étroitement associés au clan Tendilla. Francisco el Zegri, descendant de l'élite Nasride intégrée très tôt à la société dominante, est resté fidèle au camp loyaliste et à sa fonction de veinticuatro, ce qui déclencherà contre lui les représailles des révoltés morisques et sa ruine. Diego Zapata est lié aux Mendoza par des liens familiaux. Quant à Luis Machuca, il s'agit du fils de Pedro Machuca, qui poursuit l'œuvre de construction du palais de Charles Quint dans l'enceinte de l'Alhambra entreprise par son père jusqu'à sa mort en 1550. Les Luzón et les Castellón sont des membres de la petite noblesse qui prospèrent dans la clientèle des Mendoza de Grenade.

³ « palabras de mui gran desacato y en ofensa de V. alteza, con gran escandalo y alboroto ». Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 8 : Acusación del fiscal Navarrete contra don Luis de Mendoza y la información que se recibio. (6 décembre 1563).

procession de la Chancellerie, galopant au milieu de ses soldats et insultant les juristes. Le mémorial de la chancellerie transforme ainsi le loyal Mondéjar en représentant de l'aristocratie frondeuse et rebelle au roi. Mais selon le rapport le scandale ne s'arrête pas là.

Après les vêpres du 25 novembre, le parti Mondéjar se serait réuni pour une démonstration de force, ce qui entraîne une grande confusion dans la ville, déjà inquiète en temps ordinaire : « Le même jour dans la soirée et le lendemain matin il fit venir des gens de guerre et des alliés afin d'aller à l'église et prendre la place qu'il voulait. Et c'est ce qu'il fit, en emmenant ces personnes avec lui ce qui causa un grand scandale. De nombreux hommes du peuple vinrent pour assister à l'esclandre attendue »¹. La curiosité des badauds est bien compréhensible, on attend du spectacle, de la bagarre peut-être. Mais il y a autre chose, il s'agit d'un moment clef, car le vainqueur aura assuré son pouvoir sur les affaires locales. En insistant sur les possibilités de déstabilisation de la ville dont Mondéjar est le responsable, la chancellerie agit très habilement. Elle profite de l'isolement croissant de l'alcaïde, du fait qu'il n'a plus d'appuis à la cour, mais aussi de la situation dangereuse de la ville et du royaume, dont les habitants morisques sont près de la révolte. De cette manière, l'audience cherche à faire accepter par le roi ce qui est en fait un véritable putsch de sa part contre la principale autorité locale par lequel elle se positionne unilatéralement, contre la municipalité et les autres autorités locales, comme la principale force en présence.

En demandant la médiation du chapitre de la cathédrale, Mondéjar semble avoir compris ce qui se tramait contre lui. Il sait qu'un scandale serait forcément à son désavantage. Pourtant il tombe dans le piège qui lui est posé et il utilise les seuls appuis qu'il possède, ses soldats et alliés locaux, pour essayer de renverser la situation. Une fois tout le monde installé dans l'église, il fait changer sa chaise de place, la mettant devant le banc des auditeurs, forçant le deuxième auditeur à quitter sa place. Une soixantaine de soldats exercent une pression menaçante pour conserver cette place pendant la durée de l'office.

La Chancellerie insiste sur l'agressivité et le mépris hautain, l'aspect clanique de Mondéjar et de ses amis et soldats, auxquels s'oppose le calme souverain de l'audience, une institution sans clientélisme. Elle souligne l'horreur de ce comportement de grand seigneur, hors de propos dans la chapelle royale, *aula regia* où l'on doit se comporter humblement, comme si le roi était présent. Ainsi, Mondéjar se fait installer « une chaise de velours cramoisi ainsi qu'un tapis et une couverture cramoisis en tête d'un banc »². La mauvaise foi de la Chancellerie est sans limite en ce qui concerne ces détails, puisque son propre banc est bien entendu revêtu d'une somptueuse tapisserie. Dans son rapport, Alarcón est même qualifié directement de

¹ « el mismo dia en la noche y el siguiente por la manana hizo a perceber gente de guerra amigos e allegados para aver de ir a la yglesia y tomar el lugar que le pareciese y ansi lo hizo lleuando consigo la dicha gente y el escandalo que desto rresulto concurrio mucha parte del pueblo para ver la alteracion que se esperaua ». Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 9. Información (6 décembre 1563).

² « una silla de terciopelo carmesi y un tapete y almohada de carmesi a la cabecera de un banco ». Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 9. Información (6 décembre 1563).

« président » et Mondéjar de « suppléant de capitaine général » (« teniente de capitán general »). Enfin, c'est tout de même elle qui est à l'origine du conflit.

Le 6 décembre, l'audience condamne Mondéjar à la prison à résidence, qu'il se doit de garder sous peine d'une amende de 20 000 ducats, fait arrêter et enfermer à la prison de la Chancellerie certains de ses compagnons. Le comte refuse bien entendu cette peine, affirmant que l'audience ne dispose d'aucun pouvoir sur lui, parce qu'il vient juste après le roi et que la responsabilité du conflit incombe à l'audience, non à lui-même¹. Mondéjar refuse d'admettre l'autorité de l'audience, mais plus encore, il n'hésite pas à le démontrer publiquement et de manière spectaculaire. Le 9 décembre, le portier de la prison royale fait le témoignage suivant « hier le huit de ce mois vers onze heures du matin, ledit don Luis vint et s'arrêta juste devant la grille de la prison et dit ouvrez. Et ce témoin lui ouvrit et ce témoin vit que la garde restait à l'extérieur et pendant que don Luis entra, toute la garde de hallebardiers entra avec lui et ce témoin décida de ne pas lui résister pour ne pas provoquer d'incident. Et ainsi, ledit don Luis fut un quart d'heure à rendre visite à don Cristóbal de León², tandis que les hallebardiers demeuraient dans la cour. Ceci est bien la vérité... »³. L'audience réitère sa punition, mais Mondéjar se montre ostensiblement en ville, où de nombreux témoins le croisent.

Au point où en sont les choses, l'arbitrage royal est indispensable. Comme cela est prévisible, Philippe II prend parti pour l'audience, contre le grand seigneur qu'est Mondéjar. La cédula envoyée de Monzón le 28 décembre 1563 approuve les condamnations prononcées par l'audience grenadine. Le roi annonce aussi l'envoi d'un émissaire pour faire un rapport complet sur cette affaire, qu'il prend très au sérieux. Un an après le début des guerres de religion en France, en 1563 la question de Flandres devient de plus en plus préoccupante, car le projet de réorganisation religieuse des Pays-Bas est mal accepté. Dans ce contexte, la situation de Grenade est plus que jamais inquiétante.

En prenant parti pour l'audience, contre une grande famille depuis toujours fidèle à la monarchie, Philippe II rompt ouvertement avec la stratégie de son père. Le roi sent qu'il a assez de pouvoir pour tenir tête à ces grands seigneurs un peu trop indépendants et il défend ici la bureaucratie qui le représente. En outre, cette décision montre bien que pour Philippe II, Grenade n'est plus un cas à part mais une ville qui doit être traitée comme toutes les autres.

¹ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 24.

² Capitaine d'infanterie, cité par Mármol Carvajal (*Historia del rebelión...*, Livre 8, chap. 8) comme l'un des six capitaines chargés de défendre la ville de Grenade en 1569 pendant la campagne du duc de Sesa contre les morisques.

³ « ayer que se contaron 8 deste presente mes a la hora de las 11 de la mañana poco mas o menos vino el dicho don luis y se llevo junto a la rexa de la dicha carcel y dixo abra y este testigo le abro y este testigo entendio que la guarda se queda fuera y como el dicho don luis entro se entro con el toda la guarda de alualaderos y a este testigo le parecio por no causar escandalo no resistirle y ansi estuvo el dicho don luis un quarto de hora visitando a don Xbal de leon y los dichos alvadaderos entretanto estuvieron en el patio de la dicha carzel que esto es la verdad... ». Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 25, 2r-2v. Cristóbal de León est un membre de la garnison de l'Alhambra. Son nom est mentionné par Luis del Mármol Carvajal dans sa *Historia del Rebelión*, Livre 7, chap. VIII, pour sa participation dans la guerre des Morisques.

La même année, il commence la construction de l'Escorial, démonstration la plus éclatante de ce changement. Le roi ignore, peut-être sans s'en rendre compte (lui qui n'est jamais venu à Grenade), le lien si particulier qui unissait la ville à la personne royale, ce qui a de grandes conséquences pour le destin de la ville et l'histoire espagnole dans son ensemble. Ce changement annonce en effet la nouvelle orientation du pays à la fois contre le monde musulman à l'extérieur et contre les Morisques à l'intérieur, mise en œuvre deux ans plus tard et qui entraîne la révolte de 1568. Dans cette période charnière, les conflits de préséance sont l'illustration la plus forte des enjeux et des stratégies qui se mettent en place.

La municipalité, dont plusieurs de ses membres éminents sont des clients de Mondéjar mis en cause par l'audience, est forcément impliquée dans le conflit. Elle tente pourtant de se démarquer, c'est en effet l'occasion de se libérer de sa tutelle vis-à-vis de l'alcaide, auquel elle est liée depuis la conquête. Dans sa lettre au roi, elle insiste cependant sur le fait que c'est l'audience qui a commencé le conflit en s'accaparant une place nouvelle dans l'église. Elle défend ceux de ses membres qui se trouvent emprisonnés en affirmant qu'il n'est pas juste qu'ils soient séquestrés et leurs biens confisqués, car ils ne doivent pas payer pour un conflit qui ne les concerne pas¹.

Le 23 décembre, une partie des échevins envoie un rapport au roi² pour lui signaler une grave ingérence de Mondéjar dans les affaires municipales : alors qu'une réunion était prévue pour nommer un commissaire chargé de faire un rapport au roi sur le conflit, il ressort que des pressions ont été menées par des clients de Mondéjar sur certains veinticuatro, afin que soit nommé l'un de ses fidèles. Mondéjar aurait même rendu visite au corregidor Rodrigo Pacheco la veille du vote prévu, sans succès. On le voit, les emprisonnements de veinticuatro ont divisé la municipalité, forcée de prendre parti. Mais c'est aussi l'occasion pour le corregidor de se libérer de la dépendance de Mondéjar, en profitant de son affaiblissement. Cette réaction d'une partie de la municipalité survient après la réunion du 16 décembre, durant laquelle a été nommé don Hernando de Mendoza³ comme émissaire de la ville pour rendre compte de la situation au roi. Le 24 décembre, sept veinticuatro écrivent à la cour pour donner leur version du conflit de novembre⁴ : Mondéjar a été violent, il a insulté les juristes de l'audience et a eu des gestes si scandaleux que la ville aurait pu en être déshonorée, disent-ils. Ils ajoutent que si les autres veinticuatro ne signent pas avec nous, c'est parce qu'ils sont « des serviteurs et des alliés du comte de Mondéjar et n'osent faire autre chose que ce qu'il leur ordonne... »⁵.

¹ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 16.

² Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 18.

³ Il s'agit peut-être de Hernando de Mendoza de Fez Muley, principal représentant de la communauté morisque. Il s'efforce à cette époque, sans succès, de négocier un accord avec l'inquisition pour obtenir le sursis des enquêtes et des condamnations de morisques en échange d'un tribut financier. Voir RUBIERA MATA, María Jesús : « La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes mereníes e infantes de Granada », *op. cit.*

⁴ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 22.

⁵ « son criados y allegados del conde de Mondéjar y no se atreben a hazer mas de lo que el les manda... ».

C'est en janvier 1564 que l'émissaire du roi chargé de résoudre l'affaire, rien de moins que Contreras, régent de l'audience de Séville, arrive à Grenade. Dans sa lettre au roi datée du 30 janvier, il se plaint de la difficulté de trouver des témoins fiables de l'affaire « à cause de la grande fièvre qu'ils ont tous en commun »¹. Il constate également la réticence de nombreuses personnes à témoigner par peur de représailles. Mais malgré les divisions profondes des autorités locales, il parvient rapidement à régler le conflit. D'après le rapport de Contreras, le roi établit un ordre des places pour chacun². Il s'agit d'un compromis qui n'est satisfaisant pour personne. En rendant une décision arbitraire, qui ne semble favoriser personne, le roi se place habilement en position de supériorité.

En tête du banc de l'audience sont placés par ordre d'importance : le président de la Chancellerie, suivi de Mondéjar et du doyen des auditeurs (auquel incombera la place prééminente en cas d'absence du président). Cet ordre s'applique également aux processions, le capitaine devra marcher à côté du doyen des auditeurs, juste derrière le président. Mondéjar a donc perdu la première place, celle qu'il possédait depuis le début de la célébration des anniversaires et des autres fêtes qui réunissaient la Chancellerie et le comte et qui signifiait sa prééminence dans la ville. La Chancellerie doit certes partager son banc avec lui, mais c'est tout de même elle qui gagne cette guerre des places et du pouvoir. Pourtant, elle proteste de la décision royale³, il ne convient pas selon elle à la dignité du tribunal que quiconque partage son banc. Le peuple risque en effet de ne pas comprendre cette subtile distribution des places, qui ne signale pas aussi clairement que voulu la supériorité du pouvoir.

Mondéjar proteste aussi de cette décision⁴, tentant une dernière fois de faire appel à la solidarité de caste du roi et du Conseil de Castille, dont il espère recevoir le soutien. Sa maladresse s'exprime dans sa demande, il faut retirer les mots de « place prééminente » en faveur du président de l'audience, dit-il, car ce n'est ni vous ni le Conseil qui en êtes responsable. Autrement dit, c'est la nature qui décide de la supériorité des hommes, et non le roi. En mars 1564, le roi lève les sanctions qui pèsent sur Mondéjar et déplace les procès des amis de Mondéjar vers une autre audience ; dès lors, le conflit semble réglé. Mais Mondéjar continue à supplier la cour.

Dans une lettre du 22 mai 1564, le caballero Alonso de Santillán souligne le calme qui règne désormais entre les autorités grenadines, vérifié lors de l'anniversaire funèbre de l'impératrice Isabelle, célébré sans incident le 1^{er} mai dans la chapelle royale⁵, bien que Mondéjar, n'ayant pas encore reçu de réponse du roi, ait hésité à s'y rendre. La quiétude locale n'est pourtant que

¹ « por la mucha passion que todos en comun tienen ». Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 31.

² Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 38. Il s'agit du brouillon de la cédule datée du 13 mars de Barcelone.

³ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 48.

⁴ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 51.

⁵ Arch. Simancas, *Cámara de Castilla*, leg. 2151, 45.

superficielle. Les conflits qui ressurgissent en effet quelques années plus tard à l'occasion de la guerre des Morisques ont alors des conséquences bien plus graves.

B - Le règne de l'archevêque Pedro de Castro

Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones (1534-1623) reçoit en héritage de son père à la fois le prestige de l'honorabilité (il fut président du Conseil de Castille et gouverneur du Pérou) et le traumatisme de l'opprobre qui marqua la fin de sa carrière, puisque la gestion du gouverneur fut mise en cause à sa sortie de charge. Après des études de droit à l'université de Salamanque, Pedro de Castro grimpe les échelons de l'administration judiciaire, devenant successivement président des chancelleries de Grenade en 1578, puis de Valladolid en 1583. Il revient à Grenade en 1589, cette fois en tant qu'archevêque¹.

Dès sa prise de fonction de dirigeant de la Chancellerie, Castro impose une grande force de conviction et une stratégie de mise en concordance du pouvoir effectif de l'institution avec sa place dans les cérémonies publiques. Puis, une fois nommé archevêque, il se fait le chantre enthousiaste d'un catholicisme d'État. C'est un fidèle serviteur de l'Église et un grand ambitieux, pour lui-même autant que pour sa fonction et la juridiction dont il a la charge. Tous ses contemporains le considèrent d'ailleurs comme un homme extrêmement têtu. Castro est un réformateur social, mais dans un style différent de son prédécesseur Pedro Guerrero. Tous ses efforts ont pour but de convertir la ville « en un espace ouvert où, au travers d'implantations successives, s'installent les édifices que l'initiative publique crée comme symboles du pouvoir et expression de ses nouvelles fonctions »². Il considère sans doute son ministère comme un combat pour la prééminence, justifiée par le concile de Trente, du prélat dans sa ville, dans les domaines temporel comme spirituel. Il est encouragé dans son combat par des hommes comme Fray Antonio de Guevara, célèbre prédicateur et chroniqueur de Charles Quint, qui le félicite de sa nomination dans une de ses *Epístolas familiares* et lui donne ce conseil qui lui va comme un gant « puisque les loups ne cessent de mordre et de

¹ LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas, op. cit.* BARRIOS AGUILERA, Manuel : « Étude préliminaire », in HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás : *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*, Grenade, Archivum, Universidad, 1998. BARRIOS AGUILERA, Manuel : « Pedro de Castro y los plomos del Sacromonte : invención y paradoja. Una aproximación crítica », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCÍA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, op. cit.*, p. 17-50.

² HENARES, Ignacio Luis ; HAGERTY, Miguel José : « La significación de la fundación en la cultura granadina de transición al siglo XVII », in *ABADÍA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Grenade, Universidad, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, 1980, p. 41-46.

tuer, le prélat ne doit ni dormir ni se taire »¹. Ayant le droit pour lui, il n'hésite donc pas à utiliser les armes dont il dispose, son expérience juridique et ses réseaux d'influences, en particulier l'indéfectible appui du roi. A Grenade, il lutte contre toutes les formes d'empiètement juridictionnelles et pour l'accroissement du prestige de la cathédrale. Selon le chanoine Bermúdez de Pedraza, « il n'était pas enclin à accepter des privilèges qui ne lui étaient pas dus »². Par exemple, il interdit la coutume aristocratique de célébrer la messe à domicile afin d'obliger les nobles à venir à l'église, en particulier les jours de fêtes³. Il lutte également pour la moralisation de la religion, contre la promiscuité entre hommes et femmes dans les églises, les messes nocturnes, en général contre ce que l'on considérait comme des « coutumes indécentes », ainsi que le théâtre.

Se sentant profondément meurtri du fait que son père ait pu être soupçonné de corruption, Castro cherche toute sa vie non seulement à retrouver son honneur, mais aussi démontrer sa loyauté envers Dieu et son roi. Philippe II devait sans doute le savoir, puisqu'il conserva toujours une grande estime pour ce prélat original, qui prit passionnément parti pour la grande cause de sa vie, les découvertes du Sacromonte et auquel la Vierge en personne apparût pour mieux le convaincre. L'action du dernier archevêque du siècle est déterminante pour le développement des fêtes civico-religieuses grenadines, leur retentissement et leur évolution ultérieure.

1) L'autodafé et les conflits de préséance entre l'Inquisition et la Chancellerie

L'Inquisition est un autre acteur majeur des fêtes civico-religieuses grenadines du XVI^e siècle. Bien qu'il ait été officieusement présent dans la ville depuis une vingtaine d'années, le tribunal entre officiellement à Grenade à la suite de la congrégation de la chapelle royale réunie par Charles Quint à la fin de 1526 pour tenter de régler la question morisque. En tant que « Tribunal », tout comme la Chancellerie et la municipalité, elle a droit à des égards cérémoniels importants. L'Inquisition développe aussi son propre cérémonial, dont la projection publique la plus importante est l'autodafé.

La Chancellerie et l'Inquisition sont en conflit juridictionnel depuis l'installation des deux tribunaux à Grenade. Ils se disputent les causes judiciaires, au nom de la défense de la justice

¹ « que pues los lobos no cesan de morder y matar, no debe el prelado dormir ni callar ». GUEVARA, Antonio de : *Epistolas Familiares de don..., Obispo de Mondoñedo, Predicador, y Chronista, y del Consejo del Emperador, y rey nuestro señor. Primera y segunda parte, va todo este epistolario al estilo y romance de Marco Aurelio porque el autor es todo uno, y lo que en el se contiene se hallara a la buela de esta hoja. Año 1595*. Madrid, B.A.E., s.a. et éd digitale www.cervantesvirtual.com. p. 296.

² « no era amigo de recibir ceremonias que no eran suyas ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica*, cit. ROS, Carlos : *La inmaculada y Sevilla*, Séville, Editorial Castillejo, 1994.

³ ANTOLÍNEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada, op. cit.*, Cap. XXXI, 1, p. 426.

royale d'un côté et de la foi pour l'autre. Il n'y a là certes rien d'étonnant, puisque les juridictions sont mal définies, ni d'exceptionnel. La confrontation des deux institutions rivales se joue essentiellement dans les occasions cérémonielles, autodafés et rituels royaux qui les rassemblent dans la chapelle royale.

L'« auto de fé », littéralement « spectacle de la foi », apparaît dans le même contexte culturel et didactique que le théâtre religieux et les sermons, qui s'élaborent à la même époque, comme le révèle d'ailleurs son appellation originelle de « sermo ». Le but de ce spectacle est en effet à la fois de réaliser un devoir pieux au service de Dieu et d'instruire les foules. L'auto est, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, la plus importante marque de loyauté pieuse que l'on puisse offrir à un roi. Tous les Habsbourg espagnols en reçoivent le témoignage, souvent à l'occasion de leur accession au trône, de la naissance d'un héritier ou de leur mariage¹.

Sous Charles Quint les autos développent une mise en scène impressionnante. Ils sont concentrés dans les villes où siège un tribunal et on y expose désormais tous les pénitents, quelque soit leur crime². A partir de 1526, il y a probablement à Grenade environ un autodafé par an. Dans la seconde moitié du siècle, la persécution des Morisques arrive loin devant les autres délits poursuivis, avec près de 40 % des cas³. Les autodafés publics, qui exposent des condamnés à mort, ont lieu sur la place Neuve, devant le palais de la Chancellerie, puis sur la place Bibarrambla⁴. Ils ont généralement lieu le dimanche, afin de susciter une plus grande participation populaire. Les autos non publics (« autos particulares »), concernant des causes moins importantes ou comptant des clercs que l'on souhaite soustraire à l'humiliation publique, sont célébrés dans l'église paroissiale de Santiago, proche du siège de l'Inquisition. Comme les autres fêtes civico-religieuses de la même époque, les autodafés sont préparés dans un laps de temps d'au moins un mois et annoncés par une publication dans les rues par une procession et un crieur public. La veille de l'autodafé a lieu la « procession de la croix verte », dans laquelle on amène solennellement la croix, posée sur l'autel monté sur l'estrade de l'Inquisition. Les ordres religieux, les paroisses et les institutions sont invités⁵. On monte deux estrades sur la place, l'une pour les pénitents et l'autre pour les inquisiteurs et les autorités invitées. Le lendemain matin, après une messe dite sur l'autel, arrive la procession des pénitents par ordre d'importance de leurs crimes, menée par les croix des paroisses et suivie par la foule des familiers et des trois inquisiteurs de la ville. Après le sermon et le

¹ CONTRERAS, Jaime: « Fiesta y auto de fe: un espacio sagrado y profano », in *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, Alcalá de Henares, 1996, p. 79-90.

² LEA, Henry Charles : « chap. 5 : The Auto De Fe », in *A History of the Inquisition of Spain*. Vol. III, book 7, *op. cit.*

³ GARCÍA IVARS, Flora : *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, Akal, 1991.

⁴ À partir de 1593 selon GARCÍA FUENTES, José María : *La Inquisición en Granada en el S. XVI : fuentes para su estudio*, Grenade, 1981. Toutefois la première mention d'un auto célébré place Bibarrambla date de 1587 et en 1599, l'autodafé a de nouveau lieu sur la Place Neuve.

⁵ En 1532, le chapitre nomme deux représentants pour assister en son nom à l'autodafé qui doit avoir lieu début mai. A.C.G., *Actas*, libro 2, 1532, 28 avril, 211v.

serment d'obéissance au Saint-Office commence la lecture des sentences. La fête se termine par les cérémonies d'abjuration et de réconciliation des coupables.

Pour l'Inquisition, l'auto est naturellement le moment culminant à travers lequel l'institution justifie son existence et la nature divine de sa mission. C'est elle qui organise la fête et fournit les estrades, les insignes, les croix et autres ornements nécessaires, ainsi que la cire des bougies à distribuer aux participants. Peu à peu cependant, la municipalité et le chapitre ecclésiastique participent de façon plus conséquente, comme dans les autres fêtes civico-religieuses et nomment des commissaires pour l'occasion.

Le tribunal attache, comme le révèlent ses archives, une attention particulière à la collation offerte aux invités officiels sur la tribune au cours d'un spectacle qui dure souvent la journée entière. En 1566, ce pique-nique se compose entre autre de perdrix et de chevreaux, mets signifiants dans la hiérarchie des aliments depuis le Moyen-Age¹. Une partie en est redistribué aux serviteurs et personnels du Saint-Office, selon la forme du don qui sert à resserrer les liens d'allégeance et la puissance du tribunal. Ces frais de représentation sont considérables et en 1574 le conseil de l'Inquisition, ou Suprema, organisme de tutelle des tribunaux locaux, ordonne d'ailleurs de les modérer. L'Inquisition décide aussi de tous les détails de la mise en œuvre de la cérémonie, y compris l'ordre de la procession, la police urbaine le jour de la fête et la distribution des fenêtres de la place aux spectateurs.

Comme toutes les autres occasions festives où se retrouvent les différentes institutions urbaines, les autos sont des occasions politiquement et socialement cruciales et l'occasion de disputes renouvelées à propos des sièges réservés aux uns et aux autres sur la tribune. Les grands autos publics, qui ont lieu devant le somptueux palais de la Chancellerie, où tout manifeste la soumission du pouvoir civil au Saint-Office, sont naturellement l'occasion de heurts avec cette autre institution judiciaire, qui ambitionne d'avoir la haute main sur la justice locale.

L'ordre de la procession de l'autodafé, ainsi que le placement des autorités sur l'estrade, deviennent des enjeux majeurs après la guerre des Morisques. En effet le doyen des inquisiteurs se rend à l'auto avec le président de la Chancellerie à sa gauche, ce qui suffit à exacerber les conflits latents entre les deux juridictions rivales. L'audience réclame en outre de meilleures places, conformément à la position dominante qu'elle entend détenir désormais dans la ville. A partir de 1566, lorsque Philippe II soutient comme jamais la chancellerie grenadine et nomme à sa tête Pedro de Deza pour veiller à l'application des décrets destinés à intégrer de force la minorité morisque, l'institution sent qu'elle peut désormais ambitionner de devenir la puissance dominante à Grenade. Les deux présidents qui se succèdent jusqu'à la fin du siècle, Deza puis Pedro de Castro, ont la trempe suffisante pour réaliser ce souhait.

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2603-2, n°134. LEVI-STRAUSS, Claude : *Les mythologiques : Le cru et le cuit*, Paris, 1964. DOUGLAS, Mary : *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, François Maspero, 1981 [1967].

En 1574, la Chancellerie accepte de reconnaître la validité de cédulas royales qui donnent la priorité aux inquisiteurs dans la procession de l'auto. Les inquisiteurs sont si déconcertés par cette acceptation qu'ils en envoient une copie à la Suprema¹. L'année suivante, tout se passe selon les souhaits des inquisiteurs, la Chancellerie leur laisse la meilleure place sur l'estrade. Les inquisiteurs laissent entendre que cette bonne volonté soudaine serait peut-être liée au fait qu'ils avaient reçu des confidences impliquant le président de la Chancellerie lui-même, de la part de l'un de ses valets².

A partir de la fin des années 1570, l'Inquisition se félicite régulièrement de ce qu'il y a moins de condamnés, que les autodafés organisés sont plus modestes qu'autrefois, signe que, grâce à l'expulsion des Morisques et à l'action du tribunal, le royaume de Grenade est moins infesté d'hérésie que par le passé. Toutefois, en 1586 les inquisiteurs se vantent d'avoir mis en scène le jour de la Saint Matthieu (24 février) « le plus somptueux auto jamais vu » à Grenade, sur la Place Neuve, dans lequel apparaissent vingt-cinq condamnés pour mahométisme³. Cet heureux évènement est l'occasion d'une apparente réconciliation avec la Chancellerie « Le président vint avec l'Acuerdo au complet, sans permettre que ne manque aucun de ses membres, alors que les autres fois ne venaient que ceux qui le souhaitaient. Le même président, parce qu'il lui semblait que l'audience seule et les représentants de la ville, qui sont le corregidor, six veinticuatro et deux jurados, ne suffisaient pas, conféra avec le corregidor afin que viennent d'autres membres de la municipalité bien que ce soit difficile, outre les huit qui ont un emplacement fixe sur le plus haut gradin de l'estrade. Et comme il n'y apparût pas, il ordonna que tous les officiers de l'audience aillent à cheval accompagner la bannière de la foi. Et ainsi, l'auto fut le plus solennel que l'on ait jamais vu, et en tout le président nous fut favorable... »⁴. Ce rapprochement des institutions civiles ne plaît pas à l'archevêque, qui n'y trouve pas son compte.

Les inquisiteurs se bercent d'illusions en ce qui concerne la bonne volonté de la chancellerie à leur égard. Celle-ci profite en effet de l'absence du président, qui rend les choses plus facilement acceptables pour l'inquisition, pour renforcer sa présence dans la procession de l'auto, en nombre mais aussi en splendeur. Désormais, toute l'audience assiste au complet à la cérémonie, à laquelle elle se rend à cheval, en effectuant seule une procession dans les rues de la ville. Elle préside à l'auto célébré devant la porte de son grandiose palais de la Place Neuve, dans une démonstration éclatante de sa supériorité incontestée. Dans les années

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2604-1, n°42. Lettre du 13 novembre 1574.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2604-1, 69. Lettre du 4 mai 1575.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-2, n°240. Lettre du 28 février 1586.

⁴ « vino el prt con todo el acuerdo sin que permitiese que faltase hombre dellos, que otras vezes suelen faltar los que quieren, y el mismo prt tambien y porque le parecio que hera pequeno acompañamiento sola audiencia y los que representan a la ciudad que son el corregidor y 6 veinticuatro y dos jurados, trato con el corregidor que fuese mas gente de la ciudad aunque no se aplasen y no solo los 8 que tienen asiento diputado en la grada alta del cadahalso, y como no le salio a ello, mando que todos los oficiales del audiencia fuesen a caballo acompañando el pendon de la fee, y asi fue mas autorizado el auto que nunca a vido, y en todo nos a tenido buena correspondencia el prt... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2605-1, n°240. Lettre du 28 février 1586.

suivantes, elle met en avant l'effort qu'elle déploie pour assister au grand complet à l'auto afin d'exiger de meilleurs emplacements et en plus grand nombre. Cette entente se confirme l'année suivante, puisque l'on se propose de faire le prochain autodafé place Bibarrambla au lieu de Place Neuve, ce qui permettra de placer les membres de la Chancellerie au complet. C'est une nouveauté, car seul le premier auto grenadin avait eu lieu sur la grande place de la ville¹.

Le tribunal ne semble pas non plus prendre la mesure des conséquences de l'expulsion des Morisques sur la situation de la justice inquisitoriale. Il se félicite de la diminution des condamnations, sans se rendre compte qu'elle y perd une partie de sa mission, donc de son autorité, et donne ainsi l'avantage à la juridiction concurrente de la chancellerie. Pour la chancellerie, cette courtoisie intéressée représente une première étape dans le processus de prise de contrôle de la cérémonie de l'auto. En prenant le pas sur l'inquisition locale, elle espère aussi ne plus avoir à craindre que ses membres, dont certains sont d'origine converse, ne soient accusés. En 1599, le président de la Chancellerie réclame la première place à la fois sous le dais processionnel qu'il partage avec l'inquisiteur et sur l'estrade de la Place Neuve. Il exige aussi des emplacements aux balcons de la place pour les épouses des auditeurs².

Les deux institutions sont également en concurrence pour d'autres cérémonies auxquelles elles assistent ensemble, les anniversaires funèbres des Rois dans la Chapelle royale. Le conflit se corse sous la présidence de Pedro de Castro à la tête de la Chancellerie à partir de 1578, qui souhaite renforcer par tous les moyens le pouvoir et la visibilité publique de l'institution qu'il préside. Ce sont surtout les anniversaires du 1^{er} mai et des 6 et 7 mai, pour les Rois Catholiques et l'impératrice Isabelle, les deux célébrations les plus importantes, qui posent problème.

Inquisition et Chancellerie s'opposent sur la manière dont les chapelains doivent encenser et bénir les assistants au cours de la cérémonie. La Chancellerie insiste pour que seul le président soit béni, mais aussi pour que le siège des inquisiteurs soit moitié moins haut que celui des auditeurs et le tapis sous leurs pieds moitié moins grand. Dans une lettre à la Suprema du 23 mai 1582 (quelques jours après l'anniversaire funèbre) les inquisiteurs accusent Pedro de Castro d'être l'unique responsable du conflit « il a fait tout son possible pour tenter de diminuer l'autorité de l'Inquisition et s'il pouvait la chasser de l'église il le ferait »³. Ne pouvant naturellement pas faire une telle chose lui-même, il aurait cherché à manipuler les chapelains afin qu'ils n'invitent pas les inquisiteurs aux anniversaires. Les inquisiteurs dénoncent donc un complot ourdi par Castro et la Chancellerie contre eux. En outre, la Chancellerie cherche pendant la même période à amoindrir l'influence de

¹ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2605-1, n°326-4. Lettre du 7 mars 1587.

² A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2614, non fol. Fragment de lettre, datée du jour de sa réception à Madrid, le 20 juin 1599.

³ « en todo lo que a podido a procurado disminuir la autoridad de la inquisicion y si pudiera echarla de la yglesia lo hiziera ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2605-1, n°106-1. Lettre du 23 mai 1582.

l'Inquisition par tous les moyens, entre autres, selon les inquisiteurs, en mettant en cause les familiers du Saint Office, qui forment le gros des troupes de l'Inquisition¹.

La réalité est que Castro profite de la vulnérabilité de la chapelle royale, diminuée économiquement et symboliquement à la suite de la guerre des Morisques et du départ des corps royaux. Les chapelains, craignant sans doute autant les auditeurs que les inquisiteurs, ne savaient pas qui contenter². D'après les inquisiteurs, le président de la chancellerie intriguerait en douce pour tenir le grand chapelain, Juan de Rojas, à sa merci. Quand à l'archevêque, il a peut-être profité de l'occasion pour reprendre le pouvoir sur la cérémonie. La présence pesante de l'Inquisition et de la Chancellerie dans les fêtes laissait peu de marge de manœuvre organisationnelle à l'Eglise. Grâce au conflit, ils sont tous deux demandeurs et l'archevêque peut jouer un rôle d'arbitre. La faiblesse de la chapelle royale apparaît clairement dans ce conflit, elle se laisse malmener sans résistance par les autres institutions urbaines. Les chapelains cèdent aux pressions de la Chancellerie et s'en excusent en disant qu'ils y ont un procès en cours. Les inquisiteurs dénoncent cette faiblesse, qu'ils appellent « désordre », dans des termes méprisants « Et ce grand chapelain qui se fait appeler don Juan de Rojas est le plus surnois de tous (...) loin d'honorer les inquisiteurs, il les regarde ouvertement au visage »³.

En 1583, lors de l'anniversaire du 1^{er} mai, Castro utilise la force pour bloquer l'accès de la chapelle aux inquisiteurs avec l'aide des soldats des forteresses de la ville qu'il a réunis sous le prétexte de leur remettre leur salaire. Après des années d'intimidations verbales, la violence finit donc par s'imposer. Informés par l'archevêque, qui tente de s'interposer entre les deux institutions, que des soldats risquent de leur barrer la route, les inquisiteurs renoncent à se rendre à l'anniversaire. Furieux, ils font rédiger une enquête (*información*) avec des témoignages qui insistent sur l'aspect sacrilège et conspirateur de ce putsch⁴. Les soldats seraient entrés en armes jusque dans la chapelle, le président aurait sciemment trompé les chapelains en leur disant qu'il avait reçu une cédule royale interdisant aux inquisiteurs de se rendre à la célébration, etc.

Appelé à arbitrer le conflit, le roi envoie une cédule qui, comme toujours, étudie une solution de compromis « Nous ordonnons et mandons que désormais les jours où concourraient ensemble nos président et auditeurs avec les inquisiteurs de ladite ville dans ladite chapelle, les inquisiteurs s'assoient sur une estrade un quart plus basse que celle sur laquelle aurait à prendre place notre président et le doyen des auditeurs (...) et que le tapis qu'on leur étend sous les pieds soit plus petit que celui de notre président et qu'il n'atteigne ni ne touche les

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg.2605-1, n°219. Lettre du 31 août 1585.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-2, n°185. Lettre du 18 mai 1584.

³ « y este capellan mayor que se dize don Juan de Rojas es mas mymio que otros... sin hacer cuenta de los inquisidores, antes los va mirando a la cara ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-1, n°106-1. Lettre du 23 mai 1582.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg.2605-1, n°150-1. Rapport du 11 juillet 1583.

tumulus des corps des seigneurs rois qui y sont entreposés... »¹. Les inquisiteurs obtiennent la place qu'ils souhaitent et conservent leur propre coussin et leur tapis. Mais on limite la taille de ces accessoires ainsi que le nombre de leurs accompagnateurs et l'estrade sur laquelle ils prennent place est rabaisée par rapport à celle du président de la chancellerie. Finalement, le prestige des inquisiteurs dans les anniversaires funèbres est considérablement réduit. Sous l'apparence d'une solution de conciliation, Philippe II a donc de nouveau pris le parti de la chancellerie, cette fois-ci contre des inquisiteurs aussi arrogants qu'intrigants. Ces derniers mettent bien longtemps à se faire à leur nouvelle position cérémonielle et à la grande diminution de leur pouvoir local. En 1596 encore, les inquisiteurs refusent de se rendre à l'anniversaire des Rois des 6 et 7 mai dans la chapelle royale². Et l'année précédente, ils avaient refusé un balcon à la Chancellerie pour assister à l'auto public.

En 1588, les inquisiteurs jouent serré pour conserver leur statut passé, entre la Chancellerie et l'archevêque. Le président souhaite que les autodafés se fassent sur la Place Bibarrambla, sans doute pour éviter, comme on en a le témoignage³, que les inquisiteurs se moquent d'eux Place Neuve en face du siège de la Chancellerie, mais surtout parce que la place Bibarrambla permet un plus grand déploiement théâtral, où la Chancellerie peut se mettre mieux en valeur. Et elle n'hésite pas à le faire, dès la première année et de manière spectaculaire. C'est ce que révèle la cédule royale de 1595, qui, à la demande de l'Inquisition, limite fortement ce déploiement d'apparat extravagant, les membres de la Chancellerie sont priés de ne plus apparaître armés lors des autodafés et de ne pas monter leur propre estrade pour leurs épouses et leurs clients à côté de celle du Saint-Office. On leur interdit également de s'approprier d'office toutes les fenêtres de la place pour eux ou leurs alliés.

Cette cédule permet de voir comment se réalisaient encore les grands autodafés à la fin du siècle. L'estrade était accolée au mirador de fiestas de la municipalité. Sur des gradins successifs, l'ensemble des autorités urbaines étaient représentées, donnant ainsi une image hiérarchisée, bien visible, de la société urbaine. En haut l'audience, l'Inquisition, l'ordinaire, le corregidor, les commissaires de la cathédrale et de la municipalité (participant à l'organisation de la fête). En dessous sont placés les ordres religieux. Au-dessus, dans la balustrade du mirador, se tient le reste des membres de la municipalité⁴.

¹ « ordenamos y mandamos que de aqui adelante los dias que concurieren los dichos nro prt y oidores con los inquisidores de la dicha ciudad en dicha capilla se sienten los dichos inquisidores en un escaño que es a una quarta menos alto que el en que obiere de sentar el dho nro prt y oidor mas antiguo (...) y el alfonbra que se le pusiese a los pies sea menor que el del dho nro prt y que no llegue y no toque a los tumulos de los cuerpos de los sres reyes que en ella estan... ». A.H.N., *Inquisición*, leg.2605-1, n°141. Et copie de la cédule dans A.H.N., *Inquisición*, leg. 2617-2, non fol. Lettre du 20 mai 1624.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-1, non fol. Lettre du 22 avril 1596.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-2, n°326.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2607-1, non fol. Copie de cédule royale datée du 6 juillet 1595.

2) Les sambenitos de la cathédrale : entre conflit de préséance et affranchissement du passé

Les sambenitos, ces tuniques infamantes de couleur jaune arborant une croix de Saint-André ou des démons et des flammes pour les crimes les plus graves, portées par les condamnés lors des procès inquisitoriaux (autodafés), étaient après la sentence exposés dans le chœur de l'église, afin de rappeler éternellement l'infamie des condamnés et de leurs descendants. Les sambenitos portaient à cet effet non seulement les noms des coupables eux-mêmes, mais aussi ceux de leurs enfants et petits-enfants. Ils correspondaient à une vision rituelle de la justice, selon laquelle les coupables de délits de religion (les hérétiques et les déviants) sont d'abord coupables d'avoir porté atteinte à l'honneur de la communauté. Ils doivent donc payer par une humiliation publique partagée par tous leurs descendants. Depuis 1526, l'Inquisition grenadine a agi avec une grande vigueur contre les Nouveaux-chrétiens. Or, après l'expulsion de ces derniers de 1570-1572, ni les condamnés ni leurs descendants ne sont plus là pour contempler la preuve des crimes des leurs. Les sambenitos des disparus demeurent pourtant dans l'ancienne mosquée devenue cathédrale, puis depuis 1561 dans la sacristie (Sagrario). L'idée de retirer les sambenitos des expulsés achemine alors petit à petit dans l'entourage du chapitre et de l'archevêque, d'autant que le bâtiment est en pleine rénovation, et que l'on construit à côté la nouvelle et grandiose cathédrale.

L'origine de l'affaire, entamée par l'archevêque Pedro Guerrero, semble être essentiellement la défense de la grandeur et de la réputation de la cathédrale, gravement secouée par le départ des corps royaux en 1573, contre l'ingérence de l'inquisition. Cette attitude est aussi à relier avec la réticence générale des institutions grenadines, et en premier lieu du chapitre de la cathédrale, à accepter la mise en place des statuts de pureté de sang, qui se diffusent en Castille depuis les années 1540. L'idée est discutée plusieurs fois au sein du chapitre depuis 1554, sans être mise en œuvre.

Bien que l'affaire des sambenitos ait fait couler beaucoup d'encre dans les archives grenadines, elle a semble-t-il peu éveillé l'intérêt des chercheurs, mis à part Antonio Domínguez Ortiz, qui lui a dédié un court article et, plus récemment, Rafael Marín López¹. Il s'agit pourtant d'un conflit particulièrement important pour l'interprétation des polémiques grenadines de l'époque et des fêtes civico-religieuses. Il nous intéresse aussi car le débat tourne autour d'une question essentielle pour la définition de l'identification grenadine d'après l'expulsion des Morisques : faut-il conserver la mémoire des anciens habitants de la ville ? Autrement dit, doit-on considérer ces hommes (et leurs péchés, sans cesse rappelés par

¹ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « Los sambenitos de la catedral de Granada », *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebráicos*, vols. 26-28, fasc. 2, 1977-79, p. 315-318. MARIN LOPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Grenade, Universidad, 1998. Mercedes García-Arenal a avancé récemment d'intéressantes hypothèses concernant cette affaire, qui vont dans le sens des propositions que nous faisons ici. GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », *op. cit.*

les *sambenitos*) comme faisant partie de la communauté ? Ou peut-on se permettre au contraire d'effacer la mémoire avec les hommes et de se déclarer, sans eux, comme étant les seuls véritables Grenadins ? Mais alors, quelle mémoire assumer ? Quelle origine peut-on invoquer sans risque ? Ces questions paraissent essentielles pour comprendre les événements et les motivations des acteurs de ces années cruciales. Elles permettent également, nous semble-t-il, de comprendre mieux le sens des découvertes postérieures du Sacromonte. Le principal protagoniste de l'affaire, l'archevêque Pedro de Castro, se place en effet également en première ligne dans les découvertes des reliques et des livres.

L'affaire commence en septembre 1574 par la proposition de l'Inquisition, logique selon toute apparence, de déplacer les *sambenitos* de l'ancienne à la nouvelle cathédrale inaugurée en 1561. Quatorze ans après le déménagement de la cathédrale dans le nouveau chantier, le chœur presque terminé se prête enfin à cet aménagement. Mais les corps royaux viennent tout juste de quitter Grenade l'année précédente et l'énorme cathédrale dont seul le chœur est achevé et qui n'est soudainement plus un panthéon, se retrouve donc dans une position privilégiée comme centre spirituel, monumental, et symbole de puissance unique dans la ville. Dans un premier temps, l'archevêque Pedro Guerrero répond qu'il est d'accord pour trouver une place « décente » aux *sambenitos*¹.

Pourtant les relations entre le tribunal et l'archevêque ne tardent pas à se détériorer. En décembre, les inquisiteurs se plaignent à leur hiérarchie que le prélat « ne les aime pas » et ils l'accusent allusivement d'être non seulement sénile mais aussi ami des convers et de vouloir désavouer les inquisiteurs parce qu'ils le savent². Finalement, le 4 mars 1582, premier dimanche de Carême, les anciens et les nouveaux *sambenitos* (357 pièces en tout) sont disposés dans la nouvelle cathédrale « près du grand autel ». Les chanoines protestent « parce qu'ils disent que dans les autres églises cathédrales ils sont placés dans le cloître, mais la réponse à cela est toute trouvée, puisque cette église n'a pas de cloître et seulement la cinquième partie, qui correspond à ce qui sera le chœur jusqu'à la lanterne, en est terminée, et puis il n'y a pas d'autre endroit favorable »³.

Ayant obtenu ce qu'ils voulaient, les inquisiteurs sont maintenant prêts à ajouter à cette ancienne collection de *sambenitos* ceux des nouveaux habitants de Grenade. Pour cela, il faut diligenter des enquêtes sur eux et sur leur ville d'origine. Il convient aussi de restaurer les *sambenitos* des Morisques placés dans la collégiale Saint Sauveur, ancienne grande mosquée de l'Albaicín, quartier où la majorité d'entre eux vivaient avant l'expulsion. Ce projet trahit

¹ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2604-1, n°36. Lettre à la Suprema du 12 septembre 1574.

² A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2604-1, n° 45. Lettre à la Suprema du 7 décembre. Cette menace indirecte est plusieurs fois employée par les inquisiteurs contre leurs ennemis, en particulier la Chancellerie.

³ « porque dizen que en las otras yglesias catedrales estan puestos en los claustros, pero a esto la respuesta esta en la mano porque esta yglesia no tiene caustro [sic : claustro] ni esta hecha mas de la quinta parte della que es lo que despues ha de ser capilla mayor hasta el cimborio y asi no ay otro lugar comodo ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2605-1, n°97. Lettre du 14 mars 1582.

une conception précise de ce que doit être la nouvelle histoire grenadine pour l'inquisition. Il s'agit en effet pour elle de continuer comme si l'expulsion des Morisques ne marquait pas une date-butoir. Les sambenitos, qui personnifient les anciens habitants, sont conservés et même restaurés et entretenus, rappelant à jamais la honte de la ville. Pour l'Inquisition, qui se pose comme l'auteur de la victoire finale de la religion à Grenade et le responsable de l'expulsion, c'est la démonstration de la grandeur historique de son œuvre. Ce qui était pourtant inacceptable pour les Grenadins, c'est que cette théorie impliquait que la ville était coupable dans sa globalité : si les sambenitos survivent aux condamnés de chair et de sang, ce ne sont en effet pas seulement les Morisques qui sont coupables d'hérésie, mais bien la communauté grenadine dans son ensemble. Cette situation pérennisait le risque potentiel d'une nouvelle révolte de la part des Morisques demeurés à Grenade, et empêchait finalement toute possibilité de réconciliation et de pacification. Or cette réconciliation est généralement souhaitée par l'ensemble des autorités locales de l'après-guerre, et d'abord par la plus importante d'entre elles, la chancellerie. Enfin, le désir de l'archevêché de mener à bien son entreprise de mise au pas des juridictions concurrentes trouve là une bonne occasion de s'en prendre à l'inquisition, trop encombrante à son goût.

Le 26 avril 1582, le chapitre envoie une deuxième lettre de protestation au conseil de l'inquisition, la Suprema. Les sambenitos, dit-il, ont été placés dans le chœur d'autorité, sans que le chapitre ait été consulté. Cette proximité entre les sambenitos et le chœur dérange les chanoines, car on peut lire les noms qui y sont inscrits pendant la messe. Et puis, à l'endroit où ils sont, ils empêchent d'orner le chœur de tapisseries « comme c'est l'habitude lors des principales fêtes de l'année »¹. Le chapitre propose de les changer de place pour les suspendre sur une paroi de la croisée, à l'endroit où sont enterrés les bénéficiés et les archevêques, à côté de la porte donnant sur la rue des escribanos et de la sacristie « où passent beaucoup de gens chaque jour et où se disent de nombreuses messes ». Mais tandis que dans l'ancienne église les sambenitos étaient relativement cachés (comme le dénonce l'Inquisition, qui affirme que l'ancienne mosquée était si sombre et si mal gardée qu'il était arrivé que des gens y soient venus voler leur sambenito et même commettre le péché d'adultère), dans la nouvelle cathédrale au contraire, blanche et extrêmement lumineuse, ils prennent un relief inusité.

Les inquisiteurs refusent de lâcher prise, car, comme ils le disent dans une lettre de juillet 1582, cela serait « très dommageable pour la réputation du Saint Office ». Cette réputation est en effet déjà en danger, car la même année l'Inquisition connaît un nouveau conflit de préséance avec la Chancellerie, conflit qui recouvre une concurrence d'attributions où se joue la permanence de son autorité à Grenade. En réalité, l'emplacement des sambenitos a bien été négocié avec l'archevêque Guerrero, en 1582. On s'est décidé pour le mur Sud mitoyen de la

¹ « como a tenido de costumbre en las fiestas principales del año ». A.H.N., *Inquisición*, leg.2605-1, n°113-3. Lettre du 26 avril 1582. Cit. également MARIN LOPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, op. cit.

chapelle royale « et sur les parties planes du premier arc de part et d'autre qui sont très larges et libres des moulures qui partent de la chapelle et ont environ deux varas de largeur. De manière que toute la nef de ce chœur qui maintenant sert d'église qui est très grande et totalement libre et sans obstacle pourra être occupée, plus deux varas dans le vide du premier arc. C'est l'endroit le plus commode que l'on a pu trouver pour les placer »¹. Il est décidé aussi que lorsque la cathédrale sera achevée, on pourra trouver un encore meilleur emplacement pour les *sambenitos*. Autrement dit, rien n'est encore définitif.

A la suite des découvertes de reliques et de plaques de plomb dans l'ancien minaret de la grande mosquée en 1588, la cathédrale devient un lieu sacré grandi encore par l'ancienneté apostolique. Il n'est plus question de remettre en cause cette qualité unique par le rappel des fautes des autres. Les découvertes démontrent justement que Grenade en elle-même n'est pas intrinsèquement coupable de la longue domination musulmane, parce qu'elle a une histoire chrétienne antérieure à l'invasion maure. Les célébrations, dont les autorités locales prennent la tête, proclament la réconciliation générale et l'insertion du passé morisque pacifié dans l'histoire locale. Puisqu'elle n'a pu devenir un sanctuaire royal, le panthéon majestueux de Charles Quint, la cathédrale sera donc un panthéon symbolique, apostolique, celui du saint évêque Cecilio. La relation avec Saint Pierre de Rome, et au Saint Sépulcre de Jérusalem, est clairement évoquée. Pourquoi alors accepter que les *sambenitos* affirment le contraire, en entachant qui plus est les murs de la cathédrale, symbole de la communauté des fidèles ?

L'opposition frontale de la cathédrale aux inquisiteurs commence en 1590, avec l'arrivée de Pedro de Castro comme archevêque de Grenade. Les inquisiteurs le connaissent bien, puisqu'il était auparavant président de la Chancellerie grenadine, avec laquelle ils ont eu maille à partir depuis longtemps. Dès le mois de juin 1591, un habile chanoine, le docteur Francisco de Terrones, futur défenseur des livres de plomb du Sacromonte, est envoyé à Madrid pour plaider la cause du retrait des *sambenitos* de la cathédrale.

En attendant la décision des autorités, naturellement longue à venir, Castro s'acharne pour qu'en attendant les *sambenitos* soient recouverts et cachés par une tenture, les jours de fête tout du moins. Début 1594, la cathédrale obtient de l'Inquisition la permission de couvrir les *sambenitos* pour la célébration de la consécration de l'évêque de Guadix. L'occasion est trop belle, après la fête, Castro laisse en place les tapisseries et fait la sourde oreille aux protestations des inquisiteurs². Il est significatif que ce soient les tapisseries « des Rois Catholiques » (sans doute celles utilisées pour décorer les murs du chœur à l'occasion des

¹ « y en los llanos del 1º arco de una parte y de otra que son muy anchos y quedan libres todas las molduras que salen al cuerpo de la capilla que tendran como dos varas de distancia de manera que de todo lo que es nave desta capilla mayor que agora se tiene por yglesia ques muy grande y queda toda libre y desembaraçada con mas dos varas que estan en el hueco del arco primero y es el lugar mas comodo que se pudo hallar para ponerlos ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2605-1, n°19. lettre du 27 juillet 1582.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 26 février 1594. la protestation des inquisiteurs est renouvelée le 13 juin. Castro y répond qu'il ne fera rien avant d'avoir une cédule du roi. A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 13 juin 1594.

anniversaires des Rois) qui sont choisies. Ainsi, ce sont les Rois qui légitiment indirectement la disparition des sambenitos. La présence royale dans le chœur, la fonction royale de cet emplacement central de la cathédrale est d'ailleurs un argument de poids contre les sambenitos. Le chapitre soutient en effet que la présence des sambenitos est indécente à cet endroit « parce que le chœur est érigé et qu'on y a placé des socles pour y mettre les principaux saints, les plus intimes de Dieu, ainsi que les Rois Catholiques de bonne mémoire ». Cette évocation à la fois sainte et royale s'oppose donc catégoriquement à « la mémoire des hérétiques » (« la memoria de los herejes ») qui occupe sa place¹.

Le Conseil de l'Inquisition envoie deux lettres au tribunal de Grenade, datées des 14 février et 10 mars 1594. Le Conseil se plaint de ne pas avoir été plus amplement informé auparavant et réclame sèchement des rapports circonstanciés « vous devriez l'avoir fait sans attendre un ordre du Conseil, précisant si la dite tapisserie fut accrochée ou non et à quel endroit et, si elle a été mise en place, sur quel ordre et avec quel conseil et si on l'a déjà ôtée ou non »². Puis le Conseil reproche vertement au tribunal d'avoir autorisé le chapitre à tapisser l'église sans son autorisation, « et comme vous dites avoir donné l'ordre afin que la dite tapisserie soit décrochée, nous entendons qu'à la réception de cette lettre ce soit déjà fait. Vous nous le confirmerez et saurez que dans un cas semblable il ne devra être faite aucune nouveauté sans que le conseil ne soit d'abord consulté »³. Ainsi avertis par leur hiérarchie, les inquisiteurs se doivent de tenir tête au chapitre et à son archevêque, lequel maintient résolument son exigence. Au printemps, le rapport de force entre l'Inquisition et l'archevêque atteint le niveau de rupture et plusieurs incidents ont lieu. Les inquisiteurs sont ainsi de nouveau empêchés de se rendre à l'anniversaire funèbre de l'impératrice le 1^{er} mai⁴.

En mai 1594, le roi envoie une cédule en forme de compromis temporaire. Les sambenitos reviendront à leur ancien emplacement dans l'ancienne cathédrale (c'est-à-dire la grande mosquée) devenue la sacristie (Sagrario) de la nouvelle église, le roi « ordonnant à l'archevêque d'y préparer une paroi spacieuse et visible où l'on pourra les mettre en attendant que la nouvelle église, où on les replacera alors, soit achevée. Et au cas où il semblerait aux inquisiteurs qu'en attendant ils seraient mieux dans l'église Santo Domingo que dans

¹ « por estar la capilla mayor erigida y en ella puestas bassas para poner santos principales y mas amigos de Dios y los Señores Reyes Catolicos de buena memoria ». Lettre de 1594. Cit. MARIN LOPEZ, Rafael : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI, op. cit.*, p. 220.

² « lo deuiera de auer hecho sin esperar orden del consejo para ello, y si la dha tapiceria se colgo, y a donde, y si esta puesta y con cuya orden y parezer, y si esta ya quitada ». Lettre du 14 février 1594. Copies des lettres dans AHN, *Inquisición*, leg. 2627, n°88-3.

³ « y pues decis auer dado orden para que se descuelgace la dha tapiceria, se entiende que quando recivais esta se abra hecho nos auisareis dello, y de aqui adelante estareis advertidos de que en casos semejantes no se haga nobedad sin consultar primero al consejo ». Lettre du 10 mars 1594. Copies des lettres dans AHN, *Inquisición*, leg. 2627, n°88-3.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 30 avril 1594.

l'ancienne église qui sert de sacristie à la cathédrale, ils seront libres de l'ordonner, mais que ce soit l'un ou l'autre, cela doit se faire dans les plus brefs délais possibles »¹.

Cet ordre ne pouvait naturellement satisfaire Castro, qui ne veut même pas en entendre parler et attend que les sambenitos aillent dans une autre église (Saint Dominique)², même si elle a été fondée en 1492 en action de grâce pour la prise de la ville. Le plus important est en fait qu'ils ne soient plus associés à la cathédrale et à la communauté des fidèles dans son ensemble. Mais l'idée de placer les sambenitos dans l'église Santo Domingo est rapidement abandonnée à la demande de la Suprema, qui souhaite qu'ils gardent une présence majeure dans la ville. Le conseil de l'Inquisition s'inquiète en effet de l'initiative de l'archevêque et de la liberté d'action que lui laisse la cédule royale. La Suprema fait part de ses préoccupations au roi, dans une lettre (dont la copie est envoyée au tribunal de Grenade) où elle cache son désir de prééminence pour son tribunal sous des considérations religieuses. Les sambenitos doivent rester bien visibles aux yeux de tous, aujourd'hui plus que jamais « à cause des nombreuses erreurs contre la foi constatées dans cette province de l'Andalousie ». On s'inquiète du fait que des descendants de condamnés continuent de vivre à Grenade. Il faut donc prévoir une paroi suffisamment grande et visible dans la sacristie pour y installer les sambenitos³. Les affrontements continuent donc. En avril 1595, l'Inquisition fait arrêter le chanoine Juan de la Canal qui venait leur apporter un message de l'archevêque. En conséquence, Castro excommunie les inquisiteurs. En 1596, l'archevêque tente d'empêcher l'accès des inquisiteurs à la cathédrale pour y lire les édits de foi et autres déclarations inquisitoriales, en fermant l'espace entre les deux chœurs aux laïcs⁴. Il tente ainsi de faire pression pour qu'ils acceptent le retrait des sambenitos du chœur.

Finalement, Pedro de Castro obtient gain de cause. En mai 1598, Philippe II ordonne le retrait des tuniques infamantes⁵. Mais le roi meurt en septembre, ce qui remet tout en question et il faudra encore plusieurs années pour les voir disparaître de la cathédrale.

On peut s'interroger sur la raison profonde qui conduit Pedro de Castro, ancien consultant tatillon du Saint Office de Valladolid et juge rigoureux, à consacrer ainsi des années d'efforts pour obtenir le retrait des sambenitos des anciens Morisques grenadins.

Les livres de plomb écrivent une origine de Grenade à laquelle participent de « bons » maures, définis par leur noblesse et leur piété, tels que les décrira quelques années plus tard

¹ « dando orden al arzobispo de hazer alli alguna pared capaz y clara en que se puedan poner, en el entretanto que el corpo de la yglesia mayor nueua se acaba, adonde entonces se han de boluer, y en caso que a los inquisidores les parezca que en el interim estaran mejor en las paredes del cuerpo de la yglesia de sto Domingo, que no en la que esta dicho de la vieja que sirue de sagrario en la mayor, lo podran ordenar, y aduertireis que lo uno, o lo otro, se ha de hezer en la breuedad que se pueda ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Cédule royale du 22 mai 1594.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 16 juin 1594.

³ « por los muchos errores contra la fee en aquella prouincia de la Andalucia se an descubierto ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 24 mai 1594.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2607-1, non fol. Lettre du 27 mars 1596.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 9, 1598, mai.

Bermúdez de Pedraza dans sa chronique urbaine¹. Castro identifie les Morisques qui ont obtenu le droit de rester à Grenade après l'expulsion de 1570 avec ces ancêtres sacrés de la ville. Ce sont des « bons » Morisques, parmi lesquels on trouve des familles illustres qui descendent des wisigoths et des rois de Grenade. Ne sont-ils pas la preuve vivante de la véracité des livres de plomb, qui affirment que les martyrs étaient des Arabes philo-chrétiens ? La campagne de retrait des sambenitos est ainsi à la fois une prise de position idéologique, qui oppose à la vision méfiante et pragmatique de l'inquisition une vision plus ouverte, centrée sur l'affirmation de l'autochtonie de l'ensemble des grenadins, et un geste symbolique, destiné à liquider définitivement le « mauvais » passé de Grenade, celui de la défiance et de la guerre.

3) La prééminence symbolique de la cathédrale

En 1596, un conflit d'intérêts oppose l'Inquisition à la municipalité, dont le corregidor est alors depuis trois ans Mosén Rubí de Bracamonte Dávila. Il s'agit du fait de placer une personne députée par la municipalité pour surveiller la distribution du poisson à l'Inquisition, ce que cette dernière refuse. Là encore, c'est à l'occasion d'une fête que ce conflit éclate et prend une dimension publique. Le troisième jour de Pâques, l'Inquisition, qui manie alors très largement l'arme cérémonielle, souhaite profiter de l'office pour prononcer l'excommunication de la municipalité. Des membres du chapitre ecclésiastique l'en empêchent en faisant, « d'après ce que l'on a dit » (« según se dixo »)², jouer de l'orgue très fort pour couvrir les voix. Tandis que les inquisiteurs font arrêter les coupables, l'archevêque intervient en leur faveur, avertissant l'Inquisition qu'elle est allée trop loin et qu'il ne s'agit pas d'un cas d'hérésie. Mais rien n'y fait, le procès prend de l'ampleur, interviennent le conseil royal, la Suprema, le roi. Finalement, les « coupables » sont libérés et l'archevêque gagne la cause au dépend d'une Inquisition diminuée.

L'incident de l'office religieux permet de se rendre compte de l'ampleur du conflit. On constate l'importance considérable, véritablement institutionnelle de ces célébrations publiques, c'est là que se font les alliances politiques, que se joue le pouvoir. Début octobre 1598, les inquisiteurs tentent de reproduire la scène, sans plus de succès que la première fois. Ils sont même excommuniés temporairement par l'archevêque pour avoir voulu lire publiquement une dénonciation du corregidor dans la cathédrale, sans la permission de

¹ Bermúdez loue longuement la noblesse collective des grenadins, identifiée à des raisons astrologiques et religieuses. Il exalte dans ce cadre la noblesse des Granada-Venegas, la plus importante famille morisque grenadine du XVI^e siècle. Voir CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », *op. cit.*

² Pour le récit complet du conflit, voir ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, *op. cit.*, Cap. XXXII, 1, p. 433-434.

l'ordinaire¹. L'Inquisition semble perdre peu à peu ses soutiens locaux et cherche à se défendre par une attitude agressive qui ne fait que la compromettre d'avantage.

Castro se trouve au cœur de tous les conflits de préséance, c'est-à-dire de tous les conflits politiques de ces années-là. Il entame en effet une campagne systématique pour étendre la dimension d'honorabilité et le pouvoir de l'archevêque et du chapitre, en s'attaquant systématiquement aux privilèges cérémoniels des autres institutions locales.

Il s'oppose, par exemple, au droit de la Chancellerie de poser des coussins de velours sur le banc des auditeurs lorsqu'elle assiste aux offices dans la cathédrale. Alors que ce droit a été confirmé par des cédulas royales lors des conflits entre l'inquisition et la Chapelle royale, Castro cherche à le leur refuser pour la cathédrale. Il veut ainsi marquer la différence avec la Chapelle et montrer clairement la supériorité de l'institution ecclésiastique sur toutes les autres. « Il lui semblait que l'on ne montrait pas assez de respect à un lieu aussi éminent que le chœur d'une église métropolitaine, mère et tête du royaume, dans lequel viennent parfois les prélats pontificalement, avec les insignes suprêmes que sont la crosse, la croix et le dais et auxquels on doit rendre le plus grand honneur, comme le disent les conciles »². L'archevêque et l'audience s'affrontent, chacun écrit au roi, lequel opte comme toujours pour une solution intermédiaire, il autorise que l'on emploie une chaise avec coussin, pour le président de la Chancellerie ou à défaut pour l'auditeur doyen, mais l'interdit pour les autres membres de l'audience.

Par la suite, après « quelques précédents », selon les termes du chroniqueur de l'Eglise grenadine Antolínez de Burgos, l'archevêque interdit à la municipalité de placer de façon permanente un banc sur le côté gauche de l'autel de la cathédrale, pour les jours de fêtes où elle vient corporativement (« en forma de oficio ») assister aux offices³. Les « quelques précédents » pudiquement mentionnés ainsi par Antolínez sont en fait l'excommunication de la municipalité par l'archevêque Pedro de Castro durant deux longues années, parce qu'afin de verser le servicio (impôt extraordinaire) de 1591, la municipalité avait osé taxer la viande destinée au clergé (traditionnellement exempté de l'impôt)⁴. La ville finit par céder, à la suite du décès sans confession de l'un de ses membres. Castro profite de l'occasion d'une procession et d'une messe solennelles, réalisées pour le premier accouchement de la reine Marguerite d'Autriche, pour afficher sa victoire en faisant interdire le banc municipal. En pleine procession, les échevins supplient Castro de les autoriser de nouveau à placer leur banc

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2607-2, non fol. Lettre du 8 octobre 1598.

² « Paréciole no se guardava el respecto que se deve a tan grande lugar, capilla maior de Iglesia Metropolitana, madre y cabeça del reyno, en la cual assienten algunos dias los prelados de pontifical, con las supremas insignas de baculo, cruz y palio, a quien se deve la maior honrra, como lo disponen los concilios ». ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, op. cit., Cap. XXXII, 2, p. 437.

³ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, op. cit., Cap. XXXIII, 1, p. 445 et ss. La ville quant à elle ne parle pas de « quelques précédents », mais bien de la place ordinaire qu'elle occupe dans l'église, depuis longtemps donc.

⁴ GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit., p. 34 et ss.

dans le chœur. N'obtenant pas de réponse, ils tentent de l'installer de force, mais ils en sont empêchés et les offices continuent.

La municipalité proteste auprès du roi contre l'attitude abusive de l'archevêque. Celui-ci de son côté écrit au valido de Philippe III, le duc de Lerma, accusant les échevins de semer la zizanie. Mais la ville fait plus d'efforts de lobbying, et finit par en être récompensée, là encore par un compromis. L'archevêque est tenu d'admettre le banc de la ville trois jours dans l'année : les deux jours des anniversaires des Rois Catholiques et le jour de la Toma.

On le voit, Castro ne gagne pas toujours totalement lors les affrontements frontaux qu'il provoque, certain de son bon droit. Mais peu à peu, il parvient à grignoter un peu de pouvoir de part et d'autre, et finalement à augmenter considérablement les prérogatives du prélat et du chapitre au dépend des institutions concurrentes, devenant ainsi le principal interlocuteur de la chancellerie et de la municipalité. Ce processus a une importance énorme pour l'évolution ultérieure des célébrations : en s'appuyant sur la vierge de la Antigua, alors en passe de devenir la patronne de Grenade, la cathédrale devient, dans la première moitié du XVIIe siècle, le cœur cérémoniel de la ville.

VIII - Un nouveau commencement. Les trésors du Sacromonte (1588-1599)

1) Les enjeux d'une manipulation

Les conséquences économiques et sociales de la guerre et de l'expulsion des Morisques entraînent un changement radical pour Grenade. En dépit de graves difficultés quotidiennes, les habitants ne cessent de s'enthousiasmer pour les inventions successives d'objets saints dont la ville est le théâtre à la fin du siècle. Il s'agit rien moins que de se forger une identification nouvelle permettant de construire une nouvelle histoire, dans laquelle le passé ne représente plus un obstacle à un nouvel essor. Ces événements coïncident avec l'avènement d'une génération prête à trouver de nouvelles valeurs et de nouvelles raisons de croire en l'avenir. Il aura fallu près de vingt ans après la terrible guerre des Morisques, et quinze après le départ des corps royaux, pour que renaisse à Grenade l'espoir d'une nouvelle stabilité idéologique et sociale. C'est dans ce cadre qu'apparaissent des reliques puis des livres qui sont spontanément interprétés de manière à fournir un sens à la réalité chaotique de la ville.

Le Sacromonte est un cas typique de sanctuaires modernes qui connurent une durée de vie éphémère, marquée par une fulgurante explosion de dévotion, de débats et de commentaires, suivie par un lent déclin et un quasi oubli contemporain. Le renouveau de l'intérêt actuel s'explique par la charge symbolique communautaire dont il reste porteur. Le lieu et sa légende résument en effet les questionnements les plus anciens et fondamentaux de Grenade : comment assumer et comprendre les superpositions identitaires et les rejets qui forment l'identification grenadine ? Comment démêler le vrai du faux, dans ce qui est défini par chaque camp depuis des siècles sur les valeurs et l'ethnicité, et qui fut à la base des ségrégations politiques rigides ultérieures, encore à l'œuvre dans la dernière guerre civile ? Que faut-il croire et garder du passé, et que convient-il au contraire de rejeter, et par quoi le remplacer ? Ces questions sont actuellement au cœur des préoccupations politiques et sociales d'une région confrontée à une conjoncture historique jusque là inédite : bouleversement des enjeux économiques, démographiques et culturels, avènement de l'immigration, etc.

Après avoir longtemps hésité à investir massivement une question encore si marquée par les attermoissements idéologiques¹, l'Espagne s'implique aujourd'hui dans l'étude du phénomène

¹ On peut consulter d'excellentes analyses de ces controverses qui suivent l'évolution de la société espagnole depuis le XVIe siècle, dans les études de Manuel Barrios Aguilera, de Francisco Javier Martínez Medina ou de

symbolique, religieux et culturel majeur constitué par le sanctuaire et le pèlerinage moderne. La controverse a également été naturellement relancée lorsque les livres sont revenus à Grenade à l'occasion du jubilé de l'an 2000. Le Sacromonte bénéficie depuis d'approches pluridisciplinaires qui mêlent les analyses historique, théologique, sociologique et anthropologique, abordant le sujet dans sa véritable dimension¹.

De nombreuses productions apocryphes (qu'il s'agisse de témoignages historiques, de reliques ou de documents) apparaissent un peu partout en Europe depuis la période médiévale. Occasionnellement, comme ici, sous la forme d'écrits aux allures hébraïques ou codés. Il s'agit parfois de faire sortir de l'ombre un individu, un monastère ou un ordre religieux, ou bien d'apporter des preuves historiques anciennes dans un dossier démontrant la grandeur d'une ville, d'une lignée ou d'un pays².

Comme l'a reconnu en 1974 l'abbé du lieu, José Martín Palma, le phénomène du Sacromonte, les objets comme les bâtiments qui en sont aujourd'hui encore le témoignage (l'abbaye, les grottes, les reliques et les livres) est avant tout une manipulation d'images et de symboles. Ce qui n'enlève rien à son importance matérielle et historique, qui nous montre comment « le mensonge lui-même, dans ses détours et ses ruses, noue parfois le fil des vérités cachées »³. Les fictions ont un sens, et l'abbaye n'est rien de moins que la matérialisation du mythe des origines de la foi chrétienne grenadine⁴. Les reliques et les textes découverts sur le site du Sacromonte sont incontestablement des faux, mais ils se fondent sur l'authenticité d'un imaginaire, suscitent une réalité complexe et constituent le véritable témoignage de la difficile construction identitaire d'une société. Les découvertes s'ajoutent aux précédents substrats culturels de la ville, permettant d'instaurer le mythe de Grenade, fondement de l'idéologie qui soutient le pouvoir et la société en place, comme l'a montré Edward Muir pour la Venise du XVI^e siècle⁵.

Mercedes García Arenal. Voir en particulier, BARRIOS AGUILERA, Manuel : *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, Grenade, Universidad, 2004. MENENDEZ PELAYO, Marcelino : *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

¹ Voir le recueil BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte, invención y tesoro*, op. cit., qui reprend et amplifie le passionnant numéro spécial de la revue *Al-Qantara* XXIII, 2 (2002). Cet ouvrage fournit également l'état le plus récent de la vaste bibliographie concernant le sujet. Citons seulement les recherches de Francisco Javier Martínez Medina, de Manuel Barrios Aguilera ou de Luis Bernabé Pons. Le grand ouvrage précurseur de GODOY ALCANTARA, José : *Historia crítica de los falsos cronicones*, Grenade, Universidad, Archivum, 1999 [1868]. Et la thèse inédite de CORDOBA, Pierre Emmanuel : *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit.

² Voir le cas hagiographique étudié par DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini*, op. cit.

³ CORDOBA, Pierre Emmanuel : *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit., vol. II, p. 336.

⁴ Voir BARRIOS AGUILERA, Manuel : « El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada, realidad histórica y mito », *Fundamentos de Antropología*, 10/11, 2001, p. 321-333. CHARUTY, Giordana : « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *Terrain*, 24 mars 1995, *La fabrication des saints*, www.terrain.revues.org.

⁵ Ce mythe, constitué par la légende des origines, y constitue en effet la base de l'idéologie républicaine. MUIR, Edward : « One. The Myth of Venice », in *Ritual in Renaissance Venice*, op. cit.

Grenade se saisit très rapidement d'un tel événement pour reformuler le sens du mythe, établi jusque là sur la dichotomie de la conquête et de la christianisation, et mis en scène dans les deux fêtes parallèles de la Toma et de la Saint Jean d'été. Cette correction a pour but d'effacer la singularité de la ville, d'en faire, après le traumatisme de la guerre, une cité ordinaire, qui s'inscrit dans le concert des royaumes hispaniques, en clarifiant les origines de la christianisation (à la manière des évangiles apocryphes). Le mythe, cette réponse de l'imaginaire à la question fondamentale de l'identification collective¹, apparaît ici matérialisé à la fois par les nombreux paradoxes qui forment sa trame narrative (notamment la nature de Cecilio, à la fois Maure et Vieux-chrétien) et par le fait qu'il répète inlassablement les mêmes images, elles-mêmes issues des représentations communes précédentes, agissant non pas au niveau de la logique et de la description, mais des émotions et des représentations. C'est cela qui rend le mythe du Sacromonte aussi difficile à saisir dans sa globalité et explique qu'il se déploie très vite sur une multitude de paliers, du récit officiel et figé de l'Eglise jusqu'aux récits transmis oralement et donc plus instables.

A - L'environnement historique des découvertes grenadines

1) Histoires officielles et fausses chroniques

a) Un nouveau contexte politique

A cette époque apparaît une conception de l'autorité qui influence autant la sphère politique que religieuse, les deux dimensions étant inséparables l'une de l'autre. On voit triompher une vision de l'État en tant que force abstraite, morale, politique et religieuse à laquelle tous, y compris le souverain, sont soumis. Pour la représenter, on utilise l'image du corps humain, dont chaque partie de la société est un membre, le roi formant la tête de l'ensemble. L'ancienne conception idéale d'équilibre des forces, dans laquelle l'État est constitué par un réseau de liens personnels survit toutefois dans l'idée théorique d'un contrat moral, d'après laquelle le pouvoir éminent appartient au peuple mais est délégué au roi. C'est cette idée qui permet de comprendre les stratégies de résistance des territoires et des groupes d'intérêts aux projets de réforme et de centralisation étatique initiés par la monarchie². On retrouve la même idée pour ce qui concerne le pouvoir ecclésiastique. Ainsi l'évêque se conforme-t-il de plus en plus à la figure paternelle que lui impose sa fonction de chef hiérarchique et absolu. « La

¹ XIBERRAS, Martine : *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 37.

² MACKAY, Ruth : *The Limits of Royal Authority. Resistance and Obedience in Seventeenth-Century Castile*, Cambridge, Cambridge UP, 1999.

Contre-réforme produit un saint masculin qui détient le pouvoir temporel ou ecclésiastique, champion de la moralité publique, défenseur de sa vertu »¹.

Les villes peinent à se trouver une place dans ce nouvel équilibre des forces. Au XVII^e siècle elles mettent en place de nombreux marqueurs culturels, basés sur ceux de la seule autorité contrebalançant encore le pouvoir royal éminent : l'aristocratie nobiliaire. Elles vont ainsi construire une image identitaire capable d'unir la communauté urbaine, d'être projetée vers l'extérieur et de s'opposer à d'autres, pour mieux se défendre contre l'intrusion de plus en plus prégnante de l'État, malgré les résistances suscitées en interne par les difficultés économiques. Il s'agit de présenter des indices d'ancienneté et de gloire qui légitiment la grandeur urbaine et son pouvoir effectif.

b) L'identification urbaine

Depuis le Moyen-Age, l'épanouissement de la civilisation urbaine est dominé par la référence à des emblèmes symboliques spécifiques. Ceux-ci s'établissent sur le modèle seigneurial, lui-même basé sur l'idéal antique et sur une conception de la lignée qui distingue et légitime les privilèges. Les villes, dans un contexte de forte concurrence, se forment ainsi une filiation antique. Cette idée est également reprise par les États en formation pour se doter de caractères spécifiques et se différencier des autres. Au XV^e siècle, prouver son ancienneté est donc un idéal, mais aussi une obligation pour des communautés urbaines qui se lancent dans un processus d'anoblissement. Les communautés s'approprient des symboles où elles peuvent se reconnaître, selon le principe médiéval : on retrouve donc la bannière, symbole guerrier et allégorie du conseil urbain dans les cérémonies, signe de la noblesse de la ville ; et le sceau. Les villes élaborent également une série de caractéristiques politiques et culturelles : muraille, cathédrale, relique, emblème, sont autant de signes d'honorabilité et de distinction.

Les histoires locales qui commencent à apparaître à la fin du siècle se présentent comme des histoires vraies, légitimant la présence et le pouvoir de la communauté sur son territoire, et opposées aux revendications des autorités concurrentes désignées comme plus récentes, à commencer par l'État². Il convient désormais d'avoir une histoire qui se perde dans les origines héroïques et contienne de nombreuses preuves d'une présence chrétienne précoce, à commencer par des ruines et des martyrs chrétiens. C'est précisément le moment où il devient indispensable pour une ville, en particulier une ville « noble » comme Grenade, de disposer d'un récit légendaire des origines, qui la rattache clairement à la période préislamique. L'origine légendaire réalise une suspension du temps, qui grandit la communauté en l'ancrant dans l'intemporel. Ce qui projette sur le groupe l'idée d'une fidélité absolue au catholicisme.

¹ CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad*, op. cit., p. 168.

² DOLAN, Claire : « L'identité urbaine et les histoires locales publiées du XVI^e au XVIII^e siècle en France », *Annales canadiennes d'Histoire*, vol. 27 n° 2, 1992, p. 277-298.

Car la projection de l'intemporel a pour objectif de montrer la présence et l'action de Dieu, de tout temps, dans l'histoire humaine de cette terre, désignée comme terre promise.

Construits à partir des hypothèses offertes à la fois par les généalogies nobiliaires et les œuvres historiques, les livres de plomb cherchent à remplir les blancs laissés par l'histoire officielle grenadine. Pour les faussaires, les livres soutiennent surtout les intérêts de classe des lignages morisques. Les textes découverts au Sacromonte ne sont bien sûr pas des textes chorographiques en tant que tels. Leur objectif est d'établir l'histoire antique de la ville et du royaume, dans une conception précise de ce que doit être le passé d'une ville de la fin du XVI^e siècle. Ils forment donc la base essentielle des chroniques chorographiques grenadines du XVII^e siècle, qui les emploieront comme sources, à part égale avec les auteurs antiques.

Recherches d'ancêtres et généalogies

Cette poursuite collective d'un passé glorieux est à la fois le reflet et le cadre d'une recherche frénétique d'ancêtres « convenables » qui touche l'ensemble des Espagnols, confrontés à la diffusion rapide des statuts de pureté de sang dans les institutions ou, plus largement, à la menace de la découverte d'un passé de mixité religieuse. Cela concerne spécifiquement bon nombre de grenadins. Les tribunaux sont submergés de procès pour prouver la noblesse et de démarches de revendication de privilèges. L'aristocratie locale, issue principalement de lignées cadettes ou d'origine autochtone, élabore des généalogies. L'ancienne élite morisque surtout, brutalement dépossédée de tout à l'issue de la guerre et menacée de nouvelles déportations, se lance dans d'intenses démarches juridiques d'exemption fiscale et de demande d'hidalguía, qui passent par la légitimation généalogique. Le cas le plus notable est sans doute celui des Granada-Venegas, qui font établir une somme généalogique qui les rattache aux rois wisigoths et aux rois de Grenade et fait apparaître ses ancêtres comme des philo-chrétiens¹. Comme les mythes civiques antiques, destinés à présenter l'idéologie civique comme figée, la généalogie « participe ici d'une identité croyante bafouée, en l'ancrant dans un évènement fondateur d'une essence originelle inaltérable »². Les marchands et les industriels recherchent des alliances matrimoniales et des charges au sein de l'oligarchie pour gommer leurs origines converses. Cette vaste falsification historique est le cadre dans lequel s'élabore l'idée des livres de plomb. « On le voit, la défense des lignages apparaît comme un facteur essentiel, tout comme la reconnaissance et la revendication de l'honneur mérité par les gloires passées. Honneur qui aurait du se traduire en privilèges dans le présent, mais qui se

¹ SORIA MESA, Enrique : « Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca : el origen de la casa de Granada », *op. cit.* RUBIERA MATA, María Jesús : « La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes mereníes e infantes de Granada », *op. cit.* GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », *op. cit.*

² LE GALL, Jean-Marie : « Vieux saint et grande noblesse à l'Epoque Moderne : Saint Denis, les Montmorency et les Guise », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 50-3, 2003, p. 16.

traduisait au contraire en humiliation »¹. Néanmoins cette fièvre généalogique ne pouvait vraiment aboutir sans garantie collective d'ancienneté et de noblesse, que Grenade, chrétienne depuis trop peu de temps, ne pouvait pas fournir.

Des origines wisigothiques

Au XVI^e siècle, l'identification urbaine se développe à travers les chroniques qui relatent les origines et les hauts faits des peuples, suivant le modèle du récit légendaire. Il ne s'agit plus, comme les historiens antiques, de s'afficher comme faiseurs officiels de l'histoire, mais de se masquer derrière la façade du prestige d'une plume antique. Les chroniques apocryphes, composées en grand nombre, en Espagne comme ailleurs, pour soutenir des privilèges et des droits seigneuriaux, foisonnent des légendes d'envoyés de Saint Pierre ou de Saint Paul pour évangéliser les terres de l'Ouest. A partir des années 1540, l'intégration *des* mythes dans *Le mythe*, celui de la Rédemption, est partout à l'œuvre en Europe. La mode pénètre dans la Péninsule à Séville, avec l'histoire chauvine de Luis de Pereza, vers 1535-1540². Le goût des chroniques historiques, venu d'Italie, entraîne la multiplication des oeuvres qui recherchent les origines de l'identité hispanique et l'explication de la supériorité de son empire. Des œuvres providentialistes soulignent les origines bibliques, chrétiennes et païennes. L'assemblage de ces récits, mentionnés comme antérieurs et donc supérieurs à l'influence romaine, permet la formation d'une tradition hybride, dans laquelle les éléments païens sont interprétés à la lumière de la révélation chrétienne³. Les peuples s'approprient des héros légendaires et en font les fondateurs des dynasties et des caractères nationaux hypothétiques, lesquels acquièrent ainsi une légitimité européenne⁴. La grandeur de l'Espagne s'explique par le catholicisme, qui a donné son unité au pays dès l'époque des wisigoths. Pour Juan de Pineda (*La monarquía eclesiástica, o historia universal del mundo*, 1588), cette base originelle de l'unité hispanique doit être le modèle du régime monarchique idéal, régi par des principes émanant de Dieu et une solidarité reprise sur les commandements d'amour chrétiens.

Des oeuvres largement diffusées présentées comme l'exposition de sources très anciennes supposément inconnues jusque là, posent les grands jalons d'une origine mythique naturellement catholique. L'histoire de l'Espagne remonte à Hercule égyptien, fils d'Osiris et

¹ GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », *op. cit.*, p. 69.

² KAGAN, Richard L. : « Ciudades del Siglo de Oro », *op. cit.*

³ Voir FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « "Materia" de España y "Edificio" de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540 », in F. MARTINEZ GIL (coord.) : *En torno a las comunidades de Castilla: Actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Universidad de Castilla La Mancha, 2002, p. 109-130. Et in *Materia de España, cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007. GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », *op. cit.*

⁴ CHAPARRO, Sandra : « Mito y razón religiosa y política en una historia del mundo del siglo XVI », *op. cit.*

neveu de Cham. Les Juifs des dix tribus perdues d'Israël ont peuplé la Péninsule avant la mort du Christ (ce qui les libère de l'accusation de déicide)¹. Héros et saints se confondent pour incarner les vertus et les grands principes moraux éternels de la nation. Il en ressort chez Pineda un discours légitimateur de la supériorité politique de l'Espagne, qui cherche à fonder l'identité de la République chrétienne sur l'amour du prince et l'unité religieuse. Par ailleurs, d'autres textes et chroniques chorographiques incorporent un discours idéologique d'autochtonie qui s'intègre dans la politique contemporaine, comme ces chroniques madrilène et péruvienne qui disculpent les Juifs d'Espagne en affirmant que leurs ancêtres refusèrent de sacrifier le Christ, ou placent les Indiens à égalité avec les conquistadors². Au début du XVIIe siècle, des nobles Indiens écrivent leur histoire afin de revendiquer leur part de pouvoir au sein de la société coloniale. Des franciscains millénaristes leur accordent un rôle dans l'Apocalypse.

Les chroniques historiques du temps permettent d'établir le lien entre le présent et un passé idéalisé, en édifiant la liste ininterrompue des noms des premiers évêques, saints et martyrs, à partir des documents disponibles ou d'étymologies fantaisistes. L'histoire du christianisme dans l'Empire d'Occident en est bouleversée. On compense le manque de traces tangibles par des récits chauvins et apologétiques qui démontrent la supériorité du peuple élu³. La ferveur religieuse, le crédit accordé par les princes à ces récits, la concurrence entre institutions et entre communautés pour la plus grande ancienneté, l'avidité populaire enfin de connaître l'histoire du royaume expliquent la multiplication de ces apocryphes en Espagne entre la fin du XVIe et le début du XVIIIe siècle⁴. Le désir de retrouver des racines antiques et saintes correspond aussi à celui de remettre l'histoire à l'endroit, de faire rentrer un destin extraordinaire, atypique, dans un cadre historique compréhensible, que l'on peut appréhender comme appartenant à un « nous » commun. Dans l'Amérique du début du XVIIe siècle, ne disait-on pas que les Indiens avaient été évangélisés avant Colomb par un apôtre, Saint Bartolomé ou Saint Thomas⁵ ?

¹ Les dix tribus d'Israël évoquent depuis le Moyen-Age le thème messianique de l'empire universel, permettant d'établir un lien entre les Juifs non-déicides et les chrétiens, à travers le personnage mythique du prêtre Jean. Voir García Arenal, Mercedes : « De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada », in Barrios Aguilera, Manuel ; García-Arenal, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, op. cit., p. 557-582. Melville, Gert : « Le prêtre Jean, figure imaginaire du roi sacré », in Boureau, Alain ; Ingerflom, Claudio-Sergio (dirs.) : *La royauté sacrée dans le monde chrétien* op. cit., p. 81-90.

² Quintana, 1629. Garcilaso de la Vega, ou Sahagún. Voir ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Corografía y exaltación de lo local en la época de Calderón », op. cit. BERNAND, Carmen ; GRUZINSKI, Serge : *Histoire du Nouveau Monde, T.2, Les métissages (1550-1640)*, Paris, Fayard, 1993. LOHMANN VILLENA, Guillermo (coord.) : *Historia general de España y América, T. IX-1, América en el siglo XVII. Problemas generales*, Madrid, Rialp, 1985.

³ BARRIOS AGUILERA, Manuel : « La toma de Loja como paradigma identitario », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas*, op. cit., p. 227-280.

⁴ CALAVIA SAEZ, Oscar : « Novidades antigas. A historia e seus contrários », *Resgate. Compinas*, SP. Vol. 7, 1997, p. 49-58.

⁵ WACHTEL, Nathan : *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXème-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990.

c) Histoire et guerre des Morisques. La place du martyr

Par la suite, la guerre des Morisques donne lieu à un débat historiographique et plusieurs œuvres cherchent à donner une interprétation officielle des événements et à trancher la question de l'expulsion définitive des Morisques. Contre leur condamnation générique par la *Austriada* de Juan Rufo en 1582, les *Guerras civiles de Granada* de Pérez de Hita cherchent au contraire, à travers le récit des guerres claniques de la ville médiévale, à défendre les lignages morisques en insistant sur leur autochtonie¹. Ces récits sont largement repris par la plupart des généalogies fantaisistes, des histoires locales et des chroniques apocryphes, dont font partie les découvertes contemporaines du Sacromonte.

Le martyr redevient une figure actuelle avec l'apparition des guerres de religion en Europe et la conquête de l'Amérique, qui place les chrétiens face à de nouveaux paganismes². Le martyr, tué pour sa foi, relie le saint à la Passion du Christ. Les découvertes de reliques à travers toute l'Espagne servent à compenser le manque, ou le faible nombre, de témoignages de la foi chrétienne sous la domination musulmane. Ils servent surtout à conjurer la crainte de tout un chacun d'être associé directement ou non à des origines impures (maures ou juives). Cette peur, c'est aussi celle, quotidienne, des attaques barbaresques. Plus généralement, c'est la peur que l'histoire providentielle puisse s'inverser, que les turcs n'envahissent l'Espagne, que les Morisques reprennent le pouvoir, que la Réforme protestante ne gagne la partie en Europe. C'est la peur de la barbarie, de la vengeance et de l'anarchie, de la punition divine qui frapperait les Espagnols pour l'infidélité religieuse de leurs ancêtres. Toutes ces peurs se fondent entre elles et envahissent l'inconscient collectif des hommes de ce temps. C'est pourquoi, comme le répète un sermon tolédan anonyme du XVIIIe siècle, les Tolédans ont une foi profonde, car ils ne l'ont jamais perdue depuis leur évangélisation par Saint Jacques³.

Une réponse à la stigmatisation

L'invention du mythe du Sacromonte est une réponse à la stigmatisation dont Grenade fait l'objet à la fin du XVIe siècle. De fait, Grenade est passée sans transition de « Nouvelle Jérusalem », conquise glorieusement par les Rois Catholiques et emblème de leur règne, à celui de Nouvelle Babylone. Dès le règne de Charles Quint, elle est en effet perçue comme un foyer de menaces politiques et religieuses, une ville orientale, refuge de Morisques et de Convers. Sous Philippe II, avec la guerre des Morisques, puis le départ des corps royaux, cette

¹ MIMURA, Tomoko : « La causa morisca en "Guerras civiles de Granada" : un estudio comparativo entre la primera y la segunda parte », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n°23, 2006, p. 164-180.

² GREER, Allan : « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *The William and Mary Quartely*, 3rd Serie, vol. 57, n°2, avril 2000, p. 323-348.

³ *SERMON en el aniversario de la reconquista de Toledo*, s.l.n.d. B.U.G., A-31-203(19).

réputation s'amplifie encore. Les Morisques exilés en Castille sont génériquement appelés *Grenadins*, ce qui favorise l'amalgame. Cette stigmatisation de Grenade explique, nous semble-t-il, l'évolution de sa quête d'identification, de l'héroïsme à la victimisation¹. Cette quête passe d'abord par une affirmation d'héroïsme, conforme à l'expérience des premières élites chrétiennes de la ville, celles qui ont vécu la guerre de conquête de Grenade. Mais rapidement, dans cette ville de forte immigration, où vit encore une population indigène relativement importante, l'héroïsme des débuts ne correspond plus à l'expérience de la majorité. D'autant plus que les rituels qui pourraient aider à faire perdurer cette auto-représentation, comme la célébration de la conquête, la Toma, sont défaillants. La question morisque achève de condamner Grenade, perçue comme une ville périphérique, mal intégrée et infidèle. On s'inquiète d'un royaume où vivent en nombre de possibles traîtres, alliés à l'ennemi extérieur qui menace les côtes espagnoles.

d) Le contexte littéraire

Michel de Certeau montre comment la littérature mystique apparaît de préférence dans des régions touchées par une récession économique. C'est naturellement le cas de l'Espagne en cette fin de siècle marquée par les banqueroutes successives, et c'est surtout le cas de Grenade, après la dure guerre des Morisques et la perte consécutive d'une importante partie de la population locale. « Cet appauvrissement développe la mémoire d'un passé perdu. Il conserve des modèles, mais privés d'effectivité et disponibles pour un "autre monde". Il oriente vers les espaces de l'utopie, du songe ou de l'écriture les aspirations devant lesquelles se ferment les portes des responsabilités sociales »².

Les fausses chroniques incarnent à la fois une conscience nouvelle et le dernier volet d'une perception médiévale de l'histoire. C'est une mutation parce qu'elles se fondent sur des sources scripturaires et archéologiques, qui sont la base de l'histoire moderne. Mais c'est aussi une perception passéiste parce que sources véritables et apocryphes y tiennent le même statut de preuve, et ce dans le but de justifier une vision mythologique de l'histoire. Il ne s'agit donc pas d'une théorie de l'histoire, possible seulement lorsque « les hétérogénéités temporelles sont pensables (et comparables) dans l'espace d'un même sens »³. Il y a instrumentalisation d'une nouvelle prise en compte de sources, au profit de la justification du légendaire de l'histoire préislamique de la Péninsule. Ce légendaire est à son tour transformé, de manière à justifier des préoccupations bien contemporaines, comme l'union des royaumes de la Péninsule sous le règne d'un seul roi, et le destin impérial de l'Espagne, incarnée par l'histoire du roi Tubal, qui aurait fondé le royaume à Tolède 140 ans avant le déluge, avant

¹ CHAUMONT, Jean-Michel : *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte Poche, 2002 [1997].

² CERTEAU, Michel de : *La fable mystique XVIe-XVIIe siècles*, I, Paris, Tel Gallimard, 2002 [1982], p. 207.

³ *Ibid.*, p. 213.

qu'Hercule ne conquière l'Espagne. Comme les historiographies forgées durant les époques hellénistique et romaine, destinées à raconter l'origine mythique de la cité afin de pouvoir la placer parmi les autres cités¹, les chorographies urbaines de l'époque moderne répondent à la fois à un besoin de fierté locale et à une uniformisation culturelle, qui doit passer par l'histoire. En voulant se distinguer, se confronter aux villes rivales à travers un passé plus prestigieux, les villes racontent en effet finalement toutes la même chose, s'inscrivent dans le même mythe collectif. L'essentiel est que le roi se trouve à la tête du pouvoir urbain et que la foi chrétienne constitue le fil conducteur de l'histoire depuis les origines.

Le succès des livres de plomb s'explique ainsi par le fait qu'ils se situent parfaitement dans la tradition littéraire de l'époque : les romans de chevalerie eux-mêmes sont souvent présentés par leurs auteurs comme étant des chroniques médiévales, originalement écrites en grec. On dit d'ailleurs que Saint Jacques aurait rédigé des textes qui s'en approchent. Les plaques de plomb du Sacromonte, qui reprennent ce nom de « livres », se situent dans ce contexte. Ils sont également un jalon fondamental de la littérature morisque. Malgré l'interdiction de la langue arabe, de sa littérature et des élites lettrées, les Morisques avaient continué à élaborer et transmettre des fragments de littérature religieuse, scientifique ou prophétique². Cette littérature, appelée *aljamiada*³, interdite et pourchassée, est l'un des aspects les plus touchants et révélateurs à la fois de la résistance culturelle des Morisques et de leur désir d'intégration. Ces écrits furent probablement, du moins dans leur structure, l'une des références des auteurs des livres⁴. Ils sont d'ailleurs présents dans le récit des découvertes, sous la forme d'une sorte de mise en abîme, puisque les chercheurs de trésors utilisent un vieux manuscrit morisque pour trouver un trésor caché dans le Valparaiso. Enfin, les livres de plomb reprennent les thématiques moins réussies d'autres falsifications, comme celles du premier récit apocryphe espagnol moderne, celui de Román de la Higuera⁵.

Cette culture se retrouve aussi dans la légende des sept « envoyés apostoliques » (« varones apostólicos »), sur laquelle viennent se greffer les découvertes. La légende, qui apparaît dans la liturgie mozarabe du haut Moyen-Age, situe le débarquement et le début de la mission des envoyés sur la côte andalouse, dans la colonie romaine Julia Gemella Accitana (Guadix). La

¹ VEYNE Paul : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, op. cit.

² Par exemple LOPEZ BARALT, Luce : « El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París », *Hispanic Review*, vol. 52, 1984, p. 41-57.

³ Du mot « aljama », qui désigne les communautés de musulmans vivant en territoire chrétien. Sur cette littérature, voir notamment GALMES DE FUENTES, Álvaro : « Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos », In *Aragón vive su historia : Actas de las II Jornadas de Cultura Islámica*, Madrid, Al-Fadila, 1990, p. 193-200. *LIBRO DE DICHOS MARAVILLOSOS : misceláneo morisco de magia y adivinación*, Madrid, CSIC, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1993. GUILLEN ROBLES, F. ; PAZ TORRES, María : *Leyendas moriscas : sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas Nacional, Real y de P. de Gayangos*, Grenade, Universidad, 1994.

⁴ L'évangile de Saint Barnabé, texte apocryphe qui accorde le récit christique aux principes islamiques, rappelle de près les livres du Sacromonte. BERNABE PONS, L.F. : *El evangelio de San Bernabé, un evangelio islámico-español*, Alicante, 1995. Et *El texto morisco de San Bernabé*, Granada, Universidad, 1998.

⁵ Voir CALAVIA SAEZ, Oscar : « Novidades antigas. A historia e seus contrários », op. cit.

tradition retrouve une certaine vigueur avec la reprise des conflits, autour du XI^e siècle, et reprend des noms tirés d'anciennes listes d'évêques pour élaborer la légende des envoyés de Saint Paul dans la Péninsule, aux premiers temps du christianisme. Torcuato, Tesifón, Indalecio, Segundo, Eufrazio, Cecilio et Esiquio sont ordonnés à Rome par les saints Pierre et Paul et partent évangéliser la péninsule hispanique. Leur première rencontre avec la population locale, en pleine célébration des fêtes de Jupiter, est délicate. Mais ils sont finalement bien accueillis par la noble Luparia, qui construit une basilique et se convertit. Après quoi ils se séparent, chacun allant fonder un évêché. Torcuato celui de Acci (Guadix), Indalecio celui d'Urci (Almeria), Segundo celui d'Abula (Avila), Thésiphon celui de Bergi (Berja), Cecilio celui d'Elvira (Grenade), Esiquio celui de Carcese (Carcesa), et Eufrazio celui de Liturgi (près d'Andújar). Toutefois, on ne sait pas comment ni quand ils sont morts. Le récit originel semble suggérer un « presque martyr », une mise en danger des apôtres par la population païenne, mais avec une fin clémentine. Les découvertes grenadines permettent d'éclaircir le mystère. On savait déjà où reposaient les corps de quatre d'entre eux. Grâce aux livres le sort des autres est désormais connu. D'autres ouvrages profitent de ces récentes connaissances pour propager une version remaniée de l'histoire des martyrs¹. Les découvertes du XVI^e siècle réalisent une rupture avec le récit originel. Pour que le martyr puisse devenir l'ancêtre commun de la communauté, il doit être autochtone. Il faut pour cela qu'il soit mort et qu'il ait été enterré sur place.

De nombreuses références des livres de plomb montrent en outre la vaste culture patristique et théologique de leurs auteurs, du moins dans le domaine des traditions hagiographiques médiévales. On touche ici à ce qui fait leur grande force : ils font implicitement référence à de multiples traditions. Ils flattent la culture emblématique et analogique du lecteur car, plus on sait de choses, plus on est libre de découvrir dans les livres des significations complexes et multiples. Les références des textes tissent comme des mailles, une chose entraîne une autre. En même temps, les signes cabalistiques et le merveilleux auquel ils renvoient les rendent surprenants et accessibles. Néanmoins, cette capacité des livres à englober l'ensemble des connaissances et des croyances se retourne finalement contre l'objectif originel des faussaires d'intégrer des pans de la culture morisque dans le corpus de croyances officielles. En effet, en faisant des Vieux-chrétiens grenadins des autochtones, les livres entretiennent la haine séculaire contre le Maure, image de l'Ennemi déstabilisateur de la communauté. Compte tenu de la pensée analogique dominante à cette époque, la confusion et l'amalgame sont probablement vite faits entre le martyr de Cecilio sous Néron et celui des chrétiens au Cerro de los Mártires à la fin du XV^e siècle. Comme le souligne María Cátedra, « les barrières entre les saints et les pieux personnages, entre le passé et le présent, sont très faibles et peu

¹ Par exemple CHIRINO, Iuan : *Sumario de las persecuciones que a tenido la Yglesia desde su principio, en que se refieren algunas causas, porque permite Dios, que los buenos sean perseguidos, y los malos preualezcan, con otras muchas cosas...Impresso en Granada por Rene Rabut Ano de 1593*. Éd Biblioteca virtual de Andalucía www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia.

marquées. Le continuum de sainteté, avec ses différents degrés et catégories d'orthodoxie et d'hétérodoxie, apparaît simultanément, en particulier dans les poèmes locaux »¹. Il suffit donc de pousser un peu la logique des livres pour croire que les livres de plomb affirment que les vieux chrétiens sont les victimes des Arabes-bourreaux, que ces derniers sont les véritables envahisseurs. Le fait que ces textes aient été rapidement interdits de publication suite aux débats sur leur véracité, et donc très peu connus dans leur intégralité et leur complexité, a certainement accéléré cet amalgame.

Le succès des livres du Sacromonte s'explique également en grande partie par la récente valorisation de l'écrit manuscrit, conséquence de la diffusion de l'imprimerie². Le plomb vieilli, les disques solaires, l'écriture cabalistique, tout concourt à faire de ces objets étonnants des choses signifiantes, évoquant d'autres découvertes et d'autres symboles.

2) Précédents des découvertes grenadines : le retour des reliques en Espagne

Les reliques sont la première forme de vénération des saints et, contrairement aux images, elles ne sont pas dissociables du lieu dont elles portent l'identité. Dès le Moyen-Age, elles sont ainsi le premier critère d'identification et de valorisation des villes. A la Renaissance, elles restent un critère essentiel d'affirmation de l'indépendance urbaine. Le retour des reliques en Espagne sous le règne de Philippe II est la conséquence tout à la fois de la confessionnalisation de la monarchie que du développement du courant historique gothique. Les reliques sont la preuve définitive de l'antériorité du christianisme et donc de la supériorité hispanique sur les nations concurrentes.

a) Réformes tridentines du culte des saints et fabrication de nouveaux modèles de sainteté

Les découvertes grenadines ont lieu au moment où commencent à être appliquées les réformes tridentines touchant au culte des saints. Il s'agit de renforcer le contrôle de l'Eglise sur les dévotions locales et de distinguer les saints qui sont sensés correspondre à l'orthodoxie prônée par le concile. Certes, depuis le XIIIe siècle, par le procès de canonisation, inspiré de la procédure inquisitoriale, la papauté se réservait le droit d'autoriser un culte dans l'ensemble de la Chrétienté. Mais la canonisation romaine ne limitait pas encore le nombre de

¹ CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad. op.cit.*, p. 93.

² BOUZA ALVAREZ, Fernando : « 2. La persuasión de la palabra: una voz. El prodigio de las imágenes: un retrato. La fuerza de la escritura: un talismán », in *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanque, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas/Sociedad Española de Historia del Libro, 2000, p. 41-78.

bienheureux et de saints locaux¹. Toutefois à partir du XVe siècle, on cherche à pérenniser ces cultes en les faisant reconnaître par le Saint-Siège. Au début du XVIe siècle, la procédure de béatification est désormais la même que celle de la canonisation. En 1588, la Curie est réorganisée par le pape Sixte Quint dans le sens d'une plus grande centralisation. C'est alors qu'apparaît la congrégation des rites, destinée à protéger et à instaurer rites et cérémonies, ainsi qu'à superviser les procès en canonisation. On en vient ainsi aux décrets publiés par le pape Urbain VIII entre 1625 et 1642, par lesquels la papauté se réserve le droit de reconnaître ou non les bienheureux et d'en autoriser le culte. Enfin, à partir de 1630, le pape seul peut procéder à l'élection des saints patrons.

L'Église écarte de nombreuses dévotions comme étant des superstitions. Dans le même temps, elle promeut d'autres saints, qu'elle choisit et façonne selon ses propres conceptions. Désormais les reliques et les miracles doivent avoir l'approbation de l'évêque et subir un procès de qualification. C'est pourquoi, partout en Europe on met à jour des corps de saints, qui correspondent sans surprise au nouveau modèle tridentin de sainteté. Ce n'est donc pas un hasard si les reliques grenadines surgissent en plein réajustement des patronages : il s'agissait de faire valider les martyrs grenadins comme de véritables saints correspondant le mieux possible au modèle tridentin, de même que les livres et les traités normalisent et justifient les doctrines prônées par le Concile, et même les devancent.

Invention de reliques et translations de corps royaux : unification symbolique et sanctification du territoire

Les institutions, le pouvoir royal en particulier, se montrent très actifs dans ce mouvement d'investissement sacré du paysage. Les inventions et les translations de reliques, réservés aux princes et aux évêques, sont en effet le signe privilégié de leurs prérogatives. La Castille en particulier, à la fois riche des trésors des Indes et particulièrement pauvre en saints et marques de sacralité, est singulièrement demandeuse de traces de la présence divine. Le cas de Grenade est donc loin d'être isolé. A la même époque, d'autres villes de Castille découvrent les reliques de leurs saints, ou les font revenir des pays du Nord. Saint Julien est ainsi exhumé à Cuenca en 1518, Saint Eugène est ramené à Tolède en 1565, les saints Juste et Pastor à Alcalá en 1568². L'Empire, les jésuites et la conversion des pays du Nord de l'Europe à la Réforme aident ou facilitent l'obtention de ces reliques par l'Espagne. En outre, à la suite de l'ouverture des catacombes romaines, qui viennent remplacer le gisement perdu de la Terre Sainte, les fausses reliques pullulent en Europe. Philippe II réunit à l'Escorial à partir de 1564 une fabuleuse collection de 7 000 pièces. Ces reliques, garanties par le certificat d'authenticité

¹ SALLMANN, Jean-Michel : « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives Nord-Méditerranéennes*, Saints et sainteté, n°3, 1999, texte 1, www.rives.revues.org/document155.html.

² CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit.

exigé par le concile de Trente, sont comme un gage de l'étendue du pouvoir financier et politique de l'Espagne. Dans le contexte des guerres de religion françaises, cette sanctification générale apporte en outre la preuve de la catholicité fondamentale du pays et justifie sa grandeur impériale.

Les reliques sont aussi le moyen pour Philippe II d'unifier plus fermement ses royaumes. Après avoir réuni les corps des rois, auparavant dispersés à travers la Castille, au panthéon de l'Escorial, il marque de son empreinte les différentes villes où reviennent les reliques mises en sécurité dans des pays du Nord au moment de la conquête musulmane du VII^e siècle pour les protéger de la profanation. Il y a un lien profond entre les deux séries d'actions, les translations de corps royaux et les translations de reliques. Les deux opérations sont associées par le roi. Celui-ci rassemble une collection de reliques autour des corps placés à l'Escorial. Vicaire de Dieu dans la monarchie catholique, il prend à son compte l'idée prônée par plusieurs auteurs de l'époque, selon laquelle le catholicisme doit devenir un mécanisme identitaire au niveau national, avec ses règles et ses martyrs matérialisant l'existence du royaume de Dieu. La réception des reliques en Espagne, à laquelle le roi assiste personnellement, et ses multiples innovations cérémonielles, ont toujours pour but de démontrer le sens providentiel de la fonction royale. En partie destinée à consoler Tolède de la perte de son rang de capitale au profit de Madrid en 1560, la réception en présence du roi, en 1587, des reliques de Saint Eugène et Sainte Léocadie, « revenues » de Saint Denis et de Flandres, est l'une des célébrations les plus importantes du siècle¹. Les inventions grenadines se situent dans cette dynamique, puisque les reliques qui sont découvertes après le départ des rois de leur panthéon grenadin sont aussi une sorte de consolation pour Grenade de la perte de sa position et de sa relation privilégiée avec la monarchie, au profit du centre de la Péninsule. Grâce à ses collections de reliques, le souverain cherche à compenser la faible sacralité de la monarchie hispanique. Après avoir fait restaurer avec soin les chapelles royales des anciens rois, en particulier celles de Séville et de Grenade, afin d'illustrer la continuité de la dynastie avec les rois goths, il fait tout son possible pour obtenir la béatification officielle du roi saint Ferdinand III. Mais à son grand regret il ne parvient pas à obtenir pour l'Espagne un roi saint qui égalerait le prestige de Saint Louis et son rôle rédempteur. Il n'obtient que la généralisation à l'Espagne par Sixte Quint en 1585 de la fête de Saint Herménégilde, ce prince goth révolté contre son père au nom de son orthodoxie, geste qui annonce l'abandon de l'arianisme en 589 par son frère Raccarède². C'est une faible compensation, qui laisse en suspens, pour longtemps encore, la question de la canonisation de Ferdinand III.

¹ MARTINEZ GIL, Fernando : « Toledo en fiestas », in CARROBLES SANTOS, Jesús, IZQUIERDO BENITO, Ricardo et al. : *Historia de Toledo, op. cit.*, p. 351-355.

² MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », *op. cit.*

b) Le précédent d'Avila

Cet afflux d'objets sacrés contribue au réveil général de l'intérêt pour les reliques dans les régions du Sud récemment conquises, où elles font particulièrement défaut. Les découvertes du Sacromonte de Grenade sont ainsi précédées d'autres inventions. C'est le cas des Saints Frutos à Ségovie, Julián à Cuenca (découvert, comme les reliques du Sacromonte, par des chercheurs de trésors), Isidro à Madrid ou Segundo à Avila, par exemple. L'invention des reliques des enfants Juste et Pastor à Alcalá en 1568 est largement divulguée par un ouvrage du célèbre Ambrosio de Morales (initiateur notamment des *Relaciones topográficas*), souvent cité par les défenseurs des reliques grenadines¹. C'est aussi le cas des découvertes, en 1575 dans l'église Saint Pierre de Cordoue, ancienne cathédrale chrétienne durant la domination musulmane, des restes de 24 martyrs exécutés entre les règnes de l'empereur Dioclétien et du sultan Abd-al Rahman III². On découvre d'ailleurs à Grenade la même année, dans un ancien cimetière abandonné, une tombe dotée d'une croix, et l'on imagine qu'il s'agit là de la tombe d'un évêque, peut-être même de celle de Gregorio d'Elvira. Enfin, en 1594 Cuenca obtient le bref papal autorisant à faire de la fête de Saint Julián une fête de précepte (commémoration universelle et obligatoire). L'année suivante on y célèbre une grande fête civico-religieuse. L'invention et la translation des reliques de san Segundo, qui consacre le saint patron d'Alcalá en 1595 –l'année même des découvertes du Sacromonte- a fait l'objet de plusieurs études sérieuses³ et nous intéresse particulièrement, car cette translation sert probablement de modèle à Grenade et permet d'éclairer l'origine et les circonstances des découvertes grenadines.

Au début du XVIIe siècle, la municipalité grenadine fait représenter sur la porte d'Elvira trois saints d'Alcalá, dont les reliques sont revenues dans leur ville en 1568. Il y a une ressemblance de destins et un lien identitaire entre les patrons issus du mythe du Sacromonte et ceux de la ville d'Avila, qui nous semblent dépasser la simple coïncidence temporelle. Comme Grenade, Avila est une ancienne ville-frontière stratégique (en témoignent aujourd'hui encore ses imposantes murailles). Les Rois Catholiques y ont aussi édifié un panthéon au monastère Saint Thomas pour un prince d'une grande importance emblématique, le prince Jean, fils héritier des Rois. Le prince né en 1478 incarnait, comme un Christ enfant,

¹ MORALES, Ambrosio de (1513-1591): *La vida, el martyrio, la invención, las grandezas y las translaciones de los ... niños martyres San Iusto y Pastor y el solemne triumpho con que fueron recibidas sus santas reliquias en Alcalá de Henares ... que escreuia...*, 1568. Cité notamment par HERREROS DE ALMANSA, Juan : *Invencion del Sacro Monte de Granada. Con las vidas de los Sanctos que en el fueron martirizados... Y otras cosas que vera a la vuelta*. In Hurtado de Mendoza, Diego : *La guerra de Granada*, manuscrit, B.N.M., mss 1603, copia digital Biblioteca de Andalucía, www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualdeandalucia

² La chapelle des martyrs de l'église Saint Pierre de Cordoue, réédifiée après la prise de la ville dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, abrite les restes humains découverts en 1575. Voir *Traslado del proceso de la invención y hallazgo de los huesos, mármol y sepulcro de los santos mártires ... que están en la Iglesia de San Pedro de Córdoba ...* [Manuscrit], slnd (1599), B.N.M., mss 941.

³ BILINKOFF, Jordi : *The Ávila of Santa Teresa : Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca, 1989. CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad*, op. cit.

la promesse de Renouveau, d'Âge d'Or annoncé par le règne des Rois Catholiques. La mort prématurée de ce jeune homme fut un événement capital, puisqu'elle écourta la dynastie Transtamare et précipita l'avènement des Habsbourg.

A Avila (comme à Grenade avec la guerre des Morisques), une grande cassure sociale, politique et identitaire précède la découverte du nouveau saint patron qui a lieu en 1519 : la révolte des comuneros. Enfin, l'invention a lieu lorsque la ville, en pleine crise économique et démographique, désertée par les contemplatifs, les nobles, les artisans qui faisaient sa renommée, recherche une nouvelle voie à suivre, une raison de croire en l'avenir. C'est aussi le cas de Grenade en cette fin du siècle. Comme Grenade encore, Avila ne possédait guère de reliques, puisque les restes de ceux qu'elle considérait jusque là comme ses patrons spirituels, Saint Vincent et ses sœurs, n'étaient pas conservés sur place.

Le nouveau patronage de San Segundo est né dans le milieu des riches commerçants de laine qui veulent résoudre, à travers lui, leur frustration d'être dépossédés de tout pouvoir politique et symbolique. Comme le Cecilio de Grenade, San Segundo d'Avila est un compagnon de Saint Jacques, envoyé en Espagne pour évangéliser la Péninsule.

Enfin, la Vierge de la Antigua, qui prend son essor à Grenade avec le mythe du Sacromonte, aurait été, selon la légende, récupérée à Avila après la fin de la domination musulmane. Après l'expulsion des Morisques grenadins de 1570, Avila est l'une des villes qui en accueille le plus grand nombre (près de 300 familles). Le cas d'Avila révèle un contexte, général en Castille, favorable aux inventions de reliques et à la fabrication des patronages. Comme les histoires chorographiques, les reliques contribuent à cette époque à la fabrication de mythologies urbaines, elles forment ensemble la trame narrative et le geste fondamental du mythe.

3) Grenade : un modèle pour d'autres inventions

Grâce aux livres et aux reliques, Grenade retrouve une influence régionale et se pose même en modèle. Le Sacromonte inspire de nouvelles découvertes, puisque d'autres restes de martyrs anciens sont mis à jour dans les années suivantes, notamment dans la région de Jaén. En outre, les plus grands érudits s'intéressent à la question des livres, résumé des principales interrogations du temps sur la place de l'Espagne en Europe, la nature de son pouvoir et l'alliance du peuple élu avec Dieu. Ils s'intéressent également à la philologie, à l'étude des chroniques médiévales et à la question de leur authenticité. La Castille toute entière partage cette fascination pour le passé, le désir de retrouver le lien avec la période pré-musulmane. Ces besoins identitaires divers s'expriment partout de la même manière. Ce n'est pas nier la quête identitaire toute particulière de Grenade que d'en faire le constat, au contraire. Les découvertes grenadines ont un formidable retentissement, ce dont témoigne par exemple le

poème du célèbre poète cordouan Luis de Góngora *Al Monte Santo de Granada*, datant de 1598¹. Cette exaltation des découvertes était peut-être destinée, comme l'ont suggéré certains auteurs, à s'adresser au visiteur sur le site-même. De son côté, Miguel de Cervantès, non sans une certaine ironie, fait référence aux livres de plomb dans le Don Quichotte, à travers le personnage de Cid Hamet Ben-engéli, « fleur des historiens »². En effet, les prétendues traditions peuvent aussi dévoiler une fragilité, car elles apparaissent au moment même où ces légendes médiévales commencent à être remises en question, où l'exégèse ose même s'approcher des textes sacrés, et où les romanciers se moquent des traditions chevaleresques. Selon ces techniques de philologie et d'analyse scripturale, les livres seront minutieusement analysés, et finalement récusés.

B - Les découvertes et les célébrations

1) 1588-1591

Il nous faut donner ici une vision la plus synthétique possible des principaux événements qui se déroulent à Grenade à la fin du XVIe siècle, avant de tenter de comprendre comment ils conditionnent et révèlent les valeurs identitaires de la ville et les motivations en jeu dans l'ensemble des fêtes civico-religieuses grenadines contemporaines et ultérieures. Encore une fois, à travers l'étude des célébrations qui entourent les découvertes, nous verrons comment la fête fait l'évènement, le conditionne et le met en scène.

Le 18 mars 1588, des ouvriers démolissent l'ancien minaret de la grande mosquée consacrée en 1501 au culte catholique et à côté de laquelle s'élève le chantier toujours en cours de la

1

« Este monte de cruces coronado,
Cuya siempre dichosa excelsa cumbre
Espira luz y no vomita lumbre,
Etna glorioso, Mongibel* sagrado,

Trofeo es dulcemente levantado,
No ponderosa grave pesadumbre,
Para oprimir sacrilega costumbre
De bando contra el cielo conjurado.

Gigantes miden sus ocultas faldas
Que a los cielos hicieron fuerza, aquella
Que los cielos padecen fuerza santa.

Sus miembros cubre y sus reliquias sella
La bien pesada tierra. Veneradlas
Con tiernos ojos, con devota planta ».

*Mongibel est le château enchanté de la fée Morgane, dans lequel elle enferme le roi Arthur. GONGORA Y ARGOTE, Luis de : *Sonetos completos*, Madrid, Castalia, 2001. Voir OROZCO DIAZ, Emilio : « Sobre la teatralización y comunicación de masas en el Barroco. La visualización espacial de la poesía », in *Homenaje a José Manuel Blecua*, Madrid, Gredos, 1983, p. 497-512.

² Voir CASE, Thomas E. : « Cide Hamete Benengeli y los libros plúmbeos », *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 22-2, 2002, p. 9-24.

nouvelle cathédrale. Ils découvrent une caisse en plomb contenant une image de la Vierge « à l'égyptienne »¹, un morceau de tissu, un fragment d'os et un parchemin écrit en arabe, le tout dégagant une agréable odeur, signe traditionnel de sainteté². Le minaret, à côté duquel se trouvait un puits, était alors généralement considéré comme une ancienne tour d'observation d'origine romaine ou phénicienne. On en déduit donc que les objets découverts datent de cette lointaine époque³.

Ce trésor a tout pour stupéfier : l'ampleur de la surprise, la temporalité de la découverte, la référence aux origines, les images et le texte écrit en de mystérieux caractères. La structure de l'évènement rappelle clairement les inventions de reliques, qui sont également entourées d'une aura et de coïncidences prodigieuses. Certains pensent peut-être à la légende remontant à Saint Ambroise, selon laquelle l'impératrice Héléne, mère de Constantin, en effectuant des fouilles au temple d'Aphrodite sur le lieu connu pour être celui de la Passion du Christ, découvrit les reliques de la Vraie Croix. Le jour même de l'évènement, la Saint Gabriel, n'a pas été laissé au hasard. L'archange messager de Dieu, présent dans les trois religions du Livre, qui annonce les prophéties de Daniel, la naissance de Jésus et révèle le Coran à Mahomet, est un passeur idéal, qui peut certifier la véracité des découvertes. Pour les faussaires, qui font là une première expérimentation de fraude archéologique, il symbolise probablement le passage de témoin dont ils sont les agents.

Le morceau de tissu se révèle être rien de moins que le linge avec lequel la Vierge essuya ses larmes au pied de la croix et l'os est décrit par le texte joint aux objets comme celui de Saint Sébastien, dont les reliques sont connues pour protéger efficacement des épidémies⁴. Les deux découvertes recouvrent les deux principaux aspects de la dévotion exigée à l'époque : la dévotion mariale grandissante⁵ et le culte des reliques. Le fait qu'il s'agisse d'ossements semble constituer une preuve de grande ancienneté et donc de valeur. Les interprètes officiels de la municipalité, les Morisques Alonso del Castillo et Miguel de Luna, sont chargés, avec d'autres, de traduire le parchemin dans le cadre d'une commission d'authentification⁶. Celle-ci établit que Cecilio, le premier évêque et évangéliste de la ville cacha autrefois lui-même ce trésor, avant d'être martyrisé sous le règne de Néron. Le parchemin révèle d'autres éléments extraordinaires : une prophétie inconnue de Saint Jean, ainsi que le fait que les chrétiens de l'antiquité parlaient déjà l'arabe et le castillan. Les autorités locales écrivent

¹ C'est-à-dire sous une apparence d'icône, comme les images acheiropoïètes que l'on disait peintes par Saint Luc.

² ALBERT, Jean-Pierre : *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, éd. de l'EHESS, 1990.

³ Annexe, Figure 20.

⁴ Un ossement du saint sauva Palma de Majorque au XVI^e siècle, faisant de lui le patron de la ville.

⁵ De multiples fragments de vêtements ayant appartenu à la Vierge sont disséminés en Europe, de Chartres à Trèves, en passant par Montserrat et Bologne notamment.

⁶ CABANELAS RODRIGUEZ, Darío : *El morisco granadino Alonso del Castillo, op. cit.* BERNABE PONS, Luis F. : *Miguel de Luna. Granada, ca. 1545-1615*, Alicante, Universidad, 2004.

immédiatement au roi et au pape pour leur annoncer la nouvelle de cette fabuleuse découverte¹.

Premières célébrations. La Antigua en habits de patronne

Un mois plus tard, la municipalité demande déjà au chapitre une grande cérémonie pour marquer l'évènement : « la ville souhaite que cela soit célébré par une procession générale dans laquelle ses membres désirent apparaître »². Peut-être froissée par la réponse prudente du chapitre, qui ne veut pas encore dévoiler publiquement le contenu des découvertes avant d'en avoir fait part au roi, la municipalité exige soudainement, alors qu'elle ne l'avait jamais fait auparavant, que le chapitre assiste à l'anniversaire des Rois Catholiques à la chapelle royale. Pour cela, elle présente deux cédules signées par Charles Quint qui ordonnent à la municipalité d'y assister. Mais l'affaire des reliques fait taire les conflits et les vendredi 20 et dimanche 22 mai ont lieu deux processions générales, l'une à San Gil, l'autre à San Mateo³, accompagnées de toutes les paroisses, signalées par leurs croix respectives, et l'ensemble des ordres religieux. Cette année de l'invincible armada, Grenade amalgame une fois encore intentions de la couronne et intérêts locaux dans ses célébrations et ses prières. La campagne de Philippe II contre l'Angleterre, justifiée par la lutte contre l'hérésie réformée, se mêle en effet à l'émulation des découvertes. Le 17 juillet, tandis que toutes les paroisses exposent le Saint Sacrement, on organise une nouvelle procession générale qui réunit tous les principaux objets de dévotion et corporations religieuses de l'époque : Saint Sacrement, Vierge de la Antigua, confréries (dont celles de discipline), ordres religieux, etc.⁴.

La Vierge de la Antigua, que l'on habille d'un manteau pour la porter en procession, apparaît ici pour l'une des premières fois associée à une célébration civico-religieuse, c'est à dire qu'elle commence à conduire les prières de la communauté dans son ensemble, et non plus seulement celles du chapitre, d'une confrérie ou d'une partie seulement de la communauté urbaine. La Antigua, image qui synthétise la conquête et le lien privilégié entre Grenade et les rois, confirme ici publiquement l'ancienneté religieuse de la ville. Sa présence permet ainsi d'incarner physiquement le lien historique entre le passé et le présent. Elle personnifie dès lors le mythe de Grenade, mythe qui se cristallise on le voit, dès les premières manifestations de 1588, et s'affine dans les années suivantes avec les inventions successives qui ont lieu à Grenade. Par la suite, des processions sont organisées dans tout l'archevêché, faisant ainsi

¹ HAGERTY, Miguel José : « Los libros plúmbeos y la fundación de la insigne Iglesia Colegial del Sacromonte », in *ABADIA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Grenade, Universidad, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, 1980, p. 18-33.

² « que desea la ciudad que esto se celebre con una procession general y que desean mostrarse en este negoçio ». A.C.G., *Actas*, libro 8, 1588, 29 avril, 120v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 8, 1588, 16 mai, 125r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 8, 1588, 5 et 7 juin, 145.

participer la région toute entière aux découvertes. Le jour de l'Assomption, jour emblématique de la dédicace de la cathédrale et plus grande fête mariale de l'année, on sort de nouveau la Antigua de sa chapelle pour une procession, cette fois à l'intérieur de la cathédrale. Et l'on se propose de lui construire un retable, achevé dès l'automne 1589¹.

Après la disparition de l'archevêque Salvatierra le 24 mai, le processus d'enquête sur les découvertes est repris par le chapitre de la cathédrale, qui s'emballe littéralement d'excitation. En octobre, le pape recommande de poursuivre le processus de qualification des découvertes. Philippe II s'enthousiasme dès le 4 mai pour les découvertes grenadines. Il demande qu'on lui envoie une copie du parchemin et dépêche tout spécialement un inspecteur à Grenade². Celui-ci lui ayant remis un rapport favorable, le roi cherche tout bonnement à confisquer les reliques. La ville résiste à cette tentative d'emprise, alléguant l'intense dévotion générale dont les reliques font l'objet et la tristesse prévisible de la population si elle venait à en être privée. En compensation, Grenade envoie au roi une partie du linge marial ainsi qu'une copie du parchemin. Dans une lettre au président du Conseil de Castille, le chapitre se flatte d'offrir au roi une partie de ce « divin trésor » dont la ville est soudain dotée et qui compense sa pauvreté matérielle : « et si nous étions aussi riches de biens matériels comme nous le sommes à présent de spirituels, jamais nous ne songerions à représenter nos doléances, mais au contraire à trouver des occasions à servir votre seigneurie... »³. C'est donc, sous ces phrases ampoulées, un refus. La ville offre ici sa loyauté et son obéissance, mais n'accepte pas de se séparer des reliques. Le roi ne s'y trompe pas et renonce d'ailleurs à sa prétention.

La procession générale de juillet 1588 influence l'organisation de la fête du Corpus de l'année suivante, qui reprend le même ordre par ancienneté pour les ordres religieux. Mais les choses ne s'arrêtent pas là. Le 30 avril 1590, on trouve de nouvelles reliques dans la tour Turpiana. Dès lors, la ville multiplie les célébrations et les prières. Pour conjurer les défaites militaires, sans doute aussi pour signifier qu'il s'agit de temps exceptionnels, le Saint Sacrement est exposé chaque jeudi dans la cathédrale. Grenade se sent investie d'une mission grâce à la faveur qu'elle a reçue, et sûrement plus capable que jamais de forcer la main de Dieu et de faire revenir la victoire à l'Espagne. Les célébrations sont si importantes et audacieuses, qu'un feu d'artifice, plus exactement une roue de poudre enflammée (« molino de polvora »⁴), tiré depuis la tour de la cathédrale en début d'année⁵, y provoque d'importantes fissures.

¹ Il a coûté au moins 1000 réaux : 600 réaux pour les sculpteurs, 400 pour les peintres et monteurs du retable. A.C.G., *Actas*, libro 8, 1589, 13 sept., 240v et 16 nov., 251v.

² Lettre de Philippe II à Pedro de Castro, 4 mai 1588. A.C.G., documents non catalogués n° 18 à 37, n° 19.

³ « que si fueramos tan ricos de bienes materiales como al presente lo somos de los espirituales, jamas nos ocuparemos en dar pessadumbre representando necessidades, sino en procurar ocasiones para seruir a vuestra señoria... ». A.C.G., documents non catalogués 18 à 37, doc. n° 25.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 8, 1590, 20 mars, 268r.

⁵ la veille de la septuagésime, c'est-à-dire le troisième dimanche précédent le premier dimanche de Carême.

En 1591, une procession, réalisée dans le cadre d'une octave de rogations pour conjurer la sécheresse, voit apparaître pour la première fois ensemble la Vierge de la Antigua et San Cecilio, dont l'importance a été rappelée par les découvertes de la tour Turpiana¹. Et en 1593, on sonne les cloches le jour de San Gregorio, autre évêque préislamique de Grenade et symbole de l'ancienneté religieuse de la ville². La Vierge de la Antigua est donc associée aux découvertes de reliques dès le début de son patronage sur la ville de Grenade. Cette image offerte par les Rois Catholiques articule ainsi la dévotion royale au culte des martyrs qu'elle légitime. Nous le verrons, ce n'est pas la dernière fois que la Antigua joue ce rôle de passeur. Peu à peu apparaissent de nouvelles légendes d'origine de la Vierge patronne, qui cette fois la rattachent non plus exclusivement à la conquête et aux Rois Catholiques, mais aussi à Saint Jacques et au Sacromonte, faisant le lien entre le passé (les martyrs) et le présent, en passant par la conquête³.

2) Des trésors cachés dans la montagne. Des nouvelles découvertes à la « conversion » de Grenade (1595-1597)

Après le succès extraordinaire des inventions de 1588, une nouvelle phase de découvertes, qui se révèle bien plus importante que la précédente, débute en 1595. Le 21 février, des chercheurs de trésors qui effectuaient des fouilles sur une colline située derrière l'Albaicín au Nord-est de la ville, le mont Valparaiso, remarquent la première plaque de plomb, qui porte des inscriptions étranges en caractères qualifiés d'« hispano-bétiques » ou « salomoniques ». Le 16 mars, l'archevêque Pedro de Castro envoie deux proviseurs assister aux fouilles. Dans les jours suivants on découvre une plaque révélant qu'il y a eu des martyrs à cet endroit, appelé alors mont *Iliputano*, en l'an 56 de notre ère. On trouve des cendres et des ossements dans des grottes à demi enterrées. Malgré le secret imposé par les autorités, la rumeur entraîne un déchaînement incontrôlable d'enthousiasme collectif. Pèlerinages et badauds montent aux grottes dès la mi-avril, la colline hérissée de croix est bientôt appelée monte santo, ou *sacro monte (Mont Saint)*. « Il n'est pas injustifié de dire qu'à ce point de l'histoire, Grenade perdit complètement la tête d'excitation et de joie », écrit non sans malice Thomas Kendrick⁴. Chaque nouvelle découverte entraîne une explosion de joie plus grande que la précédente. Le 22 avril 1595, jour de la découverte du traité écrit sur des plaques de plomb intitulé *Fondements de l'Église (Fundamentos de la Iglesia)*, la foule se rassemble « et de cette

¹ A.C.G., *Actas*, libro 8, 1591, 11 mai, 317-318.

² Voir MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio*, *op. cit.*

³ On en trouve la trace par exemple dans un sermon du XVII^e siècle, qui affirme que nombre des images mariales qui existent en Espagne sont des reproductions de l'image apportées par le saint apôtre. ALMOGUERA, Juan de : *Sermon de la Assuncion de María Madre de Dios... en la celebre fiesta que la insigne y antigua Hermandad de Escruianos del Numero, y prouincia de la Ciudad de Granada hizo en la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua, jueves 17 de agosto... 1646*. B.U.G., A-31-205(14).

⁴ KENDRICK, Thomas D. : *Saint James in Spain*, Londres, Methuen & Co., 1960.

forteresse [l'Alhambra] sortirent deux compagnies d'arquebusiers, qui firent le tour de la ville et allèrent visiter les grottes. Et les cavaliers redoublèrent encore le divertissement par une très bonne máscara comprenant plusieurs fantaisies et des livrées luxueuses »¹. Le soir, des illuminations, des appels de cloches et des salves d'artillerie bouleversent la ville, comme pour l'annonce d'une naissance princière ou d'une grande victoire. Le lendemain, on donne des danses et des máscaras.

Le 25 avril, c'est la main ingénue d'une petite fille de huit ans qui découvre l'un des traités les plus importants de l'ensemble des inventions, intitulé *De la esencia de Dios*. Il révèle que le premier évêque Cecilio fut martyrisé à cet endroit et confirme qu'il est bien l'auteur du commentaire de Saint Jean trouvé dans la tour Turpiana en 1588. Cinq jours plus tard, la découverte d'une autre plaque confirmant le martyr de Cecilio coïncide avec les premiers miracles. Jusqu'en 1597, on trouve onze textes en tout, rédigés sur dans des caractères bizarres, en arabe, latin et castillan, sur de petites plaques de plomb circulaires. Certains livres concernent l'essence de la foi, le credo, les attributs divins et les prescriptions liturgiques. D'autres relatent la mission de Saint Jacques et de ses compagnons (les sept « varones apostólicos »), menés par Cecilio et son frère Thésiphon. D'autres sont des oraisons, des recettes de protection, des recueils de maximes et de prophéties qui annoncent notamment la venue de Luther, la mission de l'archevêque Pedro de Castro, la tenue future du dernier concile de l'Eglise réunifiée, etc.².

a) Les chemins de croix du Sacromonte

La pratique du chemin de croix se développe au XVe siècle dans le cadre de la dévotion de la Passion du Christ. Elle commence en Allemagne, à l'imitation des chevaliers de Saint Jean établis à Rhodes, avant d'être propagée par les ordres mendiants, les franciscains en particulier. Comme ailleurs, il existait plusieurs de ces chemins de croix à Grenade au XVIe siècle, notamment le long de la rivière Genil jusqu'à l'ermitage de Saint Antoine, et au monastère des saints Antoine et Diego³. Les découvertes donnent lieu à une multiplication de ces trajets sacralisés.

¹ « y salieron desta fortaleza dos compañías de arcabuceros, que dieron la buelta a la ciudad y visitaron las cavernas. Y los cavalleros augmentaron el regocijo con una muy buena máscara de varias invenciones y vistas libreas ». ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica*, fol. 305v, cit. SOTOMAYOR, Manuel : « Fraude arqueológico y entusiasmo religioso en Granada », in *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Grenade, Universidad, 2000, p.332.

² Voir le texte des livres dans HAGERTY, Miguel José (éd.) : *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Ed. Nacional, 1998. Et les analyses de CABANELAS RODRIGUEZ, Darío : *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Grenade, 1991 [1965]. ALONSO, Carlos : *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, éd. Estudio Agustiniano, 1979. et l'analyse classique de MENENDEZ PELAYO, Marcelino : *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

³ BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : *Granada, historia urbana*, Grenade, eds. Comares, 2002. Outre le chemin de croix, lié à la pratique processionnelle de la Semaine Sainte, le calvaire est l'expression d'un vœu contracté par le fidèle envers la divinité.

Le récit apologétique d'Adám Centurión, qui paraît presque quarante ans après les évènements¹, applique une forme corporatiste, hiérarchique et ordonnée à cette succession de cortèges. Il attribue ainsi un ordre « naturel » aux manifestations de piété spontanées, ordre révélateur en lui-même du bien-fondé du pèlerinage et du fait qu'il est guidé par l'autorité divine (à une époque où ce genre de manifestation paraît souvent suspect aux autorités). Les processions sont d'ailleurs plusieurs fois représentées dans les relations élogieuses des découvertes, ce qui montre l'importance de ces manifestations pour la cause du Sacromonte². La première à monter aux grottes, dès le 12 avril, est María de los Cobos y Mendoza, duchesse de Sesa, veuve de Gonzalo Hernández de Córdoba, petit-fils du Grand Capitaine Gonzalo Fernández de Córdoba. La duchesse incarne à elle seule l'aristocratie des conquistadors établie à Grenade après la conquête. Le nom des Sesa est l'allégorie même de la guerre de Grenade, dans laquelle leur glorieux ancêtre s'est illustré, recevant en récompense d'importants fiefs dans le royaume. Récemment encore, lors de la révolte des Morisques de 1568, le duc de Sesa a participé aux campagnes militaires aux côtés de don Juan d'Autriche. Parce que la duchesse est veuve (et retirée dans le couvent de dominicaines de la Piedad, qu'elle a fondé), elle incarne également ici une élite militaire pacifiée, qui a abandonné les armes. Elle est donc symbole de réconciliation. Et c'est elle qui donne l'exemple, et guide les autres grenadins dans une activité spirituelle commune, qui forge leur concorde.

Après la duchesse, ce sont les ordres religieux qui montent processionnellement aux grottes et plantent des croix le long du chemin, affichant souvent des manifestations de piété pèlerine traditionnelles (larmes, processions nocturnes, moines déchaussés, etc.). C'est également dans leur sillage que se surviennent les miracles et les conversions et les autres évènements spectaculaires qui sont depuis toujours inséparables du phénomène du pèlerinage.

Le 1^{er} mai, les différentes sections du tribunal font de manière corporative le chemin du mont saint. Les procureurs, sollicitateurs et récepteurs, avec un grand nombre de serviteurs de l'audience, accompagnés des moines de San Agustín, de chanteurs et de chirimias, montent au Sacromonte. En passant devant le palais de la chancellerie, « sortit une compagnie d'arquebusiers, qui se déploya sur toute la Place Neuve depuis l'embouchure du Zacatín jusqu'à la rue du Darro, de part et d'autre de la procession et, à genoux, tira une salve d'arquebuses à la croix. Et lorsque la procession arriva près du mont, deux douzaines de personnes, richement et magnifiquement vêtues de soie et d'or et portant des masques et des torches allumées à la main, vinrent à leur rencontre au son des harpes et d'autres instruments,

¹ CENTURION, Adám : *Información para la historia del Sacromonte, llamado de Valparaiso y antiguamente Illipulitano junto à Granada : donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesiphon y S. Hiscio ... y otros santos ... : primera parte ... por...*, *Marques de Estepa... año de 1632*, fol. 77r. et ss. Annexe, Figure 19.

² Voir annexe, Figures 21 et 23.

en dansant très bien »¹. Cette reconstruction idéalisée illustre admirablement l'apothéose symbolique de la chancellerie. C'est autant à elle qu'à la croix que les arquebusiers (qui représentent la force armée, la défense de la ville) tirent une salve triomphale, devant le siège de l'audience. Au bout du chemin, les danseurs représentent à leur tour, après la gloire terrestre, la gloire spirituelle du tribunal et de celui qu'elle représente à Grenade, le roi. La procession semble minutieusement préparée et la présence des moines sert à illustrer l'union de l'Eglise et de l'Etat.

Le 4 mai 1595, jour de l'Invention de la Croix, on découvre un grand calvaire planté dans la montagne par des inconnus. Autour de cette date, les crucifix se multiplient. Il y en aurait eu plus de 1 200 dès la fin du mois de mai. La dévotion de la foule processionnante est spectaculaire. Les gens montent au Sacromonte nu-pieds et en larmes. C'est d'ailleurs de cette manière qu'est découverte une autre plaque de plomb. Toutes les corporations se mobilisent pour planter leur croix : des villages (ceux de la Vega mais des Alpujarras, comme Iznalloz, lieu éminent du « martyr » chrétien durant la guerre des Morisques, dont la grande croix blanche est toujours visible aujourd'hui à l'entrée des grottes) ; des corporations de métiers ; des groupes minoritaires, ethniques ou d'intérêts (les noirs, les mulâtres, les mendiants ou encore les prisonniers) ; des confréries ; des institutions et enfin des particuliers. Les élèves du collège des jésuites² montent aux grottes en portant des lampes, des couronnes de fleurs où sont inscrits les noms des saints martyrs, et des insignes de la Passion. Les écoliers sont, « richement vêtus et ornés de perles et de bijoux, en habits de soldats. Les enfants les plus jeunes portaient, en guise d'arquebuses, des pistolets et tous tiraient en bonne harmonie. Ils étaient accompagnés de nombreux chanteurs et chirimias... »³. Cette procession prend, comme nombre d'autres, la forme d'une soldatesque. Cela se comprend en ce qui concerne les villages des Alpujarras, où la milice omniprésente joue un grand rôle dans les fêtes des zones repeuplées de manière volontariste à la suite de l'expulsion des Morisques⁴. Plus généralement, cette formule semble indiquer une tendance spontanée à adopter une démarche triomphale face aux découvertes. Elles représentent une nouvelle victoire du peuple Vieux-

¹ « salio unas compañías de arcabuzeros, que tomando toda la plaza Nueva desde la boca del Zacatin, hasta la calle de Darro, de un lado, y de otro de la procesion, arrodillados hizieron salua de arcabuzeria a la Cruz, y quando la procesion llego cerca del Monte, dos dozenas de personas, rica, y curiosamente vestidos de sedas, y oros, y con mascarar, y hachas encendidas en las manos, al son de harpas, y otros instrumentos, saliendola a recibir, dançaron muy bien ». CENTURION, Adám : *Información, op cit.*, fol. 80r.

² Sur le collège Saint Paul, voir GILA MEDINA, Lázaro : « Contribución al estudio del antiguo colegio de San Pablo de los jesuitas – hoy facultad de derecho », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna, op. cit.*, p. 425-444.

³ « ricamente vestidos y adornados de perlas, y joyas, en habito de soldados, y los niños menores en lugar de arcabuzes, llevaron pistoletes, que todos disparavan con muy buen concierto, y llevaron mucha musica de cantores, y chirimias... ». CENTURION, Adám : *Información, op cit.*, fol 81r.

⁴ RIVAS RIVAS, José Carlos : « Historia de la fiesta y caridad del glorioso san Marcos que se venera en la villa de Aldeire (Granada) », *Gazeta de Antropología*, 1983, n°2, texto 02-05 [www.ugr.es]. BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las « Actas de Ugíjar »*, Grenade, Universidad, 2001.

chrétien, quinze ans après la fin de la guerre des Alpujarras, et confirment la place providentielle de Grenade dans l'histoire.

Le 11 mai, trois cent escribanos reales (greffiers de la Chancellerie) et publics et alguaciles, accompagnés de nombreux moines de six monastères différents, montent en procession depuis l'hôpital de la Charité¹. Au niveau de l'église San Pedro y San Pablo, dans la carrera del Darro, l'Alhambra tire en leur honneur une salve d'artillerie. Ils plantent leur croix sur un site décoré d'autels et de fleurs. Le 16 mai, c'est le président de la chancellerie Fernando Niño de Guevara en personne, accompagné de son frère et de sa belle-sœur, qui fait le chemin du Sacromonte, suivi dans la journée par les trois inquisiteurs de Grenade. La présence du président, en famille et suivi de l'inquisition, cette institution qui incarne comme nulle autre la confessionnalisation de la monarchie, figure celle du roi, de Philippe II, elle a donc un poids considérable. C'est incontestablement la Chancellerie qui prend la tête du mouvement dévotionnel populaire et massif au Sacromonte, confirmant l'indépendance morale et politique du tribunal. Après sa victoire institutionnelle, officialisée par la guerre des Morisques, puis la place centrale accordée au tribunal dans l'organisation des transferts de corps royaux, cette nouvelle intervention, sur le terrain spirituel cette fois, met en scène la supériorité symbolique de la chancellerie sur les autres institutions urbaines.

Dans la nuit du 20 mai, la duchesse de Sesa retourne au mont saint depuis le couvent de la Piedad, à la tête d'une impressionnante procession féminine composée de veuves et de fillettes, qui mobilise les récits des deux chroniqueurs apologistes : « Elles furent plus de mille femmes portant des bougies allumées, précédées de deux douzaines d'enfants parées et vêtues en anges, habillées de blanc, avec des étoles, des couronnes de fleurs, des ailes et portant des torches blanches. Accompagnées de beaucoup de musique de chanteurs et de chirimias, elles portèrent une croix au mont, où les attendait la duchesse... »². Cette procession est à la fois corporative et concerne la communauté au sens large. Elle est corporative car elle rassemble des femmes de l'aristocratie locale, celle des descendants des conquistadors. Cette caste affirme sa grandeur sociale en finançant une démonstration coûteuse et en se projetant dans l'avenir à travers la présentation des petites filles vêtues en anges (contrepartie des soldatesques de petits garçons, fréquentes dans les processions civico-religieuses). Mais ce cortège incarne aussi l'ensemble de la communauté : elle réaffirme le sens de réconciliation porté par le mouvement dévotionnel au Sacromonte, en rappelant les processions de veuves des victimes des rebelles morisques qui furent au cœur des démonstrations du temps de la guerre civile.

¹ SOTOMAYOR, Manuel : « Fraude arqueológico y entusiasmo religioso en Granada », *op. cit.*, p.323-365.

² « Fueron mas de mil mugeres con velas encendidas, y delante dos dozenas de niños, en figura, y trage de angeles, vestidos de blanco, con estolas, y guirnaldas, y con alas, y hachas blancas ; y con mucha musica de cantores, y chirimias llevaron una cruz al monte, donde espero la duquesa... ». CENTURION, Adám : *Información, op cit.*, fol. 83v.

L'érection de croix représente le phénomène de piété populaire le plus frappant pour les chroniqueurs du Sacromonte, comme par exemple le fervent défenseur des livres, Gregorio López Madera. « Dès que l'archevêque de cette ville eut en sa possession un si grand trésor, il ne put se contenir... car en quelques jours de nombreux dévots emmenèrent et placèrent des croix sur cette colline. Et comme Dieu était à l'origine de cela, il advint cette chose inédite, inconnue en tout autre sanctuaire, de peupler comme un mont arboré tout cet espace sacré et ses alentours, participant à cela à la fois les paroisses, les ordres religieux, les villages voisins et même lointains, les métiers, quartiers, et autres communautés. Même les enfants les plus petits allèrent porter leur croix et les dédier à la dévotion de ce sanctuaire »¹.

Ce texte souligne plusieurs aspects de la soudaine dévotion que provoquent les découvertes du Sacromonte. L'enthousiasme de l'archevêque d'abord, enthousiasme « impossible à contenir » et qui participe en grande partie au déploiement public de la dévotion. Car très vite, Castro parle de faire du mont un « sanctuaire », un lieu où le sacré, qui déborde comme une source luxuriante, se trouve apprivoisé, mis à l'échelle humaine grâce à des constructions rapportées qui transforment le lieu auparavant sauvage en jardin de calvaires. Ensuite, on voit apparaître ici l'ensemble de la hiérarchie des groupes qui forment la communauté urbaine, groupes qui participent tous à différents niveaux aux fêtes civico-religieuses : paroisses, groupes de quartiers, enfants, etc. En plantant chacun leur croix, ils affirment publiquement l'unité de la ville (ainsi que son pouvoir juridictionnel étendu sur la Vega, la vallée de Lecrín, la côte maritime et les Alpujarras, où se trouvent la plupart des villages anciennement morisques), au nom d'une grande cause et sous la bannière d'une église tridentine, rénovée, incarnée par la figure paternelle de l'archevêque, héritier direct du saint martyr et premier évêque de Grenade, Cecilio. Les exceptionnelles images du graveur anversois Francisco Heylan, réalisées pour illustrer l'*Histoire Ecclésiastique* du chanoine Justino Antolínez de Burgos dans les années 1610, témoignent également de l'importance du chemin de croix dans le succès des événements du Sacromonte. Sur l'une d'elles, illustrant simultanément différents moments des découvertes (on y voit à la fois les chasseurs de trésors et l'archevêque Pedro de Castro tenant un plateau d'ossements découverts), on distingue deux cortèges de caballeros arrivant sur les lieux, le chapeau à la main en signe d'humilité. Sur une autre image, qui représente l'archevêque devant son grand-œuvre, l'abbaye du Sacromonte

¹ « Luego que el arzobispo desta ciudad tuvo en su poder tan gran thesoro, no le fue posible contenerse... Porque dentro de pocos días se movieron muchas personas deuotas, a lleuar, y fixar en aquel monte algunas cruces: y como era Dios el mouedor, saco una nueua invencion, no conocida en otro alguno santuario, que fue poblar, como un monte arbolado, todo aquel sagrado sitio, y los cercanos de mucho numero dellas, mouiendose a un mismo tiempo las parrochias, las religiones, los lugares cercanos, y aun apartados, los officios, barrios, y otras comunidades, y hasta los niños mas pequeños a lleuar sus cruces, y dedicarlas a la deuocion de aquel santuario ». LOPEZ MADERA, Gregorio : *Historia y discurso de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año de 1588 hasta el de 1598. Autor el doctor... fiscal de su Magestad en la chancilleria de la dicga ciudad. dirigidos al ilustrissimo S. Cardenal Guevara Inquisidor General destes reinos del Consejo destado de su Magestad. & Impresso con licencia en Granada por Sebastian de Mena año de 1601.* BUG, A-007-302. A-008-069. B.N.M., 3/17460 (2), fol. 5v-6r.

idéalement achevée pour partie dans toute sa splendeur, le chemin de croix, institutionnalisé, apparaissent nettement sur la montagne dépourvue de végétation¹.

Tout le mois de mai est dominé par une ambiance festive exceptionnelle. Des confréries établissent des pèlerinages annuels et des fêtes à la croix de leur corporation. Ainsi, les jardiniers réalisaient-ils périodiquement une sorte de mascarade soldatesque sur l'emplacement de leur croix². Les célébrations du 15 mai, jour des sept envoyés de Saint Paul, font directement référence aux livres à travers des décorations financées par diverses corporations. Une statue de Néron, l'empereur sous le règne duquel les livres révèlent qu'ils ont été martyrisés à Grenade, se consume en feux d'artifices³. La transformation du chemin menant au Sacromonte en but de pèlerinage, dans lequel se mêlent les croix des différentes communautés, urbaines et rurales, fait de ce lieu le cœur sacré de la ville réunifiée⁴. De ce fait, le site autrefois liminal et même tabou devient un site martyrial, et la référence évidente au Golgotha élève Grenade en une autre Jérusalem.

b) Illuminations prodigieuses et miracles

Les processions grenadines sont annoncées et accompagnées par des phénomènes lumineux auxquels la relation du marquis de Estepa, Adám Centurión, fait une bonne place. Ces faits inexplicables, aperçus sur le mont par plusieurs témoins des mois ou même des décennies avant les découvertes, trouvent leur explication naturelle à la lumière des événements⁵. La lueur permet en effet, dans la tradition chrétienne, de localiser la tombe d'un martyr. Ces signes précurseurs, comme les miracles, sont ainsi des preuves de la véracité des découvertes. Certains voient des lueurs descendre du ciel, d'autres des processions de lumières, d'autres encore des personnages illuminés. Comme ce berger qui aperçoit « une figure d'homme de stature ordinaire, vêtue de blanc jusqu'en-dessous des mollets, qui paraissait être un clerc, et marchait autour de l'endroit où se trouvent aujourd'hui les cavernes »⁶.

Bientôt, les miracles se multiplient. Ce sont de nouvelles preuves de la véracité des découvertes, puisque seules les fausses reliques, les idoles, ne font pas de miracles. Le titre du

¹ Annexe, Figure 22.

² HARRIS, Kathie A. : « The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada », *Al-Qantara*, XXIII, 2 (2002), p. 517-543.

³ DE LA SERNA CANTORAL, D. : *Vindicias Catholicas Granatenses. Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquissima y en las cavernas del Monte Illiputano de Valparayso cerca de la ciudad ; sacado del proceso y averiguaciones, que cerca dello se hizieron*, Lyon, 1706.

⁴ LISÓN TOLOSANA, Carmelo : *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid, Akal Bolsillo, 1991 [1971].

⁵ CENTURION, Adám : *Información*, *op cit.*, Chap. III.

⁶ « una figura como de hombre de estatura ordinaria, con vestidura blanca, que le cubria mas abajo de la pantorrilla, que parecia clerigo, y andava alrededor de donde aora estan las cavernas... », CENTURION, Adám : *Informacion*, *op. cit.*, fol. 53v.

chapitre de la relation d'Estepa concernant ces événements prodigieux (« Des miracles, prodiges et apparitions par lesquels Dieu confirma ces saintes reliques, images et livres et écrits de parchemin et des signes qui précédèrent leur invention »¹) souligne ce lien. Les miracles indiquent aussi le changement spirituel profond des Grenadins et la bonne foi de leur enthousiasme : les croix plantées sur la colline étaient bien l'expression d'un vœu contracté entre les fidèles et la divinité, qui se manifeste à travers les miracles. Ces derniers indiquent aussi une attente contentée et sont indispensables à la formation de l'hagiographie du saint martyr. Pour mieux valoriser les prodiges, les récits de miracles sont systématiquement accompagnés d'une assurance de repentir : il convient de contrer les reproches faits depuis les années 1520, et repris plus fortement par les protestants, contre nombre de démarches pèlerines. On insiste donc sur le fait que le saint soigne le corps parce qu'il soigne d'abord l'âme. De même, les miracles et les illuminations prodigieuses, comme les processions, sont garantis par les auteurs des relations, défenseurs des découvertes, par la désignation des bénéficiaires de ces prodiges et le fait que ces personnes sont le plus souvent d'un rang élevé. Adám Centurión mentionne ainsi huit guérisons bénéficiant à des membres de la Chancellerie ou leurs familles. Il cite également le médecin de l'Inquisition, le prédicateur de la cathédrale, le marquis de Mondéjar et d'autres, comme Miguel de Vargas, descendant d'une importante famille de conquistadors grenadine.

Ces miracles ne peuvent que rappeler ceux advenus au moment de la mort de l'archevêque Talavera. Comme en 1507 en effet, les guérisons miraculeuses surviennent sur la tombe du « premier évêque », Cecilio et ses compagnons. Car Cecilio remplace désormais Talavera dans le rôle du premier berger qui sacralise la terre, avant lui informe et sauvage, la rendant propre à la civilisation. Cecilio est désigné par les mêmes termes que Talavera, ceux de « Premier archevêque de Grenade qui est au Paradis » (« 1^{ero} arçobispo de Granada questa en gloria ») et « Saint homme » (« sancto varón »). Il y a remplacement terme à terme, qui suggère le désir de troquer un personnage par un autre dans le souvenir collectif. « La dévotion de ceux qui visitaient ce mont saint était telle, qu'ils ne souhaitent retourner chez eux sans emporter quelques pierres, de la terre ou des reliques », écrit Bermúdez². On retrouve ici encore les dimensions de sacralisation de la terre et les gestes proclamant formellement la sainteté.

Suivant la formule « Vox populi vox Dei », par lequel l'Eglise a longtemps authentifié les dévotions à succès³, la dévotion populaire et les miracles sont dès lors la justification

¹ « De los milagros, maravillas, y apariciones con que Dios confirmo estas santas reliquias, laminas, y libros, y escritura de pergamino, y señales que precedieron a su inuencion ». CENTURION, Adám : *Informacion, op. cit.*, chap. IV.

² « Era tanta la devoción de los que visitavan este sacro monte que no volvían contentos a sus casas sin llevar algunas piedras, tierra o reliquias ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica, op. cit.*, Troisième partie, Chap. XI.

³ Voir les saints napolitains étudiés par Jean-Michel Sallmann. SALLMANN, Jean-Michel : *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, 1994.

essentielle des arguments en faveur de la véracité des découvertes et de la certitude que les reliques retrouvées sont bien celles de saints.

C - Défenseurs et opposants aux inventions. Les conditions du succès du mythe

1) Les faussaires et leurs alliés

Les livres sont unanimement reconnus aujourd'hui comme l'œuvre de ceux qui furent les premiers chargés de leur traduction, Miguel de Luna et Alonso del Castillo¹, autour desquels gravitent plusieurs réseaux de Morisques collaborationnistes. Luna et Castillo, traducteurs des institutions, de manuscrits et d'inscriptions anciens, de courriers diplomatiques ou encore des inscriptions de l'Alhambra, ont en effet une grande expérience des documents archéologiques comme des thèmes religieux. Ils sont surtout les seuls à Grenade à cette époque à posséder le savoir philologique nécessaire à l'élaboration de documents maniant à la fois l'arabe, le latin et le castillan. Et ils sont dès le début au plus près des événements.

Parce que la situation de leur communauté à Grenade leur semble désespérée, un groupe de Morisques cultivés cherche le moyen sauvegarder le souvenir des disparus à travers la trace de ce qu'ils ont apporté à l'Espagne moderne. C'est donc probablement à l'issue de la guerre des Morisques que ces deux érudits eurent l'idée des plaques de plomb, puis, face au succès des débuts, des cendres et des livres. Cette fois il s'agissait d'émerveiller le monde avec des révélations stupéfiantes, peut-être même de sauver les Morisques d'une expulsion probable d'Espagne.

Luna et Castillo ont tous deux choisit le camp loyaliste durant la guerre des Morisques. Dans ce conflit, comme dans toute guerre civile, chacun a été forcé de prendre parti, au prix de

¹ Luna et Castillo sont déjà mentionnés par Mármol Carvajal, qui affirme les avoir entendu signaler l'existence d'un trésor dans la tour Turpiana dans les années 1560. Luna est également l'auteur d'une *Histoire véritable du roi Don Rodrigue*, parue en 1592, présentée comme un document arabe anonyme dont il n'est que le traducteur. Cet ouvrage présente les Arabes sous le jour de sauveurs et de libérateurs et l'Islam comme une version primitive du christianisme. Alonso del Castillo a servi d'agent double de la couronne en écrivant de fausses lettres destinées à tromper les rebelles lors de la guerre des Morisques. C'est un médecin et interprète et auteur (*Sumario recopilado de todo lo romanizado por mí*, resté inédit jusqu'en 1852) tiraillé sans doute entre ses origines morisques et sa carrière au service de la couronne. Entre 1560 et 1600, il traduit les inscriptions de l'Alhambra pour le compte de la municipalité, classe les premiers manuscrits arabes de la bibliothèque royale de l'Escorial et est même chargé de la correspondance royale avec le sultan du Maroc Al-Mansour, sans compter sa participation active lors de la guerre des Morisques. Voir LUNA, Miguel de : *Historia verdadera del rey Rodrigo*, Grenade, 2001 [1592]. CARO BAROJA, Julio : *Las falsificaciones de la historia. En relación con las de España*, Barcelone, Seix Barral, 1991. CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío : *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Grenade, 1991 [1965]. BERNABE PONS, Luis F. : *Miguel de Luna. Granada, ca. 1545-1615, op. cit.* CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío : « Cartas del morisco granadino Miguel de Luna », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XIV-XV, 1965-1966, p. 31-47.

déchirements profonds. C'est particulièrement le cas pour les Morisques qui dépendaient financièrement et institutionnellement d'affaires chrétiennes ou d'organisations officielles, comme les artisans, les personnes associées aux autorités ou les clercs. Profondément intégrés à la société majoritaire et parfois même à son élite, ils ne pouvaient se sentir proches des paysans radicaux qui composent le cœur de la révolte. Naturellement loyaux, par naissance, comme tous les sujets de la couronne, la guerre les place dans une situation inextricable. Comment auraient-ils pu renier cette origine sans se désavouer eux-mêmes ? Après la guerre, les futurs faussaires, qui ont obtenu à grande peine de ne pas être expulsés lors de la campagne de déportation de 1570, se découvrent bien seuls dans le camp des vainqueurs. Personne ne leur concède le courage d'avoir pris parti. Pour les uns ils restent des rebelles, pour les autres des traîtres. On souhaite surtout perdre le plus vite possible la mémoire des événements et de cette population vite éliminée de Grenade. Les collaborateurs de longue date ont perdu leurs appuis traditionnels. Ils doivent se justifier, entreprendre des démarches pour réclamer des privilèges, se battre pour retrouver leur place. Dans ce cadre, le foisonnement d'élaboration de généalogies familiales, phénoménal à cette époque dans toute la Castille depuis la mise en place des statuts de pureté de sang, concentre toute l'attention des anciennes élites grenadines.

Dans ce projet démesuré, d'un grand raffinement à la fois technique et intellectuel, Miguel de Luna et Alonso del Castillo n'ont certainement pas agi seuls. La possibilité de connivences avec des milieux ecclésiastiques et même avec des membres de la diplomatie marocaine a été évoquée. Toutefois, l'entreprise doit d'abord être ramenée au contexte grenadin de l'après-guerre, et aux préoccupations à la fois lignagères et identitaires du milieu morisque. Un secteur important de l'élite grenadine apporte son soutien à l'affaire du Sacromonte¹. Il s'agit de l'ancien milieu dirigeant du secteur industriel de la soie, mis à mal par la guerre des Morisques et qui trouve une raison d'espérer dans cette évolution du mythe. Jusqu'en 1567, trois principaux groupements contrôlent le secteur. Les marchands d'origine génoise d'abord, qui pilotent à la fois l'industrie, la rente et le commerce international des tissus précieux. Il s'agit de familles souvent installées à Grenade depuis l'époque Nasride, et alliées au gouvernement local. Parmi elles, la famille Centurione, ou Centurión, dont un membre, Adám, marquis d'Estepa, se fera le plus ardent défenseur des livres de plomb au XVIIe siècle². En second lieu, les grands marchands de Tolède, ville qui transforme la soie grenadine

¹ CORDOBA, Pierre Emmanuel : « 15. Portés par l'histoire », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit., vol. II.

² La famille Centurión, l'une des familles génoises les plus prospères depuis le siècle précédent, reçoit de nombreux privilèges des rois Charles Quint et Philippe II en remerciement de ses services financiers et militaires. Philippe II crée le marquisat d'Estepa (au nord de Malaga) en 1559 au bénéfice de Marcos Centurión, fils d'Adam, banquier de l'empereur. Voir CARANDE, Ramón : *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2000 [1967]. GOMEZ GOMEZ, Antonio Agustín : *Adán Centurión, marqués de Estepa : traductor de los Libros Plúmbeos del Sacromonte, a través de documentación inédita conservada en el Archivo de la Real Chancillería de Granada*, Estepa (Séville), Ayuntamiento, 1999.

depuis le Moyen-Age. Ces familles souvent d'origine converse, chargées de surveiller les taxes affermées sur la soie, ont aussi un pied dans les municipalités tolédane et grenadine. Enfin, ce qu'il reste de l'ancienne élite morisque, également partie prenante de la municipalité. Ce milieu dirigeant se trouve ébranlé par l'expulsion des Morisques, puis la réunion de la Castille avec le Portugal en 1580. Les Fez-Muley par exemple, grande autorité morale de la communauté, furent de riches marchands de soieries. En 1587, Fernando de Fez-Muley, qui a obtenu de pouvoir demeurer à Grenade après l'expulsion de 1570, accompagne Alonso del Castillo à Madrid en tant que traducteur royal. C'est peut-être dans ce cercle qui entoure les Mérénides, où l'on rêve à la fois de reprendre les armes (comme le manifeste le complot avorté de Séville en 1580) et de trouver une issue à la communauté morisque, que s'est élaborée l'idée de la fabrication des livres de plomb. La famille Granada-Venegas, alors en charge de la capitainerie du Generalife, étroitement liée aux Tendilla et aux Nuñez-Muley, est à la tête de cette élite qui poursuit à cette époque l'objectif de défense du lignage et réclame les honneurs dus à sa gloire passée, facteur essentiel qui explique la généalogie des inventions. Cette revendication de légitimité (en tant que « bons » Morisques) et d'honneurs nobiliaires s'inscrit dans la copieuse généalogie familiale qui les associe à la fois aux rois nasrides et wisigoths.

Les faussaires souhaitent intégrer le Morisque dans la mémoire collective, le présenter non plus comme l'Ennemi, l'éternel nouveau chrétien, mais comme l'ancêtre commun de la population grenadine moderne. Leur but principal est de sauver les caractéristiques fondamentales d'une culture qui pouvaient encore l'être, et de faire légitimer les valeurs et les credos du temps par des sources indigènes. N'est-ce pas ce qu'avait fait l'Eglise elle-même depuis des siècles¹ ? Ils font appel à un ressort religieux et identitaire commun à l'Islam et au christianisme : le culte des saints². Le mythe du martyr en particulier, dont la foi conservée au-delà de la mort symbolise l'éternelle possibilité du retour, correspond parfaitement à l'auto-représentation messianique des Morisques. Cette volonté de réhabiliter, de sauver leur langue, signe identitaire fondamental, est depuis la conquête l'un des principaux enjeux de la communauté morisque. A chaque fois que les coutumes morisques étaient attaqués par les autorités, décidées à mettre un terme aux particularismes de cette minorité, leurs représentants traditionnels (descendants de l'aristocratie nasride) s'efforçaient défendaient en premier lieu la langue arabe, ainsi que d'autres aspects concernant la compréhension de la foi chrétienne par les Morisques. On retrouve ces arguments en particulier dans le mémorial de Francisco

¹ CABANELAS RODRIGUEZ, Darío : « El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre Islam y la Cristiandad », in *ABADIA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Op. cit.* p. 34-40.

² Alors qu'aux premiers temps de l'islamisation, les sanctuaires abritant les dépouilles des personnalités religieuses sont situés dans les villes, souvent sur des vestiges pré-islamiques, ils prennent ensuite d'assaut des sites symboliques du territoire (montagne, grotte...), affirmant la souveraineté de l'Islam sur des terres convoitées par les Francs ou les Mongols. Contre les pèlerinages chrétiens en terre sainte, on institue des pèlerinages musulmans. Les Omeyyades en particulier surent tirer profit d'un mouvement aux importants enjeux politiques.

Nuñez Muley destiné à empêcher l'application des interdits de 1566. Pour cela, il convient de séparer l'arabe de la foi musulmane.

En même temps, les auteurs des livres de plomb veulent rendre justice à Grenade, humiliée par la guerre civile, faciliter son incorporation dans le grand concert de la normalisation tridentine et monarchique. Les inventions du Sacromonte permettent ainsi aux faussaires de proclamer leur choix de la société castillane, tridentine et normalisée, tout en introduisant des aspects essentiels de leur culture d'origine. Sanctifier les Morisques permet de les intégrer dans une histoire pacifiée, au lieu de les effacer complètement des mémoires. Et pour cela, ils montrent que la langue arabe est la langue de Dieu, la langue de la révélation.

La difficulté de l'interprétation des textes, qui donnent la possibilité de multiples doubles sens, permet également aux faussaires-joueurs d'y glisser des expressions hautement hétérodoxes d'un point de vue catholique. Les faux rejoignent souvent en cela d'autres textes de la littérature aljamiada, ou morisque. Outre la place centrale de l'homme arabe et de sa langue, signe fondamental d'identité et de dignité, on y trouve des prophéties, et des interprétations musulmanes de la révélation chrétienne, que l'on retrouve dans d'autres textes, comme l'Évangile de Bernabé¹. Les livres de plomb, de plus en plus téméraires dans leur contenu au fur et à mesure des découvertes, forment une œuvre polémique dans cette période d'affrontements religieux au sein de la Chrétienté. Ils préconisent la fusion religieuse dans l'Islam, annoncent la venue d'un futur concile de réconciliation à Chypre (terre ottomane depuis 1570), etc.

2) Les défenseurs

a) Les institutions grenadines

Les enjeux des découvertes dépassent bien vite les seules aspirations de ce milieu indigène minoritaire. Les découvertes sont bientôt confisquées à leurs auteurs pour venir authentifier des aspirations contradictoires. Celles de la monarchie d'un côté, celles de Grenade de l'autre. Pour les autorités grenadines, les découvertes confirment la place exceptionnelle de Grenade dans l'histoire triomphale de l'Empire, dont le royaume avait cru devoir faire son deuil depuis le milieu du siècle.

¹ BERNABE PONS, Luis F. : *El evangelio de San Bernabé, un evangelio islámico-español*, Alicante, 1995. Et « Los mecanismos de una resistencia : los Libros Plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, op. cit.*, p. 385-402.

La chancellerie au cœur des découvertes. Une réconciliation locale sous l'égide des autorités supérieures

Les relations des découvertes insistent sur la place privilégiée des membres de la chancellerie et de leurs parents et alliés dans les manifestations de piété spontanées qui ont lieu dès les premiers jours. Moins attaché sans doute que le chapitre ecclésiastique aux précautions à prendre vis-à-vis l'autorité de tutelle en termes de dévotions, il est le premier à prendre la direction du mouvement, à travers les mouvements processionnels que nous avons recensés plus haut. Si la hiérarchie des cortèges fut sans doute moins stricte et évidente que celle mise en avant par la chronique de Centurión, le rôle central de la Chancellerie dans ce mouvement n'en demeure pas moins un trait essentiel. Il est à noter également que cette instance judiciaire, qui jouit depuis la guerre des Morisques d'une prépondérance politique et sociale incontestée, profite par la suite de la moindre occasion pour conforter cette position au niveau symbolique. De cette manière, suivant une stratégie corporatiste habituelle en milieu urbain, elle défend notamment les manifestations de dévotions laïques traditionnelles, contre les tentatives de réforme de l'autorité ecclésiastique. C'est ainsi que, comme le fait dans le même temps l'Audience de Séville avec succès, la chancellerie prend en charge les plaintes des confréries pénitentielle de Semaine Sainte contre les décrets d'interdictions archiépiscopales, qui cherchent à limiter leur nombre et leurs interventions autonomes.

Le tribunal perçoit très vite la nécessité de prendre en charge dès le début le leadership d'un mouvement dévotionnel qui bénéficie à la monarchie et lui permet de devenir une sorte de leader moral de la population locale. Il comprend qu'il ne peut rester à côté de ce mouvement, qui le place définitivement au centre de la vie grenadine. La chancellerie ne s'empare pas seulement du mouvement rapidement. Elle le fait d'une manière particulière, qui, nous semble-t-il, permet de saisir l'évolution profonde de l'attitude des autorités. La chancellerie rallie très vite les oligarques locaux (aristocratie des descendants des conquistadors et échevins) à l'action processionnelle qu'elle engage. Cela se joue sous la forme de la réconciliation, du déploiement pacifié de la puissance publique à travers la soldatesque.

Dans l'après-guerre des Morisques, la chancellerie conserve encore la réputation partisane et militante qui lui a été appliquée par la guerre. Elle a en effet pris violemment parti pour la politique de répression royale, contre le parti des modérés, contre les morisques, et finalement contre l'ensemble de la politique menée par les autorités à Grenade depuis la conquête. Elle qui se veut une autorité éminente, surpassant la municipalité dans son rôle de garant du bien public, conserve donc la réputation d'être responsable des scissions communautaires, notamment parce que d'importants témoins du passé sont encore là. Le roi Philippe II, le comte de Tendilla, et même les morisques, dont d'importants membres de l'élite, qui font également parti de l'entourage de Tendilla, sont toujours présents à Grenade. Cependant, trois événements changent la donne. La déportation d'une grande majorité de la population morisque en 1570 ; la vieillesse du roi et l'expectative d'un prochain changement de règne ; et

la défaite cinglante infligée au clan Tendilla à travers d'importantes affaires de préséance et la guerre des Morisques. A la fin du siècle, le tribunal n'a plus de contradicteurs à sa mesure. Il ne lui reste plus qu'à reconquérir une image d'unanimité, seule capable de lui fournir un pouvoir symbolique aussi fort que son pouvoir réel.

C'est ici que la chancellerie, et toute l'oligarchie locale qui la suit ou se rallie à elle, comprend l'avantage à s'emparer du mythe du Sacromonte. Maintenant que les Morisques et les anciennes autorités sont hors jeu, il est désormais possible de reprendre en compte la vision pacifiée prônée autrefois par les modérés, et de se débarrasser ainsi d'une réputation trop intransigeante qui freine l'extension du pouvoir de l'institution judiciaire. Les faux permettent de s'emparer du passé morisque, idéalisé à travers le personnage de Cecilio (image du « bon » Maure), cette fois pour en tirer fierté et prestige. Par ce jeu avec l'histoire, les autorités affirment que pour elles la guerre est bien finie, et que Grenade doit aller de l'avant, fière de ses illustres origines. Pour tranquilliser une région qui se remet difficilement des événements passés, attirer les colons, soumettre définitivement les derniers indigènes (dont on ne cesse de se méfier), la force à elle seule ne sert à rien. Il faut rassurer, donner de l'espoir, affirmer et mettre en scène la réconciliation générale de tous les grenadins à travers une vaste campagne de persuasion.

Par ailleurs, comme l'ensemble des autorités de la ville, la chancellerie comprend que les découvertes réaffirment la place providentielle, centrale, de Grenade dans l'empire hispanique. Car, malgré la guerre et le départ des corps des rois, malgré le tournant politique irrémédiable du règne de Philippe II, on ne se résout pas encore à la dégradation de Grenade de la situation de centre à celle de périphérie, de sa relégation à une place inférieure et normalisée au sein de la monarchie. Le déclin du royaume, auquel les grenadins assistent avec tristesse dans cette fin du siècle, n'est pas encore perçu comme irrémédiable. On le voit dans l'ouvrage militant du chanoine Bermúdez de Pedraza, *Antigüedad y excelencias*, en 1608, qui déplore le dépeuplement, la ruine et l'abandon de la ville, en entrevoyant cependant encore une prochaine récupération (point de vue qu'il abandonnera dans son œuvre suivante, *Historia eclesiástica*, publiée trente ans plus tard)¹. Pour les élites de Grenade, défendre le rôle central de Grenade, c'est défendre leurs institutions, l'importance de leur statut corporatif, et donc leur honneur individuel.

Cette hypothèse permettrait d'expliquer à la fois l'enthousiasme immédiat des élites pour les découvertes, ainsi que l'importance sociale des personnages et des groupes impliqués de près ou de loin dans la fabrication des faux. En outre, si les autorités de Grenade ont bien perçu dans les inventions le moyen d'opérer une réconciliation générale, cela expliquerait également d'autres aspects de la politique locale ultérieure, à commencer par l'acharnement de l'archevêque Pedro de Castro à libérer la cathédrale des sambenitos des morisques expulsés.

¹ CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », *op. cit.*

La municipalité

Les découvertes se situent dans une période cruciale du développement des cérémonies civiques. L'essor du culte royal (notamment des rogations), la codification et le développement des fêtes civico-religieuses urbaines (à commencer par le Corpus) entraînent une mutation profonde dans l'organisation comme le déroulement et la participation des fêtes, nous l'avons vu. Désormais, on ne conçoit plus les fêtes civico-religieuses que comme des manifestations de l'organisation et de l'autorité municipale, auxquelles participe la puissance spirituelle de l'archevêché. Dans ce contexte, les découvertes du Sacromonte intéressent naturellement la municipalité. Les reliques de Saint Cecilio et la perspective du développement d'un culte offrent la perspective d'une nouvelle célébration municipale, et donc une nouvelle occasion de mettre en œuvre la grandeur du chapitre urbain et sa générosité festive. Mais surtout, les découvertes offrent un ancêtre saint à Grenade qui ne peut que grandir l'honorabilité du chapitre urbain. C'est aussi le signe d'une reprise en main de la ville sur la campagne décimée par l'expulsion des Morisques et la dépression économique. La réunion des croix au Sacromonte symbolise en effet l'allégeance de la campagne envers la ville, nouveau centre de confluence et de domination¹.

Le premier bénéficiaire des découvertes, qui suffit à expliquer la véritable hystérie collective qui se déploie aussitôt dans la population grenadine, c'est l'orgueil, le sentiment pour Grenade d'être de nouveau au centre de l'attention du monde. Et pas n'importe comment, sinon conformément aux critères les plus valorisés de l'époque : la possession de reliques, le martyr, le rang de siège apostolique. Au tout début du siècle suivant, le presbytérien Luis de la Cueva, l'un des plus virulents et ingénus défenseurs du Sacromonte, s'exclame : « L'Italie peut bien s'enorgueillir de ses amphithéâtres, médailles et pierres gravées. Toutes réunies, ces merveilles ne peuvent que s'incliner devant celles de ce mont sacré »². Puis l'enthousiasme éprouvé collectivement autour des livres finit de rassembler les Grenadins dans une communauté de valeurs. Grenade devient alors chrétienne, ultra-tridentine et ultra-loyaliste.

¹ CHARTIER, Roger ; NEVAUX, Hugues : « Le partie. La ville dominante et soumise », in CHARTIER, Roger ; Chaussinand-Nogaret, Guy ; Nevaux, Hugues ; Le Roy Ladurie, Emmanuel : *La ville des temps modernes, de la Renaissance aux révolutions*, Paris, Points Seuil 1998 [1980].

² « Haga Italia ostentacion de sus anfiteatros, medallas, y piedras escritas, que todas juntas (delante de las deste sagrado monte) baxaron la cabeza ». CUEVA, Luis de la : *Dialogo de las cosas notables de Granada. y lengua española, y algunas cosas curiosas. Compuesto por el licenciado..., clerigo presbiterio. pruevase que la lengua latina a tomado mucho de la española... año de 1603.*

b) L'adhésion pragmatique et enthousiaste de l'archevêque Pedro de Castro

Le Sacromonte, facteur de réconciliation et moyen d'accélérer la réforme

Les relations des découvertes et des célébrations insistent tout particulièrement, comme l'archevêque Pedro de Castro lui-même, d'un renouvellement spirituel de la ville. Comme métamorphosés par les événements, les Grenadins se pressent aux confessions, prient, veulent changer. L'archevêque observe tout d'abord les manifestations de dévotion de ses concitoyens avec circonspection. Ces expressions traditionnelles de la piété pèlerine, qui s'accompagnent de miracles et de conversions spectaculaires, ne sont pas du goût des autorités religieuses séculières, désireuses de fomenter une religiosité moderne et plus intériorisée, suivant les instructions tridentines. Surtout qu'elles sont encouragées dès le départ par le clergé régulier. Les moines sont en effet les premiers à processionner de nuit aux grottes, déchaussés, versant des larmes. Ce qui exprime, au moment où l'archevêque cherche à lutter contre ces manifestations pénitentielles, une véritable opposition politique.

Les croix plantées spontanément irritent particulièrement l'autorité religieuse, car elles sont le témoignage d'un vœu passé directement entre les fidèles et la divinité, sans la médiation du clergé. Les grenadins arrivent en groupes constitués (métiers, ordres, confréries, classes d'âge ou de sexe). Ils viennent en procession et le geste de planter la croix officialise leur dévotion. En ce sens, ils se moquent bien de savoir si la dévotion a été ou non confirmée par une qualification officielle des reliques, ou si un prêtre se trouve présent ou non. L'archevêque tente donc de faire fermer l'accès des grottes et de retirer les croix, mais sans succès. Il envoie deux bénéficiés sur le mont pour surveiller le comportement des pèlerins. Par ailleurs, le clergé séculier participe très peu à l'érection des croix. Dans le récit de Centurión, on ne voit apparaître que les enfants de chœur de la cathédrale et des autres églises, qui montent processionnellement au Sacromonte le 12 mai. De leur côté, les habitants des paroisses se regroupent, mais ne sont pas accompagnés de leurs prêtres.

Le récit d'Adam Centurión qui détaille le pèlerinage des grenadins aux grottes, cherche d'ailleurs à justifier ces manifestations, contre les critiques concernant les marques de dévotion spontanée, dans une longue plaidoirie située à la fin du chapitre consacré aux processions¹. Il insiste ainsi sur le caractère à la fois massif, corporatiste et organisé des cortèges. Il observe en outre que la présence conjointe d'hommes et de femmes ne donne lieu à aucun scandale, chose étonnante, puisque dans les processions les plus encadrées il est d'ordinaire difficile de maintenir la discipline. Tous marchent les yeux à terre, le rosaire à la

¹ « V. De las devotas estaciones que se hizieron al monte, y processiones solemnes, cruces que en el se pusieron, y efectos maravillosos de devocion, que obro Dios en las almas por medio deste descubrimiento », CENTURION, Adám : *Información, op cit.*, 77r.

main, « et avec tant de silence, de dignité et de dévotion que c'en était merveille »¹. Enfin, selon Centurión, les miracles n'ont pas lieu seuls, mais s'accompagnent toujours de la pratique fervente des sacrements. Ces arguments visent les objections élevées à cette époque contre les pèlerinages par les réformés : résurrection des cultes païens, mixité sexuelle et sociale, etc., critiques reprises d'ailleurs en compte par les réformateurs tridentins.

Ce qui inquiète sans doute particulièrement l'archevêque, outre le rôle des moines dans le phénomène, c'est l'intervention remarquable de la chancellerie, qui prend rapidement la tête des cortèges, entraînant derrière elle monastères et particuliers. Il faut donc percevoir l'adhésion (extrêmement rapide) de Castro au mouvement comme une tactique, révélatrice de la souplesse intellectuelle et du pragmatisme de l'archevêque réformateur, par ailleurs lui-même ancien président de la chancellerie grenadine. Dans un deuxième temps, Castro capte au bénéfice de l'Église la responsabilité de cette dévotion nouvelle. Puis il contre-attaque l'Acuerdo pour défendre son autorité, selon lui largement bafouée dans l'affaire, avec une ténacité et un désir de revanche inédits. De manière extrêmement habile, il retourne les événements à son avantage, en prenant lui-même la tête d'un mouvement initié sans lui, et en l'adaptant aux objectifs de la réforme de l'Église qu'il est justement en train de mener. La chancellerie ne pouvait qu'accepter ces objectifs, qui sont aussi ceux de la monarchie confessionnelle. De toutes manières, le succès du pèlerinage et l'adhésion de l'archevêque aux découvertes suffisent à démontrer l'ampleur de son pouvoir et de son influence. Castro ne pouvait en effet manquer d'adhérer à un mouvement si populaire, au risque de perdre toute autorité. C'est sans doute ainsi qu'il convient de considérer les importants conflits de préséance qui opposent par la suite l'archevêché à la chancellerie, à commencer par l'interminable conflit de la chaise, dont nous reparlerons dans la deuxième partie. On retrouve ici la manière dont l'établissement de la sainteté constitue une politique, qui exige de reconstruire les dynamiques sociales².

Ainsi, après une période d'hésitation, où il est visiblement dépassé par l'ampleur des événements, l'archevêque est très vite conquis et adhère pleinement à l'enthousiasme général, au point même de s'élever à la tête des défenseurs de l'authenticité des découvertes. Pour lui, ce mouvement de piété n'est pas une manifestation de curiosité malsaine et vulgaire, mais bien une preuve de dévotion pure et vraie, de conversion profonde. Castro défend dans plusieurs lettres cette grande idée de « conversion religieuse » de Grenade. Grâce aux découvertes, dit-il la ville s'est métamorphosée, de ville de mauvaise réputation, musulmane ou entachée de crimes, Grenade est devenue une ville tridentine, unie derrière son prélat dans une mobilisation sacrée. Les conversions ne dévoilent-elles pas d'ailleurs depuis toujours le verdict de la Providence ? Autrement dit, les découvertes permettent une renaissance de la

¹ « y con tanto silencio, compostura, y devocion, que era cosa maravillosa ». CENTURION, Adám : *Información, op cit.*, fol. 79.

² CHARUTY, Giordana : « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *Terrain*, 24 mars 1995, *La fabrication des saints*, www.terrain.revues.org.

ville, un baptême au sens originel du terme. L'épisode morisque, entamé par la conversion de 1501 et achevé par l'expulsion de 1570, est ainsi indirectement gommé.

Très vite toutefois, Castro entreprend de canaliser les premières manifestations de dévotion libres au profit de l'Eglise officielle. Les Grenadins choisissent en effet spontanément, pour exprimer leur enthousiasme, la forme et l'ambiance des processions nocturnes de la Semaine Sainte. Or celles-ci sont justement en sursis en 1595. Castro s'apprête en effet à mener une dure campagne répressive contre les confréries, profitant du fait que leur trop grand nombre dans la ville les rend vulnérables, surtout à cause de la crise économique du dernier tiers du siècle. Il s'appuie pour cela sur les mesures déjà décrétées par ses prédécesseurs pour lutter contre ces groupements qui font concurrence à l'autorité du chapitre en mobilisant hommes, aumônes et images saintes. Dès 1594, l'archevêque se plaint du trop grand nombre de confréries, qui rivalisent entre elles pour s'approprier des membres, allant même jusqu'à recruter des mercenaires pour paraître plus imposantes lors des processions de la Semaine Sainte¹. Il profite du mouvement qui touche de nombreuses autres villes, dont les autorités religieuses, appuyées par une décision royale approuvée par le pape, s'opposent à la prolifération des groupements laïcs dans les années 1580. En 1597, à la veille de la Semaine Sainte, Castro interdit sept des dix confréries de la ville, ne conservant que les trois plus anciennes d'entre elles, les confréries de la Vraie Croix, des Angoisses et de la Solitude². En outre, il interdit radicalement les collations, les disciplinants et les pénitents portant des croix. Malgré les appels et les procès, les plaintes qui s'élèvent contre les manières autoritaires de l'archevêque, l'annulation du décret par la Chancellerie et le corregidor, Castro résiste et annonce l'excommunication de ceux qui oseraient tout de même sortir en procession lors de la fête. Il gagne son pari : les confréries ne sortent pas. Ce qui explique probablement pourquoi les processions nocturnes de la Semaine Sainte sont converties en pèlerinages aux grottes du Sacromonte.

On perçoit la force d'entraînement pour toute la vie sociale et religieuse que peut avoir la procession, surtout lorsqu'elle est réalisée dans une atmosphère dans laquelle les règles de la nature disparaissent au profit de la création d'une autre réalité : la nuit, rien ne semble plus pareil. Voir une foule processionner avec des bougies, au son d'une musique qui bouleverse les sens peut transformer une personne et ses convictions. Nul surprise alors que Castro se félicite de la « conversion religieuse » de Grenade. Et ce n'est pas un hasard non plus si le roi soutient cette entreprise. Les découvertes permettent ainsi à Castro de réaliser une réforme rapide, véritable conversion de sa ville aux normes nouvelles issues du concile de Trente, correspondant à sa vision d'une religion d'État normalisée et loyaliste.

¹ SZMOLKA CLARES, José : « Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca », *op. cit.*

² Voir « Lo que paso en los años pasados en raçon de reducir las cofradias de disciplina que ay en esta ciudad a menor numero... », B.N.M., Ms. 6437, fols. 257r-258r.

Castro a sans doute saisi que le mythe apportait à Grenade, avec la confirmation de son rôle providentiel dans l'histoire, la paix sociale et religieuse, et permettait d'y imposer la normalisation tridentine sans résistances populaires. C'est pourquoi il est resté absolument sourd aux avertissements lui indiquant les aspects douteux des livres du point de vue doctrinal. Le plus important pour lui, c'était qu'ils confirmaient et légitimaient la nouvelle religiosité et le sens historique de la mission de l'Eglise, que lui et d'autres réformateurs souhaitaient voir mise en place. Les livres ne pouvaient qu'être l'œuvre de Dieu, destinés à permettre la mise en œuvre rapide des réformes. Castro a entrevu la possibilité d'établir cette société nouvelle de son vivant, en effaçant les résistances corporatives, si fortes ailleurs, à Séville notamment. Il en a fait le but de sa vie.

Cette stratégie de prise en main rapide par le pouvoir d'un mouvement issu d'une initiative laïque et aux motivations pour le moins ambiguës est également une nécessité politique. Les découvertes du Sacromonte contiennent, comme les autorités religieuses s'en rendent rapidement compte, un risque certain de déviance doctrinale, qui pourrait s'opérer en-dehors de l'Eglise officielle. Le choix de Castro, puis de Philippe II, de prendre ce mouvement sous leur coupe est donc stratégique : il s'agit de ne pas laisser échapper un mouvement qui pourrait se développer de manière indépendante et entraîner des laïcs non-initiés à opérer certaines conclusions et peut-être même glisser vers l'hérésie.

Cet attachement absolu et définitif du prélat à la défense des inventions explique sans doute aussi l'attitude, apparemment paradoxale¹, que Castro manifeste par la suite à l'égard des Morisques, comme le sens militant qu'il donne encore à la charge archiépiscopale qu'il occupe à Grenade puis à Séville. L'on peut supposer que pour lui, les livres manifestent l'adhésion volontaire des Morisques au projet tridentin. Les baptêmes de Maures réalisés au Sacromonte permettent de le manifester publiquement, contre les contradicteurs qui dénoncent une forgerie hétérodoxe. Dans le même sens, on peut supposer que la longue lutte qu'il mène pour retirer les sambenitos de la cathédrale est une manière pour lui de liquider définitivement le lien entre « bons » et « mauvais » Morisques, entre passé de domination islamique et Arabes évangélisateurs. Les Morisques sauvés, ceux qui sont restés à Grenade et avec lesquels il va falloir vivre désormais et reconstruire la ville glorieuse, ne doivent pas être entachés des fautes de ceux qui ont été compromis dans la révolte.

« *Relevare coropora sanctorum* »

L'enthousiasme de Castro s'explique également par le rôle personnel qu'il est appelé à jouer dans l'invention des reliques et des livres. Le texte qui rapporte la « prophétie de Saint Jean » fait en effet clairement référence à lui, sans le nommer bien entendu. Castro comprend qu'il

¹ GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », *op. cit.*

doit relever là un défi qui correspond à l'une des fonctions traditionnelles de sa charge d'évêque, « *relevare corpora sanctorum* »¹. Cette fonction, qui réserve l'invention et la translation des corps saints à l'évêque et au prince, provient de l'interdiction faite par Théodose, suivant la loi romaine destinée à prévenir la profanation des tombes, de déplacer les reliques des martyrs. Cette fonction est reprise dans les livres carolins. Par la suite, les prélats s'arrogent ainsi l'exclusivité des découvertes. Le pape Damase, puis Saint Ambroise, évêque de Milan, imité à son tour par d'autres évêques, découvrent des corps, sacralisent des lieux de mémoire et bâtissent des églises pour protéger les tombeaux. Des papes comme Léon III aménagent de prodigieuses collections de reliques tirées des catacombes romaines.

A la Renaissance, les évêques réformateurs renouent avec ferveur avec la fonction princière d'invention des reliques de manière à faire valoir la force de l'ordre hiérarchique dans l'Eglise. Le plus célèbre d'entre eux est sans doute Charles Borromée, évêque de Milan, qui réalise entre 1565 et 1582 la translation de plusieurs reliques et corps saints. Il fait transférer dans une crypte agrandie, sous le chœur de la cathédrale, les corps de Saint Ambroise et d'autres saints évêques de la ville et fait installer à une place de choix la relique du Saint Clou, offerte à Ambroise par l'empereur Théodose. Les initiatives du plus grand prélat réformateur de ce temps sont très probablement un exemple direct pour Pedro de Castro, comme pour nombre d'autres prélats. Conformément à sa fonction archiépiscopale, confiant dans les prédictions des textes découverts, voyant là une occasion unique de diffuser largement sa conception de la réforme de l'Eglise et de la justice, il bâtit la collégiale du Sacromonte et y fait transférer les reliques et les livres.

Il y a bien sûr des motivations personnelles dans l'enthousiasme de Castro, puisque les reliques font de lui le successeur de Cecilio, évangéliste et martyr, et que les livres se réfèrent à lui en tant qu'homme saint et symbole d'une époque. Suivant la pensée analogique du temps, Cecilio projette sur Pedro de Castro une aura située dans l'idée de la répétition à l'identique de ses facultés et de ses vertus, à travers la transmission généalogique (ici spirituelle) et de la fonction². Il avait certainement grand besoin de cet appui, au moment où il partait en guerre simultanément contre toutes les institutions grenadines pour affirmer la prééminence du pouvoir temporel et spirituel du prélat. Il faut sans doute aussi tenir compte de facteurs plus intimes. Castro avait souffert de voir son père, ancien gouverneur du Pérou, accusé de malversations à son retour en Espagne. Le Sacromonte lui fournissait une grande cause à défendre, dans laquelle il avait l'occasion de sublimer son nom, croire sa lignée favorisée et distinguée par la volonté divine. Enfin, il ne faut pas négliger le rôle des visions

¹ SENSI, Mario : « Alle radici della committenza santuariale », in TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003, p. 207-252.

² LE GALL, Jean-Marie : « Vieux saint et grande noblesse à l'Epoque Moderne : Saint Denis, les Montmorency et les Guise », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 50-3, 2003, p. 7-33.

célestes, en particulier des apparitions de la Vierge, qui affectent fortement cet homme aux tendances ascétiques et ont pu soutenir ses convictions.

Ainsi, pendant un premier temps tout du moins, l'ensemble des autorités locales soutient unanimement les inventions et le développement du mythe, avec l'appui des autorités centrales. Devant l'ampleur du phénomène dévotionnel, les autorités politiques et religieuses prennent en main le culte, l'intègrent dans le cycle civico-religieux de la ville, construisent une église et définissent le sens et l'histoire du lieu des découvertes. Les premiers inventeurs morisques sont assez vite écartés de l'interprétation du sens des livres de plomb. On rédige une histoire officielle des découvertes et des biographies des saints martyrs.

Malgré les protestations de plus en plus vives des sceptiques, deux commissions réunies par l'archevêque Pedro de Castro en 1595 et 1597 approuvent l'authenticité et l'orthodoxie des reliques. Mais la mort de Philippe II et la peste qui se déclare en Andalousie interrompent le processus de leur qualification définitive, qui n'a lieu qu'au début du siècle suivant. En 1598, Castro achète pour son propre compte le mont Valparaiso, où il fait construire une chapelle et une maison pour loger des gardes. Il dote aussi quatre chapellenies pour confesser les pèlerins et faire le culte des reliques, actifs à partir d'avril 1600.

c) Enthousiasme du roi et de son entourage

La population locale et Castro peuvent compter sur le soutien de la famille royale, des confesseurs et secrétaires du roi, en particulier du cardinal Fernando Niño de Guevara, futur inquisiteur général, connu pour son exceptionnelle ardeur dans cette charge, et de l'inquisiteur général Pedro de Portocarrero, évêque de Calahorra et de Cordoue. Philippe II s'émerveille de la nature des découvertes. En juillet 1597, d'après les moines du monastère de l'Escorial, en recevant copie des livres de plomb il passe la nuit à s'en enchanter aux côtés de sa fille l'infante. Il prend aussi grand soin de la relique du linge de la Vierge qu'on lui a envoyée, la plaçant dans un reliquaire spécial et s'en frictionnant le visage lorsqu'il souffre d'arthrose¹. Cet emballement n'est pas surprenant de la part de Philippe II, qui soutient depuis longtemps les dévotions locales et tout particulièrement les reliques qui illustrent l'ancienneté religieuse de l'Espagne. La religiosité locale fonde le sacré sur le sol, or le seigneur suprême de la terre est le roi. Le sacré produit au niveau local représente ce qui perdure sur les individus, autrement dit le pouvoir absolu².

Mais les livres de plomb apportent des preuves supplémentaires de la nature providentielle de la mission de l'Espagne, qui expliquent la passion inédite qu'ils déchaînent dans les milieux

¹ Lettre de fray Martín de Villanueva à Pedro de Castro, de l'Escorial, 28 juillet 1597. In OCHOA, Eugenio : *Epistolario español*, op. cit., p. 47-48.

² CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit. BROWN, Peter : *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Londres, SMC Press, 1980.

politiques. « C'est bien plus qu'une question locale. Les livres de plomb donnèrent une impulsion très importante, en plus d'un nouveau rythme, à l'interprétation des origines de la population de la Péninsule ibérique, de son archéologie et de son architecture »¹. Tous sont naturellement grandement préoccupés de la valeur politique des livres, qui donnent à l'Espagne la prééminence religieuse devant la « fille aînée de l'Église ». Suivant l'enthousiasme de la chancellerie, à la tête du mouvement dévotionnel dès le départ, le roi y trouve un net avantage sur le plan international comme sur le plan intérieur. Le mouvement de piété populaire confirme la supériorité symbolique de l'audience, première représentante du souverain. Les livres réaffirment le pouvoir éminent de l'évêque, or Philippe II soutient les prélats dans leur lutte contre les groupements non contrôlés de la société urbaine, souvent puissants, comme les confréries, dans le but d'asseoir plus fermement son contrôle sur les villes. La figure de l'évêque, grand modèle de sainteté de la Contre-réforme, est aussi un modèle royal. Enfin, des ecclésiastiques et des intellectuels de toute la Castille se sentent concernés par les découvertes grenadines, entre autre parce qu'elles servent à authentifier d'autres inventions précédents et ultérieures, celles d'Avila par exemple².

d) Saint Jacques et la référence loyaliste

Saint Jacques est la référence centrale des découvertes, celle qui fait tenir ensemble les parties du château de cartes. Les faux se fondent en effet sur les légendes hagiographiques de l'apôtre, qui légitiment à la fois les reliques des martyrs et les plaques de plomb du Sacromonte. Ce saint patron militaire qui incarne la guerre contre l'Islam, façonne l'auto-représentation espagnole au point d'être exporté aux Indes au moment de la conquête. C'est aussi un symbole royal. Le fait que l'apôtre se soit rendu à Grenade légitime encore la conquête de 1492 et associe l'histoire grenadine à celle la Castille centrale. La terre oubliée, salie par une longue présence musulmane, devient alors terre promise³.

En cette fin de siècle, Grenade a le sentiment d'avoir été abandonnée par son roi. En instaurant la monarchie catholique, il a définitivement tourné le dos à ce qu'elle représentait, les valeurs portées par les Rois Catholiques, celles d'une restauration morale et religieuse achevée avec la prise de la ville. Le souverain a en outre quitté physiquement la ville en retirant ses morts, en ne mettant jamais les pieds à Grenade et en changeant la nature de ses dirigeants. La guerre des Morisques fut une dernière malédiction. La ville se vit alors punie, pour avoir un temps représenté une possibilité d'ouverture sociale et religieuse. Grâce aux

¹ GARCIA ARENAL, Mercedes : « De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, op. cit., p. 566.

² CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad*. op.cit.

³ DUPRONT, Alphonse (dir) : *La quête du sacré. St Jacques de Compostelle. Puissance du pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1985.

découvertes du Sacromonte, Grenade se rachète aux yeux de son roi, dont l'intérêt profond pour les reliques contribue certainement à leur succès. La ville, orpheline de son souverain, veut reconquérir son cœur, retrouver la lune de miel expérimentée avec Charles Quint en 1526. Philippe II valorise par-dessus tout les reliques ? Qu'à cela ne tienne, on lui offre les plus précieuses d'entre elles, celles qui font de l'Espagne la première nation chrétienne d'Europe, avant la France rivale qui en détenait jusque là la palme. Il négligeait Grenade, tournait les yeux vers le Nord de l'Europe ? Les livres lui démontrent que la pureté religieuse, l'origine des valeurs espagnoles se trouvent au Sud.

Les découvertes cherchent à écrire l'histoire de Grenade et, à travers elle, rien moins que l'histoire de l'Espagne. Jusque là, cette histoire commençait avec la réunion de Grenade à la Castille en 1492. En imaginant l'histoire chrétienne pré-islamique de Grenade, les livres font désormais débiter cette chronique commune bien plus tôt. Saint Jacques serait venu à la fois à Grenade, à Saragosse et finalement à Compostelle. Le royaume andalou s'inscrit ainsi dans la même geste légendaire que les anciens royaumes chrétiens du Nord. En quelque sorte, Grenade perpétue à travers les découvertes sa tradition de création cérémonielle, à une époque où la monarchie de Philippe II cherche à développer une dimension sacrée. Car le Sacromonte offre à la royauté des atouts précieux. Les affirmations contenues dans les livres de plomb viennent légitimer la monarchie dans le contexte européen, donner une légitimité historique à la puissance incontestée de l'Espagne¹. Il fallait pour leurs auteurs que les livres deviennent célèbres, puisque leur but était de faire reconsidérer la question morisque par l'Eglise, le roi et l'ensemble de la société. Grâce à eux, l'Espagne peut revendiquer désormais la fierté d'être le premier pays chrétien de l'empire romain d'Occident. Or à la fin du XVI^e siècle, l'argument de la catholicité est en effet fondamental dans la concurrence entre l'Espagne et la France. En outre, le Sacromonte a l'ambition, entre les mains de Pedro de Castro, de devenir un sanctuaire destiné à accueillir des pèlerins venus de toute l'Europe pour se recueillir sur le tombeau de Cecilio, à l'endroit où s'est d'abord rendu Saint Jacques. Mais Grenade est également le lieu de sépulture des Rois Catholiques. Grenade incarne la grandeur exceptionnelle de leur œuvre et celle de leurs descendants, c'est-à-dire de Philippe II. Le Sacromonte met donc en scène la grandeur de l'Espagne en Europe et son rôle de leader naturel sur le continent. Ainsi, Grenade reste bien jusque dans le phénomène du Sacromonte une ville royale, une ville pour laquelle le roi reste au centre des valeurs communes, la référence identitaire la plus forte.

Le Sacromonte réconcilie Grenade avec ses rois, cherche à lui faire retrouver une place centrale dans le cœur du souverain et le concert des royaumes. C'est une attitude archaïsante,

¹ Les références à Saint Jacques et à l'Immaculée Conception laissent penser à la participation, ou tout du moins à la connivence d'ecclésiastiques dans la fabrication des livres du Sacromonte. On peut imaginer aussi que les faussaires ont volontairement empli leurs faux d'affirmations chauvines et contre-réformatrices de manière à mieux faire adhérer à leur fabrication les milieux proches du pouvoir. GARCIA ARENAL, Mercedes : *La diaspora des Andalouisiens, op. cit.*

qui oublie que dans la monarchie moderne le roi n'est nulle part et partout à la fois. Mais elle montre aussi comment Grenade s'inscrit dans la course aux faveurs et dans la rivalité avec les autres villes. Dès le début, la fondation du Sacromonte est étroitement associée au roi : Castro fait construire une petite chapelle sur le mont pour faciliter les pèlerinages et garder les grottes, à la demande de Philippe II. En 1598, il se fait le relais personnel de la protection royale en achetant le mont Valparaiso pour son propre compte¹. Les rois demeurent par la suite, et ce jusqu'à nos jours, les patrons de l'abbaye.

Les livres confirment la légende du Saint évangéliste de l'Espagne, tout en la précisant et en donnant une place centrale dans sa vie à la région andalouse, tandis qu'elle était jusqu'alors plutôt centrée sur le Nord de la Péninsule². Celui à qui fut attribuée, avec la Vierge, la conquête de Grenade, sert à présent à authentifier l'ancienneté religieuse de la ville : selon les livres de plomb, c'est la Vierge qui envoie Saint Jacques en Espagne pour y prêcher, avec une copie du livre *La Vérité de l'Évangile*. Il débarque avec ses disciples, cache le livre en haut d'une montagne située « près de la rivière d'or » (référence explicite au Sacromonte et à la rivière Darro)³. Ainsi, le premier séjour en Espagne de Saint Jacques aurait eut lieu à Grenade, avant que lors d'un deuxième voyage il ne vienne mourir et ne soit enterré à Compostelle. Cette antériorité donne un gros avantage à Grenade dans le cadre d'une entité territoriale en voie de formation, qui revendique Saint Jacques comme protecteur commun et s'interroge donc justement au même moment sur l'histoire de l'Espagne et de l'apôtre. Surtout qu'à cette époque plusieurs villes s'affrontent pour revendiquer la primauté du christianisme. Les livres de plomb arrivent à point pour authentifier le tombeau de Saint Jacques, remis en cause par Rome comme une légende médiévale sans fondements.

La confirmation de la tradition de Saint Jacques arrange beaucoup de monde, à commencer bien sûr par Compostelle, siège du tombeau de l'apôtre et qui compte bien sur le tribut de Saint-Jacques. Or cet impôt est de plus en plus souvent contesté, à cette époque d'augmentation générale de la fiscalité, par de nombreux segments de la société castillane,

¹ HAGERTY, Miguel José : « Los libros plúmbeos y la fundación de la insigne Iglesia Colegial del Sacromonte », *op. cit.*

² Le personnage ressurgit avec la Reconquête au IXe siècle, lorsque l'on découvre miraculeusement son tombeau, sur lequel sont ensuite bâtis une église, un monastère, puis la ville de Compostelle. Selon la tradition, l'apôtre apparaît lors de la bataille légendaire de Clavijo. Les chrétiens livrent bataille aux Maures pour cesser de leur livrer le tribut de cent vierges par an. Saint Jacques mène l'armée et donne la victoire aux chrétiens. Le culte de cette apparition est magnifié, sous l'appellation de Santiago Matamoros (tueur de maures), à la fin du Moyen-Age, par laquelle Saint Jacques apparaît comme un anti-Mahomet. Le mythe de Saint Jacques constitue le mythe fondateur de l'identification espagnole. C'est le thème unificateur des guerriers de la Reconquête et des premiers royaumes chrétiens, et un objet d'engagement catholique, ce qui explique en partie l'immense succès du pèlerinage de Compostelle depuis le XIIe siècle. Le mythe continue de prospérer sur le terrain du messianisme espagnol lors de la guerre de Grenade, puis dans les batailles de la conquête de l'Amérique. KENDRICK, Thomas D. : *Saint James in Spain, op. cit.* CARDAILLAC, Louis : « El mito de Santiago en España y América », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 107-131.

³ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : « Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica », *Al-Qantara*, XXIII, 2 (2002), p. 437-475.

parce que cette taxe, originellement destinée à financer la conquête, se justifie difficilement en cette fin de XVI^e siècle. L'archiépiscopat de Tolède, et son prétendant Gaspar de Loaisa, téléguidé par le Vatican¹, qui revendique la primauté religieuse en Espagne, se place naturellement en tête de la contestation, au moment où Tolède cède définitivement la place de capitale politique au profit de Madrid. A cette époque, Tolède obtient des bulles papales qui confirment sa primauté en Espagne. Et la fête de l'arrivée de Saint Jacques en Espagne est supprimée du bréviaire romain en 1592 à l'occasion de sa révision par les cardinaux Bellarmino et Baronio, offense qui entraîne l'intervention personnelle du roi Philippe III en 1600². Cela expliquerait pourquoi la papauté refuse avec tant de vigueur et de constance de légitimer les livres du Sacromonte, et pourquoi au contraire le camp opposé défend les découvertes avec une telle fermeté. A Grenade, comme ailleurs en Espagne³, le culte de Saint Jacques, alors affaibli par les critiques de la curie, est donc célébré avec un nouveau faste à la fin du siècle. Le credo du *Matamoros*, ou « Tueur de Maures », implanté depuis la conquête en tant que protecteur des conquérants, de l'armée et de la royauté, se développe encore après la guerre des Morisques⁴. La dévotion est liée à celle des saints-martyrs, Saint Philippe, le saint royal (du nom de Philippe II, défenseur de la foi), en particulier, lequel aurait d'ailleurs, selon la légende, également prêché à Grenade⁵.

Pourtant, l'échec du mythe à s'implanter en dehors du royaume de Grenade peut s'expliquer par le fait que le désir monarchique s'y oppose à celui de Grenade : la volonté de démontrer la grandeur et l'ancienneté nationale d'un régime catholique et absolu, contre celui du rêve impérial de Grenade, ville au cœur de l'empire.

e) Le mythe oral et la rédaction du mythe

Quant à la population grenadine dans son ensemble, elle se préoccupe probablement assez peu des controverses suscitées par les livres ou des préoccupations stratégiques des autorités. On peut supposer que ce qui passionne les Grenadins, ce sont surtout les révélations fracassantes

¹ GUERRERO ZAMORA, Juan : « “El libro mudo” y su larga gestación », *Sharq-Al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, p. 227-238.

² GARCIA ARENAL, Mercedes : « De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, op. cit., p. 557-582.

³ C'est le cas notamment, outre Compostelle où se trouve le tombeau du saint, de la ville et du royaume de León, qui célèbre la mythique victoire de Clavijo. En 1596, la ville prend parti des livres du Sacromonte pour célébrer la grandeur de la victoire. Voir REY CASTELAO, Ofelia : « Historia e imaginación : la fiesta ficticia », in RODRIGUEZ (éd.) : *El rostro y el discurso de la fiesta*, Saint Jacques de Compostelle, *Semata ciencias sociales e humanidades* n°6, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, p. 185-196.

⁴ La comparaison avec les représentations de l'apôtre dans le Mexique actuel notamment nous semble du plus grand intérêt. VARGASLUGO, Elisa : « Imágenes de la conquista en el arte novohispano », in ZEA, Leopoldo (comp.) : *Sentido y proyección de la conquista*, Mexico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1993, p.127-155.

⁵ BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras*, op. cit.

des livres concernant les origines de la ville, Saint Jacques et la Vierge. Le débat savant, qui commence dès les premières traductions autour de l'orthodoxie des livres, reste une question d'experts, par ailleurs rapidement escamotée à cause de l'interdiction inquisitoriale d'évoquer publiquement les livres. Comme le mythe chrétien, les livres s'entourent d'une vaste exégèse sensée distancier et « démythologiser » les découvertes¹. Mais tout cela ne peut finalement que renforcer leur puissance d'évocation. Le mythe reste fondamentalement basé sur une perception paradoxale et symbolique. Il se soutient donc principalement dans la transmission orale, vivante et seule capable de remanier indéfiniment la trame du récit pour rendre ses contradictions et ses invraisemblances vraisemblables.

Le symbolisme intégrateur des Morisques que les instigateurs des faux voulaient fabriquer n'est donc pas compris en tant que tel. Les nouveaux habitants de Grenade n'y voient que la preuve que les Chrétiens étaient bien les premiers habitants de Grenade, que les Arabes n'étaient que des conquérants provisoires, et qu'eux-mêmes ne sont donc pas des métisses. A l'opposé de l'objectif initial des faussaires, les découvertes justifient ainsi l'écartement définitif de la population indigène, désignée comme le seul bourreau des martyrs du Sacromonte.

L'acceptation générale du mythe

Pourquoi ces inventions sont-elles reçues avec un enthousiasme apparemment aussi aveugle et excessif à Grenade ? D'abord parce que les reliques et les livres se trouvent déjà appropriés par les Grenadins et investis de sens avant même que l'on ait procédé à leur interprétation et à leur analyse. Lorsque celles-ci ont lieu, il est trop tard, le mythe est déjà installé, les reliques et les livres font partie des processions, des prières et de la vie des Grenadins. Les interprétations savantes ne peuvent plus avoir un grand impact. Les livres établissent que les Morisques ont des racines chrétiennes bien plus anciennes que les vieux chrétiens. Cette révélation souligne un fait que les habitants connaissent et dont ils souffrent : ils sont des nouveaux venus. Peu d'entre eux sont là depuis la conquête, accomplie à peine un siècle auparavant et, comme en Amérique, cette ancienneté relative est facteur à Grenade de prestige et de pouvoir. Tout en soulignant la déficience de la généalogie grenadine, les découvertes en font un avantage, en affirmant l'existence d'un lien spirituel entre Morisques et Nouveaux-chrétiens. Les découvertes composent ainsi pour les grenadins, immigrants ou descendants d'immigrants, une antiquité héroïque qui lave la souillure de la période musulmane. Pour se libérer de l'opprobre des régions plus septentrionales, on invente à travers le mythe du Sacromonte une représentation qui fonctionne d'autant mieux qu'elle forme depuis la conquête la base de l'identification locale : il s'agit de l'obsession du martyr, présent dans la

¹ SCHMITT, Jean-Claude : « Problèmes du mythe dans l'Occident Médiéval », in *Le Corps, les rêves, le temps, op. cit.*, p 53-76.

topographie et l'imaginaire. Grenade se relie tout naturellement aux ancêtres-martyrs qu'elle découvre sur son mont saint. Le martyr condense à la fois l'idée de la conquête, du conflit religieux de la croisade et celle de l'unité religieuse. La victimisation s'accompagne donc de la glorification des ancêtres, ce qui entraîne en retour une perception glorieuse de la ville, et ce, grâce justement à ce qui était auparavant considéré comme dégradant.

La ville, avec ses bâtiments étranges et exotiques, ses inscriptions incompréhensibles, ses minarets, est sanctifiée, éclaircie. Les découvertes cimentent l'identification civique de la ville, à un moment où elle est en crise profonde.

Ainsi, bien que le phénomène du Sacromonte soit un phénomène éphémère, contesté dès son apparition et largement remis en cause dès la fin du siècle, son intégration au mythe de Grenade en fait la clef de la compréhension de l'identification civique grenadine ultérieure. Les marques de dévotion s'effacent vite car la réconciliation une fois achevée, il ne semble plus utile à personne de défendre un phénomène aussi contestable sur le plan intellectuel et religieux. Les autorités civiles sont les premières à s'en écarter. La chancellerie, qui s'était montré pionnière à affirmer son attachement pour le mont saint, trouve dans d'autres dévotions, dont celle de la Vierge de Las Angustias, le moyen de conserver son leadership spirituel et symbolique sur Grenade. L'archevêque Pedro de Castro quant à lui, toujours d'un grand pragmatisme, trouve dans l'Immaculée Conception le moyen de justifier l'invraisemblable dévotion aux martyrs du Sacromonte, en le reliant aux phénomènes de piété les plus modernes, permettant ainsi de faire continuer à vivre l'abbaye qu'il a fondée. Dans le même temps, il prend publiquement ses distances avec les Morisques, déjà suspectés d'être associés aux découvertes, en menant campagne contre la permanence des sambenitos dans la cathédrale. Cette démarche permet la survie du mythe du Sacromonte, qui s'intègre au mythe de Grenade.

3) Les opposants : sceptiques et contradicteurs

a) Arguments philologiques contre la véracité des découvertes

Il y a très tôt des doutes concernant les livres : c'est l'époque en effet où l'ensemble des traditions médiévales sont remises en cause à la lumière des nouvelles techniques d'analyse textuelle. Les premières controverses émanant d'érudits et d'arabisants paraissent dès les premières découvertes.

Les principaux arguments de suspicion contre les livres concernent leur caractère manifestement compréhensif et bienveillant envers les Morisques et l'Islam. Luis del Mármol (qui se rétracte par la suite et écrit même un texte favorable aux découvertes) y voit des

parallèles avec les prophéties dont il a eu connaissance au cours de la guerre des Alpujarras¹. Il soupçonne même Luna et Castillo d'avoir depuis longtemps pensé à cacher des reliques et des livres, en préparation de ce projet. L'humaniste Arias Montano quant à lui porte ses soupçons sur les matériaux et la forme rédactionnelle des plaques de plomb, et les compare au cas des fausses reliques récemment découvertes à Naples. La langue utilisée par les livres fait problème elle aussi. Les signes étranges dont ils sont partiellement composés dérangent. La présence de cet alphabet biscornu rappelle des formes d'interprétations extérieures au monde chrétien, comme celle des cabalistes². Le castillan n'existait évidemment pas du temps de Néron, la plupart des exégètes sont d'accord sur ce point. Comment donc Cecilio aurait-il pu écrire des textes dans une langue apparue 500 ans seulement après sa mort ? Ce qui n'empêche que, pour défendre les livres, beaucoup n'hésitent pas à soutenir le contraire, allant même jusqu'à dire que le latin dérive du castillan. C'est le cas par exemple du presbytérien Luis de la Cueva, qui affirme que la science est en grande partie tirée des livres de plomb et que ce sont les Romains qui ont construit les murailles de la ville dont il veut prouver l'antiquité. Ce sont en effet les Romains qui descendent des Espagnols et non l'inverse, la langue le prouve ! « ...Et il est impossible que [la langue castillane] soit la corruption du latin, car le fonctionnaire, le paysan et la vieille femme n'ont jamais eu à apprendre le latin et à abandonner leur langue et il n'y avait pas non plus assez de maîtres pour l'enseigner à tous, car les latins étaient si peu nombreux, que si les Romains en avaient placé un seul dans chaque ville, Rome s'en serait trouvée dépeuplée »³. La place centrale accordée à la langue castillane et la minimisation du rôle de Rome reflète la prégnance du courant historiographique « gothique », mais souligne aussi la langue arabe dans les livres de plomb eux-mêmes.

Les soupçons concernant les livres sont donc nombreux. Après tout, il était facile de cacher la caisse retrouvée en 1588 entre les pierres démolies de la tour Turpiana. Il était tout aussi aisé de vieillir du métal neuf et de prétendre découvrir des reliques. Selon Gonzalo de Valcazar, tout cela sent fort l'imposture et il ne serait pas surpris que ce soit l'œuvre d'un Morisque qui aurait voulu se moquer des Chrétiens en leur faisant adorer des corps de Maures ou de

¹ CABANELAS RODRIGUEZ, Darío : *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Grenade, 1991 [1965].

² ALBERT, Jean-Pierre : « Destins du mythe dans le christianisme médiéval », *L'Homme*, 1990, vol. 30, n°113, p. 59.

³ « ...y es imposible que [la lengua castellana] sea latin corumpido porque el oficial y el aldeano, y la vieja, no avian de aprender latin y dexar su lengua, ni avia maestros que enseñasen a tantos, porque eran tan pocos los latinos, que si los romanos dieron en cada ciudad uno latino, Roma se quedara sin ninguno ». CUEVA, Luis de la : *Dialogo de las cosas notables de Granada*, *op. cit.*, fol. XII. Voir AMELANG, James S. : « Aspectos de la cultura urbana en la España Moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad*, *op. cit.*, p. 87-101.

Gentils¹. D'autres soulignent que la tour Turpiana est un minaret musulman, non une tour phénicienne, etc.².

Parmi les opposants les plus radicaux aux livres, on trouve également des personnages guidés par des motifs plus personnels. C'est le cas d'Ignacio de las Casas, l'un des rares jésuites d'origine morisque formés dans la Casa de la Doctrina de l'Albaicín dans les années 1560 qui ont pris fait et cause pour l'engagement d'évangélisation de leurs corrélégionnaires³. Il est écarté prudemment de Grenade au moment de la guerre des Morisques et envoyé à Rome, puis au Proche-Orient. On le charge ensuite de plusieurs missions d'évangélisation auprès des Morisques déportés en Castille après la guerre. Cette insupportable contradiction entre sa conviction religieuse et son identité profonde pousse Las Casas dans un engagement aussi intransigeant qu'angoissé. De retour à Grenade en 1597, il étudie les livres et se persuade qu'il s'agit des faux truffés de propositions islamiques, œuvres de Morisques influencés par le christianisme oriental. Il s'acharne à écrire au pape, au nonce, à tout le monde, d'évidence tellement exalté qu'il ne s'attire que des réactions de méfiance. Il meurt d'épuisement en 1608.

b) La papauté contre les livres

Comme les autres inventions de reliques et d'objets saints, les découvertes du Sacromonte éveillent d'abord la suspicion des autorités, qui n'ont pas participé à leur jaillissement ni aux premières expressions de dévotion. Tout mythe, rappelle Marcel Détiéne, parce qu'il est étroitement associé à la dimension locale à travers le rituel, prête à la dérision lorsqu'il est perçu d'un point de vue extérieur⁴. Toutefois, le cas grenadin déclenche des réactions extrêmement vives, qui ne se retrouvent que dans peu d'autres cas d'inventions de sanctuaires. La papauté se montre, ce n'est rien de le dire, beaucoup moins enthousiaste des découvertes faites à Grenade que ne l'est Pedro de Castro. Ce dernier donnera d'ailleurs souvent comme justification et argument qu'il faut être sur place pour comprendre que les livres ne peuvent qu'être vrais, qu'il est impossible de saisir vraiment le problème sans venir respirer l'atmosphère de spiritualité profonde de la ville et de magie qui émane du Sacromonte. Dès 1595, le nonce reproche à Castro d'avoir informé le roi des découvertes avant lui-même.

¹ « Discurso de Gonzalo de Valcazar. Avril 1595 », in *Discursos, relaciones y cartas tocantes a las cenizas, laminas y libros hallados en el monte santo de Granada sacados de sus originales*, B.N.M., Mss. 7187, n°1.

² Voir MEDINA CONDE, Cristóbal : *Memorial des opposants aux livres de plomb du Sacromonte*, B.N.M., Mss. 1271, n°28.

³ BARRIOS AGUILERA, Manuel : « El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte versus Ignacio de las Casas », *op. cit.* BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, Rafael : « De Pablo a Saulo : traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S. J. », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, *op. cit.*, p. 217-252.

⁴ DETIENNE, Marcel : *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

Alors que de nombreuses autres fausses inventions de reliques sont aisément acceptées par l'Eglise à la même époque, la réticence romaine à l'égard des découvertes grenadines s'explique en grande partie par le contexte international. Les livres entretiennent le mythe de Saint Jacques, auquel le Vatican s'oppose alors dans le but d'un équilibre des puissances, le cardinal Borronio guidant en sous-main le prétendant à l'archiépiscopat de Tolède, Gaspar de Loaisa, contre Compostelle. La tradition de la prédication de Saint Jacques en Espagne est alors désignée avec mépris par Rome comme une légende locale. Il faut prendre ces raisons politiques en considération pour comprendre l'indignation de la papauté, toute aussi passionnée que l'enthousiasme débordant des défenseurs des livres.

Des textes qui s'arrogent le droit de dire la tradition et la vérité de l'Eglise

De nombreux contemporains ont très vite compris que ces découvertes extraordinaires représentaient potentiellement un profond danger, pour l'Espagne, mais aussi pour l'Eglise. Contrairement aux autres inventions en effet, les découvertes de reliques s'accompagnaient de celles de textes. Et ces textes viennent secouer un bon nombre de vérités révélées et de traditions, au moment même où l'autorité papale seule cherche à s'en arroger le monopole. Les livres ne bouleversent pas seulement l'histoire et la hiérarchie religieuse des royaumes, finalement en cours de rédaction. En affirmant des choses nouvelles, extraordinaires, et en se permettant même d'affirmer un credo de foi comme l'Immaculée Conception, ils introduisaient le doute dans l'histoire de l'Eglise et dans les dogmes. En outre, ils présentaient l'idée selon laquelle l'orient se situait dans l'origine de l'Eglise et dans les croyances universelles, mais aussi dans l'ethnicité. Cela remettait indirectement en cause, entre autres, la domination territoriale chrétienne et le conflit séculaire avec les ottomans. Et cela laissait entrevoir la possibilité d'examiner, selon le même point de vue, l'ensemble des dévotions et des doctrines originaires du monde oriental. C'est cette périlleuse potentialité qui a incité l'Eglise à la plus grande vigilance concernant ces découvertes, puis à leur prohibition. Il faut savoir que l'affaire fit couler un véritable torrent d'encre¹ et affecta même la raison d'État.

L'enthousiasme dévotionnel unanime de Grenade contrarie aussi certains observateurs extérieurs. Des hommes comme Pedro de Valencia, chroniqueur royal chargé d'écrire un avis sur les livres pour la réunion d'experts réunie par Philippe III en 1607, condamnent ces manifestations de piété de masse et les déclarent inspirées par Satan. C'est de nouveau à travers la femme que le diable parvient, dit-il, à tromper perfidement les hommes « et persuader la plèbe ignorante qu'un culte est pieux. Car une fois celle-ci convaincue, elle entraîne à sa suite (ou elle suit lorsqu'ils la précèdent) les puissants, dont l'objectif politique

¹ Voir MEDINA CONDE, Cristóbal : *Memorial des opposants aux livres de plomb du Sacromonte*, B.N.M., Mss. 1271, n°28.

est de faire plaisir aux autres, à la masse vulgaire dont la condition, comme celle de tous les dépourvus de la connaissance de la vertu et du vrai culte de Dieu, est d'être crédule, et de vouloir la satisfaire avec des manifestations extérieures et un culte ne consistant qu'en des mots ».¹ Valencia condamne ici à demi-mot à la fois Philippe II et Pedro de Castro, ces dirigeants aveugles qui se sont laissé embobiner par les démonstrations de vile piété d'une masse ignorante.

Le conflit autour des livres n'est donc pas seulement un conflit de théologiens sur le contenu, il reflète aussi le débat sur la religiosité et la croyance, à une époque où l'Europe se divise à la suite de la Réforme et se remet profondément en question autour de la question centrale du rituel². C'est en effet en partant du rituel que les réformateurs rejettent tout un pan de la tradition de l'Eglise dans le *mythe*, au sens grec du terme qui désigne la faribole, le récit scandaleux et invraisemblable qui n'appartient qu'aux « autres »³. Disséqué à l'aide des techniques philologiques nouvelles, le rituel élaboré lentement depuis les débuts du christianisme se désagrège, perd toute signification. La tonsure ou encore l'hostie sont le point de départ d'une révolution profonde de la foi. Dès lors, il est possible de remettre en cause la Tradition elle-même, sur laquelle repose le rituel. La philosophie scandalisée condamne le récit mythique du Sacromonte. Elle y pointe du doigt les amalgames et les paradoxes dont il se compose, elle y dénonce des interventions orientales, ces « récits barbares », déjà condamnés par Xénophane.

D - La recherche d'un saint patron et les origines de Grenade

1) Un trésor caché, le morisque disparu : les bases de la formation du mythe

Après l'expulsion des Morisques du royaume de Grenade (1569-1571), les indigènes ne disparaissent pas totalement du paysage local, puisqu'ils prennent place dans une sorte d'eschatologie qui peuple la ville et ses environs de légendaire et de symbolique⁴. Les Morisques restent présents dans la toponymie⁵, le fonctionnement du système d'irrigation

¹ « y persuadir al vulgo ignorante de un culto como que sea religioso. Porque persuadido éste, lleva tras sí (o los sigue cuando preceden) a los poderosos cuyo consejo de estado es, agradar a los más, a la turba vulgar cuya condición y de todos los descuidados de la virtud, y verdadero culto de Dios, suele ser lisongeable, y quererle satisfacer con exterioridades y culto de los labios ». MAGNIER, Grace : « The Dating of Pedro de Valencia's 'Sobre el pergamino y Láminas de Granada' », *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-98, p. 353-373.

² MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, *op. cit.*

³ DETIENNE, Marcel : « Epistémologie des mythes », in *Encyclopaedia Universalis*.

⁴ GONZALEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Imágenes para el ritual: moros y cristianos en el complejo festivo y ceremonial granadino », in *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelone, Anthropos, 2002, p. 148-170.

⁵ Voir VILLANUEVA RICO, María Carmen : *Casas, mezquitas y tiendas de los habices de las iglesias de Granada*, Madrid, 1966. MARTINEZ RUIZ, Juan : « Los libros de habices y el léxico tradicional mozárabe e hispanoárabe

ingénieux qui sillonne Grenade, ou encore dans l'architecture mystérieuse des bâtiments, à commencer par l'Alhambra bien sûr, que ni les rois, ni la population chrétienne, ne parviendront jamais à vraiment s'approprier.

a) Recours mythiques dans les livres : présence du Morisque

Les faux du Sacromonte permettent la formation d'un mythe, d'abord parce que les découvertes elles-mêmes utilisent des recours mythiques préalables, souvent repris ultérieurement par le folklore ou les œuvres romantiques¹. Le mythe du retour du Maure, par exemple, s'adapte en différents récits dichotomiques, selon que l'on soit vieux ou nouveau chrétien, colon, ou encore morisque parvenu à rester à Grenade, ou à y revenir. La population indigène vaincue développe des fables prédisant le réveil d'un sauveur destiné à reprendre l'Espagne. Ce mythe, que l'on retrouve également au Nouveau Monde², apparaît d'ailleurs dès la conquête de la ville et les premiers départs en masse de Mudéjares. On le trouve exprimé autrement dans les légendes de trésors cachés, évoquant le Morisque évanoui, selon un schéma animique qui enchevêtre morts et vivants, présents et absents, d'après l'analyse de François Delpech. C'est ce que signifie la découverte d'un peu d'or dans le cours de la rivière Darro qui traverse la ville, dès 1492³. Le nom de la rivière, évoquant le mot « oro » (or) a donné naissance à l'idée qu'elle charriait des trésors fabuleux. Après la déportation des Morisques, le retour du Maure demeure une improbable mais éternelle menace, ravivée sporadiquement par le pillages des villages côtiers par les pirates barbaresques, parfois originaires de Grenade. Cette dimension bientôt mythique de l'éternel retour se retrouve dans de très nombreux aspects de la culture locale, comme les fêtes de Maures et Chrétiens qui apparaissent au XVIIe mais surtout au XVIIIe siècle dans certaines régions d'Espagne (Levant, Alpujarras, en particulier), régions les plus concernées par la colonisation volontariste et le souvenir des massacres de la guerre des Morisques⁴. En se convertissant à la fin du combat stylisé entre les deux camps, le Maure intègre la société dominante. Mais la représentation répétée de cette conversion prouve son importance dans le cadre de l'identification autochtone : c'est parce qu'ils sont là que nous pouvons exister.

en la Granada morisca », in ARIZA M. (éd.): *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española. Tomo I*, Madrid, Pabellón de España, 1992, p. 1203-1216.

¹ POTOCKI, Jean : *Manuscrit trouvé à Saragosse*, nouvelle édition, Paris, René Corti, 1990 [1847]. IRVING, Washington : *Contes de l'Alhambra*, Paris, Phébus, 2004 [1832].

² DELPECH, François : « Un mito andaluz : el reino oculto de Boabdil y los moros encantados », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas, op. cit.*, p. 565-616. GUILLEN ROBLES, F. ; PAZ TORRES, María : *Leyendas moriscas : sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas Nacional, Real y de P. de Gayangos*, Grenade, Universidad, 1994. Sur le retour de l'Inca, voir MACCORMACK, Sabine : « Pachacuti: Miracles, Punishments & Last Judgement: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru », *The American Historical Review*, vol. 93, n°4, 1988, p. 960-1006.

³ MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal, op. cit.*, p. 125.

⁴ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados », *Gazeta de Antropología*, n°17, 2001, texto 17-03, [www.ugr.es].

Ce sont des chercheurs de trésors qui découvrent, en suivant les dires d'un vieux manuscrit et guidés par le hasard, les premières reliques dans le Valparaíso. Le trésor morisque incarne profondément la crainte du retour des expulsés, venus reprendre les richesses qu'ils auraient cachés dans l'espoir d'un prochain retour¹. Les chasseurs de trésors sont d'ailleurs conduits au Valparaíso sur les indications d'un livre de recettes morisque, apparu durant la guerre, affirmant qu'une ancienne mine d'or du roi Rodrigue, fermée par les chrétiens après la conquête musulmane, se situait sur un mont pelé². Enfin, les reliques sont découvertes dans des grottes, à la fois lieu de sépulture, de passage entre la vie et la mort, signe du commencement originel. Le symbolisme archaïque de la grotte appartient à une large représentation, elle aussi partagée par les Morisques et les chrétiens. La grotte et le mythe du roi caché ou endormi, qui réapparaît après des siècles, se retrouve par exemple dans les évangiles apocryphes d'origine syrienne et la légende extraordinaire des sept dormants³. La grotte tient une place importante à Grenade, notamment dans les récits des origines, comme le rapporte Hurtado de Mendoza. Grenade serait, dit-il, le nom d'une grotte traversant une partie de la ville « que j'ai vue ouverte dans mon enfance, et tenue pour un lieu sacré, où les anciens de cette nation [les Morisques] soignaient des personnes atteintes de la maladie que l'on nomme démoniaque »⁴.

Les chasseurs de trésors quant à eux symbolisent la société nouvelle. Comme les Indes à la même époque, Grenade, terre mythique et prometteuse, attire nombre d'aventuriers. On retrouve ici également le modèle des récits d'invention d'images saintes en Espagne. De nombreuses effigies auraient été cachées par les chrétiens à l'arrivée des envahisseurs musulmans au VII^e siècle, puis oubliées et retrouvées, souvent miraculeusement, comme les reliques sont retrouvées au Sacromonte.

¹ DELPECH, François : « Un mito andaluz : el reino oculto de Boabdil y los moros encantados », *op. cit.*

² HAGERTY, Miguel José : « Los libros plúmbeos y la fundación de la insigne Iglesia Colegial del Sacromonte », *op. cit.*

³ Sept jeunes éphésiens, pourchassés par la persécution de l'empereur Dèce, se dissimulent dans une caverne et ne se réveillent que deux siècles plus tard. JOURDAN, François : *La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maison-neuve & Larose, 2001. Grotte et montagne sont souvent associées dans la topographie sacrée musulmane, l'une constituant le ventre de l'autre. Mohammed se retirait avant la Révélation dans une grotte, située sur une colline dominant la Mecque. On pense également à la dévotion pour le prophète Abraham, dont la naissance aurait eu pour cadre une grotte à Edesse, Damas ou Hébron.

⁴ « que en mi niñez yo vi abierta y tenida por lugar religioso, donde los ancianos de aquella nación curaban personas tocadas de la enfermedad que dicen demonio ». HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada*, *op. cit.*, p. 69.

2) Mythes des origines et martyr : des éléments étroitement liés

a) Les origines chrétiennes de Grenade

Les découvertes répondent aux nombreuses interrogations concernant les origines de Grenade. Pour des raisons politiques, il est essentiel pour une ville de ce temps de posséder une filiation ancienne et glorieuse. Sacraliser les lieux, les relier à la divinité, est aussi une nécessité pour des habitants nouveaux venus, qui doivent s'approprier la terre sur laquelle ils s'établissent en maîtres. L'histoire de la ville, ses origines et ses empreintes si fortes dans l'architecture et le paysage grenadins suscitent donc très tôt la curiosité. Or jusque là, les origines de Grenade étaient à la fois énigmatiques et malencontreusement orientales. Les récits de l'origine étaient en effet pour la plupart autochtones. Le premier site d'établissement de la ville, l'évolution de son nom, le destin des chrétiens sous la domination musulmane, tout cela constituait un mystère que rien ne semblait pouvoir éclairer.

La certitude qu'il y avait bien eu une première histoire chrétienne de Grenade, antérieure à l'Islam, était d'autant plus précieuse que la tradition chrétienne s'y était probablement éteinte autour du XIIIe siècle. Il y avait là une longue brèche temporelle à combler, ou à faire oublier. Les seuls indices connus d'une évangélisation antique à Grenade, issus à la fois de sources anciennes et de traditions médiévales, se rapportaient aux noms de Cecilio et de Gregorio bético. Le concile d'Illibéris (le nom antique de Grenade) est mentionné en 302 après J-C et ses actes sont parmi les plus anciens conservés par l'Église d'Occident¹. L'évêque mentionné dans un codex datant du Xe siècle comme l'évêque d'Elvira (deuxième nom de la ville²) au Ier siècle de notre ère est nommé Cecilio. C'est à partir de ce nom que se forme la légende des sept envoyés de Saint Pierre et Saint Paul partis évangéliser l'Espagne. Gregorio bético est quant à lui mentionné à la fin du IVe siècle par Saint Jérôme comme étant l'évêque d'Illibéris et l'auteur d'un traité rédigé dans le cadre de la polémique anti-arienne. Les fêtes des sept envoyés et de San Gregorio sont mentionnées dans le calendrier agronomique et astronomique de l'évêque Recemundo de Grenade, composé pour le sultan de Cordoue en 961³. Ce calendrier témoigne aussi du dernier changement de nom de la ville, d'Elvira en Medina Garnata (Grenade).

¹ Voir SOTOMAYOR, Manuel ; FERNANDEZ UBIÑA, José (coords.) : *El concilio de Elvira y su tiempo*, Grenade, Universidad, 2005.

² La majeure partie des habitants d'Illibéris se réfugièrent dans une chaîne montagneuse proche, la Sierra de Elvira, pour échapper aux envahisseurs germaniques, ce qui explique ce changement toponymique.

³ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio*, *op. cit.*

b) Le noyau dur du mythe : la conquête et le martyr

La conquête de Grenade en 1492, qui met fin à la grande geste héroïque de la restauration de l'Espagne, réalisée par un couple royal qui permet un revirement miraculeux de l'histoire, forme le noyau dur du mythe de Grenade. La conquête vécue comme la réalisation des prédictions, qui permet la réunification de la Péninsule, efface la défaite originelle du roi Rodrigue contre les envahisseurs musulmans, et avec elle toute l'histoire des sept siècles passés, selon le schéma mis en lumière par Alain Milhou¹. A la destruction de l'Espagne, provoquée par le péché originel des wisigoths, succède un purgatoire temporaire, suivi d'une restauration rédemptrice, permettant le rachat de la faute. Cette trame idéologique et mythique fonctionne depuis les débuts des conflits médiévaux. Elle permet à la fois de légitimer les dynasties régnantes et de fournir une identification commune, jouant sur l'exclusion de tous ceux (Maures et Morisques, Juifs et Convers, trublions et hétérodoxes) passibles d'être qualifiés de « destructeurs » potentiels.

Or ce schéma ne faiblit pas après la conquête, bien au contraire. Cela s'explique en particulier par le fait que les conflits, loin de s'arrêter après la prise de Grenade, deviennent raison et idéologie d'Etat. Les prophéties apocryphes attribuées à Saint Isidore, qui circulent depuis le XV^e siècle, servent de base à de nouvelles prédictions annonçant une deuxième destruction de l'Espagne, un châtement divin dont les instruments tour à tour évoqués sont les Convers, les Barbaresques, les Turcs, les Réformés ou les Morisques. Dans ce cadre, les découvertes du Sacromonte apparaissent comme des preuves du lien privilégié entre Dieu, Grenade et l'Espagne. La Providence n'a pas voulu que la ville soit détruite lors de la guerre des Alpujarras. La victoire militaire rédemptrice permet de racheter la faute de la perte ancienne de Grenade et les reliques sont là pour démontrer l'alliance ancestrale de Grenade avec Dieu.

Le phénomène martyrial est essentiel dans le mythe grenadin, c'est, avec la royauté, l'une de ses deux composantes fondamentales. Il permet de percevoir les différentes temporalités de l'histoire de la ville suivant un même schéma reconnaissable et légitimateur. L'ensemble des « martyrs » de Grenade sont en effet concentrés et magnifiés dans l'histoire du premier d'entre eux, Cecilio. Martyrs de la période romaine, de la période musulmane et enfin « martyrs de l'Alpujarra » (c'est ainsi que sont rapidement désignés les Vieux-chrétiens victimes de représailles durant la guerre des Morisques) se retrouvent enfin, dans une cohérence qui abolit la temporalité historique et les discriminations. Les trois séries d'évènements sont ainsi reliées entre elles et donnent aux nouveaux habitants, aux colons

¹ Voir MILHOU, Alain : *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle*, op. cit. MILHOU, Alain : « Fronteras, puentes y barreras. Identidad hispano-cristiana y rechazo de lo semítico (siglos XV-XVII) », *Cahiers du CRIAR*, 18/19, Publications de l'Université de Rouen, 2000, p. 167-209. RIOS SALOMA, Martín F. : « De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX) », *En la España Medieval*, n°28, 2005, p. 379-414.

arrivés depuis la conquête, une place fondamentale dans l'histoire sainte de la ville, donc une légitimité et un rôle social et politique.

C'est le télescopage d'évènements anciens et récents, du martyr et de la conquête, pris ensemble sous un halo de providence divine, avec le mystère des origines chrétiennes de Grenade, qui expliquent le rapprochement qui se fait tout naturellement entre martyrs anciens et modernes, entre leurs bourreaux romains et maures. Le culte des martyrs sert à conformer la ville musulmane après sa conquête au rôle de nouvelle Jérusalem¹. Dans le cadre d'une religion du salut, où le destin de l'homme se place toujours entre la nostalgie du commencement des temps et l'attente de la fin, qui est retour aux origines, la conquête de Grenade semble réaliser ce retour impossible. Par la conquête en effet, on revient aux temps wisigothiques, à l'époque primitive et pure. On revient au temps d'avant la chute, c'est à dire d'avant la venue de l'Islam et la faute implicite d'avoir cédé à l'envahisseur et à la mixité religieuse.

L'Ermitage de los Mártires, situé sur le flanc de la colline de l'Alhambra qui surmonte l'Antequeruela, au lieu appelé Campo, ou Cerro de los Mártires, est fondé par les Rois Catholiques peu après la conquête de Grenade. C'est en effet à cet endroit, d'après une tradition rapportée entre autres par Mármol, dans des silos enterrés, initialement destinés à conserver le blé ou le pain, que des chrétiens captifs étaient emprisonnés pendant la guerre de Grenade. Après la conquête, on racontait couramment à Grenade que des milliers de prisonniers furent enfermés là dans des conditions terribles et que la plupart y moururent avant la prise de la ville². Ces silos sont bien visibles au centre de la gravure de Hoefnagle datée de 1564, *Grenade vue de l'Ouest*³, tirée du somptueux *Civitatis Orbis Terrarum*, ce qui témoigne de leur importance dans la topographie symbolique de Grenade au XVIe siècle. Parmi de nombreuses victimes restées anonymes, un moine mercédaire et évêque de Jaén, Fray Pedro Pascual⁴ et deux franciscains. C'est en souvenir de ces religieux et pour des raisons éminemment symboliques que la Reine Isabelle fit ériger un ermitage à cet endroit. Dépendant de la chapelle royale, le culte des martyrs y est rendu par les chapelains le jour de Saint Pierre-aux-liens, dans l'église de l'ermitage significativement consacrée à San Gregorio bético, l'évêque grenadin du IVe siècle⁵. Le lieu représente une alternative, chrétienne et

¹ BARRIOS AGUILERA, Manuel : « Conferencia inaugural : el Sacromonte de Granada y la religiosidad contrarreformista », in RUIZ FERNANDEZ, José ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano (éds.) : *La religiosidad popular y Almería. Actas de las III jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, p. 17-37.

² GALLEGO Y BURIN, Antonio : « Campo de los mártires », in *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 157-158. MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Rebelión y castigo de los moriscos*, op. cit. Münzer rapporte également l'anecdote. MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, op. cit.

³ Annexe, Figure 9.

⁴ Ce valencien contemporain de Ramón Lulle étudia à Paris avant de revenir en Espagne pour occuper les charges d'évêque de Jaén puis de Grenade, dans une région frontalière alors particulièrement périlleuse. Il est l'auteur d'une bible en valencien et d'un ouvrage polémique intitulé *La impugnación contra la secta de Mahoma, y defensión de la ley Evangélica de Christo*. Son culte local est officialisé par le pape en 1671, date après laquelle Grenade déclare posséder des martyrs du bienheureux.

⁵ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio*, op. cit.

sacrée, à l'éminence de l'Alhambra, site qui demeure irréductiblement étranger et secret. Ainsi la colline des Martyrs, et plus tard celle du Sacromonte, sont les monts saints qui escamotent l'existence de la colline de l'Alhambra et de celle de l'Albaicín, que l'on ne peut intégrer dans la topographie sacrée de la ville. Justino Antolínez de Burgos l'affirme d'ailleurs explicitement dans son *Historia Eclesiástica*. Comme Jérusalem, écrit-il, Grenade possède deux monts, le Sacromonte et... le Cerro de los Mártires¹. En 1573 est fondé sur le site un monastère de carmes déchaussés, dont Jean de la Croix fut prieur de 1582 à 1588. Enfin, une inscription posée dans la nouvelle église érigée entre 1614 et 1620 rappelait que les Rois auraient fait construire la première église de Grenade à cet endroit, non seulement en souvenir des martyrs, mais aussi parce que c'est là que les clefs de l'Alhambra auraient été remises aux vainqueurs le 2 janvier 1492². Ainsi le lieu, déjà chargé de la valeur suprême du martyr, est-il également gratifié du flambeau de la conquête.

Les chroniques des martyrs du Sacromonte et de ceux de l'Alpujarra sont au cœur des histoires locales du XVIIe siècle³. Les martyrs de l'Alpujarra doivent être considérés dans le contexte littéraire fondé notamment à partir du célèbre récit de Bartolomé de Las Casas (achevé en 1560) sur les atrocités commises par les Espagnols lors de la conquête des Indes⁴. L'on ne peut que constater en effet la parfaite adéquation des tortures infligées aux Vieux-chrétiens du royaume de Grenade, minutieusement mises en image par le grand graveur d'origine anversoise Heylan au début du XVIIe siècle, avec les scènes de barbarie et d'inversion religieuse représentées dans les différentes éditions européennes de l'ouvrage de Las Casas, ou de leurs émules marqués par les guerres de religion. Las Casas se basait lui-même sur le vieux substrat hagiographique médiéval tiré des récits de martyrs chrétiens de l'empire romain. A partir de ces récits, et des gravures qui les accompagnent, sont dénoncées les atrocités religieuses commises en Europe, dans une guerre de propagande pluridirectionnelle qui commence au moment de la révolte des Flandres. Ainsi, les Huguenots français dénoncent-ils les massacres des leurs en les comparant à ceux des premiers chrétiens, à l'aide des images qui ont servi à Las Casas pour montrer la barbarie des Espagnols aux Indes. Dans ce contexte, la dénonciation des martyrs de l'Alpujarra serait une justification de la guerre civile entre Vieux-chrétiens et Morisques. A travers les martyrs chrétiens de la guerre, l'Espagne met en avant le fait qu'elle aussi est une victime et dénonce implicitement toute rébellion comme étant le fait d'ennemis et de sauvages, assimilant Hollandais et

¹ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, op. cit.

² GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 49.

³ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, op. cit. BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica*, op. cit.

⁴ Las Casas, Bartolomé de : *Brevisima relación de la destrucción de las Indias: primera edición crítica*, éd. Isacio Pérez Fernández, Madrid, Punto Print, 1999. La barbarie européenne fut la belle thématique développée par Jean-Frédéric Schaub dans le cadre de son séminaire de l'EHESS, 2003-2005. Voir LESTRINGANT, Franck : *Lumières des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes* Paris, Honoré Champion, 2004.

Morisques dans le cadre d'une politique qui justifie tous les agissements espagnols comme guidés par les mêmes objectifs de la conservation et du développement de la foi catholique. On voit combien les rapprochements entre des événements passés sont courants à Grenade. Tous les lieux signifiants de la ville doivent être marqués par le double sceau de l'Église primitive grenadine et de la conquête. L'idée inconsciente qui explique cette élaboration de sens est toujours la même : il s'agit de relier le passé préislamique et légendaire à l'événement historique de la conquête, de manière à légitimer le présent. C'est la clef du fonctionnement de l'identification grenadine, que l'on voit se former en tant que véritable système mythique cohérent en cette fin de siècle.

c) La seconde conversion

Les inventions donnent lieu à une seconde conversion de la communauté grenadine. Après la « conversion générale » de 1500, longtemps célébrée à travers la fête de la Saint Jean d'été, cette nouvelle conversion symbolise le changement historique et le passage d'une étape à une autre. La fiction martyriale qui apparaît dans les livres de plomb signifie que Grenade fait le deuil de son passé, qu'elle renonce à le prendre en charge. Les découvertes cherchent à démontrer qu'il n'y a pas de similarité entre la violence qu'a connu le royaume avec la guerre des Morisques et celle des conflits religieux qui déchirent la France ou les Flandres. Il n'y a pas de conflit intérieur, ni de barbarie en Castille. Grenade est résolument catholique et loyaliste. Les reliques qu'on y découvre prouvent que l'Espagne fut la première terre christianisée de l'empire d'Occident.

Les cendres et les objets sacrés trouvés au Sacromonte à la fin du siècle génèrent un lien fort avec le passé. Jusqu'à présent, les corps royaux fonctionnaient comme des reliques qui donnaient fierté et identité à la ville. Après leur départ, les reliques des martyrs rétablissent donc un équilibre entre les images sacrées amenées à Grenade après la conquête (dont la plupart sont des images mariales), et les images indigènes, c'est-à-dire les reliques des saints. C'est une formidable revanche pour une ville qui a perdu, quinze ans auparavant, les corps royaux qui faisaient son unité richesse spirituelle et sociale. Ce parallèle est d'autant plus justifié que, comme le rappelait Victoria Soto Caba¹, les translations de corps royaux et les translations de reliques partagent la même nature cérémonielle : il s'agit dans les deux cas de processions funèbres triomphales, par le luxe et la vénération consacrés aux corps comme aux restes des saints. Grenade utilise cette nouvelle richesse pour renforcer ses liens avec le roi.

Les événements du Sacromonte ne remettent pas en cause le mythe de Grenade, dont les composantes sont la conquête, la conversion et le martyr. Le mythe, en tant que tel, possède

¹ SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *op. cit.*, p. 127.

suffisamment de plasticité pour pouvoir intégrer de nouveaux éléments, tout en conservant intact son noyau dur. Les découvertes libèrent Grenade de l'attache exclusive à ses rois en lui créant un passé. Auparavant, elle avait été fondée, créée par les rois qui l'avaient conquise et convertie, qui avaient bâti les églises, les bâtiments de la vie quotidienne, lui permettant d'exister en tant que ville. Surtout, en y déposant leurs corps, les rois avaient donné à la ville une identité, un centre sacré, tout en rappelant le rôle fondateur qu'ils avaient tenu pour la ville. Par la suite, grâce aux découvertes, Grenade apprend que l'histoire de la ville n'a pas commencé avec la conquête, mais bien avant, et que cette histoire est glorieuse.

3) Monts saints et géographie sacrée

a) Les monts saints

Les monts saints en tant que phénomène historique se comprennent par la perte définitive de la Terre Sainte en 1291 et l'avancée turque, qui créent le désir de reproduire en Occident les lieux où vécut le Christ. La Bible présente des références topographiques, notamment le mont Sinaï ou l'épisode du Sermon de la montagne. En outre, l'intérêt croissant pour les épisodes de la vie du Christ, sous l'influence orientale, entraîne, le plus souvent sous l'ascendant des franciscains, la création d'espaces dans lesquels on reconstruit de manière concrète la chronologie et la topographie de la Passion. « Les "monts saints", qui investissent des sites qui symbolisent la verticalité et la transcendance, recomposent ainsi une vérité « historique » à travers l'identification physique des lieux saints : la grotte de Bethléem, la maison de la Sainte Famille à Nazareth, le mont des Oliviers, le Calvaire »¹. Ces lieux servent à conférer un caractère immuable à des croyances alors contestées. L'exemple le plus célèbre de reconstitution de lieu saint, et le modèle de tous les sites ultérieurs, est certainement celui de Lorette. Ce site marial connut un prodigieux succès à partir de 1294, lorsque la Santa Casa, qui aurait abrité la sainte famille, parvint prodigieusement à Lorette².

Un autre mont saint célèbre fut aménagé à la fin du XVe siècle par un moine franciscain qui avait fait le pèlerinage de Jérusalem et voulait en reproduire la topographie sur la colline du Varallo, dans le Piémont³. Le Varallo devient particulièrement célèbre à la suite de la visite qu'y fit le saint évêque de Milan Charles Borromée en 1578, qui le fit agrandir et restaurer et le nomma la « nouvelle Jérusalem ». A la même époque, Grenade en pleine restructuration urbanistique cherche à reproduire à la fois le modèle de Rome en plus de celui de Jérusalem. Les renommées de Lorette et du Varallo ont probablement compté dans la conformation des découvertes grenadines.

¹ VAUCHEZ, André : « Prefazione », *op. cit.*, p. XII-XIII.

² DA MONTERADO, Luca : *Storia del culto del pellegrinaggio a Loreto*, Loreto, Colana del Centenario, 1979.

³ CORDOBA, Pierre Emmanuel : « VIII. Duplicité des offrandes », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, *op. cit.*, vol. II.

Par ailleurs, les sanctuaires sur les hauts monts sont une caractéristique des régions montagneuses¹. Il s'agit aussi de transformer des sites liminaires, sauvages et inquiétants, en image du paradis. Grenade investit ainsi un site réputé pour ses prodiges, et qui reflète peut-être aussi l'inquiétante splendeur de la chaîne montagneuse des Alpujarras, particulièrement visible depuis les hauteurs du Sacromonte. C'est un signe du pouvoir éminent exercé par la ville sur le royaume : la barbarie des montagnes où autrefois l'on n'osait pas s'aventurer de peur des monfies morisques est dominée, et la tutelle divine s'étend sur ce lieu sauvage. Les rituels et les fêtes transforment le site grenadin en haut lieu chrétien, en nombril du monde. Il sert même dans les années qui suivent à sémantiser d'autres lieux dans la ville, comme l'esplanade du Triunfo, nous le verrons.

b) Le Sacromonte, expression topographique de la nouvelle composition sociale et politique

Après la mort de Charles Quint, dans un environnement général d'affaiblissement des anciens partis loyalistes, Philippe II cherche de nouveaux moyens de conserver et d'accroître son contrôle sur les gouvernements urbains². A Grenade, le clan Tendilla, fragilisé de longue date, a été définitivement écarté à l'issue de la guerre des Morisques. Les familles de conquistadors, dont la puissance financière et politique est récente, ne sont pas encore assez fortes pour entraîner à elles seules la nouvelle population derrière leur autorité, bien que leurs valeurs guerrières soient valorisés dans la société coloniale. Enfin, l'expulsion des Morisques, ainsi que le départ des corps royaux, laissent une place prépondérante aux autorités administratives, judiciaires et cléricales. La topographie de la Grenade de la fin du XVI^e siècle traduit cette nouvelle composition sociale et politique³. L'Alhambra, ancien siège des Tendilla, fief des premiers conquérants, est à présent à peu près totalement vidé de ses habitants. Résidence royale et symbole obsédant de la grandeur de la précédente puissance occupante, la forteresse incarne à présent un pouvoir royal à la fois supérieur et invisible. Le palais de Charles Quint, dont la construction est interrompue, symbolise également le retrait physique du roi, dont la présence éminente est dans le même temps monumentalisée par le palais de la Chancellerie situé en contrebas. Les quartiers des collines sont également désertés. La majorité de la population se concentre désormais dans la plaine, entre la cathédrale, nouveau monument qui concurrence en grandeur la forteresse, le quartier administratif sur lequel règne la Chancellerie, et les quartiers commerçants et industriels.

¹ BRUNET, Serge ; JULIA, Dominique ; LEMAITRE, Nicole (textes réunis par) : *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

² THOMPSON, I.A.A. : « Patronato real e integración política en las ciudades castellanas bajo los Austrias », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad*, op. cit., p. 475-496.

³ MARCOS MARTIN, Alberto : « Percepciones materiales e imaginario urbano en la España moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad*. Op. cit., p. 15-50.

Il était nécessaire pour le pouvoir en place de définir symboliquement et matériellement cette nouvelle réalité du pouvoir. Il était aussi crucial pour les Grenadins de s'affirmer en tant que vieux chrétiens, au sein d'un décor urbain rappelant trop un passé qui les désignait soit comme des étrangers, colons ou conquérants tardifs, soit comme des descendants de leurs anciens ennemis musulmans. Pour dépasser ces deux catégories, il convenait d'en inventer une troisième, qui les enracinait à la terre grenadine au-delà des huit siècles d'occupation musulmane. La nouvelle identification que l'on affiche est celle de descendants des premiers habitants, prétendument chrétiens et, pour faire bonne mesure, prétendument des premiers chrétiens de la péninsule. Les livres fournissent au grenadins des origines clairement chrétiennes, qui leur permettent de se réapproprier la ville. En étendant la sémantisation chrétienne et la sacralité à tous les lieux laissés vacants par les Morisques expulsés, les découvertes permettent d'achever l'occupation imaginaire du territoire.

Le lieu des inventions des reliques et des livres, situé en-dehors des limites de la ville (dans une vision binaire, qui oppose la civilisation au monde sauvage), incarne le désir d'une autre forme de pratique religieuse, plus libre, qui ne soit pas attachée exclusivement à l'institution. Mais ces pratiques tombent rapidement sous le contrôle du pouvoir religieux. Castro reprend très tôt au compte de l'Eglise la géographie rupestre du Sacromonte. Et il le transforme en lieu urbanisé, avec une vaste esplanade pour former les processions et accueillir les pèlerins, un chemin balisé, marqué par des croix. Le lieu tabou, inacceptable dans l'histoire, devient un espace de projection, « un espace référentiel à travers lequel on dévoile la structure des énigmes de la communauté »¹.

c) Recomposition de la géographie sacrée grenadine

Les découvertes situent les objets saints dans des lieux tout à la fois familiers et désignés comme exotiques. Le minaret de la mosquée, la tour Turpiana, est présenté comme une ancienne tour d'observation phénicienne. Un siècle après les descriptions de Münzer des chants de muezzins enveloppant Grenade, l'ignorance complète des Grenadins à l'égard de la culture de leurs prédécesseurs laisse imaginer les craintes et l'étonnement qu'ils devaient ressentir à la vue des ruines et des bâtiments rappelant l'existence d'un passé inconnu et mystérieux. Elle montre surtout que les Morisques ont été dessaisis culturellement au point de ne plus être considérés désormais comme ayant bâti quoi que ce soit, ou ayant possédé, façonné le paysage d'une quelconque manière. Il s'agit aussi (surtout) d'une forme de déni, déni qui constitue la base de la perception de Grenade. Le Valparaiso de son côté est une colline lointaine et escarpée, peuplée de lueurs nocturnes, d'herbes magiques et de fontaines

¹ VAUCHEZ, André : « Prefazione », in TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003, p. XI.

aux pouvoirs étranges. Les Morisques considéraient déjà la colline comme un lieu enchanté, comme le rappelle Kathie Harris¹. On y cueillait des simples et, longtemps après la conquête, le souvenir d'un ermitage et de la présence de corps saints y persistait.

Avec les découvertes, ce lieu tabou, décrit comme désert, devient celui du souvenir et un haut lieu de la sacralité locale. Cette représentation des lieux est issue, d'une part de la croisade qui a permis la conquête et, d'autre part, du contenu merveilleux des histoires urbaines. Elle consiste à percevoir la ville non pas comme elle est dans la réalité (une cité musulmane médiévale, aux rues étroites et escarpées, dominée par une forteresse somptueuse et inquiétante), mais comme le miroir des désirs des vainqueurs et d'une perception eschatologique de la ville. « Comme dans un miroir, justement, chacun voit ce qu'il y a amené, et en conséquence chacun y trouve ce qu'il est venu y chercher ; et ce miroir montre potentiellement tout ce qu'on lui présente »².

Les découvertes du Sacromonte sont le signe du recentrement de la ville, non plus autour de la chapelle royale et des corps des Rois (disparus depuis leur translation au palais-monastère de l'Escorial en 1573), mais de la cathédrale, du mont saint et de ses propres dépouilles sacrées. A partir de la conversion des mosquées en paroisses au début du siècle, cette géographie s'étendait déjà en un réseau large, dominé par la cathédrale en construction au cœur de la ville. Mais cette dernière ne possédait pas d'objets sacrés lui permettant de concurrencer la position centrale de chapelle royale, riche de reliques innombrables et fabuleuses. Après la perte, en 1573, des corps royaux et des plus importantes reliques qui les accompagnaient, les découvertes de la tour Turpiana en 1588 confirment le triomphe de la cathédrale sur sa rivale. Grâce à elles, Grenade possède désormais des objets saints qui proviennent des entrailles de la ville et qui ne doivent rien à l'extérieur, à l'histoire récente, ni aux rois.

Dans la culture nouvelle qui commence progressivement à dominer la perception du monde au moment de la contre-réforme, et dont Jaime García Bernal a récemment retracé l'histoire³, le signe, autrement dit la norme enseignée, remplace l'expérience vécue dans de nombreux domaines. La ville devient une métaphore de la nature pensée comme organisée rationnellement, selon un plan divin. Les opérations urbanistiques qui affectent Grenade cherchent à exprimer ce contrôle de la ville. L'espace naturel sur lequel elle est assise est lui-même composé, imaginé. Cette manière de voir explique comment les découvertes du

¹ HARRIS, Kathie A. : « The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada », *op. cit.* La montagne et la mer ont habituellement une connotation négative, en tant que témoins de la Chute, associées aux catastrophes originelles. CABANTOUS, Alain : *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe Moderne, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2002.

² GALLETI, Anna Imelde : « Gerusalemme o la città desiderata », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1984, Volume 96, Numéro 1, p. 463.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, *op. cit.*, p. 143 et ss.

Sacromonte structurent la topographie imaginaire de Grenade. La ville est comparée explicitement à Jérusalem et à Rome, avec ses sept collines et ses douze portes, ou incarnée dans la perfection naturelle de la grenade-fruit.

La découverte des reliques dévoile ainsi l'imaginaire urbain de la ville en transformation. En détruisant la tour Turpiana, cette tour de Babel, on met à jour la ville idéale. La découverte de documents écrits en toutes les langues proclame non plus la division, le multiple, l'incompréhensible, mais l'unité originelle, la foi fondamentale et universelle. L'orgueil cosmopolite inutile des hommes, injure à la condition humaine, se transforme en don épiphannique de Dieu. Babylone, cet autre visage de la ville, devient Jérusalem¹. Comme le roi David apporte l'arche d'alliance, Cecilio cache les reliques dans un coffret. Sion, la colline sacrée (le Sacromonte), magnifie la ville. En créant une histoire et une géographie imaginaires, on efface donc l'histoire réelle et le danger fantasmagorique de l'ennemi².

Comme Jérusalem, Grenade est un miroir de la culture des vainqueurs³. Reprise, donc retrouvée, la ville est dans le même mouvement réinventée. Il y a trois actes principaux dans cette réinvention, qui est en fait une invention : la conquête de 1492, qui donne lieu à une première campagne de réaménagement urbain et d'investissement symbolique de la ville ; le baptême collectif de 1500 et l'abolition des Capitulations, qui permet l'investissement sacré de la ville, sa consécration religieuse définitive ; et enfin, les découvertes de reliques, par lesquelles s'achève le remodelage, la fabrication de la ville pour qu'elle puisse correspondre à l'idéal eschatologique des vainqueurs qui l'ont investie.

4) Le choix d'une identification indigène. San Cecilio

a) L'hagiographie de Cecilio

Les livres du Sacromonte donnent une valeur nouvelle à Cecilio en enrichissant sa biographie de nombreux détails. On ne savait jusque là rien sur ce personnage, mis à part son nom, celui d'un évêque qui vécut au premier siècle de notre ère et repris dans les légendes médiévales des « varones apostólicos ». Sans doute à cause de cette ignorance de détails biographiques, et bien qu'une paroisse lui ait été dédiée à la suite de la conversion des Mudéjares de 1501, remplaçant à partir de 1526 la mosquée de l'Antequeruela, Cecilio ne faisait pas l'objet d'une dévotion particulière. On disait toutefois que cette église se situait à l'emplacement d'un ancien temple wisigoth dédié à Cecilio, encore actif durant la période musulmane.

¹ Voir LE GOFF, Jacques : « Guerriers et bourgeois conquérants. L'image de la ville dans la littérature française du XIIe siècle », in LE GOFF, Jacques : *L'imaginaire médiéval. Essais*, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1991 [1985], p. 208-241. ELLUL, Jacques : *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, La Table Ronde, 2003 [1975].

² GONZALEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Imágenes para el ritual : moros y cristianos en el complejo festivo y ceremonial granadino », in *Lo moro, op. cit.*, p. 130-170.

³ GALLETI, Anna Imelde : « Gerusalemme o la città desiderata », *op. cit.*

Les textes livrent progressivement, au fur et à mesure des découvertes, une véritable hagiographie du personnage. Cecilio et son frère Thésiphon, originaires d'Arabie, étaient respectivement aveugle et sourd-muet (comme l'indiquent explicitement les racines de leurs noms). Dans le contexte de l'importance de la théophanie visuelle dans l'adoration (de l'hostie en particulier), ces infirmités symbolisent de façon claire le péché et le paganisme, ils sont aveugles et sourds à la Bonne Nouvelle. Jésus les guérit par l'imposition des mains¹, leur donne un nouveau nom (signe du baptême chrétien) et les place sous la protection de Saint Jacques. L'apôtre emmène Cecilio, son frère et d'autres représentants de diverses religions orientales antiques dans une mission d'évangélisation de l'Espagne. De passage à Athènes, Cecilio rencontre Saint Denys l'Aréopagite, lequel lui confie une prophétie en arabe concernant le futur de la Chrétienté (retrouvée avec les livres, cette prophétie annonce la venue des Arabes en Espagne, la naissance de Luther, etc.) ainsi que le linge avec lequel la Vierge s'essuya les yeux au pied de la croix (linge retrouvé en 1588). Cecilio est ensuite consacré évêque par Saint Pierre en personne, réunit un concile à Grenade destiné à convertir les infidèles, avant d'être martyrisé sous Néron, un 1er février, vers l'an 56 de notre ère. Les détails de son martyre rappellent les massacres de prêtres commis au cours de la guerre des Morisques. Enfin, il est l'auteur de onze livres rédigés sur des plaques de plomb, dont un, en arabe, lui est dicté par la Vierge elle-même, ce qui donne à Cecilio la même autorité que les évangélistes².

Denys l'Aréopagite, grand astrologue initié aux mystères d'Eleusis, dont les actes des apôtres mentionnent la conversion après sa rencontre avec Saint Paul³, membre du conseil des sages d'Athènes qui siégeait à l'Aréopage, dirigea une célèbre école ésotérique. Relier Cecilio à ce grand mystique donne naturellement au personnage une dimension et un raffinement spirituel supplémentaires et rattache l'Islam aux traditions hermétiques de l'Antiquité, très en vogue au XVIe siècle (les « écrits » du pseudo-Denys sont souvent édités et commentés à cette époque). Mais l'on pourrait peut-être ici avancer une hypothèse qui donne au personnage une autre dimension encore. Saint Denis, l'homonyme du Denys athénien, c'est, selon la tradition, l'un des sept envoyés qui christianisèrent la Gaule et le saint protecteur de la France et de ses rois au Moyen-Age. L'évêque de Paris, dont l'Abbaye de Saint Denis était sensée détenir le corps entier, fut en effet très tôt confondu avec Denys l'Aréopagite⁴. Après la prise de Constantinople par les croisés, de multiples reliques du saint apparurent et furent le plus souvent ramenées en France. Faire référence à Saint Denys, c'est donc affirmer l'origine orientale des évangélistes de l'Europe. C'est aussi rattacher Grenade à une tradition carolingienne, donc inscrire la ville dans l'histoire générale de la chrétienté européenne. Saint

¹ L'imposition des mains constitue le schéma traditionnel de la guérison miraculeuse.

² MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : « Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica », *Al-Qantara*, XXIII, 2 (2002), p. 437-475.

³ Actes des Apôtres, 17-34.

⁴ BEAUNE, Colette : *Naissance de la Nation France*, op. cit.

Denys l'Aréopagite serait parti évangéliser la Gaule après le départ de Cecilio pour l'Espagne, puisqu'il lui confie une prophétie. Celle-ci démontre l'antériorité de la christianisation de la Péninsule, tout en prouvant indirectement la véracité d'une vieille tradition médiévale, sur laquelle il y a pourtant tant de doutes que le patronage du saint sur la monarchie française fut progressivement abandonné au XVe siècle au profit de Saint Michel. Enfin, inscrire Saint Denis dans cette histoire, c'est peut-être aussi faire référence à la nécropole des rois de France. Le parallèle entre Denis, l'un des sept envoyés en Gaule, qui christianise la France à partir de Paris, son centre, et Cecilio, l'un des sept envoyés dans la Péninsule Ibérique, qui s'arrête à Grenade, coule de source. Comme Denis est le patron de la nécropole des rois de France, Cecilio serait donc le patron des rois d'Espagne ! Sans être explicites, les livres vont donc bien loin en voulant donner à Cecilio et à Grenade un destin aussi grandiose.

b) Un modèle de sainteté tridentin

San Cecilio apparaît alors que d'autres villes espagnoles également se choisissent officiellement un saint patron et, elles aussi, à la suite du bouleversement de leur statut politique, social, économique et/ou religieux. Dans la plupart des cas, on porte son choix sur un évêque, et le modèle médiéval le plus courant est celui de Saint Jacques. Après le concile de Trente, le modèle de sainteté primordial est celui du pasteur qui guide son troupeau. L'évêque représente aussi, pour Rivadeneyra, le « marteau et le couteau contre les hérétiques, dont les erreurs, et extravagances sont réfutées au mieux par les exemples des saints »¹. Ces modèles sont popularisés par les sermons, les hagiographies, les tableaux, les gravures pieuses et les comédies de saints. Le personnage de Cecilio se fonde aussi sur plusieurs archétypes, parmi lesquels Saint Isidore, le saint laboureur de Madrid. Isidore est lié à la fois à la monarchie et au destin de sa ville, devenue récemment capitale. En cette fin du XVIe siècle, comme bien d'autres saints non canonisés, il est pourtant en difficulté, car les réformateurs reprochent les nombreux aspects merveilleux et ruraux de sa légende, peu adaptés aux nouveaux canons de sainteté. Isidore est cependant défendu par le roi Philippe II, qui souhaite un patron pour sa nouvelle capitale et fait demander sa canonisation en 1593, deux ans avant les découvertes du Sacromonte². Ce succès récent d'Isidore de Madrid peut laisser penser à une influence possible sur le cas grenadin.

¹ « Martillo y cuchillo contra Hereges, cuyos errores, y desatinos, con ninguna cosa se convencen mejor que con los exemplos de los santos ». *Flos Sanctorum*, prologue vol. 1, 1599-1600, cit. SANCHEZ LORA, José Luis : « Hechura de santo : procesos y hagiografía », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto ; VILA VILAR, Enriqueta (comp.) : *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 337. Voir BURKE, Peter : « How to be a Counter-Reformation Saint », in GREYERZ, Kaspar von (éd.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Londres, the German Historical Institute, 1984, p. 45-53.

² voir FERNANDEZ MONTES, Matilde : « San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco de la Villa y Corte », *Revista de Dialectología y tradiciones populares. Temas de etnología madrileña*, t. LVI, cuaderno 1, 2001, p. 41-95.

c) Un héros syncrétique

Cecilio n'est pas seulement un saint qui réunit les canons de sainteté anciens et nouveaux, le merveilleux et l'autorité. C'est également un saint syncrétique, ou colonial¹, un Arabe converti qui réunit deux religions et deux mondes antagonistes. Tout dans le personnage fait référence aux deux traditions, chrétienne et musulmane, jusqu'au miracle qui le guérit de son infirmité, puisque la guérison de la cécité est un pouvoir reconnu des saints musulmans médiévaux. Selon Robert Hayden, les saints coloniaux incarnent la volonté de la part des dominés de justifier de leur propre appropriation des croyances des dirigeants et d'affirmer ainsi leur existence. Ce syncrétisme des saints arborant une double identité serait donc l'expression d'une négociation entre communautés, plutôt que d'une acculturation unilatérale². Les faussaires auraient voulu faire perdurer spirituellement la présence des Morisques à travers un saint qui serait accepté par la communauté vieille-chrétienne dominante, laquelle reconnaîtrait implicitement à travers lui l'existence légitime des vaincus disparus.

L'autochtonie

Le saint patron incarne le questionnement sur l'autochtonie de la communauté urbaine et offre à la ville la certitude d'une protection. Pour cela, le patron est en général un autochtone, dans l'idée qu'un saint originaire de la ville et qui lui offre son corps est le mieux à même de la protéger. Or Cecilio est un Arabe, un nouveau venu. Et malgré tout c'est un indigène, parce qu'il est enterré à Grenade, que ses cendres sont mêlées à la terre locale, dans l'enracinement physique de la sépulture. Il incarne la situation de la plupart des Grenadins du XVI^e siècle, colons plus ou moins récemment établis dans leur nouvelle patrie. Nous retrouvons cette même configuration dans les cas de l'archevêque Talavera, dont nous avons parlé, ou encore de Saint Jean de Dieu. Les reliques *font* le saint patron, en rendant tangible sa présence dans la ville qu'il protège.

Il n'y a pas d'affectif dans le mythe d'autochtonie incarné par Cecilio : il arrive à Grenade à l'issue d'un simple tirage au sort, il n'a pas choisi cette terre sur laquelle il débarque comme de la lune. Cette histoire rappelle l'expérience coloniale hispanique contemporaine, à Grenade, ou au Indes. Il n'y a pas non plus de notion de parenté dans cette histoire. Cecilio est prêtre, ce qui signifie qu'il n'aura pas de descendance. Ce n'est pas un ancêtre sacré.

¹ Voir GREER, Allan : « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *The William and Mary Quartely*, 3rd Serie, vol. 57, n°2, avril 2000, p. 323-348.

² HAYDEN, Robert M. : « Antagonistic tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans », *Current Anthropology*, vol. 43, n°2, avril 2002, p. 205-229.

Autrement dit, son passage à Grenade n'efface pas toute l'importance de la conquête. Car même s'il a sacralisé la terre « une fois pour toutes », par son œuvre d'évangélisation et son martyre, cela n'empêche qu'elle fut ensuite perdue, comme le raconte l'histoire officielle, par le roi Rodrigue. Elle doit donc être conquise, et « restaurée » dans son état originel.

En 1595, San Cecilio devient patron de la ville par consensus populaire. Le titre de siège apostolique est concédé à la cathédrale de Grenade trois ans plus tard. En tant que patron, Cecilio donne ainsi une légitimité à l'histoire de la ville et lui garantit ancienneté et noblesse. La relation entre Cecilio et l'archevêque, comme figure de l'autorité, permet de conforter l'idéologie politique, la structure du pouvoir. San Cecilio devient un patron civique, qui forme une paire avec San Gregorio bético, incarnant la complémentarité entre les autorités civiles et religieuses.

San Cecilio et Saint Jean de Dieu

L'obligation de Grenade à démontrer un passé glorieux la pousse vers la voie identitaire incarnée par Cecilio, contre celle proposée sous Charles Quint par Jean de Dieu, un grand saint de la catholicité dont la conversion et la première partie de la carrière ont pourtant trouvé place à Grenade. Jean de Dieu est en effet un pêcheur repent, une figure christique qui aurait pu devenir un modèle pour une ville favorisant le pardon du passé, le mélange et le renouveau. Mais la ville incline vers une autre légende, celle de Cecilio qui incarne une idée de hiérarchie et de limpidité religieuse, sans incertitude, sans repentir et sans mélange. Jean de Dieu est ainsi relégué au second plan, jusqu'à ce que la polémique contre les livres et sur un plan plus large le débat entre tenants et opposants au patronage de Sainte Thérèse d'Avila aux côtés de Saint Jacques ne le fasse réapparaître, bien plus tard.

Le Chrétien, le Maure et le Gentil

L'invention des martyrs du Sacromonte parachève le noyau mythique de Grenade, mais apporte aussi une nouveauté essentielle. Au moment de la conquête, l'ennemi désigné, le bourreau des martyrs chrétiens, était musulman, lors de la guerre des Morisques aussi. Mais le récit de Cecilio et ses compagnons signale la victime comme arabe et le bourreau comme païen. Par l'adjonction de ce troisième acteur, qui n'est ni chrétien ni musulman, les faux cherchent à sortir du cercle de haine éternel entre les deux mondes, ils suggèrent la compassion envers l'ancien adversaire. Contre les critères d'une société qui ne définit les hommes que par des caractères de naissance, c'est un rappel de l'universalisme de la religion chrétienne, qui suggère l'idée de conversion et la dimension de foi universelle. Le mythe du Sacromonte superpose, comme l'écrit Pierre Cordoba, « le discours de la conquête et celui de l'autochtonie et c'est de leur incompatibilité foncière, mais inaperçue, que naît, croyons-nous,

ce noyau délirant où les bons, pour pouvoir s’imaginer eux-mêmes comme tels, sont tenus de s’imaginer descendre des méchants »¹.

Toutefois, l’objectif recherché par les faussaires qui élaborent cette évolution du mythe de Grenade échoue, en partie du moins. Si la distinction entre musulman et païen persiste dans le mythe littéraire et officiel, ce n’est pas le cas du mythe populaire, celui véhiculé oralement, selon lequel l’ensemble des bourreaux sont sans équivoque des Maures. Le subtil paradoxe de Cecilio, Arabe martyrisé par des païens, est effacé. On ne retient que l’horreur de son martyr, qui résume tous les autres martyrs chrétiens de Grenade et souligne la confrontation irréductible entre Chrétiens et Musulmans comme l’origine fondatrice de la Grenade moderne.

5) Gregorio, Cecilio et la Vierge de la Antigua

Les saints Gregorio et Cecilio sont naturellement reliés à la Vierge alors en passe de devenir la patronne de Grenade, la Vierge de la Antigua. En 1589, un an après les premières découvertes de la tour Turpiana, le retable de la chapelle de la Antigua dans la cathédrale est réalisé par Diego de Navas et Pedro de Raxis², suivant un programme iconographique destiné à exalter à la fois l’idée de restauration de l’Espagne et les découvertes du Sacromonte³. Ce retable, remplacé au XVIIIe siècle par une composition différente quant à la forme mais iconographiquement semblable, représente deux couples de saints mis en parallèle : Saint Sébastien et Saint Jean d’un côté, San Gregorio et San Cecilio de l’autre. On présente ainsi conjointement l’ensemble des origines légendaires et symboliques de la ville. Saint Sébastien évoque le martyr, celui des chrétiens sous la domination Nasride, comme celui des chrétiens lors la guerre des Morisques. Saint Jean fait référence aux Rois Catholiques, à l’aigle de Pathmos, symbole de l’évangéliste et emblème des Rois. Les saints Gregorio et Cecilio, de leur côté, « probablement considérés comme contemporains de la statue » centrale de la Antigua, comme le souligne Earl Rosenthal⁴, attestent des origines apostoliques de la ville. Le retable dessine donc plastiquement l’évolution du mythe de Grenade, des Rois-patrons et du martyr lié à la conquête, au nouveau patronage des martyrs des premiers temps du christianisme.

Cecilio et Gregorio sont également représentés, dans la première moitié du XVIIe siècle, sur les portes du siège de la municipalité, situé face à la Lonja (bourse du commerce) et à la chapelle royale. Ces portes sont d’ailleurs peintes à la façon d’un retable, avec la Vierge de la

¹ CORDOBA, Pierre Emmanuel : *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l’élaboration des mémoires collectives*, op. cit., p. 325.

² CARRASCO DE JAIME, Daniel José : « Diego de Navas. Entallador y ensamblador de retablos del período de transición al setecientos », *Alonso Cano. Revista andaluza de arte*, n°8, 2005, www.alsonsocano.tk

³ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio*, op. cit.

⁴ ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada*, op. cit., p. 182.

Antigua au centre, surmontée des deux saints évêques. La municipalité fait aussi restaurer en 1596 le chœur de la paroisse de San Gregorio el Mayor dans l'Albaicín et y célèbre en corps constitué la fête annuelle de San Gregorio d'Elvira, considéré comme le patron de la municipalité. Certes, il ne s'agit pas du même Gregorio, mais l'homonymie fait l'affaire pour s'emparer d'un culte prestigieux.

En s'appropriant les saints patrons et la Vierge-patronne, la cathédrale et la municipalité exposent la centralisation du pouvoir qui se trouve entre leurs mains en cette fin du XVI^e siècle. La Antigua, qui devient la patronne de la ville, parce que la cathédrale à laquelle elle est attachée est au centre de la vie spirituelle, concentre les valeurs de la conquête (c'est une Vierge de la croisade) et de la royauté (elle est couronnée et c'est un cadeau des Rois Catholiques). La Vierge doit également être replacée dans le programme idéologique de la cathédrale. Elle est l'expression du triomphe de la foi, de la restauration du christianisme dans la Grenade reprise des mains des Musulmans, l'image enfin de la foi renaissante après des siècles où elle a du rester cachée. En ce sens, la Antigua s'associe parfaitement au message véhiculé par les découvertes du Sacromonte. Il est donc naturel qu'immédiatement après les découvertes qui établissent Grenade comme ville apostolique et détentrice d'une relique majeure de la Vierge (le linge avec lequel elle s'essuya les yeux au pied de la croix), la Antigua incarne également cet héritage. Désormais, elle représente non seulement la conquête et la monarchie, mais également l'antiquité de la ville par son alliance au mythe que l'on pourra considérer, après les découvertes de 1595-1597, comme le mythe du Sacromonte. C'est cette nouvelle alliance de valeurs qui devient source nouvelle de fierté et référence primordiale pour les Grenadins. Dès lors, la Vierge patronne se trouve associée à la plupart des rogations de la cathédrale.

E - L'Immaculée Conception et les livres du Sacromonte

1) Les origines de la dévotion conceptionniste¹

Problème théologiquement complexe, la question conceptionniste est une dimension fondamentale de l'histoire de l'Europe Moderne, et tout particulièrement de l'Espagne, où elle occupe un rôle de tout premier plan dans les préoccupations politiques et diplomatiques du XVII^e siècle. Après le concile de Trente, la Vierge devient, avec l'hostie, le porte-drapeau de l'orthodoxie Catholique, et l'Immaculée Conception devient *La Vierge tridentine* par excellence. C'est aussi une dévotion qui bouleverse les patronages spirituels des villes comme un ouragan. Elle fait souvent disparaître des parrainages antérieurs, moins adaptés à la

¹ J'emploie les termes de *maculiste* et de *conceptionniste* pour définir les deux points de vue opposés et leurs défenseurs respectifs. Les maculistes défendent la « macula », la tache de péché originel de la Vierge, contre l'avis des conceptionnistes, qui l'en croient préservée, nous verrons comment.

nouvelle forme de religiosité, d'esthétique et à l'évolution de la société, et soutient l'essor de nouveaux patrons urbains.

Les questionnements concernant la virginité de Marie, d'une part, sa participation au péché originel, d'autre part, sont extrêmement anciens. La Vierge Marie, en particulier lorsqu'on fait appel à elle sous le nom de Conception ou d'Immaculée Conception, termes dans lesquels se confondent la conception du Christ et celle de la Vierge elle-même, met en scène le fantasme qui cherche à échapper à une vérité fondatrice, celle de la naissance de l'unique par l'union de deux altérités¹. On retrouve ici aussi des interrogations anthropologiques liées à la double condition de la femme (la virginité ne se conçoit en effet qu'en rapport avec la maternité) et aux questionnements associés aux temps qui passe (en enfantant le Fils, la Vierge reste vierge, estompant ainsi toute temporalité)². La virginité signifie la préservation dans le corps de la potentialité à enfanter. Elle symbolise ainsi le maintien éternel de la puissance créatrice dans la société³. En même temps, la Vierge acquiert une sorte d'androgynie sexuelle, que l'on retrouve chez nombre de saintes médiévales. Puisque les faiblesses du corps féminin ne peuvent que contaminer l'âme, la sainte doit, par exemple, porter la barbe pour signifier son élévation spirituelle. Le personnage de Marie est énigmatique et nécessite un bricolage théologique subtil. Parce que Vierge, Marie peut être à la fois épouse et mère, c'est à la fois une femme ordinaire qui enfante et une femme prodigieuse. Son détachement de la condition féminine commune lui permet d'approcher le divin, que ce soit comme intercesseur des hommes ou comme protagoniste de miracles. Ce sont des problèmes fondamentaux du point de vue théologique, puisque la réponse au problème difficile de savoir comment le fils de Dieu peut concilier nature divine et nature humaine dépend de la condition de Marie. Ce questionnement oriental sur la nature divine, l'incarnation du Verbe et l'universalité du péché est tranché par le Concile de Nicée, ce qui n'empêche pas les récits apocryphes de tenter de répondre aux interrogations additionnelles concernant la mère de Jésus.

On célébrait la Vierge en Occident depuis le haut Moyen-Age dans une fête de la Conception, mais il s'agissait là de la conception de Jésus, et le moment exact que l'on fêtait n'était pas très clair. C'est pourquoi cette fête a longtemps été désignée sous plusieurs noms : Conception, Annonciation, Attente des couches de la Vierge, Sanctification de la Conception,

¹ CZECHOWSKI, Nicole ; TERRASSE, Jean-Marc (dir.) : « Le ventre : la mère en chair et en os », in *La mère*, Revue Autrement, Paris, 1988.

² D'ONOFRIO, Salvatore : « La vergine e lo sposo legato », *Quaderni Storici*, 75, a. XXV, n°3, déc. 1990, p. 859-878.

³ La chasteté est une définition fondamentale de la sainteté depuis le XIIIe siècle, surtout pour les femmes, pour lesquelles on considère que le péché provient d'abord de l'intérieur. Les moralistes ont en outre l'idée que la sexualité est employée par les femmes pour prendre le pouvoir sur les hommes. Sur le rôle de la virginité dans la dévotion mariale, voir BOUREAU, Alain : « L'imene e l'ulivo. la verginità femminile nel discorso della chiesa nel XIII secolo », *Quaderni Storici*, 75, a. XXV, n°3, déc. 1990, p. 791-803.

etc. On fêtait également la conception de Saint Jean-Baptiste¹. Plus tard, un culte de la conception de Marie arrive d'Orient avec la crise iconoclaste. Une fête de la Conception de Sainte Anne est instituée officiellement en Espagne par le concile de Tolède en 656. La fête de la conception de la Vierge apparaît sous l'influence des évangiles apocryphes, qui relatent l'enfance du Christ avec plus de détails que ne le font les évangiles de Luc et de Mathieu. Cette fois, la dévotion vient du Nord de l'Europe. Elle apparaît en France au XIIe siècle et atteint le Sud de l'Espagne à la fin du XIIIe siècle, diffusée par les ordres militaires. La Vierge arrive donc avec les conquistadors, représentée sur les bannières brandies en tête des armées. Elle s'impose sans mal en Nouvelle Castille, où les reliques font souvent défaut, car, contrairement aux saints, la Vierge n'est représentée que par une image². C'est ici qu'il faut situer l'origine du succès inégalé de la dévotion mariale dans le Sud de l'Espagne.

La question doctrinale ressurgit avec l'importance donnée à la virginité par les liens féodaux et le parallèle formé entre Vierge et Souveraine. Le succès des évangiles apocryphes, l'importance nouvelle accordée aux liens dynastiques à travers l'amour courtois, comptent également dans la diffusion de la dévotion à la Conception de Marie. Les débats universitaires s'en mêlent, avec l'essor de la scolastique, tentant de trancher le principal paradoxe du mystère : comment absoudre Marie du péché, sans remettre en cause l'universalité de celui-ci ? Saint Bernard de Clairvaux s'oppose à l'idée d'une divinité absolue de Marie, détachée des liens du péché originel. Saint Thomas d'Aquin trouve une subtile solution au problème (reprise par la suite par tous), qui absout Marie dès le premier instant de sa conception, sans toutefois revenir sur l'universalité du péché originel. C'est la doctrine défendue par les dominicains. Par la suite, Jean Duns Scot (vers 1266-1308) trouve une parade au problème de l'universalité du péché, en avançant l'idée de la « prédestination préservatrice de la Vierge » : bien que Marie soit soumise au péché originel, Dieu a le pouvoir de la dispenser de cette loi. Les franciscains, qui insistent depuis l'origine sur l'humanité du Christ et le culte de la Vierge, se trouvent dès lors en première ligne de la défense de la doctrine conceptionniste.

Alors que l'on s'intéressait surtout à Marie, par qui Jésus fut fait homme, en tant qu'intermédiaire, point de rencontre entre le ciel et la terre, une conception de plus en plus négative du corps et de la femme affaiblit progressivement cette représentation. Une religion de l'immanence et de la parole supplante peu à peu celle de la transcendance. ce qui remet en question le culte marial antérieur. Comment Dieu a-t-il pu avoir été conçu par une femme, créature associée au matériel et au terrestre ? Ce qui gêne de plus en plus, c'est la coexistence de deux images de Marie, d'un côté une image royale, idéalisée, de l'autre celle d'une femme

1 FRIAS, Lesmes : « Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España » et « Origen y antigüedad del culto a la Inmaculada en España », *Miscelánea Comillas*, 1954, XXII, p. 3-26 ; p. 67-85. Sur le sens de l'avènement relativement tardif d'un culte marial dans le monde chrétien, voir BORGEAUD, Philippe : *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Le Seuil, 1996.

2 FERNANDEZ MONTES, Matilde : « San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco de la Villa y Corte », *Revista de Dialectología y tradiciones populares. Temas de etnología madrileña*, t. LVI, cuad. 1, 2001, p. 41-95.

ordinaire, qui intègre Jésus dans l'humanité. La question du péché originel, de son universalité, du poids insupportable de la faute sur les hommes, est contenue dans cette interrogation de plus en plus présente¹. Les représentations de Vierges allaitant disparaissent. Ce qui permet, paradoxalement, l'essor d'un culte marial plus indépendant et complémentaire du culte eucharistique.

Le culte se développe au XIV^e siècle. Le pape Jean XXIII célèbre la fête de la Conception (8 décembre) dans sa chapelle privée dans la première moitié du XIV^e siècle. Séville et Cordoue instituent la fête dans la deuxième moitié du siècle. Le roi Jean d'Aragon intègre officiellement la doctrine dans son corpus législatif en 1394. Cet argument considérant qu'il s'agit d'une fête ancienne, et célébrée par un roi, sera souvent repris par les promoteurs du dogme. En 1439, la question est déclarée « doctrine pieuse, conforme au culte de l'Eglise, à la foi catholique, à la droite raison et à l'écriture sainte » par le Concile de Bâle, qui consacre la doctrine déjà admise par l'Université de Paris. La Conception devient fête officielle de la chrétienté, avec son propre office, en 1476. Sixte IV, le pape franciscain, ordonne la célébration de la fête l'année suivante, sans toutefois définir formellement le mystère. Après de houleux débats à la Sorbonne, le pape tranche en accusant d'hérésie les opinions déviantes sur le mystère. En 1497, la Sorbonne, comme nombre d'autres universités à la même époque, instaure pour ses diplômés le serment de défendre l'Immaculée Conception.

La dévotion est donc déjà bien ancrée en Espagne au moment de la conquête de Grenade. La reine Isabelle la Catholique est particulièrement attachée à l'Immaculée Conception, qui lui fournit un modèle transcendant et royal. La jeune reine qui arrive sur le trône en 1474 doit affermir un pouvoir encore fragile. Elle y parvient d'une part en se masculinisant, en se transformant en soldat à la tête de son armée, d'autre part en donnant à son règne un air d'apothéose et de promesse de renouveau. L'assimilation à la Vierge, en particulier sous les traits de l'Immaculée Conception, image de pureté qui efface les méfaits de la nature féminine, permettait de combiner ces différents aspects². « En transcendant son sexe dans le pouvoir métaphorique de l'Immaculée Conception, Isabelle parvenait à compenser sa nature féminine. Elle était mariée et avait donné naissance à des enfants, mais rien de tout cela ne

¹ SPIVEY ELLINGTON, Donna : « Impassioned Mother or Passive Icon : the Virgin's Role in Late Medieval and Early Modern Passion Sermons », *Renaissance Quarterly*, vol.48, n°2, 1995, p. 227-261. CENTRE INTERDISCIPLINAIRE DES FACULTES CATHOLIQUES DE LILLE (dir) : « Marie », in *Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie*, Paris, Letouzey & Ané, 1979, p. 542. *CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, THE* : article « The Virgin Mary ». En ligne www.newadvent.org. Sur les relations entre dévotions et conceptions politiques au Moyen-Age, voir BARONE, Giulia : « Le proposte hagiografiche degli ordini mendicanti tra radicamento locale e dimensioni sovranazionali », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche, op. cit.*, p. 163-180. DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini, op. cit.* MINOIS, Georges : *Les origines du mal, op. cit.* RODRIGUEZ PEREGRINA, José Manuel : « Mujer, humanismo y sociedad en la Granada del siglo XVI », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 119-140.

² MONTROSE, Louis A. : « Idols of the Queen : Policy, Gender, and the Picturing of Elizabeth I », *op. cit.*

compromettait sa capacité à régner, puisqu'elle était identifiée avec la pureté sans taches de cette doctrine. Le royaume ne serait pas corrompu par la nature féminine d'Isabelle »¹.

2) La dévotion au XVIe siècle

Le culte de la Conception, commun en Espagne dès le début du XVe siècle, apparaît très tôt à Grenade. Cette figure triomphale correspond bien à l'atmosphère de victoire issue de la conquête et à l'opposition radicale avec l'Islam, qui exclut l'incarnation divine. La dévotion mariale est intimement liée à la dévotion eucharistique, qui s'implante dès la conquête et ne cesse de se développer, avec la nécessité croissante d'affirmer à Grenade l'union indissociable de l'Eglise et de l'Etat. Le succès de la dévotion conceptionniste dans l'Espagne moderne s'explique en effet par sa constante référence à la corporéité. Les principales fêtes civico-religieuses des villes modernes (Corpus Christi, fêtes royales, fêtes mariales et des saints), donnent une place centrale au corps. Par cette insistance sur la communauté institutionnelle de l'Eglise ou le corps mystique, le christianisme cherche à pallier sa dimension de religion universelle, détachée de toute dimension ethnique et d'hérédité. Le développement de la doctrine conceptionniste accompagne également celle de la hiérarchie unitaire, qui place le roi à la tête du royaume, tout en faisant partie de lui².

C'est aussi une dévotion relativement nouvelle, promue par les ordres franciscain puis jésuite, qui s'adaptent avec succès à cette société frontalière. Les réformateurs grenadins sont tous de grands dévots de la Conception, comme Saint Jean de Dieu, qui commence habituellement ses lettres par une formule conceptionniste³. Fidèles à une vision providentielle de leur conquête et en signe de dévotion à la Vierge, les Rois Catholiques dédient le monastère San Jerónimo à la Conception de la Vierge, et fondent une confrérie dans le monastère franciscain de la ville. Le culte se développe surtout grâce à l'action pastorale des ordres religieux. Un monastère de franciscaines du tiers-ordre, le couvent de la Conception, est fondé en 1523. Enfin, la fête apparaît dans le calendrier festif de l'archevêché de Grenade en 1541 comme l'une des grandes fêtes mariales. Fin 1560, on célèbre un jubilé le jour de la Conception de la Vierge, sur l'ordre du roi⁴.

¹ LEHFELDT, Elisabeth A. : « Ruling Sexuality : the Political Legitimacy of Isabel of Castile », *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n°1, printemps 2000, p. 31-56.

² CERTEAU, Michel de : *La fable mystique XVIe-XVIIe siècles*, I, Paris, Tel Gallimard, 2002 [1982]. SANCHEZ AGESTA, Luis : *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

³ BARRIOS AGUILERA, Manuel : « Estudio preliminar », in HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás : *Místico ramillete*, *op. cit.*

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 4, 1560, 22 nov., 101r.

L'Immaculée Conception contre la Réforme

Mais la dévotion à l'Immaculée Conception telle qu'elle nous apparaît dans les tableaux de Zurbarán, par exemple, ne se développe en tant que telle qu'à partir du XVI^e siècle. Elle se distingue de la dévotion conceptionniste qui préexistait, bien qu'elle soit issue des débats intellectuels des siècles précédents. Il nous semble donc utile, avant d'analyser les effets de cette dévotion à Grenade, de revenir brièvement sur les origines, très grenadines, nous allons le voir, d'un tel engouement.

La dévotion résulte en effet de deux logiques. Une volonté de contrer les propositions de la Réforme protestante tout d'abord, laquelle rejette l'autorité de la tradition ecclésiastique et prône la lecture exclusive des textes bibliques originaux. Parce que Marie n'y apparaît pratiquement pas, elle se trouve de ce fait reléguée à un rôle secondaire. Pour Luther, la Fête-Dieu, ou Corpus Christi, et la fête de la Conception sont au premier rang des célébrations à écarter. Face à ces attaques, la dévotion conceptionniste catholique se justifie par une présence constante de Marie dans la Bible, perçue à travers des rapprochements de textes, jugés abusifs par les protestants. Ainsi Marie n'apparaît pas seulement dans l'épisode de la naissance de Jésus, mais aussi dans la Genèse, annoncée par Eve dont elle est la figure antinomique. Puis, dans le Cantique des Cantiques, Marie est l'Épouse spirituelle adorée par le poète, qui personnifie aussi l'Église. Enfin, Marie est la Vierge de l'Apocalypse de Jean, la Nouvelle Eve qui écrase le serpent tentateur de la Genèse. Non moins important, la doctrine conceptionniste se justifie par la patristique et la tradition ecclésiastique dans son ensemble. On invoque Origène, Saint Chrysostome, Saint Augustin..., mais aussi la tradition, la dévotion massive et l'antiquité du culte, argument fondamental des défenseurs des mystères combattus par la Réforme.

Deuxième raison du succès du culte, ce paradoxe, relevé depuis l'Antiquité : comment Marie pouvait-elle être une femme comme les autres, alors qu'elle avait engendré le Christ, fils de Dieu et donc libéré du péché originel ? Dans le contexte social de reconstitution des castes qui succède au système féodal, le statut de Marie s'élève et se stabilise. Avec les doctrines tridentines, on arrive au terme de la réflexion sur la rédemption et la grâce au prix de douloureuses contradictions, jusqu'à parvenir, à l'époque baroque, à l'élaboration d'une véritable philosophie de la vie. Celle-ci n'est pas la vie véritable mais seulement l'attente de la mort, aube de la vraie réalité. D'où deux rêves qui hantent cette société : le désir de connaître et de s'appropriier les commencements, époque bénie de l'innocence, mais qui explique aussi la suite du destin humain. Et celui de dissocier la condition divine de la condition humaine, car, comment faire confiance à un Dieu qui ne serait que le fantôme du Dieu véritable ? C'est cela qui explique la ferveur si particulière, si difficile à comprendre aujourd'hui, pour l'Immaculée Conception de la Vierge. On retrouve ici la confusion logique et sans doute inconsciente qui se forme dans la dévotion quotidienne entre la virginité de Marie et son immaculée conception. C'est probablement cette confusion qui explique que les

foules aient adhéré aussi massivement et rapidement à la doctrine conceptionniste. Qui pouvait entendre sans être choqué que Marie était concernée par le péché, s'il entendait par-là qu'elle n'était pas vierge ? Surtout dans des régions récemment reprises sur l'Islam et où l'on craint par-dessus tout les dérives hérétiques.

L'opposition au protestantisme, qui concerne l'évolution de la dévotion au niveau de l'Eglise universelle, se confond à Grenade avec la lutte contre l'Islam. L'Immaculée Conception, associée à l'eucharistie, sont les principales dévotions encouragées d'abord pour l'évangélisation des Morisques, puis brandies comme armes idéologiques dans le cadre de la lutte identitaire qui oppose les communautés dans la deuxième moitié du siècle. Les églises dédiées aux mystères de l'Incarnation et de la Conception deviennent des points d'ancrage symboliques qui identifient l'espace et les communautés qui s'y implantent¹. Les colons qui s'installent dans le royaume à la suite de l'expulsion des Morisques se réunissent autour de la dévotion mariale.

Enfin, le succès du culte se doit certainement au fait que, pour pallier la complexité doctrinale du mystère conceptionniste, les représentations graphiques se soient multipliées depuis le Moyen-Age. Ces images rendent la Conception réelle, active et bien présente dans la vie religieuse. Cette présence dévotionnelle est à elle seule pour l'Eglise (et cela est réaffirmé dans les décrets tridentins) la preuve de la véracité divine du mystère, sa sanction divine.

Le culte est favorisé par les autorités religieuses et politiques, qui prennent la suite des ordres mendiants. La dévotion conceptionniste est profondément liée à l'essor du culte royal, dont elle deviendra au siècle suivant une dimension primordiale. Elle constitue peu à peu l'incarnation de la potestas, du pouvoir immortel de la monarchie. La dévotion à la Vierge immaculée répond à une dévotion royale empreinte d'absolu. A la même époque, de part et d'autre de la frontière de la réforme religieuse, les souverains se réclament de cette même idée qui permet de renforcer leur pouvoir. Ainsi dans les pays réformés, où la Vierge disparaît des dévotions collectives, les reines sont des reines-vierges. C'est le cas de la reine Elisabeth Première d'Angleterre, qui sécularise à son profit la dévotion mariale². Marie immaculée s'inscrit dans le mouvement de la sainteté de la Contre-réforme, qui valorise des modèles aristocratiques de perfection absolue et de grandeur sociale. C'est également un modèle corporatif : effigie sans biographie, elle s'approche d'une entité abstraite, le rassemblement d'individus. C'est la représentation classique de l'Eglise. L'Immaculée conception devient également au XVIIIe siècle la patronne des villes, des institutions et finalement de l'Espagne elle-même.

¹ CAMPOS FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier : « La devoción mariana bajomedieval en Castilla la Nueva reflejada en las Relaciones Topográficas de Felipe II. Consolidación de un fenómeno religioso popular », in *Actas del Simposio de Devoción Mariana y Sociedad Medieval*, Ciudad Real, 1990, p. 73-96.

² KING, John N. : « Queen Elizabeth I: Representations of the Virgin Queen », *Renaissance Quarterly*, Vol. 43, n°1, printemps 1990, p. 30-74.

Mais le triomphe de cette dévotion n'est pas immédiat. En Espagne, le débat commence à Valladolid en 1502. Sous l'exhortation des franciscains, la population se soulève contre les dominicains parce qu'ils ont osé défendre le point de vue maculiste. Dans les années suivantes paraissent plusieurs traités qui présentent les fondements du « mystère » conceptionniste. La Compagnie de Jésus, fondée en 1537, se place aux côtés des franciscains et des carmes pour défendre la doctrine, en tentant notamment de faire prendre parti aux rois Charles Quint et Philippe II. Vers 1540, un grand débat concernant le *debitum peccati* (« dette du péché ») oppose les dominicains Cayetano et Catarino¹. Enfin, si le thème est bien abordé dans la cinquième session du concile de Trente, en juin 1546, le mystère de l'Immaculée Conception n'y est cependant pas défini. Après débat, Marie n'est finalement pas intégrée dans le décret proclamant l'universalité du péché originel et l'on se borne à ordonner l'observance des Constitutions de Sixte IV dans les termes suivants : « Le Saint Concile déclare que dans ce décret, qui regarde le péché originel, son intention n'est point de comprendre la Bienheureuse & Immaculée Vierge Marie Mère de Dieu, mais qu'il entend, qu'à ce sujet les Constitutions du Pape Sixte IV, d'heureuse mémoire, soient observées, sous les peines qui y sont portées, & qu'il les renouvelle »². On évite ainsi des controverses trop étendues et des négociations inconciliables sur les détails de la dévotion et leurs implications. Mais certains ordres religieux, à commencer par les jésuites (par ailleurs très actifs à Grenade dans cette période), font de la propagation de la dévotion mariale une priorité dès les années 1560³. Par la suite, essentiellement sous la pression des Espagnols, qui souhaitent prendre la direction de la mise en œuvre des réformes tridentines⁴, les papes font des concessions. En 1567, on condamne certaines propositions en référence à l'Immaculée Conception. C'est aussi en 1567 que le pape accorde au roi le droit de prélever une deuxième contribution sur les dîmes, l'escusado, afin de financer les guerres de Flandres. En 1570, Pie V, un dominicain, interdit les débats publics sur le mystère (interdit qui concerne également la prédication publique) et crée l'année suivante un nouvel office de la Conception de la Vierge.

¹ BONNEFOY, Jean-François : « Sevilla por la Inmaculada en 1614-1617 », *Archivo Ibero-Americano, Revista trimestrial de estudios históricos*, T.15, 1955, p. 1-33.

² Décret touchant le péché originel. Concile de Trente, V Session, 17 juin 1546. Voir CAROL, Jumper B., OFM : *A History of the Controversy over the « Debitum Peccati »*, New-York, Franciscan Institute publications-Saint Bonaventure University, 1978. Et MINOIS, Georges : *Les origines du mal, op. cit.*

³ MARIN BARRIGUETE, Fermín : « Los jesuitas y el culto mariano : la Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid », *Tiempos Modernos*, 9, avril 2003, p. 1-20.

⁴ Sur les conflits entre Philippe II et la papauté et les réformes qui suivent l'interruption du concile en 1563, voir FERNANDEZ TORRICABRAS, Ignasi : *Philippe II et la Contre-Réforme, l'Eglise espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris, Publisud, 2001, chap. 2.

3) La Vierge dans les découvertes du Sacromonte

Le Sacromonte est un lieu de culte de nature profondément composite et paradoxale. C'est un sanctuaire rupestre et archaïque, qui s'appuie sur un type de dévotion médiéval, celui des martyrs, plus particulièrement celui des martyrs des Catacombes dont il reprend la forme. C'est aussi à la fois une expression d'une religiosité qui se veut affranchie de l'autorité religieuse, et un lieu promu par la religion civique. La présence centrale de la Vierge Immaculée dans le culte du Sacromonte, évolution la plus récente de la dévotion mariale, montre combien ce sanctuaire, qui mêle grottes et collégiale, se situe à mi-chemin entre dévotions médiévales et modernes¹. De fait, si le Sacromonte n'est pas un sanctuaire marial en tant que tel, il reste toutefois que sa principale réussite est d'avoir contribué à promouvoir le culte de l'Immaculée Conception en Espagne.

Francisco Javier Martínez Medina insiste à juste titre sur le rôle central de la Vierge dans les découvertes du Sacromonte. « On peut affirmer sans l'ombre d'un doute que la Vierge Marie est le personnage principal des livres de plomb. Elle y apparaît comme la dépositaire du message de Dieu, celle qui le révèle et l'enseigne, la grande initiatrice de la Nouvelle Église. Elle fut élevée par Dieu lui-même, conjointement avec les apôtres, au rang de "témoin de la Vérité" ». ² C'est elle en effet qui révèle les livres, permettant ainsi une légitimation réciproque. La Vierge confirme l'autorité des textes, lesquels certifient à leur tour le rôle transcendant de la Vierge. Marie y apparaît à la fois sous la forme traditionnelle de l'âme de l'Église, qui préside à la réunion des apôtres et sous des traits de biographie intime, comme dans les évangiles apocryphes de l'enfance. Enfin, un traité sur « l'être profond de Marie » insiste sur sa virginité perpétuelle. On trouve de nombreuses mentions à la pureté de la Vierge, mentions qui sont à l'origine de la devise de l'abbaye du Sacromonte, « Marie ne fut pas affectée par le premier péché » ³. Cette caractéristique était déjà en jeu dans la première découverte, dans la Tour Turpiana en 1588, du voile ou du linge de Marie. Le linge rappelle sans doute les reliques similaires qui émaillent l'Occident chrétien. Outre le fait de d'enrichir Grenade en objets saints, la relique matérialise le lien profond qui unit la ville à la Vierge, légitimant le statut de peuple élu de la communauté grenadine.

Les sources des livres sur le thème de l'Immaculée Conception sont pour partie incontestablement islamiques. Dans le Coran, influencé par les évangiles apocryphes, Marie

¹ Si les premiers sanctuaires (en terre Sainte essentiellement) sont marqués par la vie du Christ ou des apôtres, c'est ensuite à la Vierge que sont consacrés la plupart d'entre eux. Voir LANZI, Gioia & Fernando : *Pèlerinages et sanctuaires du monde chrétien*, Rodez, éd. du Rouergue, 2005. et TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003.

² MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : « Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica », *Al-Qantara*, XXIII, 2 (2002), p. 448.

³ « A María no tocó el pecado primero ». *Ibid.*

(Myriam) est considérée comme supérieure à toutes les femmes, immunisée du péché et de l'erreur parce que Dieu lui en a accordé la faveur et lui a confié les missions de prophétie et d'évangélisation¹. Dans les livres de plomb grenadins, la Vierge loue et réhabilite le peuple arabe. La langue arabe est choisie par Dieu pour la révélation finale. On prédit que le dernier concile de l'histoire, qui fondera l'union de l'Eglise et la conversion universelle, sera célébré à Chypre (cette île dont se sont récemment emparés les Turcs en 1570). C'est la revanche des humiliés. Marie est présentée comme un miroir à travers lequel Jésus est associé à Dieu le Père. Pour certains, il s'agit d'une idée à la fois nestorienne et islamique². Ainsi, la Vierge est la clef, l'argument principal qui permet de démontrer comment les Morisques autochtones peuvent être conçus comme les ancêtres spirituels des Grenadins Vieux-chrétiens.

L'insistance sur la pureté mariale est en outre directement destinée à régler le débat sur l'Immaculée Conception, qui n'a pas été tranché par le concile de Trente. Il s'agit de prouver la véracité de la doctrine en en fournissant des preuves patristiques indubitables. Les livres affirment d'ailleurs hardiment que les apôtres eux-mêmes adhéraient déjà à ce mystère et en avaient décrété le dogme. Pour les faussaires, outre le plaisir probable de s'ériger ainsi indirectement en docteurs de l'Eglise, il s'agissait de faire légitimer les découvertes par la participation rassurante de la Vierge.

Dans la ferveur nouvelle pour l'Immaculée Conception induite par les livres de plomb du Sacromonte, Grenade retrouve un rôle d'initiateur et son attachement royal, puisque ce sont les rois qui ont introduit cette dévotion à Grenade à l'issue de la conquête à travers plusieurs fondations religieuses. En 1596, la fête de la Conception est préparée à Grenade avec un soin tout nouveau. « Il fut décidé que l'office de la Conception et sa fête se célèbrent avec toute la solennité possible, pour la grande miséricorde que Dieu a fait à cette ville en faisant apparaître dans le mont saint [les reliques] et pour les livres qu'on y a trouvé, chose de si grande estime, et touche à la conception immaculée de Notre Dame »³.

¹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed : *Marie et l'Islam*, Paris, 1950.

² L'image du miroir implique soit que Marie soit co-éternelle avec la Trinité, soit que la deuxième personne de la Trinité ne soit pas co-éternelle avec Dieu. MAGNIER, Grace : « The Dating of Pedro de Valencia's 'Sobre el pergamino y Láminas de Granada' », *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-98, p. 353-373.

³ « se acordo que el officio de la conception y fiesta se haga con toda la solennidad que fuere possible por la gran misericordia que dios a hecho a esta ciudad en que aya parescido en el monte santo y libros que en el se han hallado cossa de tanta estima tocante a la limpia conception de Na Sa ». A.C.G., *Actas*, libro 9, 1596, 3 déc, 148r.

Conclusion

L'évolution identitaire de Grenade au XVI^e siècle, qui passe par la formation d'un mythe spectaculaire, se comprend principalement comme le passage de la ville et de son territoire d'une position centrale à une place périphérique dans un empire qui a changé d'échelle et de perspective avec la découverte des Indes et la place devenue prééminente de l'Espagne en Europe.

Au moment de la conquête, Grenade n'est pas encore une ville castillane, bien que dans l'imaginaire, qui engendre depuis le Moyen-Age une « Chrétienté territoriale »¹, elle appartienne bien au domaine de la chrétienté européenne. Cette dimension fantasmatique, qui s'oppose à la réalité vécue, est un facteur essentiel de la perception des événements ultérieurs. Afin de s'implanter, la nouvelle société coloniale a besoin de guides et de symboles où chacun, quelle que soit son origine géographique ou sociale, puisse se reconnaître. Ces éléments communs sont tout naturellement ceux de la conquête, de la royauté et des valeurs religieuses. Pour assurer leur domination sur la ville, les Rois créent des rituels et des parcours urbains qui formalisent leur domination patronale. Le cœur de cette stratégie est la chapelle royale qui abrite le corps des conquérants-fondateurs de la nouvelle Grenade, puis la cathédrale, destinée à abriter le panthéon royal imaginé par Charles Quint. On retrouve dans ce lien de Grenade à ses rois les notions féodales de contrat et de fidélité, essentielles pour la croyance et la foi². Les conquérants de 1492 sont désormais marqués d'une aura due au soutien divin avéré dont ils ont bénéficié dans leur campagne. Les rois incarnent la présence de la sacralité au cœur de la ville, qui fait défaut dans ce territoire nouvellement conquis. Le roi devient une sorte de saint patron, de seigneur consensuel fêté régulièrement par l'ensemble de la population. Toutefois, après le choc de la révolte des Mudéjares de 1499, suivie de la conversion massive qui les transforme en Nouveaux-chrétiens, ou Morisques, Grenade reconnaît l'existence d'une division cosmopolite de la ville. Les Grenadins autochtones cherchent à conserver une existence collective dans un contexte de plus en plus oppressif. Au cours des fêtes civico-religieuses dans lesquelles on les voit apparaître ostensiblement en tant que groupe, les Morisques revendiquent collectivement à la fois une loyauté affirmée et la défense de leurs spécificités culturelles.

Dès la première moitié du siècle, le lien fusionnel de Grenade et des rois commence à se distendre. La politique extérieure de l'Etat, comme son développement intérieur, l'amènent à

¹ BEREND, Nora : « Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité. Hongrie, Pologne et Péninsule ibérique au Moyen-Age », *Annales HSS*, sept-oct 2003, n°5, p. 1009-1027.

² SCHMITT, Jean-Claude : « La croyance au Moyen-Age », in *Le corps, les rêves, le temps*, op. cit., p. 77-96.

la confrontation avec le monde musulman puis à l'implication du pays dans les conflits religieux européens. Par la suite, le choix de Madrid comme capitale par Philippe II en 1560, marquant la fin de la cour itinérante, suivi bientôt de la construction du nouveau panthéon royal de l'Escorial, sont les signes décisifs de la nouvelle stratégie diplomatique et religieuse qui éloigne le roi de Grenade. Tandis que les modérés cherchent à prolonger l'attitude globalement clémente de l'Etat à l'égard des Morisques qui régnait encore du temps de l'empereur, le tournant du règne s'oppose à la coexistence. Grenade est forcée de s'adapter au nouvel environnement auquel elle appartient. Avec les réformes, elle ne représente donc plus le terme de la conquête, comme en 1492, mais le début de la nouvelle croisade. La répression extrêmement dure décidée à l'égard des Morisques met le feu aux poudres en 1568. La guerre est suivie de l'expulsion de la population autochtone. Cette rupture est rendue officielle par le départ des corps royaux, en 1573, quelques années à peine après la fin de la guerre. La ville doit alors se trouver de nouveaux patrons protecteurs et une nouvelle représentation d'elle-même pour compenser la double perte des rois et des Morisques. Elle y parvient à la fin du siècle grâce aux découvertes du Sacromonte et à l'élection de nouveaux patronages célestes. Les découvertes permettent une réconciliation avec les rois, par la consécration de la loyauté grenadine et la confirmation du rang particulier de Grenade dans l'ensemble des possessions espagnoles. Elles permettent aussi d'accorder les hommes avec la mémoire et l'espace, c'est-à-dire de constituer une véritable patrie grenadine.

Chapitre 2. La ville de la Vierge

Introduction

A la fin du XVI^e siècle, les principaux bouleversements institutionnels, urbanistiques et démographiques qui ont métamorphosé l'espace urbain de Grenade et la perception de celui-ci sont achevés. La ville, dont la physionomie ne changera plus guère avant le XIX^e siècle¹, se recentre autour du centre administratif où s'élève la cathédrale encore en construction, et continue de s'étendre au Sud et à l'Ouest dans les nouveaux quartiers de la plaine, où se forment de nouvelles paroisses, délaissant la colline de l'Albaicín. Siège de la deuxième chancellerie de Castille, Grenade est désormais une ville administrative ordinaire. Elle voit passer de grands magistrats qui y entament leur carrière, avant de la poursuivre à la chancellerie de Valladolid ou bien au Conseil de Castille. La ville compte encore peu de grandes fortunes avant la fin du siècle. L'industrie la plus rentable, celle de la soie, est aussi la plus fragile. L'isolement demeure la principale protection de la ville face aux épidémies, mais il freine aussi le développement du commerce.

En une dizaine d'années à peine, Grenade a élaboré une formidable fiction, peuplée de héros, de saints et de martyrs, qui la place parmi les villes les plus respectables de son temps. Pour que cela fonctionne il a fallu le désir profond des Grenadins de métamorphoser le passé de l'ancienne capitale nasride, et la présence de dirigeants à la fois habiles et convaincus. Les principaux défauts de la ville sont soudainement transformés en objets d'admiration, et même de jalousie. Le royaume, qui se remet avec peine, dans une conjoncture financière complexe, des séquelles de la guerre des Morisques et de leur expulsion, trouve là un nouvel espoir. Et pourtant, la mythologie grenadine, bien qu'elle ne dépasse pas le cadre convenu des inventions qui ont régulièrement lieu depuis le Moyen-Age, est mise à mal dès sa naissance. Au lieu de diminuer avec le temps, les doutes et les critiques s'intensifient, au point de menacer bientôt le statut officiel des découvertes et leur rang dans la hiérarchie des dévotions locales. Avant même le milieu du siècle, le trésor de Grenade est perdu, les livres partis pour Rome et condamnés d'avance. La ville se reconstruit alors dans un difficile attentisme au jour le jour, face à la crise industrielle du secteur des soieries, aux désordres sociaux et aux catastrophes naturelles régulières. La communauté trace des chemins, se divise et se réunit autour de nouveaux patronages, toujours fidèle au même mythe, à la poursuite d'une normalité idéale.

¹ CORTES PEÑA, Antonio Luis ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna siglos XVI, XVII y XVIII*, Grenade, éd. D. Quijote, 1986.

I - Le Sacromonte, affirmation et remise en cause d'un mythe grenadin

A - Reconnaissance du mythe

1) L'inauguration du siècle : la fête de la qualification des reliques du Sacromonte (1600)

Malgré son enthousiasme pour les découvertes, le roi conseille la plus grande circonspection à l'archevêque Pedro de Castro. Le pape lui recommande la même prudence, interdisant la publication des livres en 1597 dans l'attente de l'aboutissement d'une enquête approfondie attestant ou non de leur authenticité. Cependant le roi et le pape acceptent la tenue d'un concile de qualification des reliques. A cause de la mort de Philippe II en 1598, le processus ne commence finalement qu'en avril 1600. Une commission de qualification, qui rassemble des prélats et des membres de l'oligarchie locale, est convoquée pour examiner la question. Ses réunions sont toutes entières ritualisées. Elles commencent le matin par une messe à la Vierge, et sont régies par un maître de cérémonies. En parallèle, le chapitre réalise des litanies à la Vierge¹. L'ensemble des autorités urbaines, accompagnés par l'ensemble de la population, participe au processus par des jeûnes et des prières. L'organisation des fêtes de la qualification des reliques rassemble aussi l'ensemble des habitants. Le conseil de la commune se charge de préparer des logements pour les visiteurs et de réparer les voies d'accès à la ville, comme pour une entrée royale. Il répartit aussi entre les confréries et les métiers les charges de spectacles qui émailleront la procession finale. Il est responsable des autels, des arcs de triomphe et des chars, mais aussi de la représentation des corps constitués qui apparaissent dans la procession avec leurs bannières et leurs insignes « les plus beaux et mieux ornés possibles, en particulier l'université des écoles avec les insignes de leur rang, et les veinticuatro et jurados avec leurs robes de sénateurs de la couleur qui semblera le plus conforme à leur office, ce qui sera de très grande considération »². Une procession générale est prévue pour le 17 avril, entre l'église paroissiale San Cecilio et la cathédrale. Le 28 avril a lieu le vote final, annoncé par la sonnerie des cloches de toute la ville, les salves d'artillerie et des illuminations. « Et l'on ne saurait décrire à quel point les gens étaient joyeux et comment ils se félicitaient les uns les autres », s'enthousiasme Bermúdez³. Le lendemain a lieu une procession à l'intérieur de la cathédrale

¹ A.C.G., *Actas*, libro 9, 7 avril 1600, fol. 243r.

² « los mas lucidos y bien adereçados que fuere possible, especialmente la universidad de las escuelas con las insignas de sus grados, y los veinticuatro y jurados con ropas de senadores de la color que pareciere conforme a sus officios, que sera cosa de mui grande autoridad ». A.C.G., Documents non catalogués 18 à 37, doc. n°37.

³ « y andava la gente tan regozijada, dandose unos a otros el parabién, que no se puede explicar ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica, op. cit.*, p. 563.

avec *Te Deum*, et dans la nuit retentissent de nouveau les salves et les cloches dans la ville illuminée.

a) La fête de qualification des reliques

La cérémonie de qualification des reliques a lieu le 30 avril 1600, avec une messe pontificale solennelle, dite par le doyen de l'archevêché en présence des membres de la chancellerie et du conseil de la commune. Une estrade est montée dans le chœur de la cathédrale. L'archevêque y trône sur un siège surélevé, vêtu de l'habit pontifical blanc. Après la messe, on lit la sentence de qualification au pupitre, dans un climat d'émotion intense. Ce jour-là, nouveau signe, l'épidémie qui frappe la région connaît d'ailleurs une accalmie.

Dans le cadre de la biographie louangeuse de l'archevêque Pedro de Castro intégrée à son *Histoire Ecclésiastique*, le récit de Bermúdez prend la forme d'une véritable relation de fête dans les règles de l'art. Ce qui montre qu'une relation peut également être intégrée au panégyrique d'un personnage, comme à tout autre genre littéraire. Bermúdez souhaite, dit-il, conserver le souvenir de cette fête, qui n'a pas bénéficié en son temps d'une relation festive publiée comme elle l'aurait mérité. On y voit l'évolution des préoccupations idéologiques autour de la fête en ce début de siècle. Car le récit d'une telle célébration, comme le souligne Juan Calatrava, prend tout son sens dans le cadre d'un ouvrage destiné à montrer Grenade comme la ville élue de Dieu, héritière directe et sans interruption du christianisme le plus ancien, où renaît providentiellement à la lumière, après des siècles de domination Musulmane, le message éternel caché depuis l'Antiquité. « L'architecture éphémère ritualise et sacralise la ville. Mais, à la fin du processus, c'est la topographie de la ville elle-même qui en est transformée en termes sacrés, substituant les références géographiques, historiques ou simplement naturelles par de nouvelles coordonnées marquées par la dimension transcendante »¹. La fête, qui transforme temporairement la ville, modifie en profondeur sa topographie, axée autour de trajets processionnels qui relient les sites des martyrs aux principaux centres culturels.

Ce qui préoccupe le plus le chapitre en 1600 n'est pas tant de garder une trace de la fête elle-même, que de faire partager au peuple le mieux possible, selon un schéma précis, l'histoire des découvertes, des reliques et des saints, composantes désormais fondamentales de la perception de la ville. Pour cela, il a bien commandé une relation festive, comme l'affirme un document préparatif des fêtes de qualification des reliques « à une personne de grande autorité et éloquence, qui ait une connaissance précise et profonde de l'ensemble des événements »²,

¹ CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, op. cit., p. 441.

² « a una persona de mucha auctoridad y eloquenzia, que tenga muy particular noticia y sabiduria de todo lo sucedido en este negozio ». A.C.G., Documents non catalogués 18 à 37, doc. n°35.

précisant même que le texte devra être écrit « en romance » (en castillan, la langue courante) et non en latin, afin d'être compris par tous. Les découvertes doivent constituer une mémoire collective, leur récit doit donc être résumé, normalisé et transmissible facilement.

Cette formulation, avant la parution de l'ouvrage de Bermúdez quelques années plus tard, officialise déjà le mythe, le fixe sous une forme édifiante et tridentine qui correspond mal au récit multiforme et polyphonique d'origine. Ce défaut d'oralité, cette incapacité à transmettre le contenu des découvertes selon un récit rationnel et facile à mémoriser n'expliquent-ils pas l'échec du Sacromonte ? En l'absence d'un tel récit, la mémoire collective se dissout en effet en de multiples pseudo-récits dont aucun n'est vraiment authentifié par une autorité, et qui diffèrent de plus en plus du récit officiel de l'Église. On peut alors supposer que ce conte trop parfait se corrompt rapidement, devient flou. La trame trop complexe des livres de plomb, dont il est d'ailleurs rapidement interdit de débattre, est probablement assez vite oubliée. On n'en conserve que l'idée-slogan, transformée en refrain populaire à Séville quelques années plus tard « a María no tocó el pecado primero » (« Marie ne fut point affectée par le premier péché »). Les martyrs furent-ils torturés par les Romains ou par les Maures, comme les martyrs du Cerro de los Mártires ? Cecilio, Gregorio et même le premier archevêque après la conquête, Hernando de Talavera, se confondent dans un seul et même personnage miraculeux, réputé saint et intercesseur privilégié des Grenadins.

La fête et sa description servent aussi à normaliser, à dédramatiser l'affaire du Sacromonte. On insiste sur le fait qu'il s'agit d'une simple célébration joyeuse pour les saints patrons, comme on en réalise un peu partout ailleurs à la même époque. Contre les détracteurs des livres, Bermúdez met en avant l'allégresse innocente du peuple élu, dans laquelle n'apparaît aucun élément hétérodoxe répréhensible.

Salves et cloches annoncent la fin de la messe, les musiciens et ministriles chantent le *Te Deum*. Les seises, « bien soignés et vêtus de toile argentée », chantent ensuite devant l'autel une *ensaladilla* musicale (une mélodie polyphonique) et jouent une « représentation à la gloire des saints » en hommage à l'archevêque et au conseil de la commune. Des prix sont prévus pour les auteurs et les chanteurs des refrains composés pour l'occasion¹. « Puis, l'évêque de Guadix, accompagné d'assistants, avança jusqu'à l'archevêque, lequel avait posé les reliques sur un petit buffet couvert de cramoisi ; et, découvrant la représentation de Notre Dame, il la tendit à l'archevêque et, s'agenouillant, celui-ci la vénéra et la baisa avec grand respect ». Les autres prélats l'imitent. « Ensuite l'évêque de Guadix descendit sur le podium de l'autel accompagné de deux assistants et montra au peuple la sainte relique posée sur un coussin cramoisi, afin que l'on puisse la voir de tous les côtés ; alors le trésorier [Guerrero] dit à voix haute « Ceci est la moitié du tissu avec lequel Notre Dame la Vierge Marie essuya les larmes de ses yeux lors de la Passion de son saint fils, Notre Seigneur Jésus Christ ». On fit de même

¹ « bien adereçados y vestidos de tela de plata (...) ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiástica*, op. cit., p. 569-571. A.C.G., Documents non catalogués 18 à 37, doc. n°35.

avec le fragment d'ossements de Saint Sébastien et avec les reliques des glorieux martyrs Cecilio, Thésiphon, Hiscio et leurs disciples, le trésorier disant chaque fois au peuple à quoi correspondait chaque chose »¹. Puis l'archevêque dit la bénédiction et l'on enferme de nouveau les reliques, qui sont provisoirement déposées dans la chapelle du Christ à la colonne, dans le déambulatoire de la cathédrale. Il s'agit donc d'une présentation publique, on montre enfin, après tant d'années, leur trésor aux Grenadins. On se doute que l'effet a dû être considérable. Les reliques exposées ainsi dans la cathédrale occupent désormais une place centrale dans la ville, et c'est probablement par ce mouvement depuis la périphérie (le Sacromonte) à la cathédrale, que Cecilio devient véritablement saint patron.

Les chapelles musicales grenadines

Au XVIII^e siècle, la ville compte quatre principales formations musicales. Celles de la cathédrale, de la chapelle royale, de la collégiale San Salvador de l'Albaicín et de l'abbaye du Sacromonte. Les chapelles musicales sont encadrées par des clercs. Chacune est dirigée par un sous-chantre (maître de chœur) et un maître de chapelle, qui enseigne, compose, dirige et choisit les musiciens. Elle est formée de chanteurs et de musiciens choisis sur concours et tonsurés, bien qu'ils ne soient pas toujours clercs. Dans les cas de la cathédrale et de la chapelle royale, deux fondations de patronage royal, ces charges sont ratifiées par le roi. La chapelle comporte six à huit voix, cinq à huit musiciens, un organiste et un harpiste, des enfants de chœur et des musiciens apprentis et invités². En 1608, des haute contre rejoignent la musique de la cathédrale.

Ces formations musicales sont parfois concédées temporairement à des ordres religieux ou des confréries pour célébrer leurs fêtes. Elles deviennent ainsi, pour le chapitre, un moyen de pression vis à vis d'instances moins puissantes. En 1610, le chapitre décide de ne plus fournir de chanteurs aux confréries de Semaine Sainte, sous prétexte qu'ils ne sont jamais présents lorsque l'on a besoin d'eux³. On est alors en pleine reprise en main du clergé séculier sur les

¹ « Luego, el obispo de Guadix, acompañandole dos asistentes, fue adonde estava el arçobispo, el qual tenia las reliquias sobre un bufete pequeño cubierto de carmesi ; y, descogiendo el lienço de Nuestra Señora, se le dio al arçobispo e, hincandose de rodillas, el arçobispo la odoro, venero y beso con gran reverencia. (...) Bajo luego el [obispo] de Guadix, acompañado de dos asistentes, al plano del altar, y mostro al pueblo la sancta reliquia puesta sobre un candal carmesi porque se descubriese mejor de todas partes; y el thesorero [Guerrero] dijo en boz alta : "Esta es la mitad del paño con que Nuestra Señora la V. Maria limpio las lagrimas de sus ojos en la pasion de su hijo sagrado, No Sr Jesu Cristo". Lo mismo se hizo con el hueso de S. Estevan y con las reliquias de los gloriosos martires Cecilio, Thesiphon, Hiscio, y sus discipulos, y el Thezorero iba diciendo al pueblo lo que era cada cosa ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiástica, op. cit.*, p. 569-571.

² ROLDAN HERENCIA, Gonzalo : « Las capillas musicales en Granada durante los siglos XVII y XVIII » in *Granada en la época de J.S. Bach, Conferencias pronunciadas con motivo del 250 aniversario de la muerte de J.S. Bach*, Grenade, Asociación de amigos de la orquesta Ciudad de Granada, Grenade, 2001. JARAMILLO CERVILLA, Manuel : « Apuntes históricos sobre la música religiosa granadina en los siglos XVI y XVII » in *Homenaje al profesor Garzón Pareja*, Grenade, Granada Ayuntamiento, 1985, p. 163-165.

³ A.C.G., *Actas*, libro 10, 30 mars 1610.

associations laïques et les ordres religieux et la musique est l'un moyen employé pour démontrer la supériorité de la cathédrale. Le chapitre se montre souvent mécontent du comportement des musiciens laïcs, plusieurs fois accusés de négligence, d'indifférence et d'attitude irrespectueuse au cours des offices. Il semble que ces derniers n'hésitent pas à bavarder, ou même à quitter l'église au milieu de la messe. Bien qu'ils n'aient pas le droit de jouer pour des occasions festives privées, ils demandent souvent des licences au chapitre afin de participer à des bals ou des banquets, elles qui leur sont souvent accordées, de manière à compenser leur maigre salaire.

Les chapelles musicales participent à des occasions festives diverses, pour lesquelles ils produisent différents genres musicaux. En outre, les musiciens de la cathédrale fournissent une gamme large de musique processionnelle festive, de la musique de danse, des airs stridents pour accompagner les *mojigangas* (danses de divertissement) du Corpus, etc¹. La gamme des instruments processionnels s'enrichit au XVIIe siècle d'instruments à corde. Le Corpus est un moment musical particulièrement intense. Dans la procession, la musique composée d'orgues portatifs, de chanteurs et de ministriles marche derrière le chapitre de la cathédrale, entourant l'eucharistie². Mais la musique se trouve également tout au long la procession, accompagnant les quatre à six danses qui s'échelonnent le long du cortège. Enfin, les chants accompagnent aussi bien les offices que les processions. Les *chanzonetas* et *villancicos* sont des hymnes joyeux chantés en langue vulgaire, en particulier la nuit de Noël mais aussi pour des occasions spécifiques, comme les canonisations de saints.

Le feu d'artifice, matière de l'illusion et de l'éphémère

L'après-midi, la foule converge vers la place Bibarrambla. La nuit venue, la place, ainsi que la tour de la cathédrale, toutes les églises, l'Alhambra et les Tours Bermejas, au sud de la ville sont illuminés. On éclaire les bâtiments à l'aide de cassolettes à huile ou de petites lanternes placées sur les murs et les toits³. A cela s'ajoutent les feux d'artifices. En effet, pour cette occasion et à la demande de l'archevêque, les jeux de taureaux sont remplacés par des représentations pyrotechniques et théâtrales, « dépensant en cela ce qu'il avait été prévu de dépenser dans les courses de taureaux, car cela, ni autres choses semblables par lesquelles l'âme ou le corps courent un danger ne sont légitimes et les saints n'en usant pas, il n'y a pas

¹ GONZALEZ MARIN, Luis Antonio : « La música y las fiestas en la Edad Moderna », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 57-68.

² RAMOS LOPEZ, Pilar : *La música en la catedral de Granada en la primera mitad del siglo XVII : Diego de Pontac*, Vol. I., Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1994.

³ Voir CARRERES DE CALATAYUD, Francisco de : *Las fiestas valencianas y su expresión poética. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, 1949, p. 100.

de raison d'en user à l'occasion de leurs fêtes sacrées »¹. On ne pouvait naturellement remplacer les taureaux, symbole de feu, que par des feux d'artifice. D'ailleurs, les feux d'artifice suivent généralement les jeux de taureaux, lorsque la nuit tombée empêche de poursuivre les jeux de l'arène. Le feu, mais aussi la fumée et l'odeur qu'il produit, ont une signification magique, destinée à renforcer les effets bénéfiques du soleil. Le bruit de son côté a une finalité symbolique d'expulsion des esprits malins².

Ces réserves à l'encontre de la tauromachie, rares à l'époque, même parmi les ecclésiastiques, éclairent la personnalité de Pedro de Castro et la rigueur de ses convictions. Elles mettent aussi en évidence le rôle que l'on donnait au divertissement pyrotechnique à cette époque. Castro tranche en effet ici entre deux sortes de divertissements et, selon la grande préoccupation des moralistes du siècle, condamne le « mauvais divertissement » dans un siècle dominé par le théâtre et le monde de l'illusion. Le jeu tauromachique est considéré comme illusion malfaisante, qui détourne l'homme de ses préoccupations fondamentales, en particulier de celle de son salut³. Le feu d'artifices est au contraire un divertissement licite, qui permet de se réjouir de la poésie et de l'illusion magique sans mettre en danger les valeurs communes. Au XVIIe siècle l'illusion joue un rôle essentiel dans la transmission des idéaux collectifs et la perception du pouvoir. Le spectacle émotionnel sert à ancrer dans la sphère publique et l'inconscient l'image d'un pouvoir à la fois lointain et invisible. La nature prodigieuse du spectacle induit l'idée que l'apparence surpasse la réalité. Le spectacle donne ainsi des clefs qui permettent d'agir sur la réalité.

Au milieu de la place, on élève « un beau château de bois, très bien construit, avec de grandes pyramides et des statues très réalistes, des bannières et des gallardets virevoltant de tous côtés. A côté de ce château se trouvait une vaste palissade fermée, à l'intérieur de laquelle se distinguaient de nombreuses torches et récipients de feu, qui amplifiaient encore l'illumination de la place »⁴. De telles « machines de feu » apparaissent en Italie dans les années 1560 avant de se diffuser en Europe. Elles servent par la suite à représenter des combats fictifs et symboliques, parfois sur des thèmes de mythes antiques ou de romans de chevalerie⁵.

¹ « gastando en esto lo que se avia de gastar en correr toros, porque aquello ni otras cosas semejantes en que se atrauiese pelogro de alma o cuerpo [es legitimo], ni los sanctos se sirven dello, ni es raçon que se permita en sus sagradas fiestas ». A.C.G., Documents non catalogués 18 à 37, doc. n°37.

² ARRIBAS VINUESA, Josefina : « El arte del fuego : la pirotecnía », in FERNANDEZ ARENAS, José (coord.) : *Arte efimero e espacio estético*, Barcelone, éd. Anthropos, 1988, p. 444-471.

³ Pascal développera plus tard cette idée du divertissement (*Pensées*, 1670).

⁴ « un hermoso castillo de madera, muy bien labrado, con grandes piramides y figuras de bulto mui al vivo, remolando por todas partes vanderas y gallardetes. Cercava a este castillo un anchuroso palenque; avia en el a trechos muchos blandones y macetas de fuego, que acrecentavan mas la claridad de la plaça ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiástica, op. cit.*, p. 569-571.

⁵ BENASSATI, Giuseppina : « Apparati pirotecnici a Reggio Emilia », in PIGOZZI, Marinella (dir.) : *In forma di festa, op. cit.*, p. 111-124. CHRISTOUT, Marie-France : « Les feux d'artifices en France de 1606 à 1626. Esquisse historique et esthétique », in JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance. Journées internationales d'études, Abbaye de Royaumont 8-13 juillet 1955*, Paris, éd. du CNRS, 2e édition, 1956, T. 1, p. 247-257.

Puis surgit, accompagnée d'une musique de trompettes, saquebutes et chalumeaux, une galère « avec tous ses cordages, mâts et voiles »¹, avec un système de roulement si bien caché qu'elle semble arriver en volant, dit Bermúdez. Cet enthousiasme est un lieu commun des relations de fêtes décrivant des machineries ou autres divertissements, parenthèses féeriques aux impressions ambiguës qui composent la fête. Chaque fois, le narrateur se montre fasciné par l'ingéniosité du mécanisme, par la perfection de l'illusion qu'il procure. Le plaisir vient en effet du fait de savoir que ce que les yeux perçoivent est en réalité impossible, qu'une galère ne peut pas voler, que les sens nous trahissent, tout en acceptant le simulacre comme un moment de dépassement de la réalité ordinaire, donc plus parfait que la réalité. Cette confirmation de la sensibilité, cette crédulité sceptique qui ramène à l'enfance, est un caractère fondamental de la conformation de la culture moderne en culture du spectacle public. Dans un monde hostile, les hommes doivent en effet constamment lutter contre l'illusion omniprésente et trompeuse du mal. C'est le thème de la *désillusion*, le *desengaño*. L'idée de Vanitas est essentielle à la pensée religieuse et philosophique depuis l'Ecclésiaste. La désillusion, thème issu du stoïcisme romain ressurgi à la Renaissance mais répandu dans les consciences et la littérature après la Contre-réforme, s'opère par la prise de conscience de la mort, qui porte l'homme à la conversion. Ce thème douloureux de l'éveil, l'homme demeurant à la fois emprisonné dans son « rôle » mortel et seul responsable devant Dieu, explique en grande partie les convulsions du Baroque littéraire et artistique. Il doit se comprendre aussi par l'obsession espagnole de la lucidité nostalgique, la conscience des espagnols de s'éloigner à jamais de la gloire passée².

Dans la fête, exceptionnellement, on peut se laisser prendre sans danger, par pur plaisir, plaisir magique qui lui-même confirme la conception du monde comme tromperie. Ce goût de l'illusion, du prodige, s'accompagne de celui de la nouveauté, de la transformation et de l'artificialité, qui affirme la conquête du monde naturel (peuplé de surnaturel) par l'ingéniosité humaine. Les jeux, les feux d'artifice sont désignés sous le nom d'« invenciones ». Enfin, la grandeur et l'artificialité des feux qui montent et descendent du ciel démontrent la grandeur et le pouvoir presque surhumain des organisateurs³. Dans cette culture du signe, du statut, le spectacle de l'illusion déploie un effet métaphorique qui bénéficie au commanditaire et en dernier lieu au roi.

L'illumination nocturne est partie prenante du goût de l'artificiel et de l'ingéniosité humaine, dont on souhaite qu'il peuple, dans les fêtes, l'espace dévolu ordinairement à la nature. L'effet

¹ « con todas sus xarcias, masteles y velas ».

² Voir DELUMEAU, Jean : *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1983. PARKER, Alexander A. : *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Barcelone, Ariel, 1983. RAMOS PEREZ, Demetrio : « Mentalidades e ideas de la época » in RAMOS PEREZ, Demetrio ; LOHMANN VILLENA, Guillermo (coord.) : *Historia general de España y América, T. IX-1, América en el siglo XVII. Problemas generales*, Madrid, Rialp, 1985.

³ MARAVALL, José Antonio : « 9. Novedad, invención, artificio (papel social del teatro y de las fiestas », in *La cultura del barroco*, Barcelone, Ariel, 1975.

de ces éclairages est exemplaire de celui recherché par l'ensemble des architectures ou décors éphémères, qui forment l'espace des célébrations civico-religieuses. Les illuminations transforment l'espace quotidien en une composition extraordinaire et enchantée. La pyrotechnie crée un décor qui dessine avec la lumière un univers nouveau qui s'efface dans l'instant. Les feux d'artifices donnent de cette manière la sensation de vivre une véritable expérience, initiatrice d'un monde inconnu. L'art éphémère festif permet de toucher à l'essence même de la fête en ce qu'elle a de plus complexe et de plus ingénieux. C'est à la fois un art et un artisanat, l'expression graphique d'une philosophie de la vie et celle d'une conscience aiguë de la mise en scène, autrement dit du jeu. Cette essence de la fête, jamais aussi vivante que dans ces divertissements (lorsque face à la pénurie financière il faut multiplier les astuces permettant d'éblouir), est présente dans les cérémonies urbaines officielles comme dans les fêtes villageoises, dans les grandes funérailles royales comme dans les jeux de carnaval. Il n'y a pas de différence dans l'esprit qui préside aux célébrations, seulement des degrés dans les moyens dévolus et les objectifs assignés à la fête.

Dans la galère, des chevaliers tirent des salves violentes et, arrivant devant le château, l'attaquent avec toutes sortes de traits enflammés. Des monstres, aidés par des griffons et des dragons, en sortent « faisant entendre des sifflements effrayants et crachant tant de feu par la bouche qu'ils terrorisèrent pour ainsi dire le public ; et, attaquant le chevalier, ils l'évacuèrent de l'estrade et coururent à travers la place, sans que cessassent pendant ce temps les sifflements et les foudres ». Enfin, un aigle descend du ciel et incendie le château avec le feu qu'il crache. La place se convertit alors en une pétarade généralisée, tandis que le château se consume, mettant fin à la fête dans un épais brouillard de fumée¹.

Le bruit est inséparable du feu d'artifice. D'ailleurs, les *cohetes*, sortes de pétards de papier plié parfois virevoltants et colorés², sont en eux-mêmes des éléments indispensables de ce genre d'attraction festive. Le thème de la forteresse assiégée, allégorie de la lutte du bien contre le mal, est un classique des spectacles pyrotechniques et plus largement des images emblématiques religieuses et politiques³. Leur sens est comparable à celui de la course de taureaux, qui se joue précédemment sur la même place, mais de jour cette fois, et dont le feu d'artifice est le miroir⁴. La simplicité du thème de base, correspondant au « syndrome de la

¹ « dando espantosos silvos y echando tanto fuego por la boca que casi atemorizaron la plaza; y, envistiendo con el caballero, lo sacaron del palenque y traxeron por la plaza, sin que cesasen en todo este tiempo los silvos y truenos ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiástica, op. cit.*, p. 569-571.

² Le *Diccionario de Autoridades* les définit ainsi : « Artificio de fuego que se hace de un cañuto de papel, reforzado con muchas vueltas, ù de caña fortificada con hilo empegado alrededor, el qual se llena de pólvora. No tiene más que un respiradero por donde se le pone fuego, y con el impulso de la pólvora se levanta por el aire con celeridad y violencia, y al abrirse da un estallido o trueno. Son varias las invenciones de estos cohetes, y algunos muy singulares y vistosas ». *DICCIONARIO de Autoridades* (1729), www.buscon.rae.es.

³ BLANCO, Emilio : « La imagen del castillo: un tópico religioso y político en la emblemática del siglo XVI », in LOPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional*, La Coruña, Sept. 1994, La Corogne, Universidade da Coruña, 1996, p. 329-341. SANTIAGO, Sebastián : *La emblemática política in Emblemática e historia del arte*, Madrid, Cátedra Arte, 1995.

⁴ CAMPO, Luis del : *Historia de los fuegos artificiales en Pamplona*, Pamplune, 1992.

bataille », ou à la conception de la vie comme combat¹, permet toutes les variations possibles, comme ici la bataille navale, avec des éléments fantastiques issus de l'imaginaire médiéval. Le thème s'applique aussi à toutes les occasions festives, leur donnant un sens supplémentaire de croisade, de nécessité divine. Cependant, c'est le plus souvent le château, image de la ville, qui est attaqué par des monstres figurant l'étranger, la menace. Ici les camps sont inversés, c'est au contraire le château que le Bien investit. Grenade se rattache ainsi aux guerres contemporaines et aux succès annoncés du jeune Philippe III, roi depuis deux ans seulement. A la mort de son père, Philippe III hérite en effet de royaumes encore engagés dans la guerre avec les Provinces-Unies et l'Angleterre. Malgré le fiasco de l'expédition de Kinsale en 1601, dans laquelle la flotte espagnole est envoyée en Irlande pour soutenir les rebelles catholiques, l'avènement du roi Jacques Ier Stuart permet la conclusion de la paix avec l'Angleterre en 1604².

Le 3 mai, les reliques, accompagnées d'une foule nombreuse, sont remontées en procession au Sacromonte et le soir les caballeros donnent une máscara. Le 8 mai, Pedro de Castro revient aux grottes, dit une messe dans la grotte de San Cecilio et offre les reliques à l'adoration des fidèles. Le lendemain, des « fêtes royales » (course de taureaux et jeu de cannes) sur la place Bibarrambla, sont organisées par le conseil de la commune. Dans ces fêtes, on observe un équilibre parfait entre la municipalité et la cathédrale, une communion et un consensus idéalisés, destinés à instaurer la paix sociale.

Avec cette célébration de qualification, le cas des livres se trouve dissocié officiellement de celui des reliques. Il est pourtant impossible de les considérer séparément, puisque les livres font mention des reliques et que les uns et les autres ont été découverts ensemble. De fait, les deux groupes de livres et de reliques sont implicitement authentifiés par le processus et la fête officielle. On n'a pas attendu cet acte juridique pour considérer les découvertes comme véritables, mais la célébration constitue l'apogée des précédentes années de fièvres. Le trajet processionnel ancre l'identification collective dans le territoire. Il relie l'église du saint à présent patron à la cathédrale symboliquement resacralisée, qui perd ainsi sa nature d'église nouvelle, fondée sur une mosquée en se reliant avec le christianisme originel. Cette cérémonie confirme aussi la force économique de la ville, l'artisanat de la soie, dont la paroisse San Cecilio est l'un des centres principaux. C'est une affirmation de triomphe et de renouveau. Les fêtes durent jusqu'au 19 mai.

¹ ALVAREZ SANTALO, Léon Carlos : « La religiosidad barroca : la violencia devastadora del modelo ideológico », in *Gremios, hermandades y cofradías. Una aproximación científica al asocianismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía. Actas del los VII encuentros de historia y arqueología, San Fernando dec. 1991*, Tome I, éd. Ayuntamiento de San Fernando, 1992, p. 77-87.

² COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714*, Paris, Atlande, 2001.

b) La dévotion au saint patron Cecilio et aux saints du Sacromonte au début du siècle

Des reliques réunies dans la cathédrale ?

Le lieu où devaient être conservées les reliques avait posé problème dès les premières découvertes de 1588. Il semble en effet que les premiers objets, découverts dans la tour Turpiana, aient été tout d'abord placés dans le retable central de la cathédrale, sous l'image de la Vierge, ce qui est remis en cause par l'archevêque Pedro de Castro, sans doute peu de temps après, sous le prétexte que, de cette manière, il risquait d'y avoir confusion entre dévotions¹.

Dès le mois de mai 1600, le chapitre exprime le souhait que les reliques soient conservées de façon définitive dans la cathédrale, mais l'archevêque s'y oppose. Il a déjà le projet de créer une vaste fondation sur le Sacromonte, et souhaite que les reliques y deviennent le but du pèlerinage. De son côté, le chapitre est indécis, il débat longuement le 9 juin de la même année sur ce que l'on pourrait faire du site, sans rien conclure toutefois². En 1601, il décide de conserver les reliques découvertes en 1588 dans la chapelle du Christ à la Colonne, située juste derrière le chœur, dans le déambulatoire de la cathédrale, jusqu'à la fondation d'une chapelle qui leur soit expressément dédiée. L'une des prérogatives essentielle du chapitre et l'un des signes fondamentaux de son statut est en effet, outre le service du culte et les cérémonies, la conservation des reliques. Le chapitre est donc disposé y compris à une confrontation avec Castro, qui s'oppose toujours à cette décision et consulte des juristes à cet effet³. Deux ans plus tard, le chapitre dit vouloir mettre les reliques dans le chœur de la cathédrale et parle de statues des saints martyrs que l'on placerait tout autour⁴. En 1606, il revient à la charge et supplie de nouveau Castro d'accéder à sa demande⁵.

Avant son départ pour Séville, où il est nommé archevêque en 1610, Castro fait pourtant déposer les livres au Sacromonte, dans un coffre fermé par trois clefs détenues respectivement par le chapitre de la cathédrale, le conseil de la commune et l'archevêque. Castro parti, l'archevêque Pedro González de Mendoza qui lui succède semble plus favorable à l'idée de centraliser le culte dans la cathédrale. L'affaire traîne pourtant en longueur, à cause des difficultés que connaît déjà la cause des livres. En août 1614, l'archevêque propose d'offrir une chapelle aux reliques, mais cette proposition reste sans suite⁶. Pour tenter de parer à la défaite annoncée du Sacromonte face aux attaques de la papauté, le chapitre fait venir des reliques. En 1620, il en fait même placer dans toutes les chapelles de la cathédrale⁷. En 1631, il passe commande d'un nouveau reliquaire pour abriter plus dignement la relique du linge de

¹ A.C.G., Documents non catalogués 18 à 37, doc. n°24.

² A.C.G., *Actas*, libro 9, 9 juin 1600, fol. 247.

³ A.C.G., *Actas*, libro 9, 8 juin et 23 juillet 1601.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 9, 8 et 11 mars 1603, 314v.-315r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 9, 28 novembre 1606.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 10, 19 août 1614, fol. 217v.

⁷ A.C.G., *Actas*, libro 11, 6 novembre 1620.

la Vierge, découverte dans l'ancien minaret en 1588, et qui est donc, sans équivoque, propriété de la cathédrale. Puis le déclin de la cause du Sacromonte fait oublier cette revendication, liée à la volonté de rehausser le statut de la cathédrale en tant que siège apostolique. Le souvenir du Sacromonte s'inscrit autrement, dans les statues des saints martyrs présentes dans plusieurs retables de la cathédrale, ou encore les monuments publics, comme la colonne du Triunfo, qui abrite une relique du mont saint.

Expressions festives de dévotion

En juillet 1600, on monte processionnellement au Sacromonte pour conjurer l'épidémie de charbon qui frappe la région¹, et la fin de la contagion, proclamée fin août, est célébrée comme un miracle. On expose les reliques le jour de l'Assomption de la Vierge, jour anniversaire de la dédicace de la cathédrale.

Sur les bases de dévotions sorties des brumes de l'antiquité, Grenade se veut universelle. Désormais la somptuosité de la cathédrale, étrange dans le contexte d'une ville qui n'est plus panthéon royal, retrouve une raison d'être. On célèbre donc, en 1594, la fête de Saint Pierre avec cloches et illuminations. Cette fierté nouvelle reflète le désir de son archevêque, Pedro de Castro, de faire de Grenade le plus grand centre de pèlerinage de la chrétienté. Et ce n'est sans doute pas un hasard si le conflit de préséance concernant la chaise de l'archevêque commence à se poser dès le début du siècle. La personnalité de Castro et son désir de développer son archevêché n'y sont en effet pas étrangers.

En 1601 on établit la fête de San Cecilio, sur le modèle de celles de Saint Jacques et de Saint Pierre, « avec toute la pompe possible due au patron de cette sainte église », messe pontificale (cérémonial épiscopal), sermon, musique et feux d'artifice². Ce patronage, officieux depuis 1595, est confirmé par la qualification des reliques en 1600. La fête est fixée d'abord au 1^{er} mars, puis au 1^{er} février³. Le 30 janvier 1601, le chapitre décide en accord de l'archevêque que « le premier jour de février, jour en lequel le sieur San Cecilio subit le martyr, selon les plaques [de plomb] apparues dans le mont Valparaiso qui se nomme aujourd'hui mont saint, soit célébrée sa fête avec office double de nombreux martyrs. Que les vêpres et la messe soient dites pontificalement et qu'il y ait procession en capes avec offrande, sermon et communion ; et si sa seigneurie l'archevêque de cette sainte église, actuel ou à venir, ne pouvait les célébrer pontificalement pour une raison quelconque, qu'il n'y ait en ce cas pas d'offrande et que le prévôt, ou en son absence la plus importante dignité, célèbre la messe. Après les matines,

¹ Le charbon (ou anthrax, en anglais) est une maladie bactérienne mortelle, qui affecte le plus souvent le bétail mais peut également toucher les hommes. A.C.G., *Actas*, libro 9, 1600, 23 juillet, fol. 250r. D'après les inquisiteurs, on dénombrait à la mi-août environ 200 malades et 100 convalescents de cette maladie à l'Hospital Real de la ville. A.H.N., *Inquisición*, leg. 2608, non fol. Lettre du 14 août 1600.

² A.C.G., *Actas*, libro 9, 16 février 1601, fol. 264 bis r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 9, 16 février 1601, fol. 264 bis r.

[l'office et la messe] se diront comme ceux de Saint Jacques. Que l'on dispose des lumières la nuit antérieure dans la lanterne et la tour de cette sainte église, ainsi qu'aux autres endroits où l'on a coutume de les disposer. Et que l'on sonne les cloches et que l'on joue des chalumeaux dans lesdites lanterne et tour, et qu'il y ait des pétards, tout ceci après laudes, comme le jour de la Saint Pierre. Aussi, que les secondes vêpres soient toutes dites de la Purification et que pour les premières vêpres et la fête dudit sieur San Cecilio les prébendés retirent leurs capes noires, et qu'enfin la fête soit célébrée avec toute la gravité possible due au patron de cette sainte église »¹.

La date de la fête, soigneusement choisie, précède la fête de la Chandeleur, ou Purification de la Vierge (2 février). La dévotion mariale apparaît comme un point de confluence choisi par les faussaires entre les cultures musulmane et chrétienne². La fête du saint patron est établie dans cette période charnière du printemps, période de carnaval où l'année hésite entre la célébration des morts et celle du renouveau de la vie. Un mois après la fête de la Toma (2 janvier), qui commémore la fondation de la ville par des étrangers chrétiens, la fête de San Cecilio célèbre sa première fondation par un Maure, dont l'autochtonie est signifiée par la grotte où l'on va adorer l'esprit de ses cendres. C'est donc une façon de corriger le sens trop unilatéral de la Toma en justifiant la présence des Morisques disparus, mais aussi celle des nouveaux arrivés, dont les ancêtres n'ont pas participé directement à la conquête de Grenade. Les saints de Grenade affirment l'enracinement de l'étranger venu d'ailleurs. Cecilio l'Arabe est mort à Grenade et le saint sacralise la terre de son tombeau. Les grenadins, descendants d'étrangers, trouvent donc dans Cecilio un modèle qui leur offre la possibilité d'une autochtonie véritable. En outre, il s'agit de la découverte par Grenade de nouvelles valeurs et de saints autochtones pour compenser la disparition de ses rois-reliques. La ville qui s'affirme à travers le culte de Cecilio montre enfin son acculturation réussie dans le moule loyaliste et tridentin. Le patronage de Cecilio incarne en effet « la victoire du saint sur le roi », selon les termes de Pierre Cordoba³.

En avril 1600, les chapelains dotés par Castro sont sur place pour assurer le culte des reliques et confesser les pèlerins. Le 17 mai, Castro vient en personne dire la messe au mont saint. De

¹ « el primer dia de febrero que fue el dia que padeçio martirio el señor sant çicilio segun a paresçido por las laminas en el monte balparayso que oy se llama el monte sancto se çelebre su festiuidad con offiçio doble de munchos martires. Se digan bisperas y misa de pontifical y aya procession de capas y ofrenda y sermon y comunion y si su señoria el arçobispo desta santa yglessia que es o fuere no çelebrare este dia pontifical por alguna causa, en tal caso no abra ofrenda y celebrara el dean y en su auçencia la mayor dignidad. Despues de los maitines se diran segun y como se diçen los de sant Tiago. Que se pongan luminarias la noche antes en el çimborio y torre desta santa yglessia y donde mas se suelen poner. Y que se repiquen las canpanas y se tañan las chirimias en el dicho cinborio y torre y aya cohetes, esto todo despues de laudes como el dia de st Pedro. Y que las segundas bisperas se digan todas de la purificacion y que para las primeras bisperas y fiesta del dicho señor st çicilio se quiten las capas negras los prebendados y finalmente se çelebre con toda la solenidad posible deuida como a patron desta sta yglessia ». A.C.G., *Actas*, libro 9, 30 janvier 1601, fol. 264r.

² CORDOBA, Pierre Emmanuel : « 10. Fabrique de mémoire », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit., vol. II.

³ *Ibid.*, vol. II, p. 289.

nombreux ordres religieux prestigieux se proposent d'assurer le culte, mais en 1607, affirmant que la Vierge lui est apparue pour lui dicter sa conduite, Castro les récuse et vend son patrimoine pour construire une collégiale dédiée au culte des reliques, à l'étude et à la mission, dont il écrit lui-même les règles.

Le culte des saints martyrs et la fréquentation du Sacromonte se portent bien tant que Castro réside à Grenade et montre l'exemple. En janvier 1604, de longues rogations de plusieurs semaines avec des processions au Sacromonte pour faire venir la pluie finissent par porter leurs fruits. Le 6 février, face au retour de la sécheresse, le conseil de la commune et le chapitre décident d'organiser de nouvelles rogations. La nuit suivante il se met à pleuvoir et, dès le lendemain on dit une messe en action de grâce. Après quoi, « il plût et il neigea en telle abondance, que l'on dit la messe de la Sainte Trinité et l'on rendit grâce avec une procession et un *Te Deum Laudamus* ; et ce même jour on publia une procession générale au Sacromonte, avec trois jours de jeûne, que l'on retarda car il plût raisonnablement ces jours-là ». La procession générale a lieu le 19 février au matin. Marchant à l'avant, « les enfants des écoles avec leurs maîtres, chantant la litanie. Puis les métiers avec leurs bannières, les confréries avec leurs saints et leurs étendards, les paroisses et les ordres religieux avec leurs croix, le chapitre avec sa petite croix... et à la fin, le conseil de la commune avec grande humilité »¹. On dit une messe en haut du mont sur un autel placé à l'extérieur de l'église, on adore les reliques puis la procession revient vers trois heures de l'après-midi.

Le 19 mars 1607, Castro baptise solennellement au Sacromonte plus de quarante « Maures », venus spécialement à Grenade pour devenir chrétiens, selon les dires de Jorquera². Qui étaient ces acteurs, consentants ou non ? On peut penser qu'il s'agissait d'esclaves emmenés par leurs maîtres, ou de prisonniers capturés sur les côtes andalouses. Cet évènement et le récit qui en est fait se rattachent aux différentes mises en scène de conversions collectives qui déclenchent des réactions de communion émotionnelle à l'époque baroque³. En outre, ils permettent de relier Castro à une chaîne de prélats évangélistes, en particulier à Hernando de Talavera, le premier évêque, et aussi au cardinal Cisneros, responsable des baptêmes de masse en 1500. Le lien entre Castro et Talavera est d'ailleurs souligné par l'*Histoire Ecclésiastique* de Justino Antolínez de Burgos. L'éloge du premier archevêque s'intègre en effet dans la défense et la célébration de Pedro de Castro et des découvertes du Sacromonte. Talavera y est présenté

¹ « llovió y nevó tanto que se dixo misa de la Santissima Trinidad y se dieron gracias con procesión y *Te Deum Laudamus* ; y este dia se publicó procesión general para el Sacro Monte, con tres dias de ayuno, y se alargó porque llovió estos dias reçonablemente. (...) todos los niños de las escuelas con sus maestros, cantando la letanía ; luego los oficios con sus pendones, las cofradias con sus santos y estandartes, las parroquias con sus cruces, las ordenes con las suyas, el cavildo con cruz pequaña... y a lo ultimo el cavildo de la ciudad con mucha humildad ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 538.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 553.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., Chap. II-4.

comme un précurseur de Castro, et sa tolérance à l'égard des Mudéjares représente une justification par antériorité des livres de plomb¹.

Castro encourage également l'ensemble des dévotions liées aux martyrs du Sacromonte. En 1609, il demande que la fête de la Saint Jacques « soit célébrée... avec toute solennité, étant donné la grande reconnaissance que lui doit ce royaume, et Grenade en particulier »². Il la dote même de 10 000 maravédís pris sur sa fortune personnelle et la fête est donc célébrée avec illuminations, procession dans la cathédrale et sermon. Pendant cette période, l'église paroissiale San Cecilio, située en bas du quartier de l'Antequeruela, proche du Campo del Príncipe, est restaurée et décorée pour la rendre digne de sa nouvelle dimension d'église emblématique. On affirme qu'elle fut le seul temple de la ville où le culte chrétien était admis pendant toute la domination Musulmane, et qu'elle disposait même du droit de sonner les cloches le jeudi saint. On la dote, en particulier, d'un retable peint par Pedro de Raxis (déjà maître d'œuvre du retable de la Vierge de la Antigua de la cathédrale) entre 1602 et 1604³.

Mais la fête de la San Cecilio n'est pas dotée, ce qui empêche de la rendre plus solennelle et freine dès le début son développement⁴. C'est une des raisons du déclin rapide du culte du saint patron. Mais ce sont surtout les critiques officielles aux livres de plomb qui lui sont le plus préjudiciables. Dès 1612 en effet, l'oraison de la fête ne doit plus contenir d'allusions aux livres⁵.

Le départ de Pedro de Castro pour son siège de Séville en 1610 fait perdre aux saints du Sacromonte leur principal soutien. On trouve encore un sermon, datant de 1610, dédié à saint Thésiphon, le frère de Cecilio également martyr⁶, puis il n'en est plus fait mention. La dévotion au Sacromonte et à San Cecilio commence déjà à s'étioler. On expérimente d'autres dévotions, d'autres images capables de protéger la communauté des calamités, en particulier de la sécheresse. Toutefois des rogations pour des malheurs locaux, faites au Sacromonte ou à la paroisse de San Cecilio, portent leurs fruits dans les années 1610. Cette efficacité est la preuve de l'importance, mais surtout du soutien officiel dont bénéficie le culte du saint patron. A l'automne 1614 selon Jorquera (en fait les actes capitulaires situent l'évènement au 3 février 1615, lendemain de la fête du saint), une procession générale avec rogations pour l'arrêt des tremblements de terre, va de la cathédrale à l'église San Cecilio « grâce à quoi il semble que

¹ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, op. cit.

² « se haga... con toda la solebnidad atento a las grandes obligaciones queste reyno y especialmente Granada le tiene ». A.C.G., *Actas*, libro 10, 7 et 10 juillet 1609, fol. 32.

³ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, éd. actualizada, Grenade, éd. Comares, 1996 [1946], p. 169. Voir CARRASCO DE JAIME, Daniel José : « Diego de Navas. Entallador y ensamblador de retablos del período de transición al setecientos », *Alonso Cano. Revista andaluza de arte*, n°8, 2005, www.alsonsocano.tk, *LA GRANADA DEL SIGLO XVII. Arte y cultura en la época de Alonso Cano*, Centro Cultural Gran Capitán, Granada 2001-2002, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2001.

⁴ Le chapitre s'en plaint en 1611, A.C.G., *Actas*, libro 10, 28 fév, 83r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 10, 7 février 1612.

⁶ PEREA, Andres de : *Sermon en comun de martyres, y del glorioso S. Tesiphon, vno de los tres patrones del Sacromonte de Granada, predicado en su Yglesia Mayor presente el señor Arçobispo, Año de 1610...* B.U.G., A-031-227(8).

les tremblements cessèrent »¹. On porte les reliques des saints martyrs dans le cortège². Jorquera paraît déjà moins enthousiaste et moins sûr de lui qu'auparavant en affirmant l'efficacité des prières à Cecilio. Le chapitre a d'ailleurs hésité avant de décider cette procession, se contentant d'abord de longues rogations à la Vierge de la Antigua et aux saints du Sacromonte, dans la chapelle de la patronne sise dans la cathédrale.

2) La fin de l'affaire des sambenitos. Expulsion définitive des Morisques et des marques d'infamie

Le 8 avril 1600, le chapitre demande aux inquisiteurs la permission de couvrir les sambenitos pour la fête de la qualification des reliques du Sacromonte³. Les inquisiteurs sont également partisans de cette action, qui donnerait, selon leurs propres termes, plus d'« autorité » et de « décence » à la cérémonie. Le tribunal semble donc, après une opposition initiale, s'en remettre peu à peu aux arguments de l'archevêché et au climat général qui domine alors. A la même époque en effet, d'autres villes, comme Valladolid, font également retirer les sambenitos du chœur de leur cathédrale. En 1601, le conseil de l'inquisition accepte à son tour l'idée d'un déménagement des sambenitos de la cathédrale vers une église paroissiale de la ville, et prend des renseignements sur la capacité de telle ou telle église. L'inquisition propose celle de Santiago, l'église liée au Saint Office qui lui sert de cadre pour ses fêtes corporatives et les autodafés mineurs⁴. Mais ce n'est toujours pas fait en 1603, puisque le chapitre réitère sa requête auprès du roi⁵.

Pedro de Castro fait donc tout pour obtenir le retrait des sambenitos de Morisques et de judaïsants exhibés dans le chœur de la cathédrale, qui font selon lui une toile de fond indigne au culte divin. Mais l'archevêché n'obtient l'autorisation royale formelle qu'après le départ de Castro pour Séville comme archevêque de cette ville, en janvier 1611, c'est-à-dire à la suite de l'ordre d'expulsion des Morisques. Le conseil de l'inquisition enjoint : « il serait bon que vous donniez l'ordre que tous [les sambenitos] concernant des Morisques soient disposés ensemble et de façon abrégée », et les autres de la façon ordinaire. Par ailleurs, la Suprema (ou Conseil de l'inquisition) ordonne à l'inquisition grenadine de trouver un accord avec l'archevêché sur l'église qui accueillera les sambenitos⁶. Dans une lettre ultérieure, la Suprema précise ce

¹ « con que parece que se acabaron los temblores ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 597. Le tremblement de terre eut lieu le 5 octobre. VINCENT, Bernard : « Los terremotos en la provincia de Almería (siglos XV-XIX) », in *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Exma Diputacion de Granada, 1985, p. 13-37.

² A.C.G., *Actas*, libro 10, 3 février 1615, fol. 236v.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2608-1, non fol. Lettre du 9 avril 1600.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2608-1, non fol. Lettre du 8 février 1601.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 9, 2 août 1603, fol. 324r.

⁶ « sería bien que diesedes el orden que todos los [sambenitos] que tocan a moriscos se pusiesen juntos y abreuadamente ». A.H.N., *Inquisición*, lib.586, fol. 452v. Lettre du 11 janvier 1611.

qu'elle veut dire par le mot « abrégé ». « On enlèvera entre tous, ceux qui concernent des Morisques et on les remplacera par un écriteau indiquant combien il y en avait et la raison pour laquelle on les a retiré, qui est que Sa Majesté les a tous chassés lors de l'expulsion générale qui eut lieu l'an passé de 1610 »¹. Dans une nouvelle lettre, le Conseil ajoute que l'on y adjoindra aussi la date de l'expulsion des Morisques et celle à laquelle l'installation a été faite².

La décision d'expulser les Morisques d'Espagne est finalement prise, après bien des hésitations, en avril 1609. Elle se justifie par la situation démographique (la crainte de voir se reformer des communautés morisques) et par la conviction générale que leur conversion est feinte et qu'ils ne pourront jamais être vraiment de loyaux sujets. L'idée qu'il faut amputer le pays de son membre malade de peur de voir se gangrener le reste est admise par tous depuis bien longtemps. Il s'agit d'une partie de la stratégie de régénération du pays, qui commence à se faire jour, après un XVI^e siècle rempli de succès, face aux premiers échecs de la monarchie et à ses difficultés économiques croissantes. La « trêve de douze ans » de 1609, qui sanctionne l'armistice conclue avec les Provinces-Unies, reconnues par l'Espagne en 1606, permet de resserrer la couronne autour du domaine espagnol. Le pays est épuisé financièrement par la guerre des Flandres. Cette trêve, très critiquée, consacre de fait l'indépendance de la Hollande sans apporter de contrepartie à l'Espagne. L'expulsion des Morisques arrive donc au bon moment pour rectifier l'image du régime. Elle est même considérée comme le principal succès du règne.

Les ordres d'expulsion arrivent à Grenade entre mars et mai 1611. Cette fois mille à quinze cents personnes sont chassées du royaume³. La plupart sont des dépendants, esclaves et veuves libres, dans un grand dénuement. Il y a toutefois des exceptions. Quelques grosses fortunes, quelques familles collaboratrices de longue date sont également déportées. Cette expulsion radicale et définitive des Morisques, bien moins importante que la précédente, sanctionne l'achèvement de l'ethnocide et avec lui la fin de la « question morisque », même si un certain nombre d'entre eux parvient à demeurer ou à revenir dans le royaume⁴.

C'est donc en 1611, à la fin du processus d'expulsion, que Grenade obtient finalement que les marques d'infamie soient retirées, et qu'ainsi les Grenadins ne soient plus tous considérés génériquement comme des hérétiques et des rebelles. L'histoire des Morisques, séparée et « abrégée », forme un chapitre clos, dissimulé dans une église secondaire. Ces marques de

¹ « de entre todos ellos se quitaran los que fuesen de moriscos poniendo un rotulo en que se diga el numero que auia de los destos moriscos y que no se pusieron por auerlos echado a todos su Magd destos reinos en la expulsion gral que dellos se hizo el año pasado de 610 ». A.H.N., *Inquisición*, lib.587, fol. 30r. lettre du 10 mai 1611.

² A.H.N., *Inquisición*, lib.587, fol. 51r. lettre du 30 juin 1611.

³ VINCENT, Bernard : « Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570 », in VINCENT, Bernard : *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación de Granada, 1985, p. 267-286.

⁴ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio ; VINCENT, Bernard : *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1984, p. 223.

l'infamie collective ne concernent plus guère la ville. D'autant moins que, lors des fêtes célébrées dans l'église de Santiago, on en cache au moins les deux tiers sous des tentures colorées.

L'inquisition se fait un peu tirer l'oreille pour exécuter l'ordre de la Suprema, puisque le Conseil la rappelle à l'ordre en février, puis encore le 12 mars et le 10 mai 1611¹. Finalement, fin mai², les sambenitos sont d'un commun accord transférés dans l'église de Santiago. Castro écrit alors une lettre de remerciement exaltée à l'inquisiteur général, dans laquelle il se félicite du fait qu'à présent, « la synagogue est devenue temple sacré »³. Grenade se trouve écartelée entre un passé inventé et le présent, et parvient mal à relier l'un avec l'autre. Ainsi, Henríquez de Jorquera⁴ nous rapporte la grande fête qui eut lieu en 1611 pour l'enlèvement des sambenitos, au moment où Philippe III donnait le dernier ordre d'expulsion des Morisques. N'est-ce pas là une tentative mélancolique de faire le deuil de la Grenade passée ? Mais ne serait-ce pas aussi une façon de s'opposer à la norme imposée par la société dominante représentée par l'inquisition ? On y devine une certaine schizophrénie, qui engendre un véritable spleen.

B - Les atteintes au Sacromonte : repli sur la dimension locale du mythe

1) Disqualification et défense des livres dans la première moitié du siècle

Même après son départ de Grenade en 1610, l'archevêque Pedro de Castro continue à soutenir sans relâche la grande cause de sa vie et ses dérivés, en particulier l'Immaculée Conception, et ce jusqu'à sa mort en 1623. Son corps est transféré l'année suivante à l'abbaye du Sacromonte, où il est enterré auprès de ses parents. Castro réhabilite ainsi son père, humilié par des accusations de malversation portées contre lui lorsqu'il était gouverneur du Pérou.

Dès le début du siècle, le projet de Castro est déjà un échec. Le site est loin de concurrencer les grands lieux de pèlerinage de la Péninsule que sont Compostelle, Montserrat, Saragosse ou Guadalupe. Les doutes qui pèsent sur les découvertes, mais surtout les raisons idéologiques plus que dévotionnelles du site en sont certainement la cause⁵. En effet, l'explosion dévotionnelle autour des martyrs du Sacromonte avait surtout permis d'exprimer symboliquement la recomposition de la communauté urbaine, à la suite de la crise majeure

¹ A.H.N., *Inquisición*, lib.586, fol. 456v et 470r. et lib. 587, fol. 30r.

² A.H.N., *Inquisición*, lib.587, fol. 43r. lettre du 7 juin 1611.

³ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « Los sambenitos de la catedral de Granada », *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebráicos*, vols. 26-28, fasc. 2, 1977-79, p. 318.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., p. 575.

⁵ HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás : *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*. Étude préliminaire et album iconographique par Manuel BARRIOS AGUILERA, Grenade, Archivum, Universidad, 1998 [1741].

provoquée dans le dernier tiers du XVI^e siècle par la guerre civile et l'expulsion des morisques. Une fois les valeurs de loyauté confessionnelle et de piété tridentine réaffirmées, l'expression symbolique d'une stricte hiérarchie des pouvoirs à Grenade, menée par la chancellerie recomposée, il n'est plus utile de persister dans le même climax dévotionnel que dans les premiers temps. Surtout que le phénomène se heurte à la pression intellectuelle et religieuse de la contre-réforme. En mars 1604, le nonce annonce la volonté du pape de faire venir les livres à Rome pour qu'ils soient traduits et étudiés. C'est Justino Antolínez de Burgos, chanoine de la cathédrale depuis peu et auteur de l'*Histoire Ecclésiastique de Grenade*, grand défenseur du Sacromonte, qui est chargé de protester auprès du roi contre le départ des livres et de proposer plutôt d'en envoyer seulement une copie¹.

Les découvertes s'insèrent dans un contexte historique et idéologique trop étroit, en dehors duquel elles apparaissent déjà comme anachroniques : le règne de Philippe II (et l'éloignement du souverain, matérialisé par le départ des corps royaux), les traditions médiévales (désormais largement remises en cause) et l'idéal d'une société ouverte où le Maure est un ancêtre acceptable (chose impensable depuis la confessionnalisation des monarchies européennes). Dès la fin du XVI^e siècle, ceux qui contestent l'authenticité des livres sont déjà plus nombreux que leurs défenseurs. Le débat autour des chroniques médiévales, en particulier celle du pseudo-Turpin, source capitale concernant la présence carolingienne en Espagne, est vif dans les années 1610. Les livres de plomb sont pointés du doigt comme l'exemple absolu de ces fausses chroniques.

En 1607, face, parmi d'autres, aux accusations de plus en plus pressantes du jésuite Ignacio de Las Casas, homme d'origine morisque et adversaire acharné des livres, Philippe III convoque une commission pour statuer sur les découvertes. En 1609, à 75 ans, Castro se rend personnellement à la cour pour défendre lui-même les livres et la commission se laisse convaincre par ses arguments. On autorise les livres à rentrer à Grenade, mais on exige une nouvelle traduction, qui ne soit pas entachée des soupçons concernant les premiers traducteurs morisques. Il s'agit désormais d'un bras de fer diplomatique entre l'Espagne et la papauté, laquelle est convaincue de la fausseté des livres et, surtout, décidée à en découdre avec des écrits qui accréditent la légende de Saint Jacques, qu'elle souhaite écarter.

L'Eglise est divisée dès le début sur la question des livres du Sacromonte. Le pape décide de séparer leur cas de celui des reliques, authentifiées par le procès de qualification de 1600. Cette séparation permet implicitement de remettre les livres en question, c'est donc le premier pas vers leur condamnation². Il réclame sans cesse la venue des livres à Rome pour effectuer une nouvelle traduction.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 9, 6 et 9 mars 1604, 346r.

² MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Grenade, Facultad de Teología de Granada, Universidad, 1998.

Les livres divisent aussi à Grenade même, où le prieur du monastère San Jerónimo prend parti en faveur d'une nouvelle traduction des livres, à Rome cette fois. Pour défendre la cause du Sacromonte, le conseil de la commune envoie au roi un mémoire dans lequel elle revient sur l'origine divine des livres. C'est Dieu qui a favorisé Grenade en y faisant apparaître ces trésors. On y rappelle que la qualification des reliques a été faite avec grand sérieux par Pedro de Castro, personnage dont l'intégrité est indubitable « un si grand prélat et ministre de Votre Majesté, homme si droit, si sage, ennemi des chimères et des nouveautés, comme on le sait »¹. En outre, les juntas successives réunies par Philippe II et Philippe III ont rassemblé les hommes les plus qualifiés du royaume. Les échevins rappellent que la fête du saint patron Cecilio a créé un lien étroit entre Grenade, le Sacromonte et les reliques. La ville a beaucoup dépensé pour cette fête, « où se rend la ville, la dévotion et l'amour qu'elle éprouve pour ses saints venant à bout des difficultés du chemin et de la distance, ainsi que de la rigueur du temps qu'il fait le jour de San Cecilio, le premier février, pour adorer ses reliques, entraînant par son exemple une foule innombrable de citoyens et d'étrangers »². Le mémoire insiste aussi sur les arguments politiques qui pourraient convaincre le roi de ne pas envoyer les livres à Rome. Si les livres venaient à être égarés, ou volés en chemin, la perte serait irréparable pour l'Espagne. On souligne le fait qu'à Rome le destin des livres serait incertain, car le successeur du pape actuel pourrait bien être un adversaire de l'Espagne, tenté de faire disparaître la preuve qu'elle fut le premier pays d'Occident à avoir été évangélisé par un apôtre. Ce mémoire, comme celui également écrit par le Sacromonte pour convaincre le roi³, affirme que les reliques sont irréprochables et qu'on ne peut les séparer des livres, ce qui devrait logiquement préserver ces derniers de tout soupçon.

Après la mort de Pedro de Castro en 1623, d'autres enthousiastes, de plus en plus isolés, continuent à porter la cause du Sacromonte. C'est surtout le cas des membres de l'abbaye du Sacromonte eux-mêmes. Des personnalités curieuses, tels Adán Centurión y Fernández de Córdoba, troisième marquis de Estepa (1582-1658), qui s'installe à Grenade en 1626 pour mieux étudier le sujet, se consacrent également à cette cause⁴. Centurión débat par correspondance avec l'historien Luis Tribaldos de Toledo, protégé du valido de Philippe IV,

¹ « tan gran prelado, y ministro de V.M., varon tan veridico, assentado, enemigo de quimeras, y nouedades, como es notorio ». *SEÑOR. La ciudad de Granada suplica...* B.N.M., Ms. 6437, fol. 85r-86v.

² « donde va [la ciudad], venciendo la devocion, y amor que tiene a sus santos, la dificultad, y distancia del camino, y la aspereza del tiempo dia de S. Cecilio, primer dia de febrero, a adorar las reliquias, y lleua con su exemplo innumerable concurso de vezinos, y estraños ». *Ibid.*, fol. 85v.

³ B.N.M., Ms. 6437, fol. 87r-88v.

⁴ Voir GOMEZ GOMEZ, Antonio Agustín : *Adán Centurión, marqués de Estepa : traductor de los Libros Plúmbeos del Sacromonte, a través de documentación inédita conservada en el Archivo de la Real Chancillería de Granada*, Estepa (Séville), Ayuntamiento, 1999. CENTURION, Adám : *Información para la historia del Sacromonte, llamado de Valparaiso y antiguamente Illipulitano junto à Granada : donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesiphon y S. Hiscio ... y otros santos ... : primera parte ... año de 1632*. B.N.M., 6/3362. CENTURION, Adám : *Traducción de los libros en Arabe escritos en laminas de plomo que con las reliquias de los santos Cecilio, Hiscio, y Thesiphon, discipulos del Apostol Santiago...* S.l.n.d., B.N.M., Ms 205.

Olivarès, persuadé de son côté que les livres sont une falsification inspirée par le christianisme oriental. D'autres personnages s'intéressent au phénomène d'un point de vue historique. C'est le cas de Juan Herreros de Almansa, qui rédige une introduction à la copie manuscrite de la *Guerra de Granada*, de Diego Hurtado de Mendoza, consacrée à la vie des saints martyrs. Citant consciencieusement ses sources, il prend également soin d'avertir son lecteur que les auteurs consultés se contredisent sur ce point, et que les livres étant remis en cause par l'Eglise, ce qu'ils affirment n'est pas attesté¹.

En 1588, grâce à une habile résistance occulte contre le pouvoir central dont la société espagnole moderne a le secret, Grenade était parvenue à conserver les reliques sur place, contre le souhait de Philippe II de les faire venir à l'Escorial. Mais cette fois, pour les livres, c'est avec la papauté qu'il faut négocier. En 1631, conseil de la commune et chapitre s'associent pour défendre plus efficacement la cause du Sacromonte.

La ville pense tout de suite à faire appel du départ des livres. L'argument est qu'il ne faut pas déplacer les reliques et les livres, car ils risqueraient ainsi de perdre leur force sacrée. Il faut aussi faire part au roi de la grande vénération de Grenade pour ces objets saints. Les membres du conseil font d'autres propositions. Ne pourrait-on pas faire de nouveau traduire les livres mais sur place, à Grenade, ce qui permettrait d'éviter de les envoyer à la cour ?² Quelques jours plus tard, des chanoines du Sacromonte viennent au conseil se plaindre de la décision d'envoyer les livres à Madrid. Début février, anticipant sur l'espoir d'une issue favorable, la ville décide de faire réparer et arranger le chemin du Sacromonte qui monte à l'abbaye et aux grottes³. Mais la décision est déjà prise. Ultime recours destiné à sauver les apparences, et aussi peut-être, pour que la cause des livres ne se perde pas dans des méandres administratifs, le conseil de la commune dépêche alors un veinticuatro. Jerónimo de Loaysa Mesía, également alguacil mayor de la chancellerie et chevalier de l'ordre militaire de Saint Jacques, est spécialement chargé d'accompagner les livres et de réclamer leur garde devant la commission royale, dans l'attente des résultats de l'action juridique de la ville contre leur envoi à Madrid. On semble donc croire encore que le roi peut agir contre la décision papale, bien qu'en fait tous les recours soient épuisés.

Le recours déposé à la commission retarde, comme on l'espérait, l'exécution de la décision. En cela, Grenade a la chance d'être siège de chancellerie royale, car son président use de son influence à la cour, pour faire traîner les choses le plus possible. Pourtant en mars, les

¹ HERREROS DE ALMANSA, Juan : *Invenion del Sacro Monte de Granada. Con las vidas de los Sanctos que en el fueron martirizados...* In Hurtado de Mendoza, Diego : *La guerra de Granada*, manuscrit, s.l.n.d., B.N.M., mss 1603, Biblioteca de Andalucía, www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualdeandalucia. Sur le personnage, voir SUAREZ, José Luis : « Un nuevo texto de la controversia sobre la licitud del teatro en el Siglo de Oro. Edición del discurso segundo de Noticia de los juegos antiguos, comedias y fiestas de toros de nuestros tiempos (Granada, 1642) del licenciado Juan Herreros de Almansa », *Criticón*, 59, 1993, p. 127-159. Et in SUAREZ, José Luis : *Teatro y toros en el siglo de oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta*, Grenade, Universidad, 2003, p. 153-182.

² A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 30 janvier 1632, 67v-68r.

³ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 9 février 1632, fol. 95r.

événements s'accélérent. Le 16, le président demande à chaque détenteur des clefs de se réunir chez lui pour ouvrir le coffre où sont enfermés les livres afin qu'ils puissent être transportés à Madrid¹. De nouveau, le conseil de la commune s'oppose à cette décision. Le lendemain, on écrit une lettre au roi, lettre imprimée par la municipalité dans le but de lui donner un plus grand retentissement².

Il arrive fréquemment au XVII^e siècle que des argumentaires concernant un procès en cours soient imprimés. Les bibliothèques sont pleines de ces petits cahiers concernant, le plus souvent, des procès d'héritages de grandes familles aristocratiques. Il n'est donc pas surprenant que la ville de Grenade ait fait appel à ce procédé dans le cadre d'une affaire si importante. L'opinion publique a un grand retentissement sur cet arbitrage social que sont les décisions de justice. Pour les livres, il était essentiel que tous des Grenadins soient mobilisés pour avoir une chance d'obtenir satisfaction.

La lettre rappelle dès les premières lignes que les livres ont été amenés à Grenade par Saint Jacques, patron de l'Espagne, sur l'ordre de la Vierge Marie et qu'ils y sont restés cachés pendant des siècles pour être protégés des infidèles. Grenade souhaite donc conserver ces objets qui la protègent. Elle met tout son espoir dans le roi, mais obéira, sachant bien que tout ce qu'il fait est saint, chrétien et accompli pour le bien de tous. Mais Grenade souhaite être assurée qu'ils ne disparaîtront pas. On souhaite avoir la promesse du roi lui-même, par cédule officielle, qu'ils reviendront à Grenade après leur traduction et leur interprétation.

Dès lors, l'affaire semble réglée. La ville proteste encore un peu pour la forme, demande de retarder le voyage, arguant du mauvais état des chemins en cette saison pluvieuse de printemps, qui met en danger les livres si précieux, et de la possible malveillance d'« ennemis de la foi » (c'est-à-dire du Sacromonte). Mais ce ne sont que des prétextes pour gagner du temps. Le 23 mars, le conseil de la commune envoie des commissaires voir le président de la chancellerie pour réclamer un nouveau coffre avec plusieurs clefs pour que les livres soient mieux protégés durant le transport.

En 1632, les livres (accompagnés d'une relation des découvertes) sont donc finalement envoyés à Madrid, où ils sont respectueusement déposés, en attendant d'aller à Rome, à droite de l'autel du monastère royal San Jerónimo³, ce qui en dit long sur la vénération générale dont ils font encore l'objet. Grenade, mécontente, exprime peut-être son ressentiment lorsqu'elle se place la même année à la tête de la résistance des villes contre la volonté royale de remplacer l'impôt dit des « millions », créé par Philippe II en 1589 et devenu un pilier des finances espagnoles, par une taxe unique sur le sel. Ce rejet de la réforme fiscale se marque par un refus catégorique de payer et même de recevoir l'ordre royal officiellement (« por ciudad ») au

¹ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 16 mars 1632, fols. 139-140.

² A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 17 mars 1632, fols. 141v et ss.

³ HAGERTY, Miguel José : « Los libros plúmbeos y la fundación de la insigne Iglesia Colegial del Sacromonte », in *ABADIA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, Grenade, Universidad, 1980, p. 18-33.

cours du chapitre municipal, comme cela se fait habituellement¹. Dans l'affaire des millions, l'union des villes et de l'Eglise au sein des cortes de Castille a permis de faire reculer la couronne, qui enterra son projet de gabelle.

Les circonstances du départ des livres rappellent fortement un autre départ traumatique, celui des corps des rois, sortis de leur caveau de la chapelle royale de Grenade pour être envoyés au panthéon royal de l'Escorial en 1573. Grenade s'était remise de ce départ des corps sacrés des rois qui la protégeaient en se trouvant de nouvelles reliques protectrices qui, elles aussi, légitimaient la ville par un mythe des origines valorisant. Or voici que presque soixante ans après le départ des corps et trente-cinq après les découvertes du Sacromonte, le départ forcé des livres vient de nouveau bouleverser la donne.

L'inquisition publie les brefs papaux qui interdisent progressivement tout débat ou publication autour des livres. En 1633, elle fait retirer les exemplaires du très polémique ouvrage du marquis de Estepa Adán Centurión, *Información para la historia del Sacromonte*². Le 1^{er} avril 1641, elle publie un édit interdisant « provisoirement » la lecture des livres du Sacromonte en langue vulgaire « de part un décret de sa majesté qui fut remis à don fray Antonio de Sotomayor, par grâce divine archevêque de Damas, confesseur de sa majesté et membre de son Conseil d'État, inquisiteur général, commissaire apostolique et général de la Sainte Croisade. Interdiction donnée dans l'attente que sa sainteté les approuve et les donne pour qualifiés »³. Malgré cette décision peu encourageante, Grenade garde encore l'espoir, en échange d'une concession, de voir l'interdiction retardée le temps d'une nouvelle analyse.

Ces derniers, partis de Madrid en septembre 1642, ne parviennent à Rome qu'en octobre 1643⁴. Grenade et l'Espagne ont tout fait pour que ces trésors controversés ne leur échappent pas. Ils savent en effet que les livres partis, la cause est déjà perdue. Pourtant l'abbaye du Sacromonte dépense des sommes astronomiques pour sa défense, causant la ruine de la fondation de Castro, dont les bâtiments immenses ne seront jamais achevés. En novembre 1644, après avoir célébré par des illuminations la nouvelle élection du pape Innocent X, Grenade entreprend quand même de nouvelles démarches à Rome⁵.

¹ GELABERT, Juan E. : « Las ciudades castellanas. Entre la resistencia y la colaboración política », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, op. cit.*, Vol. I, p. 429-444. Pour une comparaison avec le cas Français, voir FREDERICK, M. Irvine : « From Renaissance City to Ancien-régime Capital : Montpellier, c. 1500-c. 1600 », in BENEDICT, Philip (éd.) : *Cities and Social Change in Early Modern France*, Londres-New-York, Routledge, 1989, p. 105-133.

² CENTURION, Adán : *Información para la historia del Sacromonte, op. cit.*

³ « por un decreto de su magestad que vino remitido a don frai Antonio de Sotomayor, por la diuina graçia arçobispo de Damasco, confesor de su magestad y de su consejo de Estado, inquisidor jeneral, comisario apostolico y general de la santa cruçada. Fué esta prohibicion en el interin que su Santidad le aprobaba y los daba por calificados ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 888.

⁴ B.N.M., Ms. 6437, fol. 99r-102v. Récit détaillé du départ des livres d'Espagne.

⁵ A.M.G., *Actas*, R. 10, lib. 15, 25 novembre 1644, fol. 416r et 427v.

2) La dévotion envers Cecilio et les saints martyrs (1620-1650)

La fête de San Cecilio est toujours célébrée avec éclat dans les années 1620. On en a le témoignage en 1627, lorsque les reliques du saint sont exposées dans le chœur de la cathédrale¹, et le conseil de la commune se rend en procession au Sacromonte. Et le 3 février, au lendemain de la fête, une course de taureaux est organisée sur la petite place des Hôpitaux, près de la Place Neuve².

En 1630, le pape Urbain VIII accorde un statut officiel au culte des saints patrons. Grenade s'empresse de faire officialiser le statut de Cecilio. Le 13 mars 1630, elle obtient un décret d'accréditation de Rome. Désormais, Cecilio est officiellement le patron de Grenade. Bien que les livres de plomb soient remis en cause, ce n'est donc pas le cas des reliques, authentifiées par le procès de qualification et confirmées par la papauté. Cette faveur faite à l'Eglise grenadine par Rome, qui cherche dans le même temps à récupérer les livres à tout prix, est évidemment une manœuvre, car cette autorisation de célébrer un culte pour Cecilio a peu de conséquences. N'étant pas béatifié, Cecilio se place dans les strates inférieures de la hiérarchie des saints, hiérarchie officieuse, mais qui n'en a pas moins une importance réelle. En effet, en institutionnalisant la béatification, sur le modèle de la canonisation, à travers plusieurs décrets publiés entre 1625 et 1642, Rome crée une « hiérarchie des honneurs »³. Dans le même temps, l'officialisation de Cecilio permet de conserver un contrôle ecclésiastique sur son culte, qui devient public au lieu d'être rejeté dans une sphère privée incontrôlée.

En 1633, la fête coûte 9332 maravédís à la municipalité, plus 30 livres de cire⁴. Dans les années 1640, au moment des grandes difficultés financières que connaît la ville, on observe un ralentissement de l'effort municipal. C'est bien le destin des livres, envoyés à Rome une dizaine d'années auparavant, qui fait plonger la dévotion pour les reliques et les saints du Sacromonte. En 1645, le conseil de la commune se fait même tirer l'oreille pour fournir les 200 réaux et la cire de la fête du saint patron. Elle n'y consent qu'après en avoir débattu au sein du conseil⁵. En effet cette année-là, alors que Grenade est déjà considérablement endettée, parvient en avril une nouvelle demande de soldats pour les guerres, et l'exigence d'acquitter le paiement des millions. En fait, ce débat montre que le conseil de la commune, qui était pourtant le principal défenseur du mythe du Sacromonte, commence lui-même à se diviser sur le sujet. Au début d'année suivante on assiste donc logiquement à une contre-offensive de la part des défenseurs du mythe : le chapitre demande au conseil de se joindre à lui pour demander à l'archevêque de donner plus de lustre à la fête de San Cecilio. Le conseil de la

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 26 janvier 1627, fol. 499r

² A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 15 janvier, fol. 33v.

³ SALLMANN, Jean-Michel : « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives Nord-Méditerranéennes*, Saints et sainteté, n°3, 1999, texte 1, www.rives.revues.org/document155.html.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 8, lib. 12, 31 janvier 1634, fol. 57v-58r.

⁵ A.M.G., *Actas*, R. 10, lib. 16, 18 janvier et 21 janvier 1645, fol. 14r et 18r.

commune accepte et prépare lui-même la fête avec plus de grandeur. On fait illuminer la ville la veille du 2 février, jour de la fête du saint. On fait même de la fête un jour férié, avec obligation de cesser le travail sous peine d'une amende de 1 000 maravédis et de dix jours de prison¹.

Dans les années 1640, Grenade accueille un archevêque très à cheval sur les privilèges de sa fonction, et attentif à tous les moyens à sa disposition pour les conserver et les étendre, don Martín Carrillo y Alderete (1575-1653)². Est-ce la raison pour laquelle il se montre particulièrement dévot envers le saint patron Cecilio ? Il ne cesse en effet de lui montrer son attachement, et ce dès son entrée triomphale dans la ville, qui a lieu le jour de la fête du saint. En 1646, le chapitre demande à l'archevêque que la fête soit mieux dotée et considérée, c'est-à-dire d'en faire une fête de précepte, une commémoration officielle et obligatoire. Le 26 janvier 1646, l'archevêque accède à cette demande, suivant le décret papal du 13 septembre 1642 autorisant les villes à célébrer ainsi les fêtes de leur saint patron³. La même année, le chapitre fait des efforts considérables en faveur de la Vierge de la Antigua. On assiste à une offensive pour réhabiliter les anciens patrons dans la ville, leur redonner une place centrale. Il faut peut-être mettre cette initiative de l'Eglise et du conseil de la commune en relation avec la forte résistance qu'oppose Grenade à une nouvelle mesure fiscale royale très mal perçue, votée en avril 1646 et finalement imposée aux cortes après la prise de Lérida le 23 novembre⁴. Grenade se recentre fièrement autour de ses patrons et de son mythe grandiose. Dans cette période de révoltes qui menacent l'unité de la communauté et le pouvoir en place, le recours au saint patron est un geste naturel. Cordoue officialise d'ailleurs en 1650 son patronage à Saint Raphaël et célèbre somptueusement cette officialisation en mai, en pleine période de révoltes⁵.

En 1653, l'archevêque présente un nouveau reliquaire pour conserver un ossement du saint « dont il fit don à sa sainte Eglise pour son éclat et ornement, et en particulier pour que le jour du glorieux saint martyr San Cecilio il soit placé sur le grand autel en toute grandeur le temps des offices, depuis les premières jusqu'aux secondes vêpres, et qu'il soit porté en procession... »⁶. Cet empressement autour de Cecilio est une réplique à la remise en cause de plus en plus généralisée des livres de plomb car on sait probablement déjà que les livres ne pourront plus être sauvés. Mais ce que l'on peut encore espérer préserver, ce sont les reliques.

¹ A.M.G., *Actas*, R. 11, lib. 17, 24 janvier et 3 février, fols. 34r et 47v.

² Il fut précédemment évêque d'Oviedo et d'Osma LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Grenade, Arzobispado de Granada, 1993.

³ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio, op. cit.*

⁴ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2001.

⁵ MESIA DE LA CERDA, Pedro : *Relación de las fiestas eclesiásticas, y seculares, que la mui noble y siempre leal ciudad de Cordova ha hecho a su angel custodio S. Rafael... A 1653*. B.U.G., A-001-247(2).

⁶ « de lo que el haçia donacion a su santa iglessia para lustre y adorno de ella, y especialmente para que en el dia del glorioso sancto martir señor Cecilio se ponga en el altar mayor con toda deçencia por todo el tiempo de las horas desde las primeras a las segundas visperas y se lleue en la procesion.... ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 4 février 1653, fol. 349r.

En glorifiant les reliques des saints, on cache le destin des livres, afin de conserver le mythe du Sacromonte plus ou moins intact. Or le pouvoir de l'archevêque et du chapitre repose en grande partie sur ce mythe. En glorifiant Cecilio, Alderete célèbre son prédécesseur au siège apostolique de Grenade, c'est-à-dire qu'il grandit sa propre position hiérarchique et symbolique dans la ville. En plein conflit de la chaise, attribut papal (apostolique), c'est une stratégie habile et nécessaire.

Le mythe du Sacromonte connaît un très important retentissement régional. Les découvertes grenadines accréditent en effet tout un pan légendaire médiéval, celui des envoyés de Saint Paul en Espagne et de l'évangélisation précoce de la Péninsule. C'est également la suite du processus de retour des reliques à leurs lieux d'origines, entamé par Philippe II. Chaque ville veut ses reliques, et celles qui n'en ont pas inventent des traditions, souvent sur le modèle grenadin. On découvre donc à cette époque d'autres martyrs dans d'autres villes andalouses. Les inventions faites sous l'égide de l'évêque de Jaén (et neveu du duc de Lerma, le privado de Philippe III), Baltazar Moscoso y Sandoval, à Arjona, Baeza et Villanueva de la Reina dans les années 1628-1630, sont un modèle du genre. Le parallélisme avec les découvertes du Sacromonte y est évident. A Arjona, après une série d'apparitions et de prodiges remontant à 1612, on découvre des restes humains au pied de la forteresse, d'origine Maure, qui se révèlent être ceux de deux soldats romains ayant refusé, sous Dioclétien, de rendre un culte à l'empereur. A Jaén, il s'agit d'un décalque presque parfait des découvertes grenadines. Saint Jacques, accompagnant les envoyés de Saint Pierre, serait venu y prêcher la venue de Jésus, né de la Vierge immaculée. L'un des envoyés aurait même assisté à la Dormition de Marie, ainsi qu'à l'invasion Musulmane. Il aurait alors caché des images pieuses, dont celles de Notre Dame de la Cabeza, la patronne de la ville¹. Il y aurait beaucoup à dire sur la similitude des découvertes de Jaén avec celles de Grenade, au moment où les livres de plomb sont officiellement remis en question.

Tandis que Grenade bataille contre la papauté et les autorités, un curieux livre est publié. Il est dédié aux infants royaux Charles et Ferdinand -noms emblématiques de l'empereur et des deux rois Ferdinand, restaurateurs de l'Espagne- deuxième et troisième fils de Philippe III². Cet ouvrage s'inscrit dans le contexte littéraire des moralistes politiques. A travers des prophéties reprenant le schéma idéologique et mythique de la destruction-restauration de l'Espagne, on y exalte l'Eglise et l'utopie de la monarchie universelle. Cet abrégé messianique qui évoque le péché initial du roi Rodrigue, qui perdit l'Espagne, ainsi que la restauration-

¹ MENENDEZ PELAYO, Marcelino : *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomes, Madrid, B.A.C., 1978. TARIFA FERNANDEZ, Adela : « Advocaciones marianas en la historiografía giennense de la época mariana : la obra de Francisco de Bilches » *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, año XLIV, n°170, 1998, p. 185-212. CORONAS TEJADA, Luis : *Jaén, Siglo XVII, op. cit.*

² LOPEZ DE CAÑETE, Cristobal : *Compendio de los pronosticos, y baticinios antigvos y modernos que publican la declinacion general de la secta de Mahoma, y libertad de Hierusalem, y Palestina...Año 1630*. B.N.M., R/20993.

rédemption par les rois chrétiens, sert de légitimation aux dynasties régnantes successives, mais aussi de récit de référence et d'exclusion désignant d'éventuels « destructeurs » (Juifs, Musulmans, Nouveaux-chrétiens et hétérodoxes en général)¹.

Ce texte rend compte des prophéties et prédictions déjà réalisées, ou sur le point de se réaliser, à propos de la « destruction » annoncée de l'Islam. L'auteur annonce la venue prochaine d'un nouveau David, qui achèvera l'œuvre de ses ancêtres en allant reprendre Jérusalem. En outre, il annonce ce qui constitue selon lui la prochaine étape après l'expulsion des Morisques, l'assujettissement total des Mahométans (autrement dit le contrôle militaire de l'Afrique du Nord, vieil objectif d'un projet de sécurisation du territoire). Dans ce contexte, l'auteur relate, en malmenant quelque peu la légende initiale, la visite de Cecilio à Jérusalem, où il aurait reçu la fameuse relique découverte en 1588 (le linge de la Vierge). L'ouvrage s'achève par une autre prophétie, attribuée à un philosophe de l'« Arabie heureuse », annonçant la naissance en Espagne d'un « prince au beau visage » qui anéantira les Arabes et donnera naissance à une longue lignée de rois. Ainsi, la naissance si attendue du prince Baltazar-Carlos en 1630 est l'occasion, pour les défenseurs les plus radicaux des livres de plomb, d'opérer une campagne de séduction auprès du roi (et du cardinal-infant Ferdinand, que concerne certainement la mention de « beau prince »), pour qu'il accepte la requête de la ville de conserver les livres à Grenade. Le texte dit en filigrane la crainte d'une possible nouvelle destruction, provoquée par la colère de Dieu envers le roi et le peuple qui n'auraient pas réalisé les intentions de la Providence. Au-delà, on peut voir dans cet ouvrage une formulation très claire du lien essentiel qui existe entre le schéma idéologique de destruction/restauration de l'Espagne et le mythe de Grenade. Ce rapport passe par la question identitaire : grâce aux livres, Grenade se place dans la communauté royale et wisigothique en excluant les indigènes morisques comme des « destructeurs ».

C - Le Sacromonte et Grenade dans la deuxième moitié du siècle

La légende des martyrs, mêlée à l'histoire de la guerre de Grenade reste un fond identitaire important dans la ville. Cecilio, Thésiphon, Grégoire sont toujours des prénoms courants dans la Grenade de la deuxième moitié du XVIIe siècle. Toutefois, Grenade se divise entre les défenseurs du mythe, assimilés aux adeptes de l'ordre ancien, menacé par la disparition prochaine de Charles II et des Habsbourg d'Espagne, et ceux qui, se réclamant d'autres références, menacent le pouvoir local. Le mythe du Sacromonte continue d'alimenter la ville,

¹ Voir les différents ouvrages d'Alain Milhou, en particulier *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, op. cit. *Théories politiques, absolutistes et scholastiques au temps de Philippe II*, in *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*, op. cit.

mais il est de plus en plus concurrencé par la Vierge de Las Angustias et son récit alternatif des origines des Grenadins.

1) Le déclin de San Cecilio dans la deuxième moitié du siècle

a) San Cecilio

L'archevêque Martin Carrillo y Alderete, grand défenseur de la primauté de San Cecilio, disparaît en 1653 après onze ans de présence à Grenade. Le déclin du saint patron se poursuit dès lors, accentué sans doute par les succès conceptionnistes de 1662 et 1664. Pourtant quelques sursauts sporadiques montrent les efforts du chapitre ecclésiastique et des échevins pour sauvegarder la dévotion aux saints martyrs et continuer de relier la fierté grenadine au mythe du Sacromonte. On le voit lors de la fête du Corpus de 1661, où l'autel financé par la municipalité, le plus somptueux et imposant de tous (haut de 35 varas et long de 58), représente le Sacromonte¹. La fierté locale et la réputation des échevins, sont donc engagés dans la défense d'un mythe pourtant en perte de vitesse.

Il faut, nous semble-t-il, rapprocher cette volonté conservatrice de préservation d'une fierté et d'un mythe archaïsant, d'autres manifestations où s'expriment, jusqu'à la fin du siècle, une mentalité nostalgique consciente de la gloire passée, associée à la volonté de réaffirmer la toute-puissance des élites et des autorités, au moment où elles sont menacées par l'issue fatale de la dynastie des Habsbourg, qui n'a pas d'héritier. L'autorité de l'Eglise et, en particulier, celle de l'immunité ecclésiastique, est aussi défendue avec acharnement, en des termes également archaïsants, dans le conflit de la chaise du Corpus par exemple.

Pour défendre sa position dominante, l'oligarchie grenadine choisit le mythe du Sacromonte. l'objectif n'est pas de se protéger contre l'essor de nouvelles élites qui s'appuient sur le mythe de Las Angustias : chancellerie ou échevins font naturellement partie de la confrérie de la Vierge en plein essor. Mais, en tant que corporation, la ville est attachée à la chapelle royale, à la Antigua et aux martyrs du Sacromonte, c'est-à-dire au mythe de Grenade dans sa première et sa deuxième évolution. En défendant un aspect passé du mythe, les autorités font explicitement référence à la représentation séculaire de leur pouvoir, elles se rattachent à l'idéal porté par la dynastie et proclament haut et fort au peuple que le pouvoir, quoi qu'il se passe, restera en place, aussi fort et grand que dans le passé. Les fêtes sont les principales occasions de diffusion de cette idée, on la retrouve donc périodiquement exprimée, notamment dans la structure des fêtes du siège de Vienne, en 1683.

¹ VELLA, Iuan Antonio de la : *Carta en respuesta de otra de Don Bartolome de Vitoria, en que me pide le haga relacion de la Fiesta que esta muy Noble, y Nombrada Ciudad de Granada celebros al Santissimo Sacramento, en este año de 1661...*B.U.G., C-033-099(6).

En février 1665, le chapitre affirme vouloir tenter quelque chose pour obtenir enfin une *vraie* fête de San Cecilio¹. L'affaire est complexe, car il semble impossible, au stade où se trouve le problème des livres de plomb, d'impliquer la congrégation des rites romaine, seul organisme habilité à officialiser les fêtes patronales. En juillet 1667 pourtant, on écrit à Rome pour demander l'approbation de la prière au saint patron².

Mais à Grenade le culte quotidien et la dévotion populaire aux saints du Sacromonte sont, depuis longtemps déjà, en perte de vitesse. Lors de l'épidémie de peste de 1679, ce n'est qu'en désespoir de cause, après en avoir appelé aux intercessions des saints traditionnels de la peste, Saint Roch et Saint Sébastien, que le chapitre a recours, avec la Vierge de la Antigua, à l'intercession de San Cecilio. Il s'agit ici de rénover l'ancien pacte que Grenade avait noué avec la divinité, autour des patronages de la Vierge et du saint évêque, à une époque maintenant lointaine et qui apparaît de ce fait comme heureuse, celle du début du siècle. Lorsque Cecilio avait été désigné saint patron de la ville, ce pacte avait été contracté à travers la qualification des reliques du Sacromonte. Dans une nouvelle période de crise, on se rappelle à lui comme intercesseur privilégié de la communauté.

Cependant cette rénovation du culte ne dure pas longtemps. Le patronage de Cecilio lui-même se trouve contesté par une partie importante des grenadins, qui suggère de placer Saint Jean de Dieu, alors en bonne voie d'être canonisé, à égalité avec l'ancien patron. D'après un traité de 1681, écrit contre les ambitions de l'ordre créé par Saint Jean de Dieu³, Cecilio a des effets miraculeux sur la ville qu'il protège. Tout d'abord, il a fait de Grenade la ville la plus pieuse d'Europe. « Quelle ville il y a-t-il en Europe aujourd'hui qui supplante celle-ci dans le progrès des biens spirituels ? Elle compte parmi les plus ferventes au monde ; les pierres des églises, que l'on voit chaque jour rénover ou reconstruire, proclament l'affection et le zèle de la religion. Il semble que les richesses n'aient d'autre but que de célébrer les fêtes et les jours des saints, en particulier ceux de Notre Dame. Et parmi eux l'on solennise avec grand soin ceux du mystère de sa Pure Conception, dont sont affectueusement dévots les habitants de cette ville. Les cultes qu'ils offrent toute l'année au Saint Sacrement sont le signe de la foi fervente avec laquelle l'on vénère ce mystère. La solennité du jour du Corpus est la plus ostensible d'Europe »⁴. En deuxième lieu, Cecilio préserve des cataclysmes, preuve s'il en est qu'il

¹ A.C.G., *Actas*, libro 16, 12 février 1665.

² A.C.G., *Actas*, libro 16, 23 juillet 1667.

³ *GRAVES MOTIVOS que el Abad, y Cabildo de la Ynsigne Iglesia Colegial del Sacro Monte pone en la prudente, y atenta Consideracion de la ... Ciudad de Granada. Por el unico patronato del Señor S. Cecilio Patron de Granada, y su Arçobispado.* s.l.n.d. [1681]. A.C.G., Libro de Asuntos Varios 72, fol. 228.

⁴ « que Ciudad ay en Europa oy, que le haga ventajas a esta en las medras de los bienes espirituales ? Ella es de las mas religiosas, que tiene el mundo; el afecto, y zelo a la Religion lo vozean las fabricas de los templos, que cada dia se ven, ò renovar, ò hazer de nuevo. No parece tienen otro empleo los caudales, que el celebrar las solenidades, y dias festivos de los santos, especialmente los de N. Señora, y de estos solemnizan con grandes esmeros el del Misterio de su Purissima Concepcion, de quien son ternissimamente deuotos los moradores de esta Ciudad. Los cultos, que ofrecen al SS. Sacramento todo el año, son indicios de la feruorosa fee con que venera este Misterio. La solemnidad del día del Corpus es la mas plausible de Europa ». *Graves Motivos, op. cit., fol. 6r.*

protège effectivement la communauté. Il a préservé la ville des pestes de 1649 et 1650. En 1679, grâce à son intercession, la contagion y fut moins forte qu'ailleurs, et d'ailleurs elle ne toucha pas le Sacromonte. Lors de la sécheresse de 1604, l'on fit des rogations au saint et il se mit à pleuvoir. Enfin, rappelle l'auteur, au moment de l'invasion Musulmane, seule l'église de San Cecilio fut préservée, afin de mieux soutenir foi des chrétiens. D'autres événements marqués par l'intervention de Cecilio sont encore cités par le texte, bien que l'on n'en ait pas fait état au moment des faits : la paroisse San Cecilio fut préservée lors de l'épidémie de « dysenterie de sang » de 1635, bien qu'elle soit généralement pauvre et donc sous-alimentée. En 1621 également, lorsqu'une maison tomba sur la place Bibarrambla lors de la proclamation de Philippe IV, aucun paroissien de Cecilio ne fut touché, etc. Cette liste souligne pourtant la faible extension spatiale de la protection de San Cecilio. Bien que patron de la ville, il semble en effet ne pouvoir prémunir des catastrophes que son église paroissiale, ou du moins ses paroissiens. Troisièmement, grâce à Cecilio, Grenade est, grâce au Sacromonte, l'un des sanctuaires les plus révéérés de la Chrétienté et même par le roi. Cette affirmation chauvine rejoint le premier argument, celui de la grande piété de Grenade, thème central des histoires chorographiques du temps.

Autrement dit, pour cet auteur les trois bénéfiques de Cecilio sont spirituel, en rendant Grenade pieuse, il l'emmène toute entière au paradis, matériel, il la préserve des catastrophes naturelles, et historique, Cecilio donne la gloire à Grenade, la rend célèbre et la sauve de l'oubli.

Puis l'auteur revient sur les raisons évidentes pour lesquelles Cecilio est patron de Grenade : c'est le fondateur de l'Eglise grenadine et l'on possède ses reliques. Cecilio peut être considéré comme le premier libérateur de Grenade, celui qui la délivra des ténèbres du paganisme. Le saint patron est un libérateur, c'est-à-dire un fondateur. Avant l'apparition de la notion de Reconquête au début du XIXe siècle, la conquête médiévale est entendue comme une restauration religieuse et une libération, non une reconquête territoriale. A Grenade, libération et fondation sont donc pratiquement synonymes, puisque la ville a été fondée, créée par la conquête de 1492, refondée par la conversion générale de la ville au christianisme en 1500, puis par l'expulsion des Morisques en 1570. L'auteur souligne ici parfaitement le rôle fondamental de Cecilio dans l'auto-représentation de la ville : établir la continuité du christianisme à Grenade depuis l'Antiquité. La conquête des Rois Catholiques est ainsi un rétablissement et pas une rupture. Cecilio est une figure martyriale messianique, un sauveur rédempteur des péchés. En convertissant Grenade dans l'Antiquité, il la protégeait et la sauvait pour l'éternité. Il efface la faute d'avoir frayé avec l'Islam durant de si longs siècles. Cecilio est donc le rédempteur, le sauveur qui efface la tache (l'Islam), mais d'un autre côté sa personnalité même rappelle sans cesse l'existence de cette tache. Et c'est finalement pour cette raison qu'il est progressivement effacé du paysage grenadin.

Face à la montée en puissance inexorable de la Vierge de Las Angustias, qui reprend à son compte le mythe de Grenade pour en construire un nouveau, exempt de culpabilité, le récit ancien, et avec lui les saints du Sacromonte, a peu de chances de subsister. Des saints

nouveaux, correspondant mieux au modèle universaliste de la foi baroque, comme Saint Jean de Dieu, les martyrs de la guerre des Alpujarras, ou encore Hernando de Talavera, deviennent des rivaux sérieux de l'ancien patron.

En 1702 enfin, la congrégation des rites concède, à la demande de l'archevêque Martín de Ascargota, ancien chanoine du Sacromonte, l'office et la messe de San Cecilio. Il n'est pas indifférent que l'Eglise grenadine ait sollicité cet office en 1701, l'année de l'accession au pouvoir de Philippe V et du changement de dynastie¹. La même année, Grenade demande d'ailleurs également l'officialisation de la prière de la Toma de Grenade. Dans cette période de grande rupture, la ville cherche à s'accrocher aux anciennes traditions, signe de son opposition évidente au nouveau roi Bourbon, qui selon elle n'incarne en rien les valeurs Habsbourg de la croisade universelle.

b) San Gregorio bético

San Gregorio bético, *l'autre* premier évêque de Grenade, demeure le co-patron officiel de Grenade au cours du XVIIe siècle. Chaque année, la municipalité participe à la fête du saint pour la somme de 350 réaux². Elle salarie en outre un sacristain pour veiller sur l'ermitage de San Gregorio, où elle se rend chaque année en procession et partage une collation. Située dans le bas de la Cuesta de San Gregorio, principale artère d'entrée dans le quartier de l'Albaicín, cette église-ermitage, fondée par les Rois Catholiques, se trouve sous le patronage de la municipalité depuis le XVIe siècle³. Elle est reconstruite entre 1593 et 1596, comme à la même époque nombre d'anciennes mosquées, au temps de la grande vague des découvertes de la Tour Turpiana et du Sacromonte qui font revenir San Gregorio bético au premier plan de l'actualité. En 1654, répondant favorablement à la demande du conseil de la commune, la cathédrale permet que soit placé le Saint Sacrement sur l'autel de la chapelle de San Gregorio, donnant ainsi une importance nouvelle à l'ermitage, lieu, selon la tradition, du martyre de chrétiens durant la période musulmane⁴. Cette année-là, la fête est célébrée solennellement. Reprenant la conformation des représentations graphiques⁵, le saint apparaît également sur les autels, en parallèle avec Cecilio, au Sacromonte comme dans la cathédrale, ainsi que sur les portes du siège de la municipalité, avec la Vierge de la Antigua et San Cecilio⁶. Cependant l'on ne trouve plus de représentations plastiques de San Gregorio après la première partie du XVIIe siècle⁷. La cathédrale continue à produire des images de Cecilio, pour tenter de résister

¹ A.C.G., *Actas*, libro 20, 21 octobre 1701, fol. 366v.

² A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 20 avril 1626, fol. 102v.

³ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 391.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 11 et 15 septembre 1654.

⁵ Voir par exemple la page de couverture de *l'Información para la historia del Sacromonte*, d'Adan Centurión, ou encore celle de la *Historia eclesiástica* de Francisco Bermúdez de Pedraza, Annexe, Figures 19, 24.

⁶ Portes de l'ancien siège de la municipalité. Annexe, Figure 25.

⁷ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : *San Gregorio y San Cecilio*, op. cit.

à la percée d'autres saints candidats au patronage sur la ville, comme la Vierge de Las Angustias et Saint Jean de Dieu. La majorité des représentations de San Gregorio que l'on peut voir actuellement, comme par exemple celle de la chapelle de la Vierge de la Antigua, datent du retour des saints sur la scène locale au XVIII^e siècle.

Le conseil de la commune tente bien de sauver son patron corporatiste en demandant la célébration d'une fête civico-religieuse annuelle en action de grâce pour la fin de l'invasion de sauterelles de 1670-1671, mais l'affaire est rapidement enterrée¹. La ville cherche probablement ici à profiter de l'homonymie qui existe entre le saint de Grenade et Saint Grégoire le Grand et Saint Grégoire de Nasiance, traditionnellement invoqués contre les insectes, parce que leur fête tombe au printemps, moment où le risque d'une attaque est le plus grand².

En faisant de Gregorio son saint officiel, la municipalité affiche son rôle de préservation du mythe ancien de Grenade, qui relie la ville aux anciens saints du Sacromonte et au christianisme originel. C'est le rôle naturel d'une autorité oligarchique, dont la force principale provient de la naissance et des origines patrimoniales. Cette volonté de conserver une vision glorieuse et mythique de l'histoire de la ville relie étroitement le conseil de la commune au chapitre ecclésiastique.

2) La condamnation définitive des livres de plomb (1682)

Depuis le départ des livres pour Rome au milieu du siècle, Grenade n'a plus guère d'espoir qu'ils soient approuvés par la papauté et qu'ils reviennent jamais dans leur ville d'origine. Vers 1680, la rivalité entre les dominicains et les autres ordres religieux accélère le processus³. Enfin, le 16 juin 1682, des représentants de la collégiale du Sacromonte viennent annoncer au chapitre la condamnation des livres de plomb comme « falsifications hérétiques », récemment confirmée par le bref papal d'Innocent XI *Ad Circumspectam Romani* du 6 mars. Ils demandent au chapitre de bien vouloir intercéder pour que cette décision soit suspendue et que les livres ne soient pas brûlés. Le bref est publié le 28 septembre à Grenade.

Après un siècle de polémiques autour des reliques et des livres de plomb découverts entre 1588 et 1597, l'aventure des faux, qui devait faire de Grenade le plus grand centre de pèlerinage de la Chrétienté et prouver l'ancienneté du christianisme dans la ville, semble bien arriver à son terme. Avec la condamnation, Grenade est ramenée vers l'hérésie, vers l'Islam, dont les livres justement lui garantissaient avoir échappé. Sans eux, la ville est ramenée au doute initial.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 19 juin 1671, fol. 96r.

² CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991 [1981].

³ CARO BAROJA, Julio : *Las falsificaciones de la historia (en relación con las de España)*, Barcelone, Seix Barral, 1991.

Les défenseurs de la cause du Sacromonte s'accrochent à la dernière possibilité laissée par le bref papal, la distinction faite par le texte entre les reliques et les livres, condamnés seuls, contre toute logique, au nom de la légitimité des églises locales à qualifier des reliques. Il s'agit là d'une concession faite par la papauté envers Grenade, durement frappée par un texte qui ne considère pas seulement ses trésors comme des faux, mais plus encore, comme des contrefaçons « hérétiques ». Les premières réactions ne se font pas attendre. En 1682, à la demande de l'abbaye du Sacromonte et avec le financement de la municipalité, Diego de la Serna Cantoral, un fiscal de la chancellerie grenadine, commence à rédiger ses *Vindicias catholicas granatenses*, publiées à Lyon (à cause de l'interdiction papale de défendre publiquement les livres) en 1706. Et dès la collégiale envoie collectivement un appel au roi Charles II demandant la révision de la décision dès 1682¹. Une autre demande est déposée en 1739. La condamnation n'est pas acceptée comme définitive, on refuse de saisir ses implications. Les inscriptions faisant allusion au Sacromonte inscrites sur le monument du Triunfo restent donc en place, malgré l'interdiction inquisitoriale, jusqu'en 1777². Mais bien que les autorités locales ne baissent jamais les bras, n'avouent jamais la défaite des livres, le déclin de la cause s'accélère. Bientôt, les détails de l'histoire eux-mêmes tombent dans l'oubli. Le XVIIIe siècle connaît un renouveau important de la cause des livres. Une nouvelle génération de défenseurs acharnés apparaît et, en particulier, Luis Francisco de Viana dont la justification des livres devient l'obsession dans les années 1740³. Au milieu du siècle, un courant farouchement opposé aux Lumières continue à défendre la cause du Sacromonte, s'impliquant même dans les pseudo-fouilles « archéologiques » de Flores et Oddouz qui mettent à jour, avec le soutien de certains chanoines du Sacromonte, de nouvelles feuilles de plomb, des reliques et d'autres trésors prouvant l'ancienneté de l'occupation romaine et chrétienne de l'Albaicín et l'authenticité des livres de plomb du Sacromonte.

En fait, le secret imposé sur les livres par l'inquisition et l'interdiction d'en rien dire amènent à douter à la fois de leur véracité ou de leur fausseté. Malgré la condamnation par l'Église, le mythe continue donc de survivre. Sans doute, comme l'indique José Antonio González Alcantud, parce qu'il fonctionne sur la permanence du secret à Grenade⁴, un secret jamais vraiment disséqué ni ouvertement reconnu. Ce secret qui mêle la foi cachée des Morisques, la supercherie, les trésors enfouis dans les monts grenadins, la conquête qui n'en est pas vraiment

¹ SEÑOR. *El Abad, y Cabildo de la Insigne Iglesia Colegial de el Sacro Monte de Granada ... dize: Que auiendose lleuado à Roma los Libros de Plomo del Sacro Monte ... el año 1642 ... ha llegado a su noticia, que su Santidad ha expedido Decreto ... condenando dichos libros, con lo que contienen...* [s.l.n.d., Grenade, 1683]. 10 fols, Fol., B.U.G., Caja A-067 (2).

² HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás : *Místico ramillete*, *op. cit.*

³ BARRIOS AGUILERA, Manuel : « El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte versus Ignacio de las Casas », *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, p. 477-532. BARRIOS AGUILERA, Manuel : « El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada, realidad histórica y mito », *Fundamentos de Antropología*, 10/11, 2001, p. 321-333. SOTOMAYOR, Manuel : *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración*, Grenade, 1988.

⁴ GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio : « El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad a la luz del mozarabismo maurófono de F.J. Simonet », *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, p. 547-574.

une, les corps saints et les reliques enfouies pour échapper au sacrilège Musulman, permet de transmettre jusqu'à nos jours un mythe sans cesse renouvelé.

3) Les martyrs de l'Alpujarra

Les défenseurs du récit officiel du Sacromonte font tout pour empêcher ou du moins atténuer son désaveu officiel après la condamnation par le pape des livres de plomb. Pour conserver l'importance symbolique du martyr de Cecilio, on tente de faire reconnaître d'autres martyrs modernes. Depuis la guerre des Morisques, les morts vieux-chrétiens de la guerre des Alpujarras (1568-1570) sont considérés à Grenade comme des victimes expiatoires, et traités selon le modèle des martyrs romains et des représentations d'actes de barbarie pendant les guerres de religion. On cherche ainsi à obtenir de Rome la qualification de martyr pour les Vieux-chrétiens massacrés par les Morisques révoltés. En 1671, le chapitre charge deux de ses membres d'en faire la demande officielle à la curie¹. L'archevêque Diego de Escolano y Ledesma, ancien inquisiteur et écrivain prolifique, arrivé à Grenade en 1668, écrit donc, la même année, un rapport pour obtenir la béatification des martyrs des Alpujarras². Fin novembre enfin, le chapitre célèbre même des rogations pour favoriser cette entreprise³. La même année, Grenade obtient enfin l'autorisation papale de prier Saint Pedro Pascual de Valence, l'évêque de Jaén que l'on disait avoir été martyrisé par les Maures au Cerro de los Mártires.

En 1697 de nouveau, le chapitre pense à écrire au pape à propos de la déclaration comme martyrs des victimes des Alpujarras⁴. Cette préoccupation est le dernier avatar du mythe de Grenade en cette fin de siècle. La préoccupation martyriale est désormais centrale à tous les niveaux de la vie sociale : le roi se présente comme l'incarnation du sacrifice christique, il figure les souffrances de son peuple et sa faiblesse militaire. La Vierge de Las Angustias et les autres figures mariales douloureuses, triomphent naturellement dans ce contexte. Las Angustias est elle aussi une figure martyriale, puisqu'elle prend en charge les souffrances de son fils dans un tourment absolu et éternel. C'est dans ce cadre que s'explique le retour des martyrs de l'Alpujarra sur le devant de la scène. Contrairement à ceux du Sacromonte, qui permettent de racheter les péchés, d'accéder au pardon, de réconcilier la communauté avec son passé, ceux des Alpujarras sont le rappel éternel de la haine et de la séparation. Ils souffrent

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 13 janvier 1671, fol. 78r. Sur cette question, voir BARRIOS AGUILERA, Manuel : *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, Grenade, éd. Universidad, 2004. BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las « Actas de Ugíjar »*, Grenade, Universidad, Biblioteca de Bolsillo, 2001.

² ESCOLANO, DIEGO DE : *Memorial a la reyna N.S. cerca las muertes que en odio de la fe, y religion christiana dieron los moriscos reuelados a los christianos viejos, (y algunos nuevos) residentes en las Alpujarras deste Reyno de Granada, en el leuantamiento del año 1568 ... Año 1671*. B.U.G. A-031-220.

³ A.C.G., *Actas*, libro 17, 20 novembre 1671, fol. 117r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 20, 26 mars 1697.

éternellement, les villages des Alpujarras sont encore marqués par les affres de la guerre, certains d'entre eux, comme Víznar, sont même des sanctuaires. Ce que l'on y commémore c'est le souvenir de la souffrance et non le rachat des péchés ni la délivrance de la douleur. La Vierge de Las Angustias est la patronne de nombre de ces villages.

Les deux séries de martyrs permettent de relier le passé avec le présent de la ville dans une histoire sainte continue. En légitimant les premiers envoyés de Saint-Jacques, la Vierge devient l'élément unificateur, le pivot idéologique de la nouvelle société du XVII^e siècle¹, en légitimant les premiers envoyés de Saint-Jacques. L'image de la Vierge est la première à être profanée par les Morisques au cours de la guerre des Alpujarras. C'est elle qui renaît et protège la nouvelle société, descendante des martyrs. Mais ce n'est plus la même image mariale.

En 1685, à l'occasion de la visite ecclésiastique de l'archevêché (visite *ad limina*), Grenade déclare posséder les reliques suivantes : le linge de la Vierge et un ossement de Saint Sébastien (découverts dans la Tour Turpiana en 1588), les cendres des martyrs Cecilio et ses onze compagnons, les corps de Saint Jean de Dieu, de Saint Pedro Pascual de Valence, martyr des Maures et des martyrs de la rébellion morisque de l'Alpujarra et, enfin, les reliques de la chapelle royale, parmi lesquelles un grand morceau de la vraie croix, ou le bras droit de Saint Jean Baptiste². Les reliques sont à l'image d'un mythe évolutif de la ville, prenant en compte les gloires de la conquête de 1492, la royauté comme marqueur initial de la sacralité urbaine, et le martyr.

¹ BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras*, *op. cit.*, p. 134.

² LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : « La diócesis de Granada en la visita ad limina de 1685 », *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 361-386.

II - La dimension littéraire de la fête

A - Les œuvres chorographiques grenadines. Mise par écrit et en image du mythe de Grenade

En trouvant ses patronages, San Cecilio et la Vierge, Grenade affirme la renaissance de la ville, renforce les liens entre la terre et la population, entre les membres de sa communauté, devenant ainsi véritablement une ville consacrée¹. Cette auto-représentation, qui ne parvient pas à s'affirmer pleinement dans l'urbanisme ou l'architecture, puisque la plupart des travaux sont à l'arrêt dans la ville en plein marasme économique, s'incarne dans la littérature et l'image, à travers les chroniques urbaines et les représentations graphiques qui les accompagnent. La littérature a autant d'influence sur l'histoire et la physionomie des villes que les événements eux-mêmes. Elle est à la fois miroir des évolutions et processus de transformation, depuis les romans gothiques qui reflètent l'ascension des villes jusqu'au spleen industriel de Baudelaire². L'imaginaire qui s'exprime dans le mythe et le récit répond aux interrogations inévitables sur l'identification collective. Source de connaissance, il est un instrument incomparable de pouvoir et d'autorité³. De manière à la fois consciente et inconsciente, les communautés et les institutions cherchent à collecter et à peser sur cette identification, en fonction de leurs intérêts et des enjeux du temps.

C'est avec la Contre-réforme que se développent les histoires urbaines dites « chorographiques » (le terme *chorographie* désigne le domaine de la géographie qui a pour objet de décrire une région et d'en indiquer les lieux remarquables). Ces textes formulent l'histoire locale selon un schéma emprunté aux généalogies nobiliaires et définissent un statut qui justifie leur position politique⁴. Le statut se base sur le principe de l'hérédité et sa valeur se mesure à celle de l'héritage. Les villes castillanes possèdent des titres de noblesse depuis la deuxième moitié du XIVe siècle, titres qui correspondent à des privilèges politiques : les villes, comme Grenade, désignées sous le titre de « très noble », possèdent un siège aux

¹ OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis*, op. cit.

² LEHAN, Richard : « Urban Signs and Urban Literature : Literary Form and Historical Process », *New Literary History*, vol. 18, n°1, 1986, p. 99-113.

³ RIVAS RIVAS, Ana : « Mediación divina y negociación ritual en los conflictos de identidad : la creación simbólica de fronteras », *Revista de Antropología Social*, n°3, 1994, p. 27-45.

⁴ Par exemple : PISA, Francisco de : *Descripcion de la imperial ciudad de Toledo i historia de sus antiguedades i grandeza i cosas memorables... 1617* (1605) QUINTANA, Jerónimo de : *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid : historia de sus antiguedad, nobleza y grandeza... 1639*. ESPINOSA DE LOS MONTEROS, Pablo : *Primera parte de la historia, antiguedades y grandezas de la ... ciudad de Sevilla... 1627*.

cortes¹. Voilà pourquoi il est nécessaire, pour des particuliers comme pour une communauté, d'avoir des ancêtres. En outre, à partir du troisième tiers du XVI^e siècle, les villes emploient de plus en plus un « discours triomphant » qui exalte la domination urbaine sur le monde rural, domination à la fois politique et culturelle. « Vanter son antiquité ne constitue pas non plus un jeu innocent (...) On se réfère à la vision d'une cité antique qui aurait vivifié, sinon créé, les espaces ruraux qui l'entourent, les "pays" et les peuples qu'elle domine »². Les villes opposent à l'Etat un passé supposément plus ancien et la supériorité d'un « genre de vie » (toujours selon le modèle aristocratique), qui exaltent la fierté urbaine. Paradoxalement, cette littérature et cette iconographie urbaines dirigées contre la domination du pouvoir central, montrent l'infériorité des villes et la persistance d'un idéal seigneurial à l'époque moderne, ce sont donc en réalité des marques de faiblesse.

Pas moins de quatre grands ouvrages chorographiques sont consacrés à la ville de Grenade au XVII^e siècle, dont deux sont des *Histoires Ecclésiastiques*, définissant la nouvelle époque comme un temps sacré, providentiel, qui doit se comprendre dans le cadre de l'intervention divine³. Ces œuvres ne sont pas spécifiquement des ouvrages festifs, mais la fête, qui fait l'évènement et lui donne sens, y tient un rôle fondamental. Elles sont des sources irremplaçables, dans la mesure où, à l'époque de leur rédaction, elles furent pensées comme devant constituer la mémoire officielle de leur temps pour les temps futurs. Chaque auteur a en effet souhaité écrire sa version officielle et incontestable du mythe de Grenade.

1) L'Histoire Ecclésiastique de Justino Antolínez de Burgos

Justino Antolínez de Burgos est très lié à l'archevêque Pedro de Castro, qui marqua tant la ville de son empreinte au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. D'abord jurisconsulte attaché à la chancellerie de Valladolid, dont Castro est alors président, il l'accompagne à Grenade en 1590. Il est, dès 1595, un protagoniste de premier plan des découvertes du Sacromonte. En 1610, Castro fait de lui le premier directeur de l'abbaye qu'il fonde sur le mont saint. Il devient par la suite évêque de Tortose et meurt en 1637. Son *Histoire ecclésiastique*, achevée en 1611, ne fut imprimée qu'au XX^e siècle. Sa publication prend en effet du retard, puis devient impossible lorsque la papauté interdit que l'on évoque publiquement les livres de plomb. Car c'est la découverte des livres, en éclaircissant les origines de l'Eglise grenadine,

¹ RUCQUOI, Adeline : « Des villes nobles pour le roi », *op. cit.* Sur le cas madrilène, voir ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Corografía y exaltación de lo local en la época de Calderón », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, op. cit., Vol. I*, p. 445-459.

² CHARTIER, Roger ; CHAUSSINAND-NOGARET, Guy ; NEVAUX, Hugues ; LE ROY LADURIE, Emmanuel : *La ville des temps modernes, de la Renaissance aux révolutions, op. cit.*, p. 16.

³ Voir CARDIM, Pedro : « Entre textos y discursos. La historiografía y el poder del lenguaje » *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), 17, 1996, p. 123-149. RUIZ PEREZ, Pedro : « La reconstrucción del pasado entre dos siglos : discurso y modelos en el entorno cordobés », in RUIZ, Pedro ; WAGNER, Klaus (éds.) : *La cultura en Andalucía. Vida, memoria y escritura en torno a 1600*, Estepa, Ayuntamiento de Estepa, 2001.

qui permet et justifie pour Antolínez l'écriture d'une histoire ecclésiastique grenadine¹. Ainsi, les événements historiques récents sont-ils réordonnés par et en fonction de cette origine mythique. L'histoire d'Antolínez est essentielle parce qu'elle couche par écrit un moment du mythe et lui donne une tournure à la fois dogmatique, hagiographique (il attribue à Pedro de Castro un rôle central dans l'histoire providentielle de Grenade), formelle, historique et intellectuelle. Cette version officielle du mythe est cependant bien loin de la vision mouvante, pleine de contradictions, qui forme le cœur du mythe réel et explique son fonctionnement. C'est aussi une conception déjà passéiste, qui idéalise toute une vision de l'histoire et de l'Eglise autour de la figure de l'archevêque Pedro de Castro.

L'importance de l'œuvre d'Antolínez réside également dans le fait qu'elle donne lieu à une vaste production graphique conçue par l'architecte Vico et le graveur anversois Francisco Heylan pour illustrer le livre. Ces gravures, qui tracent les contours des chemins du Sacromonte et des grottes du mont dénudé, dessinent la nouvelle géographie sacralisée de la ville.

2) La *Plataforma* d'Ambrosio de Vico

L'image chorographique témoigne en effet comme nulle autre de la force créatrice de la Contre-réforme, en termes matériels mais surtout de représentations². La plus importante d'entre elles est sans doute la *Plataforma* conçue par Ambrosio de Vico, un architecte lié aux travaux de la cathédrale, gravée par Francisco Heylan en 1613, qui servira d'image officielle de la ville jusqu'au plan topographique de Francisco Dalmau, réalisé en 1796³.

A la suite des découvertes du Sacromonte, l'archevêque Pedro de Castro commande à Vico dès 1596 des plans de la zone des découvertes, puis une série d'images destinées à illustrer

¹ « introducción », in ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, *op. cit.*

² Voir le plan des principaux trajets des processions grenadines du XVIIe siècle, Annexe, II-D. Ce plan est celui de la ville rituelle, le sens symbolique accordé aux lieux offre une vision à la fois cléricale, triomphale et spectaculaire de la ville qui nous semblait convenir à la représentation des trajets. Voir l'analyse de la fameuse vue dramatique de Tolède peinte par le Greco au début du XVIIe siècle par DE LA FLOR, Fernando R. : « La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: El Greco, Toledo (h. 1610) », in MINGUEZ, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2000 III vol. vol. I, p. 59-93. BARRIOS ROZUA, Juan Manuel : « La plataforma de Granada de Ambrosio de Vico », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, *op. cit.*, p. 133-135. Voir les articles et ouvrages de Juan Calatrava consacrés à la représentation grenadine à l'époque tridentine, notamment : CALATRAVA, Juan ; RUIZ MORALES, Mario : *Los planos de Granada 1500-1909, cartografía urbana e imagen de la ciudad*, *op. cit.* CALATRAVA, Juan : « Cartografías sagradas : tres imágenes urbanas de finales del siglo XVI (Roma, Milán, Granada) », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 193-214. CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », *op. cit.*

³ La ville de Grenade a publié de belles reproductions facsimilées des six plans de la ville, réalisés entre 1613 et 1909. *CARTOGRAFÍA histórica de Granada. Edición realizada con motivo del quinto centenario e la constitución del ayuntamiento de Granada*, Grenade, ayuntamiento, 2000.

l'Histoire Ecclésiastique de Justino Antolínez de Burgos, dont la *Plataforma*. Comme le souligne Juan Calatrava, le plan de la ville n'est donc pas une image isolée mais, au contraire, une représentation intégrée à une série et associée à un texte militant apologétique. Dans cette représentation fouillée, les murailles enveloppent une ville empreinte de symbolisme. Grenade, avec sa coupole et ses tombeaux, n'est-elle pas considérée comme la ville du monde la plus ressemblante à Jérusalem ? Le plan de Vico accorde une importance démesurée à la cathédrale encore en construction, dont seule la grande rotonde du chœur était achevée en 1560, avant les campagnes de construction qui parachèvent l'ensemble dans la deuxième moitié du XVIIe siècle. L'ancienne mosquée, qui fait office de paroisse et de sacristie, démolie et reconstruite à partir de 1704 seulement, apparaît donc ici. La *plataforma* montre un Albaicín dépeuplé et une ville recentrée autour de son cœur sacré et de ses parcours processionnels artificiellement structurés¹. Les édifices religieux et les places y prédominent largement sur les bâtiments civils. Car la ville de ce début de XVIIe siècle souffre grandement du déclin définitif dans lequel l'ont plongé la guerre des morisques et l'éloignement de la cour. Comme la cathédrale, les grands chantiers de construction du palais de Charles Quint et de la chancellerie, dont la façade n'est pas encore achevée, sont paralysés.

La ville est perçue ici comme une métaphore de l'ordre du monde (hiérarchie des espaces, opposition monde civilisé-monde sauvage, rationalité évidente correspondant à un plan divin)². La nature est composée, comme un simulacre festif, autour d'espaces publics disproportionnés, qui manifestent l'importance des grandes célébrations du pouvoir, divin et royal. La ville devient une scène idéale. Les grandes places, signalées comme des espaces vides desquels toute fonction profane (commerce, etc.) est bannie, sont des lieux épiphaniques, où le pouvoir se rend présent.

3) Les ouvrages de Francisco Bermúdez de Pedraza

Francisco Bermúdez de Pedraza (1576-1655), avocat puis chanoine de la cathédrale de Grenade, est l'auteur de plusieurs textes juridiques, mais ses deux œuvres les plus importantes décrivent les éléments constitutifs de la représentation grenadine qui succède au rêve impérial et au concile de Trente. Son *Antigüedad y excelencias de Granada*³, suivie, trente ans plus tard par l'*Historia eclesiástica*⁴ se situent parmi les nombreux ouvrages de ce temps qui

¹ Sur l'importance de la cathédrale dans le paysage urbain grenadin et les représentations graphiques, voir UREÑA UCEDA, Alfredo : « La catedral de Granada y su imagen. Fortuna crítica de su representación grafica desde el signo XVI al XIX », *Cuadernos de Arte e Iconografía*, T. VIII-16, 1999, p. 265-312.

² Voir « El poder ordenador del espacio urbano », in GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, *op. cit.*, p. 143 et ss.

³ BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antigüedad y excelencias de Granada*, *op. cit.*

⁴ BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica*, *op. cit.* Voir CALATRAVA, Juan : « Granada en la historiografía religiosa seicentista : La Historia eclesiástica de Bermúdez de Pedraza », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SÁNCHEZ, Angel (éds.) : *La historia del reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, 2000, p. 705-726.

soutiennent la nouvelle perception de la ville sacralisée. On y retrouve toujours les mêmes thèmes. Récit d'une fondation mythique, qui permet de combler les inconnues de l'histoire ancienne, en particulier lorsque, comme c'est le cas pour Grenade, on ne sait même pas exactement où la ville a été fondée. Louange d'un emplacement naturel paradisiaque, d'un décor urbain, d'institutions libérales et d'habitants nobles et pieux. A cela s'ajoute un militantisme tridentin, qui forme le véritable fil conducteur de l'ouvrage. « Il s'agissait à présent de démontrer en outre la spécificité religieuse de la ville en question, sa relation privilégiée avec Dieu, son rôle absolument particulier et actif dans la défense de la foi »¹. Cette idée apparaît de manière éclatante dans l'*Histoire ecclésiastique*, structurée selon le schéma des cinq âges de la vie de l'homme, assurant ainsi une continuité jamais rompue entre les origines et la ville contemporaine.

Après l'échec de la parution de l'œuvre d'Antolínez, Francisco Bermúdez de Pedraza publie sa propre *Histoire ecclésiastique* en 1639. Tout comme l'ouvrage de son prédécesseur, il met au point une version officielle du mythe de Grenade en faisant commencer l'histoire de l'Eglise grenadine avec San Cecilio, dont il relate la vie comme s'il s'agissait d'un prélat tridentin (Arabe certes, mais fréquentable, anobli par la mission évangélisatrice, et comme excusé par le prestige du paganisme antique). Au contraire d'Antolínez, il s'appesantit moins sur les découvertes du Sacromonte et le personnage de Pedro de Castro, que sur la défense des prérogatives de l'Eglise et de l'archevêché. Ce livre est donc surtout destiné à écrire un règlement des cérémonies et à défendre les droits de l'autorité ecclésiastique dans les procès de préséance, en particulier l'affaire de la chaise du Corpus. Ainsi, de Pedro de Castro il relève surtout sa défense acharnée de la supériorité de son rang et son initiative de faire enlever les sambenitos de la cathédrale, qu'il considère comme une victoire de l'Eglise sur l'inquisition.

Les sources employées, qui doivent autant aux auteurs antiques qu'aux livres de plomb du Sacromonte, construisent une ville sacrée, favorisée par Dieu, providentielle, paradisiaque et dépositaire de traces immémoriales. Reprenant les lieux communs de l'autoglorification urbaine de l'époque tout en se rattachant à une vision idéalisée qui remonte à la période Musulmane, Bermúdez fait une description enchanteresse du paysage grenadin. Grenade hérite en effet de l'imaginaire arabo-Musulman de l'Andalousie mythique, renforcé de l'autre côté de la Méditerranée par la perte de Grenade. Dans cette représentation nostalgique, Grenade est une terre céleste². Dans les récits, les chroniques ou les poèmes de Pedro Soto de Rojas, depuis la conquête jusqu'à nos jours, Grenade est sans cesse louée pour sa situation géographique exceptionnelle, la qualité de son air, les vertus de son climat et l'abondance de ses richesses. Les eaux de ses deux rivières, clef de l'extraordinaire fertilité de la plaine grenadine, guérissent et charrient de l'or. L'élément naturel, miraculeux, rappelle ainsi le lien

¹ CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », *op. cit.*, p. 422.

² CHEBEL, Malek : *L'imaginaire arabo-Musulman*, *op. cit.* MIQUEL, André : *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne*, Paris, Seuil, 1992.

exceptionnel qui unit Grenade à Dieu. « Grenade jouit également d'un éternel printemps et de fruits d'été en continu, ses orangers et citronniers sont à la fois chargés de fleurs et de fruits et embaument à toute époque », écrit Bermúdez de Pedraza¹. La signification du Valparaiso, le « val du paradis » qui devient le Sacromonte, le mont supérieur à tous les monts saints, résume cette perception idéalisée. Les reliques sont encore une fois le signe de l'élection divine de Grenade et de la continuité du christianisme. Grâce aux découvertes, Grenade apparaît comme une ville sacrée, achevant finalement le processus entamé par les Rois Catholiques.

L'histoire de Bermúdez fixe le mythe des origines de la ville. Cette histoire passée, qui ne connaît pas de rupture, fusionne les traditions antique et bibliques, tout en minimisant l'influence romaine, suivant le courant de l'historiographie gothique². Grenade fut fondée par Liberia, arrière petite-fille d'Hercule l'égyptien et quatrième petite-fille de Noé, dans un temps qui se situe à équidistance entre la création du monde et la naissance du Christ, bien avant la fondation de Rome. Bermúdez tranche également le mystère qui entoure l'emplacement originel de la ville, en affirmant la continuité du site d'Illibéris depuis les origines, contre l'idée d'un déplacement de la population sur le site d'Elvira. Mais Grenade est surtout le site choisi pour l'implantation du christianisme. La venue de Cecilio à Grenade démontre que la ville a été élue par Dieu. Cette fondation initiale lui permet d'être restaurée dans sa nature originelle, même après des siècles de domination Musulmane, par la conquête de 1492.

Un autre exemple de rationalisation du légendaire se trouve dans un texte publié en 1645 par un commissaire du Saint Office de Grenade, Gabriel Rodríguez Escabias³. Ce texte chauvin dédié au comte de Tendilla réfute les argumentations farfelues sur l'origine de la ville, affirme qu'Illibéris s'est toujours située là où se trouve Grenade et qu'on l'appelait la « ville des Juifs » dans l'Antiquité. Sous couvert de méthodologie rigoureuse, donnant des sources, et contredisant les arguments de Bermúdez de Pedraza (*Histoire Ecclésiastique*), qualifiés d'approximations, il déclare que Grenade a été fondée par Hercule l'Égyptien, venu venger la mort de son père Osiris ; que les Juifs arrivèrent avec Pyrrhus, général de l'armée de Nabuchodonosor, en 581 avant J.C. ; et que Saint Jacques est venu en 36 ou 34 de notre ère. Finalement, il s'agit surtout d'affirmer que les Juifs n'ont pas fondé la ville (même si l'on accepte le fait qu'ils y aient vécu en nombre durant l'Antiquité), que Grenade est plus anciennement fondée que Málaga, et qu'elle était rien de moins que la première capitale de la

¹ « Goza también Granada de una perpétua primavera, y frutos de verano perpétuos, sus naranjos y limones cargados a un tiempo de flores y frutos, y con azahar en todos tiempos ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica*, *op. cit.*, fol. 30. Cette perception idéalisée perdure dans les poèmes de García Lorca. « Le fleuve Guadalquivir / va parmi oranges et olives. / Les deux rivières de Grenade / descendent de la neige au blé ». GARCIA LORCA, Federico : « Petite ballade des trois rivières », *Poésies 1921-1927*, Paris, Gallimard, 1966.

² CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », *op. cit.*

³ RODRIGUEZ ESCABIAS, Gabriel : *Discurso apologetico por la verdad, en defensa de la antigüedad de Granada... Año 1645...* B.N.M., 2/200/69.

Bétique. Il s'agit aussi de fournir une généalogie biblico-mythique à la ville. Après la loi ancienne (du judaïsme), Saint Jacques a évangélisé la ville, à peine un an après la mort du Christ. Quelle ville occidentale peut se vanter d'une telle précocité ?

Le nom même de la ville semble la destiner à incarner dans la réalité ce fruit mûr et éclatant de vie. Dans l'image du fruit lui-même on trouve des éléments symboliques, comme le souligne Francisco Bermúdez de Pedraza, au chapitre XXII « du blason de cette ville et de sa signification » de *l'Antiquité et excellences de Grenade*. C'est un fruit rond, image de l'univers, qui renferme des grains ordonnés. « Sa substance est composée de grains nombreux et ordonnés » à l'image de la société d'ordre et de la régularité (imaginaire) de l'urbanisme grenadin. Les grains et les quartiers qui les réunissent symbolisent les différentes parties fusionnant en un tout. Les piques vertes qui la surmontent ressemblent à une couronne. « La grenade possède une couronne (d'après Homère) car elle est la reine des fruits. C'est pourquoi cette ville prit pour blason une grenade, pour signifier qu'elle est couronne et tête du puissant royaume de Grenade, cour royale et reine de toutes les autres villes... »¹. Résumé du monde tel qu'il a été créé par Dieu, la grenade est donc un symbole bienvenu pour exalter la grandeur de la ville. Elle est fréquemment associée à l'autre symbole de la ville, historique et culturel cette fois, incarné par les Rois Catholiques. Au XVIIe siècle, la grenade apparaît aussi régulièrement, dans les textes comme dans les illustrations, en compagnie de l'Immaculée Conception, signifiant l'association à la fois naturelle et historique de Grenade à ses rois et à sa patronne céleste.

L'emblème de la grenade incarne la noblesse naturelle des habitants, idée par laquelle Bermúdez soutient de nouveau l'idée de continuité de la religion et de la présence de Dieu à Grenade, des temps païens à l'époque contemporaine, en passant même par la domination musulmane. C'est ainsi que, reprenant à son compte les généalogies établies après la guerre des Morisques par les familles princières indigènes pour démontrer leur autochtonie et l'ancienneté de leur conversion (celle des Granada-Venegas en particulier²) et le sous-entendu par les livres de plomb, il exalte la valeur des Maures de Grenade et leur religiosité profonde. La culture Musulmane, valorisée, est ainsi dissociée totalement de la religion. En outre, pour Bermúdez, la domination Musulmane n'est que transitoire, il s'agit d'une sorte de purgatoire par lequel sont purgés les péchés des wisigoths. Les hommes eux, restent les mêmes.

¹ « Su sustancia es compuesta de muchos, y ordenados granos ». « La granada tiene corona (segun Homero) por ser reyna de las mas frutas : por lo qual tomo esta ciudad por blason una granada, para significar con ella este atributo, de ser corona, y cabeça, del poderoso reyno de Granada, Corte real, y Reyna de todas las demas ciudades... » BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antiguedad y excelencias de Granada*, *op. cit.*, fol. 60 r. Pedraza qualifie lui-même cet ouvrage de jeunesse de « pequeño por el cuerpo, y mas en la sustancia », bien qu'il rappelle avoir été le premier à avoir l'idée d'écrire un tel livre.

² Sur le lien entre l'établissement de ces généalogies, les livres de plomb du Sacromonte et la vision historique du passé de la ville établie par les chorographies grenadines du XVIIe siècle, voir GARCIA ARENAL, Mercedes : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », *op. cit.* CALATRAVA, Juan : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », *op. cit.*

Depuis le XIV^e siècle, seules Séville, Tolède et Grenade portent l'image d'un roi sur leur sceau et leur bannière¹. L'emblème complet de la ville représente les Rois Catholiques en majesté portant leurs insignes royaux (ceux qu'emploie la ville pour le culte royal) et une Grenade, qui tient lieu de globe impérial. Le blason ingénu gravé par Francisco Heylan pour le sermon d'Andrés de Granada en 1650, nous en donne un bon exemple². Comme bien d'autres symboles, le blason de Grenade est évidemment directement inspiré de celui de Séville, qui représente Saint Ferdinand, le roi saint qui résume à lui seul toute la royauté et la grandeur de Séville, entouré des deux grands saints Isidore et Léandre³. Comme la capitale bétique, Grenade souhaite montrer l'importance de la ville dans l'histoire de la couronne. L'écusson de Heylan, encadré d'un lourd cadre sculpté de volutes baroques, est surmonté d'une couronne. Celle-ci est agrémentée de grenades, qui, précise le texte qui accompagne l'image, évoquent des rubis par la couleur de leurs grains. On retrouve le thème, surmonté d'une croix, à l'intérieur du blason, dans la main de Ferdinand, à la place du globe. Sous les pieds des Rois se trouve une autre grenade, qui apparaît ainsi comme la racine de leur gloire. Le fruit a donc plusieurs significations symboliques. Il est le joyau qui pare la couronne royale, la gloire des rois. Il représente la domination universelle de l'Espagne et celle du catholicisme. Il est le fondement de l'union du royaume, puisque avec la prise de Grenade l'Espagne retrouve son unité territoriale initiale.

4) Les *Anales* de Francisco Henríquez de Jorquera

Les *Anales de Granada*, restées inédites jusqu'en 1943, sont une œuvre à part parmi les ouvrages chorographiques grenadins. Francisco Henríquez de Jorquera (1594 - vers 1646) compose méthodiquement ces chroniques de la vie quotidienne grenadine, de 1588 jusqu'à sa mort. Il fait ainsi des événements de sa ville natale le cœur d'une fresque qui répertorie, année après année, les décès, les naissances, les catastrophes, les fêtes civico-religieuses et d'autres menus détails grenadins sur une période de plus de cinquante ans. C'est en autodidacte que ce cordonnier de profession, fils d'un soldat ayant participé à la guerre des Morisques, compose cet ouvrage étonnant. Certes, comme le souligne Pedro Gan Giménez, Jorquera vaut par-dessus tout comme « critique festif » et « critique taurin »⁴. En bon citoyen de son temps,

¹ À Séville, le sceau représente le roi Ferdinand III, conquérant de la ville en majesté, portant les insignes royaux. FERNANDEZ GOMEZ, Marcos : « Los símbolos del poder concejil en Sevilla : el sello, el pendón y el escudo », in GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (coord.) : *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, p. 357-368.

² Blason de Grenade, Francisco Heylan, 1650. Annexe, Figure 26.

³ Voir FERNANDEZ GOMEZ, Marcos : « Los símbolos del poder concejil en Sevilla : el sello, el pendón y el escudo », *op. cit.*, p. 367.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*. éd. Antonio Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices GAN GIMENEZ, Pedro ; MORENO GARZON, Luis, Grenade, Archivum, Universidad, 1987. Jorquera est dans l'ensemble assez fiable, lorsqu'on est en mesure de croiser ses informations avec des sources

attentif aux débats politiques locaux, il connaît en effet l'importance sociale et tactique du spectacle festif. Pour lui, une procession ou une course sont belles lorsque de hauts personnages y participent. Il détaille à plaisir leurs titres, leur généalogie et leur place dans le cortège. Mais le décor compte aussi. Les autels et l'ornement des rues retiennent grandement son attention. Il apprécie également beaucoup les chars et les autos du Corpus et, bien qu'il s'étende peu sur le sujet, il sait reconnaître la valeur d'une bonne troupe de théâtre. Les fêtes civico-religieuses et les divertissements collectifs sont dans son livre les ponctuations indispensables de la vie quotidienne et les indices qui permettent de comprendre en profondeur l'âme de la ville. L'ouvrage de Jorquera célèbre la gloire éternelle de sa Grenade natale, dans la période où celle-ci se porte le plus mal, en détaillant et en grossissant le mérite de ses célébrations.

B - Les sermons, moment théâtral

Les sermons, l'expression verbale de la fête, sont une source fondamentale pour l'étude et la compréhension des fêtes civico-religieuses baroques. Imprimés en grand nombre au XVIIIe siècle, le plus souvent sur des feuilles volantes ne comportant généralement pas d'illustration, ou parfois une simple chalcographie en première page, ils forment une masse documentaire copieuse et souvent monotone. Comme l'écrit Fernando Martínez Gil, « les sermons sont une source aussi abondante qu'écrasante. Leur production est massive, mais leur contenu est bien peu spontané et se dilue en artifices de langage (...) »¹. Le sermon est un langage ritualisé, dans lequel la manière de parler prime largement sur le sens. Comme les architectures éphémères de la fête, dont il est un moment essentiel, il impose son expression, plus qu'il n'informe par son contenu. Mais souvent, lorsqu'ils sont passionnés, les sermons sont aussi passionnants. Comme toute production culturelle de masse, ils composent une fenêtre privilégiée sur l'univers des auditeurs qui les entendaient.

1) Style et scénographie

On commence à avoir plus d'informations sur la façon dont sont composés et prononcés les sermons grenadins à partir du début du XVIIIe siècle. En 1611 on fait faire une estrade dans la cathédrale pour le premier prêche à Grenade du nouvel archevêque Pedro González de

d'archives. Cependant, il se trompe assez systématiquement sur les dates (disant octobre au lieu de septembre, par exemple, ou se trompant d'année) et donne, sauf exception, des informations assez floues sur les célébrations, qu'il qualifie souvent des mêmes termes laudateurs.

¹ MARTINEZ GIL, Fernando : *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, op. cit. VEYNE, Paul : « Propagande expression roi, image idole oracle », op. cit.

Mendoza¹. A l'occasion des funérailles de Marguerite d'Autriche, on apprend que « l'on prêche le sermon des funérailles de madame la reine après la messe, conformément à la nouvelle manière de prier, et que cela se fait depuis le pupitre où l'on se trouve »². La dimension théâtrale du sermon se développe considérablement à la suite du concile de Trente. Apparaissent la chaire, des manières et un style directement empruntés aux comedias contemporaines. Il existe d'ailleurs une rivalité directe entre le théâtre et la prédication. On délibère de l'autorité et de l'image du prédicateur. En 1618, le chapitre débat sur l'inconvénient de disposer de prédicateurs trop jeunes et inexpérimentés. Toutefois, dès cette époque, on balance entre une recherche de plus grande théâtralité, appuyée par des accessoires et une présentation scénique (l'estrade) et un désir de simplicité, perçu comme un retour à l'esprit originel de la prédication.

L'un des moments privilégiés de l'année pour les sermons est naturellement le Carême. Durant cette période où les comedias sont interdites, ils représentent un avant-goût de la saison théâtrale et un divertissement qui rassemble tout le monde. C'est d'ailleurs également le cas des Ténèbres, concerts dans lesquels les compositeurs rivalisent de talent, certains d'être entendus par un large auditoire également privé de musique. La curiosité pour les nouveaux prédicateurs, le désir d'entendre un prêcheur célèbre, l'émulation des prédicateurs entre eux, tout cela ressemble de près à la manière dont on va voir des acteurs célèbres. Le projet de la prédication (enseigner, distraire, mais surtout émouvoir car seule l'émotion permet le changement profond, la conversion de l'âme) en fait très naturellement un moment théâtral.

Le sermon est le moment de l'office où se produit la plus parfaite communion religieuse dans l'auditoire. Il est alors facile au prédicateur de contrôler son public à travers l'émotion. Car le prêche, ne l'oublions pas, est d'abord le moyen d'enseignement de masse le plus important de l'époque³. Conformément à la doctrine chrétienne du salut, le but essentiel du prédicateur baroque est de provoquer le repentir et la conversion de son auditoire. Dans ce cadre, la peur est l'émotion la plus souvent sollicitée. On le voit en particulier lors des sermons funèbres, dans lesquels le prédicateur rappelle la douleur de la disparition et la nécessité de s'amender afin d'échapper au Purgatoire. Mais le prêche sert également à communiquer des messages politiques et sociaux. Quoique les grands prédicateurs polémiques, comme Hernando de Santiago au début du siècle, ne trouvent pas de successeurs, que le conformisme idéologique

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, 22 mars 1611, 85r. L'archevêque demande « como y donde queria (el cabildo) que predicase el biernes que es dia de Na Sa de la Anunciacion pareçe que sea en tablado y que el sr obrero lo haga hazer a la parte de la espistola o donde su Sa quisiere ».

² « se predique el sermon de las onrras de la sra reyna despues de la misa conforme al reçado nuevo y que sea desde el pulpito donde se esta ». A.C.G., *Actas*, libro 10, 20 octobre 1611, 103r.

³ ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás : « Retórica y oralidad », *Oralia: Análisis del discurso oral*. Vol. 2. Almería: Arco/Libros, 1999, p. 7-26. GARCIA MARTINEZ, Antonio Claret : « Aproximación a la predicación andaluza de los siglos XVII y XVIII », *Qalat Chabir. Revista de humanidades*, Alcalá de Guadaíra, 1994, n°2, p. 74-83.

s'impose, l'Église ne cesse d'employer la tribune des sermons pour exprimer ses revendications, ses désaccords et son indépendance théorique du pouvoir royal.

A cela s'ajoute la forme esthétique, littéraire du prêche. Depuis le XVI^e siècle les traités sur le « bon prédicateur », fleurissent en grand nombre. Ils donnent de multiples conseils, présentent parmi les qualités requises, outre l'étude et la préparation, la « grâce divine » et la « prédisposition naturelle »¹. La qualité de la diction, mais aussi l'élégance, la mesure des gestes, adaptés aux circonstances du prêche, sont essentielles. La théâtralité se perçoit à la lecture des sermons, en particulier dans les dialogues feints, les apostrophes au public ou à la divinité. Outre les traités ecclésiastiques, certains prédicateurs n'hésitent pas à se référer directement au fameux *Arte de hacer comedias* de Lope de Vega, qui préconise la légèreté du divertissement pour faire passer facilement le contenu du message. Suivant une évolution logique du style de la prédication baroque, les prêches sont de plus en plus longs. Il s'agit en effet de broder à partir d'un thème donné, en cherchant à traiter toutes les nuances allégoriques, poétiques, liturgiques, historiques etc. du thème en question. Mais ces digressions ne s'accordent pas toujours avec le rythme de la liturgie. Il faut donc établir des règles, ce à quoi le chapitre s'emploie avec difficulté. Dans les années 1640, il tente plusieurs fois de limiter à une heure, le temps de parole des prédicateurs, preuve de la difficulté de faire accepter cette limitation². En 1658, la même règle est établie, cette fois « sans qu'aucun prédicateur ne soit dispensé »³. Mais certains se plaignent d'être interrompus de force et le règlement est assoupli dès 1671. Il se durcit de nouveau en 1682, il est désormais interdit de parler plus de trois quarts d'heure lors des anniversaires funèbres⁴.

Au XVII^e siècle apparaissent des innovations dans le style des sermons, inévitables dans le cadre d'un genre qui, comme le théâtre, dépend autant de l'approbation du public. Il faut se plier aux modes et aux goûts de la majorité. Avec Paravicino et Góngora, le langage évolue souvent vers un style imagé et poétique, marqué encore de théâtralité et d'effets littéraires et émotionnels⁵. Les subtilités conceptuelles et le langage « culto » imprègnent également les universités qui forment les prédicateurs. L'idéal classique (clarté du langage, utilisation

¹ NUNEZ BELTRAN, Miguel Angel : *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Séville, Universidad, Fundación Focus-Abengoa, 2000. Voir par exemple TERRONES DEL CAÑO, F. : *Instrucción de predicadores* (1617), éd. Felix G. Olmedo, Madrid, 1960.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 7 mars 1647. Le chapitre interdit au prédicateur de prêcher plus d'une heure au cours de la fête de Saint Sébastien.

³ « sin que en esto haya dispensacion con ningun predicador ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 12 mars 1658, fol. 567v-568r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 10 mars 1682.

⁵ CLARET GARCIA MARTINEZ, Antonio : « Escritura y ceremonia. El sermón impreso como parte de las celebraciones en la Sevilla del Barroco », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro iberoamericano de religiosidad y costumbres populares*, Almonte-El Rocío 23-25 nov. 2001, Huelva, Universidad, 2002, p. 381-394. CERDAN, Francis : « El sermón barroco : un caso de literatura oral » *Edad de Oro*, vol. 7, Madrid, 1988, p. 59-68. RODRIGUEZ CUADROS, Evangelina : *La técnica del actor español en el barroco. Hipótesis y documentos*, Madrid, Castalia, 1998.

littérale des textes, élégance naturelle du style) reste toutefois défendu par beaucoup. Il se systématisait d'ailleurs au XVII^e siècle en critique du temps présent et nostalgie du passé. En 1655, un pamphlet attaque vivement les « prédicateurs *cultos* actuellement en vogue qui, recherchant leur plus grand succès, livrent des concepts bien minces aux oreilles des auditeurs »¹. Cette réprobation est une constante, qui reflète l'opposition littéraire entre les courants cultiste et classique. Car en réalité, ce que l'on critique au XVII^e siècle ce n'est pas tant le fond que la forme², comme si c'était là tout ce qui importait. Rares sont ceux qui s'attaquent au fond du problème : la prédication mercenaire, par des professionnels du prêche capables de mettre leur talent au service de n'importe quelle cause, et de rédiger un sermon en quelques minutes³. D'où des dérapages, parfois même acceptés par la hiérarchie ecclésiastique, et finalement une généralisation du style fleuri, théâtral, boursoufflé par une profusion d'évocations hiéroglyphiques et de citations⁴.

Au-delà du style dramatique, plein d'interjections, de dialectique (questions-interjections, suivies de réponses évidentes, entraînant des conclusions surprenantes et parfois absurdes), les textes sont toujours émaillés de citations latines en italique, traduites ou non, destinées à produire un effet dramatique. Il s'agit d'ailleurs souvent de citations gratuites, puisqu'elles sont simultanément traduites. L'effet reste ainsi perceptible dans le texte imprimé, comme dans le sermon de Diego Riquelme y Quiros, où, comme un acteur, il prend le rôle de Philippe IV pleurant son fils Baltazar-Carlos, en 1646 : « La mort a pris (dit Philippe) dans ce mois d'octobre, le dernier et unique fruit de mon espérance, ravissant promptement celle de ma solitude. Comme père je sens la douleur, la peine s'égalant à l'amour... »⁵.

Le sermon s'entoure en outre de toute une scénographie didactique. Le contexte de l'église elle-même, est mis en lumière et transfiguré par le prédicateur, comme dans le sermon de Gonzalo Sánchez Lucero prononcé pour les funérailles de la reine Marguerite d'Autriche en 1611. « Mais si vous voulez vous désabuser [*desengañar*], et voir le revirement et la succession des points de vue, cessez de regarder ici, fixez les yeux sur la terre, et vous verrez ce qui se passera. Regardez ce Sagrario (sacristie) et vous y trouverez quatre ou cinq

¹ « predicadores cultos, que aora se usan, que mirando a su mayor aplauso, llevan conceptos delgados a los oydos de los oyentes ». *Carta horatoria que escribe el licenciado Baltazar de Rienda*, 1655, Cit. HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996, p. 238.

² HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada*, op. cit., p. 247.

³ Voir par exemple TELLO Y OLIVARES, Luis : *Oracion evangelica en la solemnidad grande de la Pvrificacion de Maria Santissima. Predicada en la Santa Iglesia Metropolitana de Granada, a los dos Ilvstres Cabildos, Eclesiastico, y Secular... Año de 1655*. B.U.G., A-031-202(19).

⁴ HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada*, op. cit., p. 258. LEDDA, Giuseppina : « Los jeroglíficos en los sermones barrocos. Desde la palabra a la imagen, dede la imagen a la palabra », in LOPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional, La Coruña, Sept. 1994*, Universidade da Coruña, 1996, p.111-128.

⁵ « Cogio la muerte (dize Philippo) en ese otubre, el ultimo, y unico fruto de mi esperança, arreatandome presurosamente la de mi soledad. Como padre siento el daño, igualanose la pena a el amor... » RIQUELME Y QUIROS, Diego : *Oracion funebre en las solenes exequias, que a la muerte del Serenissimo Principe Nuestro Señor Don Baltasar Carlos, hizo la Santa Yglesia Apostolica Metropolitana de Granada Miercoles 14 de Noviembre de 1646... Año de 1647*. B.U.G., C-61-117-(24), fol. 19r.

archevêques, déjà desséchés et flétris. Passez par cette chapelle de la Antigua et vous ferez le compte des centaines de prébendés, dont la plupart sont tombés de cet arbre de vie à la fleur de l'âge... »¹. Ce recours à un décor souvent morbide, pour mieux inciter le fidèle à la conversion, a un impact particulièrement puissant au moment des funérailles, autour du tumulus, véritable « spectacle audiovisuel » selon les termes de Miguel Angel Núñez Beltrán. Comme au théâtre, le public est exigeant et souvent critique². Dès 1612, on débat sur le fait de placer ou non des bancs dans les temples afin que les auditeurs puissent s'asseoir pour écouter des sermons de plus en plus interminables. L'influence de la comedia, de la manière de séparer et mettre face à face acteurs et spectateurs (qui doivent désormais être plus ou moins silencieux et attentifs) est naturellement déterminante dans ce débat. Parallèlement, le chapitre tente de réguler plusieurs fois depuis la fin du XVIe siècle et en 1622 encore l'attitude de l'auditoire, en voulant séparer les auditrices, et les laïcs en général, des prébendés de la cathédrale pour entendre les sermons de Carême. On se plaint de ce que des femmes s'assoient au pied des prébendés assis dans le chœur, où entrent des laïcs, « avec grande indécence et au vu du peuple »³. De nombreux témoignages soulignent à quel point les femmes appréciaient tout particulièrement les sermons et se laissaient emporter par les voix, les éclairages et les promesses du prédicateur. En outre, les attitudes du public ne reflètent pas toujours, loin s'en faut, la terreur que l'on pourrait attendre comme résultat de diatribes aussi effrayantes et culpabilisatrices. Les prédicateurs eux-mêmes avouent sans gêne qu'ils ne produisent leurs démonstrations mélodramatiques que pour mieux plaire au public. Il y a donc toute une dimension de jeu dans les sermons, dont personne n'est vraiment dupe. Excepté peut-être pendant les vrais moments de crise, lorsque l'épidémie, la révolte ou la faim peuvent plonger toute une population dans une ferveur et une communion jugées nécessaires pour conjurer la colère de Dieu.

2) Les prédicateurs

Il est souvent difficile de connaître le parcours des prédicateurs. Mais les renseignements donnés par les titres des sermons, ainsi que la chronique de Henríquez de Jorquera pour la première moitié du siècle, qui fournit des biographies d'hommes illustres⁴, peuvent nous aider

¹ « Pero si quereys desengañar, y ver la mudança y sucession de ojos, quitad de alli los ojos y ponedlos en la tierra y vereys lo que passa. Llegáos a esse Sagrario y hallareys quatro o cinco arçobispos, ya secos y marchitos. Passad por aquella capilla de la Antigua y contareys centenarios de prebendados, y los mas de ellos, que se cayeron de este arbol en la flor de la edad... ». SANCHEZ LUCERO, Gonçalo : *Sermon predicado a las honras, que hizo la Santa Yglesia Metropolitana de Granada, en la muerte de la Catolica Reyna de España Doña Margarita de Austria, nuestra señora, en veynte y seys de Octubre de 1611... MDCXII*. B.U.G. A-031-227, fol. 16. Cit NUNEZ BELTRAN, Miguel Angel : *La oratoria sagrada en la época del Barroco*, op. cit., p. 47.

² OROZCO DIAZ, Emilio : « Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco : el predicador y el comediante », *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, n°2-3, Madrid, 1980, p.171-188.

³ « con grande yndecencia y nota del pueblo ». A.C.G., *Actas*, libro 11, 8 février 1622, fol. 226r.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit.

à en dessiner un certain profil, qui s'accorde avec celui de la majorité des auteurs Espagnols de sermons du temps. Presque tous sont des lettrés, attachés à l'université ou au collège de Santa Catalina, où se font les études préparatoires à l'entrée au collège impérial ou au collège ecclésiastique. On trouve parmi eux une majorité de franciscains, l'ordre traditionnellement chargé des prêches urbains. Ils assument souvent aussi la charge de *magistral*, de prédicateur officiel de l'église où ils prêchent (charge pourvue sur concours), mais l'institution peut également choisir un intervenant extérieur pour les grandes occasions. Certains sont des qualificateurs du Saint Office, chargés de la censure officielle, ce qui explique également l'autocensure fréquente dont font preuve les sermons imprimés. D'autres sont des carriéristes ambitieux, qui multiplient les charges à Grenade et en Andalousie et se composent un renom national dans la prédication. C'est le cas par exemple de Juan Jiménez Romero, qui a le privilège de se voir confier les sermons funéraires grenadins de la reine Marguerite d'Autriche (1611), de l'archevêque Felipe de Tarsis (1620), de Philippe III et d'Ambrosio Spinola entre autres, ce qui le rendra célèbre. Pour Henríquez de Jorquera, il était tout simplement « l'un des meilleurs prédicateurs de tous les temps ».

En somme, il s'agit d'un milieu assez homogène. En majorité originaires de Grenade ou des environs, bénéficiaires ou moines, ils forment l'élite cultivée de la cléricature. Le faible nombre de jésuites parmi eux laisse à penser que les deux grandes institutions urbaines (la cathédrale et la ville), organisatrices majoritaires des festivités royales, pratiquent un certain embargo dominicain et franciscain à l'encontre de la Compagnie de Jésus concurrente. Les conflits, comme celui qui oppose la chapelle royale à la ville lors des funérailles de Philippe IV, notamment sur le choix du prédicateur, montrent en tout cas que la décision était d'importance¹. Contre la volonté de la ville et grâce à l'arbitrage royal, la chapelle parvient à imposer un jésuite, qualificateur du Saint-office qui plus est. Plus simplement, cette situation reflète la réalité de la supériorité numérique des dominicains et des franciscains à Grenade sur les autres ordres religieux.

3) Les sermons imprimés

Imprimer un sermon de fête est un acte à la fois politique et social, qui marque les grands événements². Les motifs et les conditions de l'impression des sermons sont indiqués dans les préambules du texte : nombreuses licences d'impression émanant de l'ordinaire, du supérieur du monastère du prédicateur ; dédicace au chapitre, à la ville, au roi ou à un noble commanditaire ; entrées en matière qui introduisent les thèmes du texte. L'évolution du niveau de censure peut se mesurer au nombre d' « approbations » et de « licences » qui précèdent les

¹ Le compte-rendu de la querelle se trouve à l'A.C.R.G., leg 278, p. 2 : Reales executorias por honras reales.

² JOUHAUD, Christian ; VIALA, Alain (dir.) : *De la publication. Entre Renaissance et Lumières*, Paris, Fayard, 2002.

textes. Il peut y en avoir jusqu'à six consécutives, œuvres d'inquisiteurs, du vicaire général de l'archevêché, etc. Ces preuves de la vigilance officielle sont déguisées sous des louanges mielleuses¹.

Les arguments avancés pour justifier la publication sont toujours les mêmes : bonne conformité avec la morale et la doctrine chrétiennes et éloges reçus, d'où la nécessité de pouvoir faire lire le sermon à ceux qui étaient malheureusement absents le jour du prêche. On retrouve donc la même justification que pour l'impression de la relation de fête. Le texte est le prolongement écrit de la célébration liturgique, dont le but est de fournir un équivalent de la performance vivante. En réalité, l'écrit permet d'étirer et de parachever cette performance en développant les arguments en amplifiant les effets rhétoriques et en multipliant les exemples et surtout les citations. Le sermon écrit n'a donc probablement qu'un lien lointain avec ce qui a été vraiment prononcé. Certains éléments, comme la longueur exceptionnelle de certains textes ou les interpolations fréquentes de citations latines, nous le montrent.

D'autres motifs peuvent être avancés pour la publication. Pour les sermons conceptionnistes, par exemple, il s'agit de faire avancer la cause et de promouvoir la dévotion. En ce qui concerne les panégyriques funèbres des rois, la publication est une nécessité politique, puisqu'elle démontre par ce biais la loyauté de Grenade à l'héritier du trône. Les éditions sermonnaires sont un bon indicateur des dévotions populaires de l'époque. A Grenade comme ailleurs on publie en premier lieu des sermons mariaux, suivis de sermons dédiés aux rois et aux saints. Enfin, la dédicace peut aussi servir de tribune pour des raisons personnelles (argumentation de défense, ou attaque de collègues).

Les dédicaces donnent des renseignements précieux sur le texte. Elles montrent qu'il s'agit de publications officielles, qualité qui donne plus de poids et d'autorité au sermon et exalte son auteur. S'il est dédié à un aristocrate, cela laisse croire que la fête, ou le monastère par exemple, était sans doute l'obligé d'un puissant mécène. Mais, puisqu'il s'agit le plus souvent de fêtes royales, la dédicace s'adresse au commanditaire de la fête, l'archevêque, le corregidor, le chapitre de la cathédrale ou le conseil de la commune, et loue la beauté de la célébration, les frais occasionnés, etc. La dédicace insiste sur l'ancienneté du nom et du titre de noblesse, comme celle de Fernando de Sosa qui, en 1621, dédie son sermon au nouvel archevêque Galcerán Albanell. Il remonte le temps, cherchant l'origine du nom d'Albanell dans l'époque de San Cecilio, le patron mythique et pré-islamique de Grenade et lui donne l'étymologie de

¹ La censure préventive est formalisée à partir de la pragmatique de 1502, qui donne le contrôle de l'impression et de la vente des livres aux autorités judiciaires et ecclésiastiques. A partir de 1554, les licences sont progressivement soumises à la seule compétence du Conseil Royal, c'est-à-dire du roi. La censure des sermons, brochures et feuilles volantes est renforcée en 1627. Voir GACTO FERNANDEZ, Enrique : « [Sobre la censura literaria en el s. XVII](#): Cervantes, Quevedo y la Inquisición », *Revista de la Inquisición*, n° 1, 1991, p. 11-62. GARCIA PEREZ, Sandra : « Imprenta y censura en España desde el reinado de los Reyes Católicos a las Cortes de Cádiz : un acercamiento a la legislación », *Boletín de la ANABAD*, T. 48, n° 2, 1998, p. 197-204.

« grotte d'enseignement », à cause des grottes du Sacromonte, se croit-il obligé de préciser¹. Lorsqu'il se dédie au privado, ou même au roi, le sermon se définit clairement comme texte politique. Le commanditaire officiel de la fête souhaite bien sûr, avant tout prouver au dirigeant la loyauté de la ville, en lui dédiant personnellement l'hommage au souverain que représente le sermon. Mais dès le début, l'auteur décoche au souverain ou au valido des allusions à des thèmes politiques, souvent sur un ton violent ou caustique, révélant la conscience des prédicateurs de leur importance dans le débat public et de leur liberté d'expression.

Enfin, le salaire fourni au prédicateur pour publier son sermon favorise les « prédicateurs vedettes », souvent attachés au chapitre et multipliant les liens de clientèle. En 1622 un sermon pour la fête de Saint François est rémunéré 60 ducats par la municipalité². En 1644, le chapitre donne 400 réaux pour imprimer le sermon des funérailles de la reine de Cecilio de León y Quiros. Il paie la même somme en 1646 pour le sermon des funérailles du prince Baltazar-Carlos. En 1696, le sermon de la messe en action de grâce pour la guérison de Charles II coûte 120 réaux. La diminution du prix des sermons correspond à la fois à leur dépréciation artistique et au manque de moyens. Ne pouvant payer plus, le chapitre fait sans doute appel à des auteurs médiocres, ce que semble indiquer son affirmation de vouloir employer, dans ce cas précis, « un homme de lettres et de talents »³.

La plupart des sermons sont imprimés sous forme de livrets d'une douzaine de feuillets. Certains cependant, rédigés pour des occasions exceptionnelles, peuvent être allongés pour l'impression jusqu'à une quarantaine de pages. C'est le cas par exemple du sermon d'Alonso de Castilla, *Rendidos tributos y obsequios generosos de amor, y lealtad...* (36 fols.), prêché le 7 mai 1697 pour l'anniversaire de la mort des Rois Catholiques à la chapelle royale de Grenade. La qualité de l'impression varie peu au cours du siècle, tandis les textes s'ornent de plus en plus de motifs typographiques et de blasons.

Les textes sont presque toujours très clairement construits, divisés en chapitres, afin de faciliter la lecture et de permettre sans doute à d'autres orateurs de trouver des thèmes à reprendre. Le plan est parfois donné dès le début dans une introduction, ou énoncé au cours du texte. La structure interne du discours s'accorde au modèle défini pour la circonstance. La tradition est la règle d'or des prédicateurs et les images et les arguments qu'ils emploient sont en général bien rodés, surtout dans les parties apologétiques. Mais les thèmes sont variés, le ton plus ou moins habile. Certains se plaisent aux métaphores étranges, au discours alambiqué ou théologique, tandis que d'autres développent clairement une harangue politique.

¹ SOSA, Fernando de : *Sermón que predicó el Doctor Don... en la Yglesia Mayor de Granada, en dos de Enero de 1621. A la solemníssima fiesta, por aver entregado a los Moros esta Ciudad al Catholico rey don Fernando...* B.U.G. C-32-81(25)

² A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 24 mai 1622, fol. 148r.

³ « sujeto de literatura y prendas ». A.C.G., *Actas*, libro 20, 3 octobre 1696, fol. 162r.

4) les sermons et le débat politique

La théâtralité, les recours rhétoriques, le succès populaire inégalé des sermons font comprendre pourquoi ils sont un élément essentiel de l'élaboration des théories politiques à l'Époque Moderne¹. Pour l'Église toutefois, il s'agit moins de soutenir le pouvoir, comme l'affirmait Maravall, que de l'influencer tout en assumant son rôle de contre-pouvoir théorique, gardienne des valeurs et de l'idéal chrétien et conseillère du souverain. Les prédicateurs donnent ainsi des conseils au jeune héritier au moment des funérailles de son père. Ils prennent même parti contre les validos.

Le plus grand exemple de prédicateur politique à Grenade est sans nul doute Hernando de Santiago, auteur du sermon funèbre de Philippe III en 1621. Comme l'écrit Félix Herrero Salgado, « le prêche est une source riche en enseignements pour l'histoire, et témoigne du courage et du non-conformisme du frère mercédaire, comme de ceux de nombreux religieux qui n'étaient pas d'accord avec la vie et la politique de la cour et qui se firent la conscience de ses dérives »². Santiago s'exprime en effet violemment dans ses prêches contre le valido, figure nouvelle du règne de Philippe III, rendu responsable de la culpabilité royale, en prenant la métaphore du roi Jéroboam. Il critique ainsi sans réserves le transfert dispendieux de la cour à Valladolid.

a) Les sermons funèbres de Philippe III, l'importance politique d'un genre théâtral

Le sermon funèbre est une section essentielle de la production sermonnaire, dont elle constitue une variante de littérature doctrinale. Il s'agit en effet à la fois de donner le mort en exemple et de diriger l'auditoire sur la contemplation de sa propre finitude. L'affirmation de l'égalité de tous les hommes devant la mort prend un relief particulier dans le cadre des funérailles royales, qui affirment la gloire éternelle du corps spirituel de la royauté, tout en insistant sur la mortalité humaine du corps du roi. Avant l'essor hégémonique du panégyrique royal sous le règne de Philippe IV, les sermons funèbres sont l'occasion d'exprimer critiques et rancœurs contre la personnalité individuelle de Philippe III. Dès le début de sa harangue dans la cathédrale lors des funérailles du roi, Juan Jiménez Romero, auteur également du sermon de funérailles de Marguerite d'Autriche, dix ans auparavant³, affirme que c'est Dieu qui gouverne

¹ MARAVALL, José Antonio : *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

² HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada, op. cit.*, p. 301. Voir son portrait par Francisco Pacheco, Annexe, Figure 27.

³ Il prêche également le sermon du grand capitaine Ambrosio Spinola en 1629. XIMENEZ ROMERO, Juan : *Sermon que predico el doctor... Canonigo Magistral de la Santa Iglesia de Granada, a las honras del Rey Nuestro Señor don Felipe III... Año de 1621*. B.U.G., A-031-217 (1).

la mort, et que, malgré leur puissance, l'empire des rois est court et limité. Les rois sont maîtres du monde, mais ils ne dirigent même pas leur propre vie. Ils naissent nus de majesté et meurent dans le même état : « La vie forme un cercle, elle se termine à l'endroit où elle a commencé et de la même façon »¹.

Hernando de Santiago prêche en 1621, dans la chapelle royale de Grenade, le sermon politique le plus virulent du siècle. Le sermon funèbre qu'il avait auparavant prononcé à Málaga en 1598 pour Philippe II² était loin d'atteindre une telle violence. Cet orateur célèbre³, membre de l'ordre Mercédaire, a étudié chez les jésuites et dans les meilleures universités du pays. En 1588, il est choisi pour prêcher devant le roi Philippe II à l'occasion des rogations destinées à favoriser la victoire de la grande armada. Ce succès lui vaut le surnom de « pico de oro ». Après un échec au sein de son ordre à Rome, il est recueilli à Cordoue par le marquis de Priego, puis retrouve la faveur royale sous Philippe III. En 1605, il devient vicaire général d'Italie, puis provincial de son ordre, ce qui lui attire des jalousies. Il est renvoyé en Espagne, emprisonné, puis pardonné et relégué à la direction du monastère de Grenade de 1619 à 1628, où il se montre plein de rancœur et d'amertume, comme le prouvent ses sermons. Des conflits juridiques interminables l'opposent également à l'archevêque de Séville Pedro de Castro. Pourtant, ce prédicateur chevronné est fort admiré à Grenade, et écouté avec respect par les différents milieux du gouvernement local, du conseil de la commune à la chancellerie.

Le sermon funèbre de 1621 atteint des excès rarement dépassés. La critique commence dès le thème général du sermon, tiré de Osée 10-7. « Il s'en est fait de Samarie, de son roi : il est comme un éclat de bois à la surface de l'eau. Les hauts lieux de l'erreur, ce péché d'Israël, seront supprimés ». Il accuse violemment le valido d'être l'unique responsable de tous les malheurs du royaume et loue le remord final du roi exprimé avant de mourir.

Santiago insiste sur l'aspect transitoire de la vie, ce qui permet au prédicateur de terrifier son auditoire en lui dévoilant sa mort certaine à travers celle de son roi. Il nous offre aussi une belle page sur le thème du *desengaño*, la désillusion espagnole. « De quoi est constitué leur domaine ? La Castille ? L'Aragon ? Valence ? Le Portugal ? Plus loin, Milan ? Naples ? La Sicile ? D'autres terres encore, les États de Flandre, les Indes orientales, les [Indes] occidentales conquises par les deux Philippes, le Nouveau Monde, tout cela ne constitue-t-il pas leur domaine ? Si, mais il y manqua le souffle [de la vie] et lorsque les rois retournent à leur terre, à sept pieds sous elle à Saint Laurent, si le reste du monde ne leur a jamais appartenu, cette terre-là si leur appartient, car elle constitue la masse et la matière dont ils sont

¹ « Circular es vivir, acaba donde y como comienza ». *Ibid*, fol. 5r.

² SANTIAGO, Hernando de : *Sermon que predico el padre maestro...*, en las honras que hizieron los cabildos de la Iglesia y Ciudad de Malaga al rey don Felipe II, año de 1598. in IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan : *Sermones funerales*, op. cit. (n°8). Voir AGUILAR GARCIA, María Dolores : « Exequias reales : el sermón fúnebre por Felipe II en la catedral de Málaga », in *Tiempo y espacio en el arte. Homenaje al profesor Antonio Bonet Correa*, T. 1, Madrid, ed. Complutense, 1994, p. 277-293.

³ PEREZ, Quintín : *Fray Hernando de Santiago predicador del Siglo de Oro (1575-1639)*, Madrid, CSIC, 1949.

formés »¹. Ce texte laisse s'écrouler l'empire immense de l'Espagne comme un jeu de cartes. Le roi n'est que poussière, son empire, ses rêves, ses palais, toutes ces chimères se réduisent à la réalité de sa tombe à Saint Laurent de l'Escorial, le monastère-panthéon construit par Philippe II pour abriter les sépultures des Habsbourg d'Espagne.

La notion de brièveté de la vie humaine sert avant tout des messages didactiques². Le thème est incontournable dans tout sermon funèbre et précède le panégyrique. Il appuie le discours de l'Église, en exploitant la force exemplaire de la mort des puissants pour montrer la vanité du monde et pousser à la conversion. Ce discours est aussi l'expression de cette attitude de revanche devant les faiblesses des grands de ce monde (faiblesse sexuelle, de santé, etc.), basée sur la vision instrumentalisée qu'a l'Église des souverains, qui ne sont, après tout, que des laïcs. Cette conception explique la résistance qu'oppose l'Église à la sacralisation du corps du roi, comme le montre bien Alain Boureau. « La doctrine chrétienne, associant la transcendance et l'incarnation, présentait une telle plénitude et une telle cohérence totalisante qu'elle ne laissait aucune place pour une sacralisation parasite, marginale ou supplémentaire »³. Pour l'Église, le roi est une institution nécessaire, ce qui n'implique pas qu'elle doive être sacrée. L'insistance de toute la littérature espagnole du temps sur le thème de la mort égalitaire, où se rejoignent le roi et le paysan, est donc l'expression de la très forte empreinte religieuse sur la société.

Par ailleurs, nos sermons sont prononcés devant un public choisi et dans un lieu qui en redouble l'impact. Il s'agit ici d'une cérémonie organisée par le chapitre urbain à l'intérieur de la chapelle royale, cadre dans lequel le conseil de la commune fait célébrer et finance les messes « royales », bien qu'elle regrette de ne pouvoir disposer d'un espace plus vaste (seulement 50 mètres de long, contre 115 pour la cathédrale) et moins austère. Il nous faut imaginer un catafalque immense, resplendissant de lumières, d'autant plus impressionnant que toute la chapelle est tendue de tissu noir émaillé de blasons, ce qui occulte l'architecture et, comme dans une salle de théâtre, fait converger les regards vers la scène. Se détachant sur ce décor, entre le chœur et le public, les deux grands tombeaux en marbre de Carrare des Rois Catholiques et de Philippe le Beau et Jeanne la Folle. La séparation acteurs-public est renforcée par la grande grille de fer, derrière laquelle officient les clercs et qu'ils traversent pour accéder au tumulus, placé juste devant. L'auditoire, soigneusement ordonné selon des règles de préséance âprement négociées, est constitué du chapitre urbain, de la chancellerie,

¹ « Qual es la tierra suya ? Castilla ? Aragon ? Valencia ? Portugal ? adelante, Milan ? Napoles ? Sicilia ? Mas tierra suya, los estados de Flandes, las Indias orientales, las occidentales, las Filipinas, ganadas por los Filipos, el nuevo mundo, no es todo tierra suya ? Si, pero faliose el ayre, y buelvense a su tierra estos señores Reyes, siete pies de ella en San Lorenço, toda la demas no era suya, esta lo es, porque es la massa y materia de su compostura ». SANTIAGO, Hernando de : *Sermón que predico el padre..., en las honras que hizo la muy nombrada y gran ciudad de Granada, al señor Rey Philipo III. que sancta gloria aya, en 15 de mayo de 1621...* fol. 9r. B.U.G., A-031-231(15).

² SEBASTIAN, Santiago : *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1981

³ BOUREAU, Alain : *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains Français, XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Les éditions de Paris, 1988, p. 44.

des membres principaux des monastères et de quelques autres personnalités laïques et ecclésiastiques. Chaque groupe arrive successivement et est reçu en particulier par les chapelains à l'entrée de la Chapelle. L'attitude revancharde s'exprime donc sur un double niveau : contre le roi, que le prédicateur attaque avec force dans le sermon, et contre la puissance locale, présente au grand complet et en grand deuil, qui est l'émanation du roi et désignée dans le texte par le terme de *petits rois*. Cette remarque nous fait voir l'importance des tensions et les divers niveaux auxquels ils s'expriment.

Un peu plus loin pourtant, le thème de la *désillusion* est renversé. La suite des deux sermons affirme en effet la majesté éternelle des rois, par leur union avec Dieu au paradis. Autrement dit, pour les rois la mort n'est pas disparition, mais gloire, à la manière des saints. La fête des funérailles royales reprend ainsi le schéma, que l'on retrouve pour la passion du Christ et qui marque le passage du parricide à la réconciliation. Après avoir affirmé la finitude et la déchéance royales, les sermons les transforment en grandeur immortelle et placent l'espoir dans le prince-héritier.

Pour Hernando de Santiago, la mort de Philippe III ne représente en rien une punition. Le maigre bilan de son règne et le fait qu'il ait prononcé des phrases d'excuse et de remord au moment de mourir, sèment pourtant le doute quant à la certitude qu'il ait bien suivi la bonne voie et puisse atteindre directement le paradis. Mais le prédicateur affirme que le roi était sans péché et que la mort lui a été accordée comme faveur, pour le soulager du fardeau du pouvoir, fardeau qui explique son expression de douleur au moment de mourir. Le roi est donc non pas un faible mais un martyr, un héros de Dieu.

La jeunesse de Philippe IV à la mort de son père (il n'a que seize ans en 1621) et son enthousiasme pour le changement, inquiètent les prédicateurs et leur public d'oligarques, plus qu'ils ne leur donnent l'espoir d'un renouveau. La transition du pouvoir contient toujours le risque de revenir sur des privilèges récemment acquis et c'est particulièrement le cas à ce moment. Philippe III avait en effet multiplié les clientélismes et la vente de charges publiques durant son règne, et son successeur s'apprête à réaliser de grandes réformes, avec son valido Olivarès. Le sermon de Juan Jiménez Romero est donc prodigue en recommandations au jeune roi et tente de rassurer un auditoire composé de possédants inquiets : « Notre monarque sacré était très heureux à l'heure de sa mort, car il savait laisser un défenseur de sa famille royale et un homme reconnaissant des services rendus à sa couronne, respectueux de son testament et de ses devoirs, un Salomon Espagnol... »¹. Empruntant un ton prophétique de contes de fées, il adresse à Dieu cette prière en faveur du roi : « Honorez, Seigneur, de justice et de droiture le fils orphelin du roi, afin qu'il exerce une justice équitable envers le riche et le pauvre, envers

¹ « Estuvo gozosissimo nuestro sagrado Monarcha en su transito, conociendo que dexaua un defensor de su Regia Familia, y un agradecedor de servicios a su corona, un albacea de de su testamento y obligaciones, un Salomon español... » XIMENEZ ROMERO, Juan : *Sermon que predico... 1621, op. cit.*, fol. 15r.

le supérieur et l'humble (...) »¹. Il n'y a donc pas lieu de s'alarmer, dit l'orateur à son public, le nouveau roi ne vous oubliera pas, il saura être fidèle à ses devoirs envers vous, élite et gouvernements urbains, devoirs qui correspondent au *testament*, c'est à dire la promesse inviolable de maintenir l'héritage et les privilèges. Il fera la politique que vous désirez, en particulier (ce que le sermon entend par *justice* et la comparaison à Salomon), maintenir l'équilibre social et ne pas troubler les privilèges de la noblesse, sans trop ponctionner les faibles. Le nouveau roi est aussi invité à poursuivre l'idéal de croisade hérité de ses pères et à gouverner seul, sans valido, car le monarque doit être un « soleil solitaire dans sa grandeur », solitaire avec la noblesse et l'Église, cela s'entend.

C'est la seule fois dans le siècle où la gloire céleste du roi est indirectement remise en cause. Pour Santiago en effet il n'y a aucun doute que le roi, mal conseillé et coupable de libéralité excessive et de l'échec d'Alger, malgré la bonne résolution de l'expulsion des Morisques, est au Purgatoire et non au Paradis. L'espoir final reposant sur le jeune Philippe IV sonne comme un avertissement. Félix Herrero Salgado s'interroge à juste titre sur les motivations profondes de l'impétueux frère mercédaire. « Le fameux prédicateur aurait-il eut quelque rancœur envers les nouveaux puissants, à l'intérieur ou hors des frontières de l'Espagne ? C'est possible. Ce qui est sûr, c'est que la crème des autorités et de la société grenadines eut l'occasion d'entendre là un discours qui ressemblait plus à une attaque furibonde de l'équipe sortante qu'à une oraison panégyrique du roi défunt »².

Le sermon de Santiago présente l'une des façons de s'occuper de politique en chaire. Ce n'est certes ni la seule, ni la plus courante. Le plus souvent en effet, le propos est au contraire « feutré et banal », comme le souligne Hervé Martin³. L'exaltation du passé, le rappel du souvenir de tel ou tel souverain, des phrases d'exaltation patriotique sont autant de façons de s'impliquer politiquement. Elles montrent la grande influence de la parole publique et l'intérêt passionné de la foule qui se presse aux prêches pour les débats du temps. En outre, le style littéraire de Santiago, clair et concis suivant la ligne classique, n'est pas le plus fréquemment usité au XVIIe siècle ce qui renforce encore la vigueur de ses propos. L'importance nouvelle de la prédication, mise en évidence par ces contenus politiques, est le résultat des efforts considérables déployés depuis la fin du concile de Trente. Comme le théâtre, l'église est devenue place de vie à part entière. L'on y débat aussi, devant les sujets représentés en chaire ou sur la scène, des grands enjeux du moment. Toutefois les assauts répétés de la censure, les interdictions prolongées des représentations, parce qu'elles sont censées provoquer la colère divine, et surtout l'autocensure de l'Église elle-même ont peu à peu raison de la liberté de ton

¹ « De justicia, señor, y rectitud honrad al huerfano hijo del Rey, para que haga juridicamente equidad al rico y al pobre, al descollado, y humilde (...) ». *IBID.*, fol. 16v-17r.

² HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada, op. cit.*, p. 352. L'auteur réalise dans cet ouvrage une intéressante étude comparative du sermon de Hernando de Santiago avec trois autres sermons funèbres de Philippe III.

³ MARTIN, Hervé : « Prédication et politique dans les provinces septentrionales de la France de la fin du XIVe à la fin du XVe siècle », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche, op. cit.*, p. 493-511.

et de l'impact politique des sermons, qui se réduisent, à la fin du siècle, à la morale et au panégyrique du pouvoir.

b) L'exclusivité du panégyrique funèbre

Après Philippe III, sous l'influence de Paravicino, le sermon funèbre se concentre désormais essentiellement sur le panégyrique, en s'éloignant du modèle précédent qui se structurait en deux parties : le discours sur la dimension universelle de la mort, suivi du panégyrique. Cette évolution correspond à celle de la censure mais aussi du débat politique lui-même. Après l'opposition radicale des députés des villes aux cortes contre Olivarès et l'exil de la cour de l'un des plus virulents d'entre eux, le représentant de Grenade Mateo de Lisón y Biedma en 1627, la censure est renforcée. Elle ne permet de publier librement « ni chroniques, ni lettres, ni apologies, ni *panégyriques*, ni nouvelles gazettes, ni *sermons*, ni discours ou feuillets sur des matières d'Etat ou de gouvernement, ni quoi que ce soit, essais politiques, couplets, dialogues ou autre, à moins d'être courts et de peu de lignes »¹. Chacune de ces publications est désormais soumise à l'autorisation préalable de la juridiction judiciaire du lieu². Les chroniques et les sermons sont donc bien considérés comme des textes politiques, potentiellement dangereux pour le pouvoir. Les sermons qui défendent le droit des vassaux de conseiller le roi et dénoncent la censure des ministres sont l'objet de l'autocensure de l'Eglise. « Et malgré une telle situation [les malheurs de l'Espagne et les erreurs du ministre], personne ne le prêchait, peut-être parce qu'ils auraient exilé les prédicateurs, défaits ou tués par les tourments ceux qui auraient donné des avis ou des suppliques. (...) Et ainsi, ni en prose, ni en vers, ni *en chaire*, ni en comédie, personne n'osait dire mot »³.

Le pouvoir a surtout d'autres moyens de venir à bout des critiques corrosives des prédicateurs. violemment attaqués au début du règne de Philippe IV, les plus virulents d'entre eux n'ont pas de successeurs à la génération suivante. Dans la deuxième moitié du siècle les critiques sociales et politiques disparaissent totalement et sont remplacées partout par des apologies sans relief. Il ne s'agit pourtant pas d'un déclin de l'intérêt politique, de la capacité ou de la volonté de la critique, ni même du genre sermonnaire en lui-même, bien qu'il soit vrai que la production littéraire innovante est de plus en plus rare et n'existe plus guère qu'à la cour. Les débats se situent désormais à d'autres moments que pendant les fêtes civico-religieuses royales et l'autocensure de l'Eglise est forte. Le pouvoir, parce qu'il est plus fragile, accepte moins

¹ Cit. ELIOTT, John H.: *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca, 1994, p. 68-69.

² GARCIA PEREZ, Sandra : « Imprenta y censura en España desde el reinado de los Reyes Católicos a las Cortes de Cádiz : un acercamiento a la legislación », *op. cit.*

³ « y passando esto así, no avia quien lo predicasse, quiza porque destarrarian los predicadores, descoyuntarian o matarian a tormentos, a quien dava los avisos y los memoriales (...) Y así ni en prosa, ni en verso, ni en pulpito, ni en comedia se atrevia nadie a hablar palabra ». SANTIAGO, Hernando de : *Sermón que predico el padre maestro Fr. ... 1621, op. cit.*, fol. 4r. (C'est moi qui souligne).

facilement la critique. Surtout, la personne du roi devient de plus en plus abstraite et le langage de la manipulation, techniquement de plus en plus abouti¹. Il n'y a pas de jugement du pouvoir possible dans un pays où la seule garantie de cohésion est le roi. Face aux revers militaires et aux malheurs qui accablent l'Espagne, les prédicateurs insistent sur le dirigisme divin et sa vengeance contre les hommes responsables, par leurs péchés, du déclin et des défaites.

Comme l'avait remarqué Marc Bloch, les termes des panégyriques royaux prononcés dans les fêtes nous paraissent, au premier abord, bien peu rationnels. « Nous comprenons mal l'idolâtrie dont la royauté et les rois étaient alors l'objet ; nous avons peine à ne pas l'interpréter fâcheusement, comme l'effet de je ne sais quelle bassesse servile »². Sans doute a-t-il raison d'ajouter que notre incompréhension est peut-être due au fait qu'à ces expressions de la religion absolutiste nous préférons celles des grands auteurs du siècle, opposants rationalistes marginaux. En Espagne, dans un univers littéraire presque monopolisé par ce genre de textes, on « sauve » quelques ouvrages, ceux des arbitristes et des plus grands dramaturges. Les seuls textes apologétiques que l'on feuillette encore aujourd'hui sont les ouvrages luxueux, destinés aux princes, tels les traités d'emblématique *Idea de un príncipe cristiano*, de Saavedra Fajardo, ou les *Emblemas morales*, de Juan Horozco y Covarrubias. Si l'Église se fait, par les sermons, la messagère convaincante de cette apologie de la royauté, c'est que la monarchie est dépositaire des valeurs suprêmes de la vie, comme la paix ou la liberté. C'est aussi parce qu'elle trouve dans cette image un appui direct pour son autorité, puisque Dieu seul donne le pouvoir, c'est en lui que se trouve l'origine de toute puissance humaine. Le sens donné aux actions du roi va dans la direction des projets de Dieu, c'est-à-dire de ceux de l'Église catholique : unité universelle, croisade, défense la foi. Il convient ainsi de ne pas penser l'union de l'Église et de la monarchie comme un processus évident et figé, car chaque partie trouve un intérêt dans cette association et il existe une tension inhérente à la situation. Les prêtres, dans l'église, montrent leur puissance à l'intérieur du seul espace social où ils restent les maîtres. Cette démonstration de force est visible dans les sermons. Le roi, de son côté, recueille les fruits de la grandeur des rituels religieux déployés dans les églises, mais pour cela il doit accepter la critique des clercs et leurs hagiographies, qui insistent sur l'humanité du roi et sa condition inférieure à celle de clerc.

Cependant, dans les périodes de crise, comme lors du scandale conceptionniste de 1640 par exemple, les considérations politiques et les débats, qui sont à la base du consensus politique de l'empire hispanique moderne, demeurent présentes dans les fêtes et les sermons du siècle. La censure ne peut alors avoir que peu d'effet. En 1634, Jerónimo Freire dans son *Discurso Político* considère que pour instruire le roi et critiquer le mauvais gouvernement il existe trois moyens : les livres, les sermons et enfin les « petits papiers » (*pasquines*)³. En 1640, dans une

¹ MARAVALL, José Antonio : *La cultura del barroco*, op. cit.

² BLOCH, Marc : *Les Rois thaumaturges*, op. cit., p. 345.

³ CASTILLO GOMEZ, Antonio : « "Amanecieron en todas las partes públicas..." Un viaje al país de las denuncias » in CASTILLO GOMEZ, A. (éd.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone, Gedisa, 1999, p. 143-191.

conjoncture intérieure très difficile, le climat politique est tellement altéré, que le président du conseil de Castille doit ordonner aux dirigeants des ordres religieux « que chacun d'entre eux avertissent les prédicateurs de leur ordre qu'ils soient attentifs que les sermons de Carême contiennent des termes bien tempérés, de façon qu'ils ne critiquent pas les matières de gouvernement »¹. On le voit, les sermons sont considérés à cet époque comme un vecteur fondamental de la formation de l'opinion. Et les prédicateurs bénéficient d'une certaine tolérance, que le pouvoir est forcé de consentir. « La chaire devenait, dans le fond, une espèce de tribune d'opinion, où l'on finissait par mettre à nu toutes les hypocrisies et incongruités qui lassaient la société de ce temps-là »².

On pourrait évidemment dire, avec José Deleito y Piñuela, que le caractère politique des sermons représente une décadence du genre, que les sermons « prirent un caractère politique, quand ils ne dégénèrent pas en invectives personnelles, assaisonnées de plaisanteries bouffonnes »³ et que la préoccupation sérieuse que l'on y rencontre n'est que prétexte à ragots. Il semble plutôt que le sermon s'inscrit volontairement dans son temps et que sa politisation suit celle qui s'empare à cette époque de la population dans son ensemble. Le sermon est en effet un texte qui doit plaire, et nous savons que ceux qui ont été imprimés ont plu, parce qu'ils reflétaient les préoccupations et les opinions politiques de l'auditoire : les gens n'aiment pas se voir contredire par un orateur, encore moins par un moralisateur.

Les sermons prêchés lors des fêtes royales contiennent donc plusieurs niveaux de lecture, nous le verrons. On peut parfois les lire comme des traités politiques, parfois comme des poèmes en prose, ou des gloses bibliques.

C - Les relations de fêtes

1) Contenu et contenant

Les relations de fêtes, dont le genre atteint sa pleine maturité au XVIIe siècle, ont des objectifs aussi variés que leur format, leur style et leur contenu, leurs auteurs ou leurs destinataires. Il s'agit d'un genre caméléon, qui se plie à toutes les catégories littéraires et met à profit toutes les sources possibles. Le récit des événements n'en forme en effet que le cœur et le prétexte à des discours historiques et idéologiques. Le plus souvent, l'objectif premier de la relation est

¹ « que advirtiesen cada uno a los predicadores de su obediencia, que atendiesen en los sermones de esta Quaresma an de templar de modo las palabras, [de manera] que no ofendiesen las materias del gobierno ». GELABERT, Juan E. : « Las ciudades castellanas. Entre la resistencia y la colaboración política », *op. cit.*, p. 439. Voir TARRES, Simón, et al. : *1640. La monarquía hispánica en crisis*, Barcelone, Crítica, 1991.

² MARQUES, Joao-Francisco : « La prédication sociologique au Portugal au XVIIe siècle : le sermon du Dimanche des Vérités », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 180-189.

³ DELEITO Y PIÑUELA, José : *La vida religiosa bajo el cuarto Felipe*, Madrid, 1952, cit. GONZALEZ ALCANTUD, Juan Antonio : « Etnohistoria del sermón en la baja Adalucía (siglos XVII-XIX) » in *Agresión y rito, y otros ensayos de antropología andaluza*, Grenade, 1993, p. 154.

de proclamer la magnificence du commanditaire. C'est-à-dire, dans le cas des fêtes civico-religieuses qui nous préoccupent ici, le conseil de la commune, le chapitre de la cathédrale ou un ordre religieux prestigieux. La relation est une affirmation identitaire urbaine, destinée à mettre en scène la grandeur du pouvoir des institutions urbaines, en particulier dans le cas des relations de fêtes royales, où l'on tient à souligner leur rôle dans le cadre monarchique. Mais d'autres objectifs peuvent s'ajouter au premier voire prendre le pas sur lui. C'est le cas des préoccupations financières, clairement exprimées, en 1689 par exemple, par le chapitre de la cathédrale à l'occasion des funérailles de la reine Marie-Louise d'Orléans.

La relation de fête est commanditée en même temps que les décors de la procession. C'est d'ailleurs souvent le même auteur qui se charge à la fois des hiéroglyphes et thèmes des ornements de rue ainsi que de la relation, qui devient alors le livret explicatif des décors éphémères. Objet festif et provisoire (bien qu'elle se revendique comme un monument commémoratif) la relation de fête se caractérise d'abord par la rapidité de sa rédaction. A Grenade comme ailleurs, la moyenne du temps passé entre la commande du texte et sa publication est de deux à trois mois. Il s'agit en effet pour les édiles que la relation soit publiée et envoyée au moment de la fête et avant qu'eux-mêmes ne soient mutés à un nouveau poste. La relation est donc probablement quasiment écrite avant même que la fête ait eu lieu, ce qui explique également sa tonalité générale. Le volume éditorial et son coût sont très variables. Les prix grenadins semblent se situer dans la moyenne (autour de 300 réaux à Madrid en 1621). Les gravures sont rares car elles font considérablement augmenter le prix du livret festif. Mais des relations particulièrement volumineuses, comme les recueils festifs de Paracuellos au milieu du siècle, qui font des centaines de folios et sont ornées de gravures de bonne qualité, coûtent sans doute beaucoup plus.

Il arrive que la publication de la relation ait d'abord une justification purement pratique. Prenons par exemple celle des cérémonies funèbres à l'occasion de la mort de la reine Marie-Louise d'Orléans, en 1689. Commandée le 22 avril, la relation est imprimée dès le 17 juin. Elle a une utilité clairement exprimée dans les actes capitulaires, on demande à l'archevêque à qui l'on doit envoyer la relation « demandant que l'on offre un autre titre à la fabrique pour aider aux travaux, à cause des dépenses si importantes faites lors de ces funérailles. Et que ces seigneurs écrivent de la part du chapitre aux personnes mentionnées par monsieur l'archevêque »¹. La relation sert à détailler les frais engagés par le chapitre pour les funérailles, afin de justifier auprès des autorités une demande d'aide au financement des travaux. Il n'est donc pas question de publier la relation pour le marché local ou castillan (on n'y trouve d'ailleurs pas trace de ce texte).

¹ « pidiendo se le de a la fabrica otro titulo para aiuda a su obra por el gasto tan grande que ubo en dichas onrras. Y que dichos sres escriban de parte de este cauldo a quienes digere el sr arçobispo ». A.C.G., *Actas*, libro 19, 22 avril et 17 juin 1689.

Genre extrêmement étendu et modulable, la relation de fête est toujours rattachée à la ville qu'elle sert à mettre en valeur. Le texte établit inlassablement un lien particulier entre la fête et la grandeur de la ville, de ses institutions certes mais aussi de la douceur de son climat, de la piété, de la bonté et de la joie de vivre de ses habitants. Dans la relation de fête, la ville devient nombril du monde. C'est parce qu'au XVII^e siècle les villes sont appauvries et disposent de moins en moins de marge de manœuvre, que les chroniques urbaines et festives se multiplient. Il s'agit d'une réaction de la fiction contre la réalité, qui montre la ville comme agissante, liée à la divinité par un lien direct de protection, alors que le lien direct avec le pouvoir temporel s'affaiblit de plus en plus.

Les relations festives emploient naturellement la pensée allégorique pour rendre compte de la fête. Elles font des célébrations des allégories du réel (la procession figure allégoriquement la société), et fournissent à la fête une logique temporelle, avec un canevas narratif, comme au théâtre. C'est ce qui explique le fait paradoxal que dans la relation de fête on glorifie la ville à travers des lieux communs qui serviraient à grandir n'importe quelle ville, et que le genre soit la plupart du temps interchangeable et répétitif dans le temps et dans l'espace. Quelle différence il y a-t-il entre une relation grenadine, sévillane ou barcelonaise ? Presque aucune. Vite écrites, vite publiées, les relations de fêtes se pillent les unes les autres, il n'y a peut-être pas de genre dans lequel la personnalité de l'auteur compte aussi peu. Cette répétition de topiques s'explique par le fait que l'on ne considère pas la fête comme réussie parce qu'elle est nouvelle, mais parce qu'elle manipule à bon escient des symboles traditionnels et des figures familières. La relation se charge simplement de fournir de la fête une interprétation juste, c'est-à-dire prévisible et officielle¹.

2) Texte et image

Ecrire et publier une relation est intimement lié à l'évènement lui-même. La publication sert littéralement à « rendre public », c'est en fait une proclamation, qui crée l'évènement. Sans elle, il n'appartiendrait qu'à l'éphémère et resterait un objet purement visuel et sensible. Grâce à la relation, la fête devient un fait rationnel, qui se lit et se comprend à travers des scansions répétées de formules et d'images. En ce sens, la relation est, selon les termes de José Maria Díez Borque, une littérature ritualisée et sacralisée, qui n'a de sens que par rapport à la fête et dont l'intention est plus de célébrer que d'informer².

¹ JOUHAUD, Christian : « Imprimer l'évènement. La Rochelle à Paris », *op. cit.* DIEZ BORQUE, José M^a : « Las sombras de la documentación y el valor informativo de las relaciones de fiesta » in Luciano GARCIA LORENZO ; VAREY, John E. (éds.) : *Teatros y vida teatral en el siglo de Oro a través de las fuentes documentales*, Londres, Tamesis Books, 1991, p. 205-215.

² DIEZ BORQUE, José M^a : « Los textos de la fiesta : 'ritualizaciones' celebrativas de la relación del juego de cañas » in Pierre CORDOBA ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito*, *op. cit.*, p. 181-193.

C'est pourquoi la relation de fête entretient un rapport très particulier avec l'illustration. Certes, les images sont rares dans ces publications, elles n'apparaissent que dans les plus coûteuses et sont en général limitées à une gravure de couverture ou à un colophon typographique. Au XVII^e siècle en effet, la chalcographie sur métal, innovation plus complexe et coûteuse que la gravure sur bois, est peu répandue en dehors de la cour et des villes les plus importantes. Toutefois pendant une grande première moitié du siècle (1612-1661) Grenade jouit de la présence de graveurs et d'imprimeurs exceptionnels, les membres de la famille anversoise Heylan. Francisco, son frère Bernardo et sa fille Ana Heylan, venus de Séville pour immortaliser les découvertes du Sacromonte dans leur atelier grenadin, fournissent une production à la fois quantitativement importante et de haut niveau artistique et technique. C'est à Francisco Heylan que l'on doit les gravures qui auraient dû illustrer l'*Histoire Ecclésiastique* de Justino Antolínez de Burgos, si elle avait été publiée à son époque, ce qui ne fut pas le cas. La plupart de ces images, qui tiennent à la fois des images pieuses et des gravures allégoriques, concernent les événements du Sacromonte, les découvertes et les grottes, dans le cadre d'un conceptionnisme militant¹.

Puisqu'elle est rare, lorsque l'image est présente son rapport au texte est toujours significatif. Il arrive que l'image soit décrite dans le texte comme l'expression de la réalité. L'auteur évoque souvent l'illustration de couverture, ou alors celle que l'on trouve à la fin d'un sermon reproduit une allégorie utilisée par l'orateur. Il ne s'agit pas là pour l'auteur d'une représentation ou d'une illustration annexe, ajoutée au texte, mais bien de l'évocation réelle de ce qui y est écrit. Car la vue est, à l'époque moderne, le plus valorisé des cinq sens. L'image dit autant, si ce n'est plus que les mots. Sans elle, il est impossible de se représenter mentalement les choses en approchant de la vérité. Le mot dans la relation de fête n'a pas le rôle majestueux et souverain qu'il a en littérature. Le mot s'excuse sans cesse de ne pouvoir compenser la vision directe de la fête, il n'a qu'un statut d'expédient, tout lui serait préférable, malheureusement il n'existe rien encore qui puisse le remplacer. L'époque baroque souffre d'un manque de moyens d'expressions visuels capables de rendre compte de la réalité telle qu'elle est perçue, conçue et fantasmée. Ainsi, dans la relation de fête, l'illustration a un statut comparable à celui de la photo surréaliste. C'est une preuve, une compensation de l'affirmation écrite. Moyennant quoi, image et mots se complètent et créent une troisième dimension scénique qui n'existe nulle part ailleurs. Ainsi dans la relation de fêtes de Luis Paracuellos, en 1640, l'auteur affirme que la gravure de la Vierge présentée² reproduit fidèlement le monument du Triunfo, objet de la célébration. Il crée ainsi un lien intime et fondamental entre l'image et la réalité.

L'illustration permet aussi, par l'allégorie, de matérialiser des concepts idéologiques. Des idées évoquées dans le texte sont ainsi visualisées par des motifs typographiques, comme dans

¹ ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, op. cit.

² Annexe, Figure 38.

ce curieux colophon que l'on trouve dans un sermon publié en 1666 et dédié à Ferdinand le Catholique¹. Au plan supérieur (espace de la transcendance, de la gloire et de l'éternité), les initiales *F* de Ferdinand et *Y* d'Isabelle, surmontées d'une même couronne et entourées d'étoiles évoquant la sphère céleste, s'appuient sur une grenade, symbole de la conquête de 1492, origine de leur renommée. Au plan inférieur, deux piliers identiques composés d'étoiles et de fleurs stylisées forment un porche et semblent s'élancer vers les devises foi et Justice qui les surmontent.

La relation particulière entre la relation de fête, l'évènement rêvé et la réalité peut se percevoir clairement à travers cet exemple éclairant. Une relation de fête de Cordoue, datant de 1650², raconte comment la procession qui avait été prévue échoua, car il se mit à pleuvoir tant que l'on dut décrocher les décorations et démonter les autels, et qu'il fut impossible de sortir la statue du saint. Après avoir décrit cette ambiance de panique, et fourni un épilogue positif à l'évènement (Dieu a voulu empêcher la procession parce qu'un tel déploiement de richesses l'offensait en cette période de disette), l'auteur relate dans le détail *ce qu'aurait été la procession si elle avait eut lieu*. Autrement dit, le récit ne décrit pas un évènement qui s'est passé dans la réalité mais une procession idéale. Il s'agit d'émerveiller le lecteur, de le faire voir sa ville autrement qu'elle n'est, de le faire entrer dans un monde où tout est ordonné, agencé, conformément à un plan divin. Cette conception illustrative de la relation festive et ce rapport à la réalité expliquent, nous semble-t-il, comment les relations peuvent se passer des illustrations devenues trop coûteuses et tirent même avantage de leur absence. Les relations festives sont constituées pour être des substituts enviables à l'illustration. Les longues descriptions de décors, de livrées, de harnachements, de senteurs et de lumières éblouissantes produisent à la lecture un imaginaire spectaculaire et grandiose, qui ne requiert plus aucune représentation.

3) La description des architectures éphémères dans les relations festives

La description minutieuse par Jorquera de l'autel monté place Bibarrambla pour la fête du Corpus de 1633, permet d'analyser non seulement la fonction des représentations hiéroglyphiques qui ornent les constructions festives éphémères, mais aussi celle des livrets qui avaient pour objet de les expliquer aux spectateurs et d'en conserver le souvenir.

¹ RAMOS GAVILAN, Estevan : *Oracion panegyrica en las memorias que al invicto Rey Don Fernando el catolio dedican todos los anos los Señores del Real Acuedo, y del tribunal Santo de la Inquisicion, en la Capilla Real de Granada a 23 de enero, dia en que murio... Año 1666*. B.U.G. A-031-225 (12), fol. 15v. Voir également les colonnes entourant les armes royales en couverture du sermon de Salvador de MALLEA en 1658 : *Al rey N.Señor Don Felipe Quarto. Granada festiva en el real nacimiento del serenissimo Principe Don Felipe Prospero. Por el padre maestro Fr. ... Impreso en Granada, en la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, año 1658*. B.U.G. A-031-203(6) (Alenda n°1.154). Annexe, Figure 28.

² MESIA DE LA CERDA, Pedro : *Relación de las fiestas eclesiasticas, y seculares, op. cit.*

Les différentes saynètes bibliques ou antiques qui y sont représentées s'accompagnent de vers explicatifs. « Afin que le plus rustique ignorant ne gaspille sa salive à demander la signification de tant de mystères, l'on plaça au plus près de la foule (...) un *romance* [poème en langue vulgaire] qui expliquait ce qui est si clair à ceux qui ont des notions de l'Écriture Sainte »¹. La raison d'être première des nombreux vers qui ornent inmanquablement les architectures éphémères (autels, chars ou tumulus) est donc claire : il s'agit de donner un sens aux images présentées. C'est en quelque sorte la garantie d'une interprétation « correcte », correspondant exactement à ce qu'ont voulu l'auteur et le commanditaire. On est loin de l'intention des premières représentations hiéroglyphiques du XVI^e siècle, jouant sur le goût de l'hermétisme et une liberté d'interprétation réservée à quelques *happy few*. L'ensemble du dispositif correspond en effet à une signification cohérente, qui doit se lire dans un ordre précis, comme un rébus dont le sens n'apparaîtrait qu'à la fin. En effet, la complexité de l'interprétation ne se situe pas dans les scènes elles-mêmes, assez banales en soi et souvent connues, car fréquemment représentées dans les églises, les gravures ou les fêtes antérieures. La difficulté intervient du fait que, pour pouvoir interpréter correctement l'ensemble, les images doivent être « lues » selon un ordre et une grammaire particuliers. Le fil de la lecture coïncide avec celui donné par la relation : de bas en haut, puis de droite (Abel par exemple est représenté à droite) à gauche (où se trouve son frère Caïn). On peut imaginer que des interprètes officiels placés devant l'autel lisaient à voix haute les inscriptions et les vers, ou les interprétaient pour la foule, qui jouissait ainsi de visites guidées. Les spectateurs avaient tout de même besoin des vers explicatifs pour suivre le dessin général de l'œuvre. Pour les concepteurs, on le voit bien, une lecture correcte est essentielle. Cette crainte de l'erreur interprétative s'explique sans doute par la complexité des mystères religieux évoqués. Le Saint Sacrement ou l'Immaculée Conception, par exemple, sont en effet des mystères basés sur des constructions théologiques et conceptuelles extrêmement complexes et délicates, fréquemment débattues et donc dangereuses car il est facile de tomber dans l'hérésie en modifiant ne serait-ce qu'un seul élément de l'édifice. D'où le désir de ne proposer qu'une seule lecture possible des constructions éphémères, une lecture orthodoxe, qui ne laisse aucun doute possible sur la doctrine qui est exposée. On en arrive ainsi progressivement à la constitution de traités théoriques, qui proposent une véritable grammaire de la mise en scène².

Ce qui vaut pour la compréhension d'un monument vaut également pour chaque pièce de l'ensemble et naturellement aussi pour les hiéroglyphes présentés sous forme de feuillets ou panneaux, très souvent employés comme décoration, et réinterprétés par les relations festives

¹ « para que el mas rustico ignorante no gastasse palabras en preguntar la significacion de tantos misterios, se puso en las frontaleras primeras mas vezinas a la gente (...) un romance, que declarava lo que tan claro se ofrecia al que noticia tiene de la Escripura ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Descripcion, op. cit.* fol.11.

² Voir notamment, pour le cas français, les traités du père Ménestrier. MENESTRIER, Père C. François : *Des décorations Funèbres. Où il est amplement traité des Tentures, des Lumières, des Mausolées, Catafalques, Inscriptions et autres Ornaments funèbres...MDCLXXXII*. B.N.F. disponible en ligne, gallica.bnf.fr.

qui en donnent l'interminable description. Voici pour exemple l'un de ceux qui ornaient les façades entourant l'arc de triomphe élevé par les jésuites devant la porte de leur collège, dans la rue San Jerónimo, à l'occasion des fêtes de la canonisation de Saint Jean de Dieu, en 1691. « L'on peignit Mercure au milieu d'un carrefour. Le chemin de droite était parsemé de herbes et de croix, et aboutissait sur le ciel. Celui de gauche était plein de fleurs et d'aménités et s'achevait sur un précipice. Et le dieu Mercure, qui indiquait à un pèlerin le chemin de droite, était représenté avec cette épitaphe qui sortait de sa bouche : HAC ITVR AD ASTRA. L'inscription castillane disait ceci : ce dieu factice, qui habite la terre / montre son chemin au triste pèlerin / disant, tu serais sage de choisir cette route / car ce qui commence en fleur s'achève dans la ruine / prends celle-ci, qui exige du courage, celui qui l'emprunte doit surmonter sa terreur / ne crains pas les épines, car selon son désir / mon caducée te prêtera ses ailes », etc.¹. On voit là de quelle manière le hiéroglyphe, tout en laissant au spectateur le sentiment d'exercer son imaginaire et de tirer seul une morale de l'illustration donnée, est conduit en réalité par un itinéraire très précis vers une conclusion pensée à l'avance. L'union du texte et de l'image démultiplie la force de persuasion de chaque médium.

Cette conception classique de l'emblématique, qui doit son succès depuis le XVe siècle à sa polysémie de sens, ainsi qu'à la redécouverte de la rhétorique persuasive et des techniques poétiques antiques, s'enrichit à l'époque baroque de l'idée d'une conception plus globale de l'image et du texte. Le texte n'illustre plus forcément l'image. On cherche dans le paradoxe un mystère invisible, un signe de Dieu, présent dans toute chose. Tout élément concret est ainsi perçu comme une allégorie possible. Ce qui explique le succès des livres d'emblématique jusqu'au début du XVIIe siècle. Par la suite toutefois, l'image s'impose sur l'écrit, ordonne le sens de la planche emblématique.

La description d'autels ou de tumulus compose un genre littéraire à part entière, qui requiert une grande habileté. Il ne s'agit pas du tout de description réaliste, preuve en est que le plus souvent il est difficile de se faire une idée de ce à quoi pouvait ressembler la chose en lisant simplement la relation. Celle-ci ne cherche pas à faire voir l'objet, ni à l'expliquer, mais à lui donner un sens, en évoquant ses dimensions, ses couleurs, les images qu'il contient. Cette technique complexe de la description est d'ailleurs l'un des thèmes habituels des concours littéraires festifs.

Mais ces inscriptions hiéroglyphiques n'ont pas qu'une fonction explicative. Elles font partie de la décoration d'un autel ou même d'une façade. Souvent peu lisibles, elles forment une décoration graphique qui se place sur le même plan que les représentations imagées. Si l'on

¹ « Pintose a Mercurio entre dos caminos, el de mano derecha lleno de abrojos, y Cruces ; el qual tenia su termino el Cielo. Y el siniestro lleno de flores, y amenidades, y rematava en un precipicio. Y el dios Mercurio, que estava mostrando a un Peregrino el camino derecho, con este epigrafe que salia de su boca. / HAC ITVR AD ASTRA. La letra castellana dezia / Qual el mentido Dios, que en tierra habita, / Y al triste errante Peregrino enseña, / Diciendo, aquel camino cauto cvita, / Que en ruina acaba lo que en flor diseña : Y este emprende, que glorias solicita, / A quien en tramontar su horror se empeña:/ Ni espinas temas, que à su buen deseo / Alas te prestara mi caduceo », etc. HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Descripcion, op. cit., fol. 12.*

suit le livret de Jorquera, il y a tant de vers, de poèmes parfois très longs, que l'on imagine que les mots devaient littéralement couvrir l'amplitude de l'ouvrage. Le livret explicatif donne une vision abstraite de l'ouvrage, c'est un guide destiné à ceux qui veulent tout comprendre et lire dans le bon ordre. Mais on sait qu'une machinerie en trois dimensions n'est jamais abordée de cette manière dans la réalité.

Les descriptions interminables concernant des monuments éphémères sans doute peu visibles dans leur intégralité (soit parce que le char passe et disparaît, soit parce que certains détails sont placés trop hauts, soit parce que l'on ne voit pas tous les côtés de l'objet en même temps) permettent ainsi de comprendre mieux la perception des décors festifs baroques. On s'est longtemps demandé ce que le public pouvait ou était sensé comprendre de ces décors, pour lesquels il n'y a pas d'explication sur le moment, du moins pour la majorité des spectateurs. On cherche habituellement des réponses à cette question dans l'iconologie, ou la sociologie. Seuls ceux qui contrôlent directement les décors (commanditaires, auteurs, artistes) connaissent leur sens précis, qui n'est souvent qu'un amalgame de thèmes plus ou moins éculés. En effet, lorsque l'on remonte le programme thématique des autels, des chars triomphaux croulant de bannières et d'inscriptions, des arcs etc., on peine souvent à trouver une véritable information, un enchaînement qui soutienne une idée théologique ou de glorification royale. Le plus souvent, une phrase, une idée sert de fil conducteur, elle est inlassablement répétée et conjuguée à tous les temps, martelant la glorification du héros du jour. En réalité, la rhétorique des décors possède un « esprit objectif », qui se comprend en-dehors de la seule explication sociale¹. Elle agit sur la sensibilité, en affectant de faire croire qu'il s'agit de convaincre. Elle étale son faste et ses composants multiples, sans s'adresser directement aux hommes. L'important est que ce décor soit là, qu'il s'impose à tous, même s'il n'est pas visible dans ses moindres détails. Il s'agit d'une sorte de monologue dont on ne perçoit pas le sens général, et qui forme en tant que tel un signe de supériorité et de raffinement.

D - Autres expressions littéraires festives

1) Les joutes poétiques et les académies littéraires

Il s'agit là d'une catégorie littéraire festive encore relativement méconnue. C'est en effet un genre mineur, bien que la plupart des grands poètes baroques y aient pris part, engoncé dans un ensemble de règles et de conventions pesantes qui étouffent toute spontanéité et en font un objet scolaire et assez ennuyeux. D'abord limitées à la performance orale éphémère, les académies littéraires sont de plus en plus souvent publiées au cours du siècle. C'est pourtant une littérature précaire, puisqu'il ne reste rien de la théâtralité, de tout ce qui fait sa force, dans

¹ VEYNE, Paul : « Propagande expression roi, image idole oracle », *op. cit.*

la lecture à posteriori. Le genre est proche du théâtre. Il s'accompagne d'un décor, de musique, d'un décorum particulier. Il poursuit, comme nombre d'éléments festifs des fêtes civico-religieuses, la tradition de la satire et de la provocation narquoise.

Le nom de joute littéraire correspond parfaitement à ces jeux, qui constituent en effet le pendant pacifié des joutes à cheval. Ils supposent une grande prétention courtisane et aristocratique, ce sont avant tout les plus grands oligarques qui y participent, bien que les letrados soient avantagés par leur culture scolaire. Ils s'entourent d'un rituel très précis, fixé par des règles annoncées dans l'affiche annonçant la joute, d'un décorum excessif et les prix qui sont offerts aux meilleurs compétiteurs relèvent de la tradition nobiliaire : des gants en cuir de Cordoue, de l'argenterie, etc. Pourtant la plupart du temps, la remise de prix n'est que symbolique, car tout le monde est déclaré gagnant et même les plus exécrables poèmes sont récompensés.

Les meilleurs poèmes sont primés par des objets de plus ou moins grande valeur; plus la fête est richement dotée, plus les prix sont importants. Ils sont donc le plus souvent décrits par la relation qui fait ainsi l'éloge du commanditaire de la fête à travers celui du concours. En général, il s'agit de tissus précieux, de vêtements ou d'accessoires (gants, cols), de cire, d'argenterie ou autres. Les fêtes organisées par des ordres religieux par exemple, ou les fêtes publiques bénéficiant de l'évergétisme d'un riche membre du conseil de la commune, sont les mieux dotées.

Les académies sont parfois réalisées sans raison précise, en particulier en temps de carnaval, bien qu'il en soit rarement fait mention¹. On préfère profiter d'occasions festives importantes car la publication offre alors aux élites urbaines une opportunité de glorifier un grand personnage, en particulier le roi, et de se comporter en véritables chevaliers². Le plus souvent, l'académie est placée sous le patronage d'une institution religieuse, ordre ou confrérie. Beaucoup de fêtes se déroulant sur plusieurs jours, une octave par exemple (huit jours consécutifs) comportent un concours poétique. Les concurrents s'y opposent sur des thèmes en rapport avec le sujet de la fête, mais toujours d'une grande convention. Il s'agit de louer les organisateurs, le roi et le saint ou la dévotion que l'on célèbre. La noblesse exprime sa loyauté au souverain dans le cadre d'une fête religieuse. Pour les joutes carnavalesques, le sujet est

¹ Nous n'en avons rencontré qu'un seul exemplaire grenadin : *FESTIVA ACADEMIA celebrada en la Real Fortaleza del Alhambra...*, el día Iueves trece de Febrero deste año de 1681...B.U.G., C-36-48(19).

² EGIDO, Aurora ; SANCHEZ LAILLA, Luis : « Certámenes literarios aragoneses del Siglo de Oro », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 47-55. EGIDO, Aurora : « Literatura efímera: oralidad y escritura en los certámenes y academias de los siglos de oro », *Edad de Oro*, vol. 7, Madrid, 1988, p. 69-87. RODRIGUEZ SANCHEZ DE LEON, María José : « La academia literaria como fiesta barroca en tres ejemplos andaluces (1661, 1664 y 1672) », in HUERTA CALVO, Javier ; BOER, den Boer, Harm ; SIERRA MARTINEZ, Fermín : *El teatro español a fines del siglo XVII. Historia, cultura y teatro en la España de Carlos II. Actas del simposio internacional, Universidad de Amsterdam, 6-10 juin 1988*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1989, p. 915-926.

plus divertissant. Celle de 1681, qui a lieu à l'Alhambra, insiste longuement sur la beauté du lieu et joue notamment de l'autodérision des participants.

Comme toujours, les règles du concours sont strictes. Le poème proposé doit être nouvellement composé, correspondre au thème imposé et ne pas faire l'objet de controverses. Les poèmes sont jugés anonymement et des précautions sont prises pour empêcher les tricheries. Les pseudonymes et les complaisances sont toutefois monnaie courante, ce qui permet aux meilleurs auteurs de remporter frauduleusement plusieurs prix.

Les juges et les participants permettent aussi d'évaluer le niveau du concours. On donne d'ailleurs plus de prix à des participants nobles qu'à des lettrés, ce qui explique peut-être la qualité de la plupart des compositions poétiques. Révélateurs uniques de la mode littéraire de leur époque, plus c'est abscons, obscur et fleuri, mieux c'est, les concours sont l'occasion d'élaborer des hiéroglyphes littéraires et autres emblèmes.

On retrouve la plupart du temps les couplets, strophes et quatrains de ces concours dans les grandes relations de fêtes lorsqu'elles sont complètes, le plus souvent à la fin du volume, bien qu'ils puissent faire l'objet de publications indépendantes. Parfois même (cas de plus en plus fréquent à la fin du siècle) ils fournissent l'objet principal de la relation, dont ils occupent plus des trois-quarts des pages. C'est le cas par exemple de la relation des fêtes franciscaines pour l'Immaculée Conception de 1662. La description des fêtes elles-mêmes n'occupe que deux folios sur 95, l'essentiel est dédié à l'académie littéraire qui eut lieu le mardi de carnaval¹. L'un des thèmes donnés en concours comparait la Vierge à Vénus sortant des eaux. D'autres publications au contraire ne font qu'allusion à la tenue d'une joute festive, annonçant l'édition d'un texte spécifique². La place exceptionnelle qu'occupent les textes des joutes littéraires dans les relations festives peut étonner, compte tenu surtout de la piètre qualité littéraire de la plupart des poèmes proposés par les participants. Mais, comme le combat tauromachique, le poème est une partie vitale de la mise en scène de l'élite urbaine. Le concours en lui-même n'a que peu d'importance dans l'ensemble du processus. Après avoir fait preuve de ses capacités physiques dans le jeu sportif, l'élite démontre dans la joute à la fois ses capacités intellectuelles et surtout sa foi religieuse et sa conviction civique. Les poèmes relient en effet, systématiquement et de manière indissoluble, le thème de la fête (Le Saint Sacrement, la Vierge, un saint...) et la fierté urbaine. A travers cette expression de foi publique, déclamée devant la population ébahie, l'élite affiche son amour pour la ville et son attachement à la défense du Bien Commun. De ce point de vue, la joute littéraire, comme la joute sportive, comporte un aspect constitutionnel très important, qui explique qu'elle soit souvent rapportée

¹ CERVANTES Y ERVIAS, Nicolas de : *Descripcion de las fiestas que al primero, y purissimo instante de la concepcion de Nuestra Señora Consagro el Real Convento de San Francisco de Granada... Y Academia que corono las Solennidades... Año de 1662*. B.N.M., R/6550(3).

² Inmaculada Osuna donne un panorama très complet des sources imprimées et manuscrites existants, ainsi que des méthodologies offertes pour l'étude des joutes littéraires grenadines du XVIIe siècle. OSUNA, Inmaculada : « Justas poéticas en Granada en el siglo XVII : materiales para su estudio », *Criticón*, 90, 2004, p. 35-77.

in-extenso par les relations festives. C'est un moment de rencontre entre le peuple et ses dirigeants, dans lequel ces derniers font une promesse de loyauté et de service, en échange de celle d'obéissance de la part du peuple, massé en spectateur.

La convention des concours se perçoit bien dans un divertissement théâtral, intégré à la relation des fêtes conceptionnistes de 1650, qui fait rire le public en se moquant d'une joute littéraire imaginaire réalisée dans un village des environs de Grenade. L'auteur énumère en effet tous les travers qui ne se remarquent, bien sûr, jamais dans une joute « comme il faut » : des prix médiocres, des thèmes imposés ridicules et saturés de fautes d'orthographe, des concurrents imbéciles et illettrés. En témoigne le texte qui donne le thème du concours, composé par le sacristain du village, dont on précise : « Compondra las poesias el cura, que entienda desto, que yo le vi el otro dia, en vnas coplas leyendo : Todos los christianos ... han engeminado este letuario, certamen, para las fiestas, que celebra a la Concepcion, mandando a todos los poetas, que la echen a reloxir, para que con el rebaño de sus disparates, tenga el puebro que reyr hasta el año que viene »¹.

2) Brochures, gravures et feuilles volantes

A partir des années 1620, on voit apparaître un genre nouveau de relations sous forme de lettres fictives, le plus souvent manuscrites, les « avisos » (ailleurs appelés « gazettes », « canards » ou « avvizi a stampa »²). Ces textes qui circulent dans toute l'Europe relatent des événements merveilleux ou monstrueux, des batailles, des catastrophes et des célébrations festives particulièrement marquantes, sujets de curiosité qui permettent également d'évoquer certaines préoccupations politiques et sociales du temps, et dont joueront plus tard les *Lettres persanes*³. Ce genre littéraire témoigne des mouvements qui existent entre sources orales et écrites (villancicos et refrains), entre culture folklorique et pratiques commerciale, dont parlait Natalie Zemon Davis⁴.

Très proches des écrits de joutes, les poèmes imprimés sur des feuillets volants, aussi éphémères que les chars triomphaux qui les distribuent à la foule, sont bien souvent assez rudimentaires. Grenade, bien qu'elle s'en défende, sent là sa province et certains écrivent de mauvais vers sans prendre garde au sens absurde et quasiment hérétique des allégories

¹ fols. 118r et 123r. FERNANDEZ SOLANA, Diego : *Las fiestas del Padul. Entremes compuesto por el mismo autor, para las dichas fiestas*, in PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima consagroslos en suntuosas celebridades devotamente Granada a la limpieça pura de su concepcion... 1651*. B.U.G., C-66-168, fol. 120v-131r.

² NUSSDORFER, Laurie : « Print and Pageantry in Baroque Rome », *Sixteenth Century Journal*, Vol. 29, n°2, 1998, p. 439-464.

³ Voir le beau recueil de chroniques extraordinaires, de prodiges, de miracles, de guerres et de catastrophes réalisé par ETTINGHAUSEN, Henry (éd.) : *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Barcelone, Puvill Libros, 1995.

⁴ ZEMON DAVIS, Natalie : « Toward Mixtures and Margins », *The American Historical Review*, vol. 97, n°5, 1992, p. 1409-1416.

employées. Cela en agace d'autres, bien qu'ils ne soient pas majoritaires, la plupart partagent l'idée que l'occasion festive, la dévotion, prime sur la qualité de la célébration. Il est vrai que ces vers sont plus proches des images saintes que de l'objet littéraire, ils sont probablement considérés plutôt comme des talismans que des textes destinés à la critique. Lors des fêtes conceptionnistes de 1650, le régent du collège de Santa Cruz, le dominicain Andrés de Villalobos, dénonce toutefois les exécrales vers distribués dans la ville sur le thème de l'Immaculée Conception. « Car des personnes qui ignorent tout de la sainte théologie et des leçons des saints et des pères de l'Eglise, ayant à composer tout genre de poésie à propos du mystère si ineffable, il est naturel qu'ils tombent souvent dans les erreurs et les pièges, comme on peut le voir dans les couplets, vers et ritournelles qui ont été publiés sur ce sujet, dont je pourrais en présenter certains si nécessaire »¹. Voici un exemple de poème qu'il dénonce, distribué avec d'autres lors d'une procession au Sacromonte le 1^{er} mai 1650 : « Saint Bonaventure / me ressemble en tous points / j'ai bonne aventure / [puisque] vous êtes conçue, Marie / sans tache de péché »².

Ces brochures, tracts, courts traités moraux ou poétiques, représentent une production littéraire festive conséquente dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, lorsque ni les municipalités ni les chapitres ecclésiastiques n'ont plus les moyens d'organiser de grandes fêtes ni de commanditer de coûteuses relations. Ce sont alors les confréries et les ordres monastiques qui s'en chargent, donnant naissance à une nouvelle catégorie de littérature festive. La poésie y joue un rôle majeur. On mise avant tout sur son rôle décoratif et sur son pouvoir mnémotechnique, puisqu'elle peut être chantée sur des airs populaires, distribuée largement dans les processions et imprimée de façon séduisante au service d'une propagande³. Ainsi par exemple, les *Alabanzas a la Inmaculada Concepcion de la Virgen nuestra Señora*, de Tomas de la Vega, en 1650⁴. Ou les *Poesias para la fiesta, que el Colegio de la Compañia de Iesvs de Granada dedica a la celebridad de la Concepcion de N. Señora*, en 1662⁵. Ou encore, la

¹ « pues habiendose de componerse todo genero de poesia acerca del mysterio tan ynefable por personas que ignoran la facultad de la sagrada theologia y leccion de sansctos y padres, es fuerça caygan en muchos errores e yncicias, como consta de las coplas, versos y cantinelas que açerca de la materia an salido, de algunas de las quales hago presentacion si necesario fuere ». A.H.N., *Inquisición*, leg 4452, n°11. Proposicion de sermon de Fray Miguel de Roa, 1650.

² « S. Buenaventura / De todo estoy retratado / Buena ventura es la mia / Conçebida sois Maria / Sin macula de pecado ». A.H.N., *Inquisición*, leg 4452, n°11. *Proposicion de sermon de Fray Miguel de Roa*. 1650.

³ MATILLA, José Manuel : « Propaganda y artificio. La poesia efímera al servicio de la Monarquía », in *Verso e imagen. Del Barroco al siglo de las Luces*, Madrid, Calcografía Nacional y Dirreccion general del patrimonio Cultural, 1993, p. 288-310.

⁴ VEGA, Tomas de la : *Alabanzas a la Inmaculada Concepcion de la Virgen nuestra Señora compuestas por...En Granada... Año de 1650*. B.N.M., catalogue manuel.

⁵ *Impresso en Granada, Por Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar. Año de 1662*. B.U.G., A-031-126(25-5a).

Relacion Breve de las fiestas que el convento de Santa Cruz de Granada dispuzo, en 1668¹, et bien d'autres.

¹ *y hizo en la Beatificacion de venerable, y Esclarecida Virgen la Bienaventurada Rosa de Sta Maria de la Tercera orden de Nuestro Glorioso Padre y Patriarca Sto Domingo de Guzman, natural de la Ciudad de Lima... Año de 1668. B.U.G., A-031-234(60).*

III - Les fêtes civico-religieuses et l'essor de la dévotion mariale dans la première moitié du siècle

A - Les dévotions locales

1) Dévotions civico-religieuses et fêtes de précepte

Les dévotions christiques et mariales sont parmi celles qui se développent le plus à cette époque. L'archevêque Mendoza offre à la cathédrale le vendredi saint de 1612 une relique de la vraie croix. A partir de 1615, on décide de processionner chaque année autour de la cathédrale le jour de l'Invention de la Croix (3 mai), avec cette précieuse relique¹. L'adoration de Saint Joseph, de l'enfant Jésus ou encore du cœur du Christ sont également en progression. En 1631, on commence à célébrer à Grenade la fête mineure du Saint Nom de Marie, pendant de celle du nom de Jésus. Comme nombre de dévotions mariales, elle est encouragée par les franciscains, en particulier par Saint Bernardin de Sienne². La fête est élevée au rang de double majeur en 1647³. Enfin, la dévotion conceptionniste influence naturellement le culte des saints. En 1626, tandis que la fête de Saint François est officialisée et grandie par le chapitre (on célèbre les stigmates du saint à partir de 1616), on hésite à faire de même pour la fête de Saint Dominique, dont l'ordre est opposé au projet de dogme conceptionniste. La bataille conceptionniste se joue donc aussi sur le terrain des célébrations de saints.

a) Saint Sébastien et Saint Roch

Saint Sébastien incarnait dans les premiers temps les premiers martyrs de la ville invoqués après la conquête, ceux du Cerro de los Mártires, victimes de la domination Musulmane. En outre, ce saint militaire convenait à l'esprit belliqueux des colons. Son culte a donc connu un regain d'intérêt dans la période suivante, Saint Sébastien rappelant le « martyr » des vieux-chrétiens par les Morisques rebelles, ainsi que le mode de vie des paysans-soldats qui repeuplent les villages anciennement morisques. Ainsi, parmi les premières reliques

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, Vendredi saint 20 avril 1612 et 2 mai 1615.

² En Espagne, elle apparaît semble-t-il à Cuenca au milieu du XVIe siècle. C'est le supérieur du monastère trinitaire de cette ville, lié de près à la famille royale, qui encourage la dévotion à la cour en y créant une confrérie pénitentielle en 1611. Le culte se diffuse par la suite en Espagne et en Amérique. ALIAGA ASENSIO, Pedro : « La fiesta del Santo Nombre de María : itinerario histórico-litúrgico », *Ephemerides Mariologicae*, 51 (oct-déc. 2001), p. 489-507, et en ligne à l'adresse trinitarians.history.free.fr/studia/Maria.htm.

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 5 février 1647, fol. 16r.

découvertes dans la tour Turpiana en 1588, se trouve un ossement du saint. Le déclin du saint au siècle suivant est vraisemblablement lié à celui du Sacromonte et à la quête, de la part des riches grenadins qui appartenaient autrefois à sa puissante confrérie, de groupements corporatifs plus avantageux, offerts par exemple par la Vierge de Las Angustias. Le culte de Saint Roch, autre protecteur de la peste, dont l'essor est assuré par les ordres mendiants, profite de ce déclin. La renommée de Saint Roch dans la Péninsule Ibérique se développe dans le dernier tiers du XVI^e siècle, lorsque ses reliques conservées à Montpellier sont dérobées et transportées en Italie. Il correspond mieux que Sébastien au modèle nouveau de sainteté. C'est un héros souffrant, et non un demi-dieu nu éclatant de beauté, apparence sous laquelle Sébastien eut un grand succès à la Renaissance¹. La confrérie de Saint Roch est transférée en 1624 de la paroisse San Juan de los Reyes au monastère San Agustín, dans la ville basse, acquérant de ce fait une plus grande influence. Mais l'oligarchie locale, conservatrice de dévotions dans lesquelles elle joue le premier rôle, poursuit ses célébrations comme autrefois.

b) Sainte Anne

Le culte de Sainte Anne bénéficie du développement de la dévotion mariale. Grâce aux précisions des évangiles apocryphes, elle accède en effet à un statut comparable à celui de la Vierge. Cette dévotion est en outre associée depuis l'origine à la cathédrale de Grenade : l'hôpital Santa Ana, aussi appelé de la Encarnación, sur la Place Neuve, fut en effet fondé par le premier archevêque, Hernando de Talavera. La chapelle Sainte Anne de la cathédrale est restaurée en 1615, signe du développement de la dévotion à l'égard de la mère de la Vierge immaculée. C'est aussi une dévotion liée à la loyauté monarchique. Anne d'Autriche, dernière épouse de Philippe II, est la mère du roi régnant dans ces années 1610, Philippe III. Et l'infante Anne, sa fille, épouse en 1615 le futur Louis XIII dans le cadre du double mariage franco-espagnol. En 1611, pour la Sainte Anne (26 juillet), l'image de la sainte est portée en procession dans la cathédrale². La confrérie de Sainte Anne se développe à cette époque. Comme celle des escribanos, elle parvient en 1618 à obtenir un traitement de faveur de la part du chapitre, en échange d'une augmentation de la dotation de sa fête de 50 ducats annuels³.

c) Saint Blaise

La Saint Blaise, le 3 février, date charnière du calendrier rural et de la période du Carnaval, devient une fête civico-religieuse urbaine à partir de 1626, probablement à la suite de l'épidémie de croup de l'année précédente, durant laquelle ce spécialiste des maux de gorge a

¹ TAPIE, Victor : *Baroque et classicisme*, Paris, Livre de Poche, 1980 [1957].

² A.C.G., *Actas*, libro 10, 27 juillet 1611, fol. 96v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 11, 10 juillet 1618, fol. 36r.

naturellement été invoqué. L'épidémie est interprétée comme un signe et justifie une dévotion renouvelée au saint, le conseil de la commune se rend en formation officielle à la célébration organisée par le monastère San Agustín et fournit 200 réaux pour son financement¹. On retrouve régulièrement par la suite la mention de cette fête dans les actes municipaux. Le martyr de Saint Blaise en fait aussi le protecteur des moissons, des cordiers et, par extension, des drapiers et des tisserands, comme le rappelle Emmanuel Le Roy Ladurie : « Divinité textile, agraire, fécondante et musicale. Ne fut-il pas, lors de son supplice, déchiré à coups d'ongles de fer, de peignes et cordes, bref, passé au peigne fin ? »². Il est donc probable que ce culte rassemblait paysans et artisans de la soie grenadine, les deux secteurs d'activité les plus importants de la ville. La fête officielle donne un rythme à cette période caractérisée par les charivaris et les batailles d'œufs et de farine.

d) Saint Marc

Saint Marc (25 avril) est célébré chaque année par le chapitre ecclésiastique, comme au XVI^e siècle, par une procession à l'église San José. Il s'agit d'une procession générale de litanies et de rogations, dont nous avons des exemples en 1622 ou 1652 notamment. L'évangéliste, protecteur essentiel des récoltes, a en effet un rôle central dans la Grenade de ce temps. Comme d'autres dévotions populaires liées au milieu agricole, celle de saint Marc est favorisée par le repeuplement colonial de nombreuses régions rurales du royaume de Grenade à la suite de l'expulsion des Morisques en 1570³. En 1626, suivant les constitutions synodales de la cathédrale, une cédule royale place la Saint Marc, avec le Corpus et la fête de la Toma, parmi les trois grandes processions générales organisées par le chapitre et auxquelles participent l'ensemble du clergé et de la population⁴.

B - Images acheiropoïètes et premières Vierges grenadines

Avec le déclin du mythe du Sacromonte, de nouvelles images dévotionnelles apparaissent, annonçant une remise en jeu concurrentielle du pouvoir sacré à Grenade. Chaque image mariale grenadine s'arroge le privilège d'avoir été la première devant laquelle fut dite la messe au moment de la conquête de la ville en 1492. Plusieurs statues gothiques en bois polychrome, correspondant au modèle hiératique et royal de la Vierge de la Antigua, sont disséminées à travers la ville au XVI^e siècle, de manière à marquer le paysage de l'empreinte chrétienne.

¹ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 15 janvier 1627, fol. 23.

² LE ROY LADURIE, Emmanuel : *Le carnaval de Romans*, op. cit., p. 116.

³ RIVAS RIVAS, José Carlos : « Historia de la fiesta y caridad del glorioso san Marcos que se venera en la villa de Aldeire (Granada) », *Gazeta de Antropología*, 1983, n°2, texto 02-05 [www.ugr.es]

⁴ B.N.M., Ms. 6948, n°1, cédule de 1626.

C'est le cas notamment de la Vierge dite de l'Alhambra, placée dans une niche de la porte de la Justice, principale porte d'accès de la forteresse, jusqu'à une époque récente¹. Mais sait-on quelle est véritablement la Vierge devant laquelle fut dite cette première messe à Grenade ? Et même, où elle fut dite ? En réalité, les différentes chroniques signalent plusieurs « premières messes ». Celle dite le soir du 1^{er} janvier 1492 à l'Alhambra devant le commandeur Cárdenas, venu prendre possession de la forteresse. Ou encore, celle dite pour les Rois Catholiques qui entrèrent dans la ville le 6 janvier. Selon certains, cet office aurait eu lieu à la mosquée des convertis, consacrée sous le nom de San Juan de los Reyes. Selon d'autres, à la mosquée de l'Alhambra, devenue l'église Santa María.

Reprenons les témoignages. D'après Bermúdez de Pedraza, tout commence par la prophétie d'un moine franciscain, avant la conquête de Grenade, qui prédit le triomphe et une première messe en l'honneur de l'incarnation. Selon le même auteur², après la victoire, la première messe aurait été dite devant l'image de Sainte Marie du Peuple, aussi appelée Notre Dame des Pardons. Cadeau du pape à la reine, elle est encore conservée par la cathédrale, où elle a été intégrée, au début du XVII^e siècle, dans un retable lié au thème de la conquête, celui de Saint Jacques³. Cette version des faits semble en effet apparaître lorsque l'image est « redécouverte » en 1604, à l'occasion de nouveaux travaux d'embellissement, derrière une autre représentation de la Vierge placée sous la verrière arrière du grand autel de la cathédrale⁴. Cette image, que l'on semble si surpris de retrouver, ne pouvait pourtant pas avoir été égarée depuis bien longtemps, puisque le chœur de la cathédrale n'avait été achevé que depuis une quarantaine d'années à peine. Cette affaire sent donc fort la manipulation. Ne s'agirait-il pas, au moment où apparaît le premier vrai danger de déstabilisation du Sacromonte, d'un moyen quasiment démagogique de renforcer le mythe ?

Il est possible, comme le raconte sa légende, que l'image ait été offerte par le pape en 1485, à l'occasion de l'ambassade du second comte de Tendilla. Il avait alors obtenu, pour les Rois Catholiques, la paix entre Naples et la papauté, le renouvellement de la bulle de croisade (conçédée par le pape et payée par les fidèles en indulgences et grâces pour soutenir l'effort de guerre), le titre de cathédrale pour Grenade, le patronage royal sur les offices ecclésiastiques

¹ Annexe, Figure 4.

² « Gano la Reyna a Granada, y la primera missa se dixo en el Alhambra con la imagen de nuestra señora del Populo que està en el arco desta santa Iglesia, y se dixo de la Encarnacion, por la deuocion que tuvo la Reyna a este misterio, y despues de averla oido dicho ». BERMUDEZ DE PEDRAZA : Tercera parte, Cap. L. « De algunos vaticinios que precedieron a la gran vitoria de la ciudad de Granada », in *Historia Eclesiástica, op. cit.*

³ Voir LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús : « La pervivencia del sentido triunfal de la catedral de Granada en el siglo XVIII », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna, op. cit.*, p. 381-407.

⁴ « Este dicho dia se refirio que quitando de su lugar una ymagen de Nuestra Señora que estava debajo de la bedriera de detras del altar mayor para linpiarla tenia escrito en el rreberso que su sanctidad la bendixo el domingo de la rrosa abiendola hecho trasladar de otra que pinto san Lucas y la enbio a la señora Reyna doña Ysabel con la rrosa que tambien bendixo quando benian a ganar este Reyno y que la primera missa que se dixo en sta fee se dixo delante de ella y que la primera missa que se dixo en el alhambra fue delante de ella que es rrazon tenella en gran beneracion [y] colocalla en lugar decente porque solo se sauia desta ymagen que rreçando unas m(ercedes?) se ganavan ». A.C.G., *Actas*, libro 9, 10 décembre 1604, 367v.

de la cathédrale, ainsi que des indulgences en faveur de plusieurs hôpitaux¹. Si tel est bien le cas, le pape voulait signifier par ce présent que la conquête correspondait bien au projet divin. Il s'agissait peut-être, comme le suggère la titulature de Notre Dame du Peuple, d'une copie de l'image du même nom, vénérée à Rome dans l'église construite pour célébrer la libération du Saint Sépulcre par les croisés en 1099. Icône byzantine datant des XIIe ou XIIIe siècles, elle est considérée comme le portrait peint par Saint Luc suivant un procédé miraculeux, autrement dit une image acheiropoiète (non faite de main d'homme). La célèbre église romaine est reconstruite de façon monumentale dans les années 1470, offrant ainsi une nouvelle dimension à l'image dans les années qui précèdent la guerre de Grenade. Mais la plus célèbre représentation mariale de Rome est l'image acheiropoiète de Sainte Marie Majeure, qui donne lieu à la plus importante fête romaine depuis le IXe siècle².

L'effet des croisades est considérable sur les dévotions européennes. C'est une période de fabrication de traditions, au cours de laquelle on recherche l'origine sacrée des lieux, suivant l'exemple donné par les croisés en Palestine, qui cherchent des traces de l'histoire sainte. La création de reliques et de centres dévotionnels devient une fonction importante de l'Église. Les créations concernent particulièrement la Vierge, dont la légende s'enrichit et se trouve souvent représentée.

Cette image mariale que l'on croit être celle devant laquelle fut dite la première messe dans l'Alhambra lors de la conquête, est placée dans l'autel de Saint Jacques, à côté de la porte donnant accès à la chapelle royale depuis la nef de la cathédrale. L'année suivant la découverte, en 1605, le chapitre demande à l'architecte Ambrosio de Vico de dessiner le projet d'une chapelle où l'on pourrait placer cette image providentielle³. Ainsi la cathédrale renforce-t-il le mythe dans lequel martyrs, ancienneté et conquête forment un ensemble logique et indissociable. On hésite encore sur le nom qu'il convient de donner à cette image : Vierge du Peuple ? Vierge des Pardons ? Vierge des Faveurs (Mercedes) ? En fait cette Vierge est multiforme, évoque par ses différents noms et sa forme antiquisante le mythe tout entier. Le pardon est aussi une notion importante dans le projet architectural de la cathédrale, centré sur le culte eucharistique et la vocation funéraire⁴, évoquant la rédemption christique de la ville-Babylone.

La Vierge de la Guía est une autre image mariale importante de la cathédrale, surtout dans la seconde moitié du siècle. Il s'agit d'une image habillée, dont seuls le visage et les mains sont

¹ NADER, Helen : « 7. Open Conflict : Tendilla versus the Letrados », in *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance*, *op. cit.* La bulle de croisade, régulièrement renouvelée, autorise le roi à percevoir en Castille, en Aragon, en Sicile et au Portugal un impôt au titre de la lutte contre les infidèles. Cet impôt est vendu aux paroissiens après une « proclamation de la bulle de croisade » lue par l'inquisition dans la cathédrale.

² Chaque année, la veille de l'Assomption, l'icône du Christ Rédempteur de Saint Jean de Latran venait y rencontrer l'image peinte par Saint Luc et elles étaient toutes deux placées de part et d'autre de l'anté-chœur. KEMPERS, Bram : « Icons, Altarpieces, and Civic Ritual in Siena Cathedral, 1100-1530 », *op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 9, 2 mars 1605, 377r.

⁴ ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada*, *op. cit.*

sculptés. Il est possible qu'il s'agisse d'une copie de la Vierge du même nom, sise au sanctuaire de Manresa, près de Montserrat en Catalogne, et dont saint Ignace de Loyola fut un fidèle dévot.

1) La Vierge-patronne et ses rivales

a) La Vierge de la Antigua au début du siècle

Il existe un haut niveau de conscience civique et de fierté chauvine dans les villes du XVIII^e siècle, qui expriment de cette manière le fait qu'elles dominent le monde agricole extérieur, disposent de privilèges et de liens sociaux étroits. Les processions du saint patron, qui engendrent un sentiment d'appartenance et légitiment l'ordre social, deviennent alors le cœur de la vie civique¹. Dans ce contexte, la Vierge de la Antigua, figure mariale dominante depuis le dernier quart du siècle précédent, s'impose vraiment comme la patronne de la ville.

La Antigua ressemble à bien d'autres Vierges-patronnes de l'Époque Moderne. À la Renaissance, nombre de villes délaissent leurs patrons précédents, souvent masculins et non-reconnus par l'Église et donc situés en bas de la hiérarchie des saints, pour une figure mariale. Comme Notre Dame d'Impruneta par exemple, la patronne de Florence étudiée par Richard Trexler². La proximité naturelle de la Vierge Marie au Christ, sa supériorité sur les saints dans la hiérarchie céleste expliquent ce choix. En outre, en tant que figure féminine, la Vierge évoque la force inébranlable de la nature³. Elle protège la ville avec laquelle elle entretient des liens de réciprocité. À Grenade, la Vierge de la Antigua est donc d'abord une image de préservation, le plus souvent invoquée pour la pluie. Le conseil de la commune s'est attaché ce symbole de son autorité sur la ville. Le chapitre de la cathédrale de son côté est le gardien de l'image, il la protège des tentatives de prise de contrôle par des groupements laïcs, la confrérie des escribanos del número en particulier. Mais cette dernière tend de plus en plus à partir de la deuxième moitié du siècle à s'approprier la Vierge pour elle seule. Outre les confrères escribanos, des Grenadins qui ne sont pas liés directement à l'oligarchie urbaine manifestent aussi leur dévotion à la Antigua. C'est le cas des marchands, qui créent en 1633 une fête à la Vierge patronne, moyennant une participation de 100 ducats⁴. Par ailleurs, dans les années 1630, la Vierge reçoit de nombreux « présents » de particuliers, notamment des lampes destinées à éclairer la chapelle, gages de dévotion. Ces cadeaux faits à la patronne de Grenade,

¹ MUIR, Edward : « Government as a Ritual Process », in *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit., p. 232 et ss.

² TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, op. cit. « Florentine Religious Experience : the Sacred Image », *Studies in the Renaissance*, vol. 19, 1972, p. 7-41.

³ Sur le sens du patronage de l'image féminine, voir AGULHON, Maurice : « Esquisse pour une archéologie de la République : l'allégorie civique féminine », *Annales ESC*, 28, 1973, p. 5-34. ALBERT-LORCA, Marlène : *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris, Gallimard, 2002.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 12, 4 octobre 1633, fol. 251r.

loin d'être une simple monnaie d'échange destinée à obtenir ses faveurs, sont la manifestation patente du pouvoir de la Vierge¹.

Image bidimensionnelle lorsqu'elle demeure dans la niche de son autel, correspondant à la fonction mnémotechnique de l'image religieuse préconisée par le concile de Trente, basée sur le rapport entre la figure et les lieux qui l'accueillent, la Antigua s'anime au cours des processions. Les lumières mouvantes des bougies et des lampes, le mouvement de la statue transportée dans le chœur et emmenée en procession, la rendent vivante et raniment de ce fait la force de son pouvoir. Puis elle entre dans le chœur, scène où se joue l'évocation de la trinité et de la promesse chrétienne. La puissance théâtrale du jeu des images dans l'espace lumineux et musical du temple, puis dans celui sacralisé de la rue, est un élément essentiel à l'analyse du sens et du fonctionnement de l'image religieuse à cette époque.

On l'a dit, la Vierge de la Antigua est essentiellement une Vierge de pluie. Intercéder pour qu'il pleuve ou, au contraire, pour faire cesser des intempéries trop abondantes, sont en effet les raisons pour lesquelles elle est le plus souvent invoquée. Les premières mentions dans les actes municipaux de demandes de la ville de sortir l'image en procession dans ce but datent des toutes premières années du XVIIIe siècle. Et dès 1604, la patronne apparaît déjà bien ancrée dans ce rôle. En 1628, la Antigua est l'image collective la plus puissante de la ville. Depuis le mois d'avril, la sécheresse met en péril les cultures et le conseil de la commune demande la permission de sortir l'image de la Antigua en procession « pour la consolation de la ville » (« para consuelo de la ciudad »). Le 29 mai au matin a lieu la procession générale qui emmène, de la cathédrale à San Jerónimo, les représentants des paroisses et des monastères, l'archevêque Agustín de Spinola et le conseil de la commune avec son corregidor, tous portant des croix, ainsi que la confrérie des escribanos del número, attachée à l'image. Il pleut la nuit suivante, ce qui entraîne un cycle d'actions de grâce durant une neuvaine (un cycle de neuf jours). Le dernier jour, « on ressortit en procession Notre Dame avec de nombreuses danses offertes par la ville » autour de la cathédrale. La nuit, des feux d'artifice et des illuminations éclairent Grenade².

Intercesseur universel, la Antigua, dont l'association à la restauration religieuse est figurée clairement par son iconographie gothique, favorise les armes espagnoles dans les guerres. Son rattachement à la monarchie s'inscrit dans le mouvement d'autres villes qui cultivent pareillement un lien identitaire profond avec les rois, comme Tolède, Madrid et Valladolid. Ainsi cette dernière entretient-elle, à travers sa dévotion pour sa patronne gothique Nuestra Señora de San Lorenzo, le souvenir de la longue présence de Philippe III et de sa cour,

¹ TREXLER, Richard E. : « Florentine Religious Experience : the Sacred Image », *op. cit.* MARTINEZ GIL, Fernando : « Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII) », in VIZUETE MENDOZA, Juan Carlos ; MARTINEZ-BURGOS GARCIA, Palma (coord.) : *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Eds de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 15-57.

² « boluiendo a sacar en procesion a nuestra señora con muchas danças que la ciudad ofrecio ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 696.

lorsqu'elle put avoir l'espoir de devenir, contre Tolède et Madrid, la capitale du royaume¹. A travers la Antigua, Grenade conserve vivant le souvenir de la conquête, qui fit de la ville le cœur et le symbole du règne brillant des Rois Catholiques. C'est la raison pour laquelle la Antigua reste attachée de façon particulière au corps politique et militaire de la ville et au conseil de la commune. Celui-ci le manifeste encore en 1638, en offrant un nouveau manteau à l'image, comme il l'avait fait en 1618 à l'occasion du serment conceptionniste des deux chapitres. La ville offre aussi une statue de Saint Jacques, exprimant ainsi son attachement au mythe du Sacromonte, qui rattache l'apôtre aux martyrs et à l'Immaculée Conception². Le manteau de tissu plissé blanc manifeste en effet (par sa couleur) l'identification de la Antigua à l'Immaculée Conception. L'offre du conseil de la commune succède à une grande procession générale qui a amené la Vierge de la Antigua au monastère de Santa Cruz dans le cadre de rogations destinées à favoriser le camp Espagnol au siège de Fontarabie en Catalogne, contre la France. Rien n'est alors trop beau pour la Vierge-patronne. On finit de doré le nouveau retable de sa chapelle en 1647.

b) Antigua et Conquistadora : étude comparative

L'analyse des Vierges-patronnes est particulièrement éclairante pour comprendre le fonctionnement des sociétés de l'époque moderne, dans le sens qu'elle éclaire non seulement la nature des relations entre sociétés humaine et divine, mais également l'expression du contrôle de la scène publique. Peu de Vierges-patronnes hispaniques ont encore été l'objet d'études pluridisciplinaires. Le cas de la Conquistadora de Santa Fé, au Nouveau-Mexique, étudiée par Ronald Grimes dans une perspective à la fois historique et anthropologique, nous semble particulièrement éclairant car cette patronne ressemble fort, nous allons le voir, à notre Antigua. La Conquistadora est la patronne d'une ville partagée entre un passé hispanique et un présent Nord-Américain. Elle apparaît en particulier lors de la fête annuelle de la ville où l'on célèbre à la fois la conquête espagnole et la rébellion contre la domination coloniale, le passé et le présent. L'étude du rôle de la patronne est ainsi révélatrice de la manière dont les habitants parviennent à trouver un consensus culturel, politique et social qui fonde l'auto-représentation de leur communauté.

Comme la Conquistadora, la Antigua a une légende relativement modeste. On ne sait rien d'elle, mis à part qu'elle a été retrouvée de manière prodigieuse, et qu'elle est un cadeau des Rois Catholiques à la ville. En comparaison, une Vierge comme Las Angustias possède une légende riche de détails en ce qui concerne son origine et son caractère. Pour comprendre la Antigua, il est donc nécessaire de prendre en compte « moins ce que l'on en dit que ce que

¹ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Una patrona para Valladolid. Devoción y poder en torno a Nuestra Señora de San Lorenzo durante el Setecientos », *Investigaciones Históricas, Época Moderna y Contemporánea*, 22, 2002, p. 23-46.

² A.C.G., *Actas*, libro 13, 24 septembre 1638, fol. 223r.

l'on en fait »¹. La Antigua est un symbole iconique, non une forme rituelle ou mythique. C'est une image immobile, dans laquelle l'icône et la Vierge (la forme et le contenu) sont consciemment partagés dans l'esprit des fidèles, mais ne sont pas séparés dans les faits. Ce qui caractérise la Conquistadora selon Grimes peut ainsi également s'appliquer à la Antigua. « L'image est une icône royale avec un ensemble de fidèles plutôt public que populaire ou *folk*. Ses adorateurs ne sont pas tant des villageois, comme le connote le mot « folk », ni les masses, comme le suggère le mot « populaire », mais la Civitas [la communauté civique]. L'image est un symbole de l'Éclésià [la communauté des fidèles], qui se donne comme suffisamment publique pour être considérée comme patronne de la ville et de la région. Elle a une allure quasi-officielle. (...) La Conquistadora est la reine de la ville, et non une quelconque jeune fille de la campagne »². Elle n'a pas vraiment de caractère propre, car c'est un sujet transcendantal, pas un sujet empirique individualisé. Puisqu'elle est impartiale et neutre, c'est elle en effet qui fait apparaître la réalité et la vérité des choses, sans imposer son opinion. Le patron est médiateur entre la terre et le ciel car il appartient aux deux univers. Souvent attaché aux phénomènes naturels plutôt que sociaux, il n'a pas vocation à faire changer la société. La Antigua ne possède pas de légende complexe qui pourrait obscurcir l'adoration des fidèles. Elle est à la fois civique et aristocratique. Son apparence royale la distingue des saints populaires et la place naturellement au-dessus des hommes. Elle soutient la foi, règne sur la ville et sert à invoquer le passé, non à obtenir quelque chose. Ce n'est pas pour faire des miracles qu'elle existe. Bien que la statue, qui fut, selon la légende, à la tête des armées des Rois Catholiques durant la guerre de Grenade, soit naturellement associée à la conquête de 1492, elle n'a pas de titres de gloire militaire plus récents. Elle ne s'est pas illustrée par exemple au cours de la guerre des Morisques. Elle n'a pas non plus favorisé de victoires castillanes (comme le fera l'Immaculée Conception pour le second siège de Vienne en 1683, ou la Vierge de Las Angustias durant la guerre d'Espagne, par exemple). Il est vrai qu'elle n'a pas non plus d'apparence guerrière ou agressive. C'est une dame chevaleresque, hiératique, une reine. Elle reste donc attachée au passé et aux termes qui signifient la conquête pour les Grenadins. Autrement dit, la Antigua est naturellement associée au mythe de Grenade. Grâce à cette neutralité, et au fait que pendant longtemps la conquête reste une idée relativement flexible d'un point de vue symbolique, la Antigua permet de faire la médiation entre les différents niveaux de perception de la communauté : l'ethos, l'éclésià et la civitas. Ainsi, tout en étant principalement l'incarnation de l'éclésià (la communauté des fidèles), la Antigua est la Vierge du gouvernement urbain, incarnation de la civitas, créé par la conquête et les Rois. C'est aussi la mère symbolique des descendants des conquistadors de 1492, qui représentent l'ethos de la ville. Elle est ainsi source d'identification culturelle, en définissant d'abord

¹ GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1976].

² *Ibid.*, p. 178.

Grenade comme issue de la Conquête. En tant qu'« âme » de la ville, elle fait le lien entre l'essence et les deux corps (politique et social) de la communauté. Symbole pacifique, reine chaste et donc située au-delà des appartenances et des querelles, elle apaise les conflits tout en adoptant les valeurs de l'élite aristocratique, oligarchique et politique.

L'assimilation des images ; la Antigua au centre de l'appropriation symbolique

La Antigua est d'autant plus puissante qu'elle est l'objet de ce que Grimes appelle une « sorte de syncrétisme intra-catholique »¹. L'image est associée à l'Assomption depuis que, par la translation de l'ancienne à la nouvelle cathédrale en 1560, elle est devenue patronne de Grenade. Ainsi, la confrérie des escribanos del número célèbre sa grande fête annuelle dans l'autel de la Antigua chaque 15 août, jour de l'Assomption et date anniversaire de la translation. Mais surtout, la Antigua est liée à l'Immaculée Conception, la puissance mariale dominante de l'époque, pendant tout le XVIIe siècle.

L'expression gothique, austère, quasiment neutre, du visage et de la gestuelle de la Antigua représente en effet son principal handicap face aux autres images mariales en ascension. En effet, on ne demande plus seulement à une image sainte d'être un aide-mémoire, qui évoque le mythe religieux aux fidèles à travers une émotion, car celle-ci est moins aisément manipulable que ne l'est l'esthétique pédagogique. « Ce à quoi l'on croit, à quoi l'on est censé croire, c'est à l'image non plus seulement en tant qu'elle rappelle le prototype, mais en tant qu'elle y "fait croire" ; il faut en quelque sorte que le signifiant soit crédible -mieux : vraisemblable-, pour que l'on puisse mieux croire au signifié. L'efficacité même religieuse de l'image est fondée sur sa capacité d'illusion »². Il est ici fait allusion à l'importance du simulacre dans la culture baroque, qui fonctionne essentiellement sur la manipulation des signes. Le simulacre, qui donne l'illusion de la réalité sans l'être, est accepté dans la mesure où il manifeste l'existence d'un univers plus parfait que le monde réel.

La confusion d'images est chose courante en ce qui concerne la dévotion mariale. On la retrouve par exemple dans les Vierges Siennoises étudiées par Bram Kempers³. A Sienne, la confusion dessine une évolution de l'identification urbaine au cours du Trecento, vers une mise en oeuvre plus civique et plus élaborée. A une première image romane anonyme succède une madone plus raffinée, commanditée par l'élite locale en commémoration de la victoire de 1260. Puis en 1308 un nouveau tableau de Vierge en majesté, représentée avec les patrons de

¹ Que l'on pourrait également désigner comme « métissage des dieux ». MOTTA, Roberto : « Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes » *Religiologues* n°8, automne 1993, <http://www.unites.uqam.ca/religiologues/no8/motta.pdf>

² ARASSE, Daniel : « Entre dévotion et culture : fonctions de l'image religieuse au XVe siècle », *op. cit.*, p. 136-137.

³ KEMPERS, Bram : « Icons, Altarpieces, and Civic Ritual in Siena Cathedral, 1100-1530 », *op. cit.*

la ville, dans une conception plus sophistiquée du passé illustre de la ville, est installée dans le chœur. Cette succession d'images explique la confusion des vœux et des causes incarnées par chacune d'elle. A la fin du XVe siècle, à la suite d'une nouvelle victoire, l'action de grâce est réalisée à la Vierge des Grâces, considérée à tort comme celle à laquelle a été réalisé le vœu de 1260. A Grenade nous avons également une succession et une appropriation d'images mariales. Parce qu'elle manque encore d'iconographie clairement définie et parce qu'elle emporte dans son sillage toutes les autres images mariales, l'Immaculée Conception est représentée sous les traits de la Antigua, du Triunfo, puis d'autres Vierges, à commencer par Las Angustias et la Vierge du Rosaire. Cette appropriation crée une confusion de patronages et une uniformisation des dévotions mariales, qui coïncide avec la normalisation du pouvoir et la hiérarchisation croissante de la société.

L'assimilation de la Vierge de la Antigua à l'Immaculée Conception, dont nous allons étudier les diverses modalités, suit l'évolution du mythe de Grenade après la perte des corps royaux, l'exil des Morisques et les découvertes du Sacromonte. A une première identification forgée à partir de la conquête de 1492 s'ajoute une auto-représentation martyriale qui privilégie l'ancienneté religieuse. La Antigua, fusionnée à l'Immaculée Conception qui incarne les livres de plomb du Sacromonte, affirme l'union dans le mythe de la croisade et du martyr, de l'ascendance conquérante et de l'immigration. C'est ainsi qu'elle est pleinement patronne de Grenade. C'est aussi la raison pour laquelle le déclin du mythe dans la deuxième moitié du XVIIe siècle entraîne également sa propre chute au profit d'images concurrentes. L'Immaculée conception est donc responsable de l'évolution des dévotions, car sa nouveauté et sa supériorité absolues forcent à la redéfinition des patronages. Il ne suffit plus désormais d'une patronne civique et impassible, qui représente la communauté des fidèles, car l'Immaculée Conception prend à son compte le caractère universel et absolu de la patronne. Cette dernière se voit alors contrainte d'assumer un rôle charismatique et militant, en particulier par le biais du miracle.

2) Les dévotions et les rogations pour des causes locales

a) Le déroulement des rogations

La pluie est la préoccupation principale des Grenadins, qui dépendent presque exclusivement de la riche campagne environnante pour leur ravitaillement quotidien. Trop rares ou trop abondantes, les précipitations saisonnières tant attendues peuvent aussi se transformer en tempêtes dévastatrices. La région, déjà économiquement fragilisée, est également sujette à d'autres cataclysmes, comme les tremblements de terre (en 1614 par exemple). Elle se situe en effet sur la faille géologique qui sépare l'Europe de l'Afrique. Grenade est épisodiquement

frappée également par les épidémies qui touchent les récoltes, le bétail ou les hommes, et les invasions de criquets, qui ravagent les récoltes en quelques jours.

Les rogations pour des causes locales, destinées à apaiser la colère divine responsable des catastrophes naturelles, suivies d'actions de grâce une fois le malheur disparu, sont une composante essentielle de la vie religieuse et sociale de l'Europe moderne. Les hommes vivent en permanence sous la menace d'un accident naturel ou humain susceptible d'entraîner la disette, la maladie ou le chaos social. D'où la grande attention portée aux signes avant-coureurs des catastrophes et aux méthodes permettant de les interpréter. Dans toute l'Europe, les comètes, les éclairs, les naissances de monstres et autres phénomènes sont le sujet d'innombrables chroniques et traités. En 1618 par exemple, des comètes ayant été observées à Grenade, un traité est publié pour expliquer le phénomène¹. Il s'agit d'un discours rationnel, d'ambition scientifique, sur la forme et la conjonction des comètes, mais aussi d'un texte politique, qui prend implicitement parti pour le renvoi du *valido* (sorte de super-ministre doté d'immenses pouvoirs) de Philippe III, le duc de Lerma. Les comètes annoncent de grandes transitions, dit l'auteur, notamment celles des ministres. Le danger est particulièrement grand si la comète passe dans le signe de la Vierge, comme prétend le démontrer Montalvo à travers cette extraordinaire liste : « grandes mutations, peu de marchandises et encore moins de ventes, douleurs d'épaules, avortements, coups de vents, plaies diverses, douleurs internes, maladies longues et malignes, grands froids, fièvres quartes, exils, pauvretés, angoisses, terreurs et larmes, morts des vieux, ciels brumeux, nuages denses, brumes fiévreuses, manque de sommeil, morts d'animaux de trait et grande victoire des Perses contre les Ottomans »². Pour Montalvo, la chute de la « secte de Mahomet » semble certaine, elle constitue la suite logique de l'expulsion des Morisques. Les Espagnols entreront en Afrique, assure-t-il.

Les rogations sont des pratiques rituelles conçues en défense contre un danger. Elles sont régulièrement réactualisées par le danger lui-même, parce que ceux qui les réalisent ont foi dans une pratique qui s'est déjà montrée efficace dans le passé³. Un rituel est jugé ou non efficace, s'il a été suivi strictement et que le malheur n'est pas arrivé, ou a disparu. Mais s'il n'a pas été suivi strictement, il reste deux alternatives : soit le malheur est arrivé, soit il n'est pas arrivé. On donne en général une importance plus grande aux cas dans lesquels la pratique n'est pas suivie strictement et le malheur est arrivé. Premièrement, parce que seul celui-ci demande toujours à être expliqué, deuxièmement, parce que la mauvaise pratique est

¹ MONTALVO, Cristobal de : *Discurso a los dos cometas que han parecido en Granada en el mes de Nouiembre de mil y seiscientos y diez y ocho años. Regulando con la conivuncion maxima de Saturno y Iupiter... Impresso en Granada... Año de 1618*. B.N.M., V.E./54/1.

² « muchas nueuas, pocas mercadurias, menos ventas, dolores en los hombros, abortos de preñadas, ventosidades, llagas, dolores interiores, duracion y proligidad en las enfermedades, frios graues, quartanas, destierros, pobrezas, angustias, terrores, llantos, muertes de viejos, ayres nebulosos, nuues densas, caliginosas tisticos, faltas de sueño, muertes de animales de seruicio y una gran vistoria a los Persas contra la casa Othomana », *IBID.*, fol. 5r.

³ Nous suivons ici la démonstration de SPERBER, Dan : « 2. Interpreting and Explaining Cultural Representations », in *Explaining Culture, a Naturalistic Approach*, Blackwell, Blackwell Pub., 1996.

généralement considérée comme cause de ce malheur et, enfin, parce que donner une raison à son apparition permet d'en rejeter la faute sur quelqu'un, et de fournir ainsi une réponse sociale à un problème sur lequel on n'a pas prise. Selon les types de malheur, la réponse rituelle tend naturellement à être d'une efficacité variable. Les pratiques inefficaces perdurent lorsque l'on considère objectivement que l'on a grâce à elles de bonnes chances d'échapper au malheur, mais pas lorsque le risque s'avère trop important. Si l'on suit ce raisonnement de Dan Sperber, on comprend pourquoi les réponses rituelles sont considérées comme de moins en moins souhaitables dans les cas de peste (ce qui coïncide également il est vrai avec les progrès de la prophylaxie), tandis qu'elles le sont toujours en cas de sécheresse : en automne ou au printemps, on peut en effet raisonnablement espérer qu'il pleuvra. La Antigua est jugée raisonnablement efficace pour amener la pluie à Grenade, et c'est pourquoi on l'invoque régulièrement à cet effet.

Les rogations se déroulent de manière immuable, puisque la puissance du rite s'y mesure essentiellement à l'exactitude des gestes accomplis. Le jour dit, choisi en fonction des fêtes à célébrer et de la disponibilité des clercs, on procède à une ou plusieurs messes, une procession à l'intérieur de la cathédrale (ainsi que, le cas échéant, une ou plusieurs processions générales, parcourant les rues de la ville) et une litanie chantée devant la statue de l'intercesseur. Il s'agit, sauf demande expresse du roi, d'intercesseurs locaux, représentants de la collectivité urbaine, patrons garants de l'ordre et de l'autorité traditionnelle contre le désordre qu'il leur faut apaiser. Les spécificités de chaque ville se trouvent dans les trajets et les patronages choisis¹. Le temps des rogations est un temps en marge, pendant lequel les activités quotidiennes et les loisirs sont suspendus. On crée ainsi les conditions de mortification nécessaires à la décence des cérémonies, mais aussi à la mobilisation générale que l'on exige de toute la population : aucune activité ne doit troubler l'ouvrage commun qui doit s'accomplir, la ville est engagée collectivement comme dans une entrée en guerre, avec rythme et discipline, afin d'obtenir l'intervention divine. Les rogations se font aussi régulières, coïncidant souvent avec les processions fixes dédiées aux saints qui protègent les cultures et la vie économique, Saint Marc (25 avril) et Saint Sébastien (20 février).

b) Le rôle de la Vierge patronne dans les rogations locales

C'est à travers ces rogations et ces fêtes fixes que l'on peut saisir l'importance de la dévotion qui entoure les reliques et les livres du Sacromonte au début du siècle. En 1609, les rogations pour la pluie sont dites à la Vierge et se terminent par une messe à San Cecilio avec le Saint Sacrement exposé. La pluie ne venant toujours pas, on dit des messes aux cinq plaies du

¹ MARCOS AREVALO, Javier ; BORREGO VELAZQUEZ, Enrique : « La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas », *Revista de Antropología Experimental*, n°6, 2006, p. 21-42.

Christ, puis on organise une procession générale au monastère de Santa Cruz en emportant l'image de la Vierge de la Antigua¹. La même année, peu avant d'être nommé archevêque de Séville, Pedro de Castro dote une fête à Saint Jacques, « en raison de la grande reconnaissance que lui doit ce royaume, et tout particulièrement Grenade »². La fête est célébrée par une messe avec sermon suivie d'une procession, annoncée par des illuminations la nuit précédente. Tous les intercesseurs privilégiés de Grenade sont invoqués pour que vienne la pluie de printemps, dont dépend la survie de la ville pour l'année. C'est à partir de ce moment que l'intercesseur privilégié de la communauté grenadine pour en appeler à la miséricorde divine est naturellement la Vierge-patronne de la ville, la Vierge de la Antigua. Souvent après l'office, le chapitre se rend en procession pour dire une prière à l'autel de la Antigua. La succession monotone de ces cérémonies donne un panorama des difficultés régulières et des catastrophes imprévisibles aux conséquences tragiques. Au début du siècle, on y perçoit encore les conséquences de la ruine économique consécutive à la guerre des Morisques.

A l'automne 1614, c'est encore à la Vierge que l'on s'adresse et au Sacromonte que l'on prévoit de se rendre en procession pour apaiser la colère divine, manifestée par une série de tremblements de terre. « Afin que Notre Seigneur veuille nous délivrer du châtement qui nous menace de tous ces tremblements de terre que nous avons connus depuis vingt jours, et que s'il devait y avoir une procession, elle aille au Mont Saint supplier ses saints martyrs qu'ils implorent à sa divine majesté d'apaiser sa colère, ou sinon à la paroisse du bienheureux seigneur San Cecilio. L'on décida qu'à partir d'aujourd'hui dans l'après-midi après complies, il y ait une procession à l'intérieur de l'église et que l'on dise une salve dans la chapelle de Notre Dame de la Antigua, avec une oraison à Notre Dame et aux saints susnommés, et qu'à partir de demain l'on commence les messes de Notre Dame »³. Finalement, la procession se rend à l'église San Cecilio, le 3 février 1615, en portant les reliques du Sacromonte⁴. La montée au Sacromonte pour solliciter la fin des tremblements de terre s'explique par le désir de porter la prière au-dessus de la ville menacée. Ce danger, impossible à localiser spatialement, désigne par excellence l'impuissance du pouvoir. « Le tremblement de terre portait en lui la menace d'un danger contre lequel l'organisation sociale ne pouvait rien : les signes traditionnels de la sécurité et du prestige, les palais, les maisons, les églises, les forteresses ne protégeaient pas, et étaient même perçus comme des instruments de mort »⁵.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, 13, 20 et 31 mars, fols. 25-26.

² « atento a la grandes obligaciones queste reyno y especialmente Granada le tiene ». A.C.G., *Actas*, libro 10, 7 juillet 1609, fol. 32r.

³ « para que No Sr sea seruido de alçar la mano del castigo que nos amenaça con tantos temblores de tierra como a auido de veinte dias a esta parte, y que si uviessa de auer alguna proçesion fuese al monte santo a suplicar a los santos martires del pidiesen a su diuina magestad aplacase su yra, y sino a la parroquia del vienaventurado sr st Cicilio. Acordose que desde oy y por la tarde despues de completas ande una procesion por de dentro de la yglesia y se diga una salve en la capilla de Na Sa del antigua con orazion a Na Sa y a los dichos santos y que desde mañana se digan las misas de Na Sa ». A.C.G., *Actas*, libro 10, 24 octobre, 226r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 10, 3 février 1615, 236v.

⁵ GUIDOBONI, Emanuela : « Riti di calamità : terremoti a Ferrara nel 1570-74 », *Quaderni Storici*, 55, a. XIX, n°1, avril 1984, p 114.

En avril 1616, le manque d'eau est si cruel que le chapitre réalise au moins deux, peut-être trois processions générales. Une procession invoquant les saints du Sacromonte, au mont saint ou à la paroisse San Cecilio, n'est pas assurée. Mais on sait que le jour de la Saint Marc (25 avril), on porte la Vierge de la Antigua sous un dais à l'église San José. Fin avril, on amène de nouveau la Antigua, cette fois à l'église San Gil, San José, la destination habituelle de telles processions, ayant été écarté à cause de la difficulté de monter processionnellement la côte du bas-Albaicín¹. On fait aussi sortir les confréries de sang, d'après le témoignage de Jorquera, « toutes sortant en procession comme si c'était la Semaine Sainte, avec beaucoup d'hommes se fustigeant, entraînant la foule à une grande dévotion »².

Au printemps 1622, le succès des rogations données à la Vierge de la Antigua, de nouveau pour conjurer la sécheresse, est sanctionné par une action de grâce en présence des deux chapitres le dimanche 1^{er} mai³. En 1625, les rogations s'adressent à Saint Blaise pour délivrer la ville du *garrotillo* (croup, un type de diphtérie localisée dans la gorge). Le conseil de la commune avait voulu en réaliser d'autres au monastère San Agustín, mais le chapitre refuse de partager son monopole sur les processions générales avec un ordre religieux⁴. En 1626, on organise une fête en action de grâce avec procession et sermon pour remercier le ciel de la fin des tempêtes⁵. En 1629, la ville exprime sa reconnaissance envers sa Vierge-patronne, à qui elle doit tant de bienfaits. En mai, des représentants du conseil de la commune demandent au chapitre une action de grâce pour avoir apporté la pluie. « Ils exposèrent à la ville combien le peuple se trouve obligé à cause des nombreuses faveurs obtenues grâce à l'intercession de Notre Dame de la Antigua, de par la pluie que Notre Seigneur a bien voulu lui accorder. Ils sollicitèrent que l'on fasse une procession comme l'on fait lors de l'octave du Corpus en y portant Notre Dame, disant qu'ils offraient ce qu'ils pouvaient pour la célébrer »⁶. Vendredi 1^{er} juin, on sort donc la Vierge en procession dans les rues en action de grâce. Par la suite, la chapelle de la Vierge est encore redécorée. Mais une tempête soudaine qui survient fin août, après un long été de sécheresse, entraîne un important glissement de terrain dans l'Albaicín⁷.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, 8, 23 et 29 avril 1616, 294v et 295v.

² « saliendo todas como si fuese Semana Santa con mucha gente de açote, provocando a la demas gente a grandisima devocion ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, éd. Antonio Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices Pedro GAN GIMENEZ y Luis MORENO GARZON, Grenade, Archivum, Universidad, 1987., T. 2, p. 606.

³ A.C.G., *Actas*, libro 11, 1622, 12 avril et 29 avril, fol. 235.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 11, 1^{er} mars 1625, 398v.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 11, 3 mars 1626, 445r.

⁶ « Representaron de parte de la ciudad las munchas obligaciones en que se halla el pueblo reconoçidos a las munchas merçedes que por la ynterçesion de Nuestra Señora de la Antigua an rreceuido con las aguas que Nuestro Señor a sido seruido de enuiar. Que suplican se haga una proçesion como se haçe en la octaua lleuando a Nuestra Señora en ella y para ello ofreçen lo que pueden para çelebrarla ». A.C.G., *Actas*, libro 12, 29 mai 1629, fol. 47r.

⁷ BRAVO, Cristobal : *Relacion Cierta y verdadera sacada y aivstada de los Avtos, e informacion ante Alvaro Fernandez de Cordoua Escriuano publico, y Jurado de la Ciudad de Granada, en razon de la tempestad que vuo en la dicha Ciudad, Martes en la tarde 28 de Agosto deste año de 1629, dia del Bienaventurado S. Agustin, desde las dos de la tarde, hasta las seys horas de la misma tarde. ...en Granada... Año 1629.* in PALANCO ROMERO, José (pub.) : *Relaciones del siglo XVII*, Grenade, Universidad, 1926, p.111-121.

Grenade, qui avait été relativement épargnée par la tempête de 1626¹, est cette fois durement touchée. Les torrents d'eau font s'écrouler l'ancienne muraille dans la paroisse de San Luis. Des maisons basculent les unes sur les autres jusqu'à la rue d'Elvira située en contrebas, dans un tel chaos que l'on peine pendant des jours à exhumer les cadavres. Après avoir dégagé l'église du couvent Santa Isabel la Real envahie par les boues, le chapitre de la cathédrale y édifie un tumulus sur lequel il fait dire le 31 août l'office des morts pour les victimes retrouvées dans les décombres². Cette catastrophe achève de ruiner l'Albaicín, resté en grande partie dépeuplé depuis l'expulsion des Morisques de 1570. Malgré ses nombreuses fondations religieuses et paroisses et des tentatives de récupérations volontaristes adoptées dans les années 1620, le quartier continue de se dégrader jusqu'au milieu du XIXe siècle³.

Dans les années 1630, sans doute à cause de l'essor de la dévotion conceptionniste, le lien si fort entre la Vierge de la Antigua et la pluie de Grenade semble se distendre. En 1635, c'est Las Angustias qui amène la pluie à Grenade. Mais la Vierge-patronne demeure encore, grâce aux efforts des autorités locales, le principal intercesseur en cas de sécheresse. En 1646, on prie la Vierge par deux fois, en février et en mai, pour obtenir la clémence divine et la pluie.

La mainmise progressive de la confrérie des escribanos del número sur la Vierge de la Antigua

La confrérie des escribanos occupe une position particulière dans le contexte hiérarchisé des institutions pieuses. On le voit notamment à la place qu'elle occupe au sein du conseil de la commune dans des sorties officielles. Lors des funérailles de Marianne d'Autriche en 1696 (et probablement aussi lors de celles de Philippe IV en 1665), le supérieur de la confrérie prend place avec les deux doyens et deux procuradores sur un banc placé juste derrière celui du conseil de la commune⁴. Cette puissance est fondée sur une richesse et un verrouillage social affichés dès le début du siècle⁵. La confrérie finance avec les veinticuatro et jurados le manteau offert à la Vierge de la Antigua à l'occasion du serment conceptionniste de 1618. Elle participe activement aux manifestations qui accompagnent la fièvre conceptionniste, avec, en particulier, une procession grandiose à l'occasion du sacrilège de 1640. Cet enthousiasme pour

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 3 mars 1626, fol. 445r.

² A.C.G., *Actas*, libro 12, 31 août 1629, fol. 58r.

³ SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco : *La población granadina en el siglo XVII*, Grenade, Universidad, 1989. BARRIOS AGUILERA, Manuel : « El Albaicín de Granada sin moriscos. Memoriales para su restauración », *Chronica Nova*, 23, 1996, p. 439-463.

⁴ BECERRA Y CLAROS, Felipe : *Reales exequias, y pompas funerales, que en la muerte de la Católica Magestad de la Reyna Madre nuestra señora Doña Maria Ana de Avstria... en la Real Capilla de los señores reyes catholicos, en 19. de junio de este año de 1696. Y la panegyrica fynebre oracion...en Granada... 1696*. B.N.M., 3/38/633.

⁵ Ces offices se vendent et s'héritent comme les autres, ce qui limite leur accès aux oligarques fortunés. Voir ALVAR EZQUERRA, Alfredo ; GARCIA GUERRA, Elena ; PRIETO PALOMO, Teresa et al. : « Los Escribanos del Concejo de Madrid (1561-1598) », *Cuadernos de Historia de España*, janv./déc. 2005, vol.79, p.167-201.

l'Immaculée Conception soutient la Antigua, qui se voit à chaque fois assimilée à cette figure royale absolue et lui prête son image pour être représentée physiquement dans la ville.

Les escribanos se font de plus en plus présents autour de la Vierge-patronne. Depuis le début du XVI^e siècle, surtout en raison du nombre insuffisant de clercs, les offices mariaux du samedi sont célébrés par la confrérie et sont très tôt considérés comme le domaine exclusif des confrères. Dès le début, cette interférence est mal perçue par le chapitre, qui parvient peu à peu à mettre au pas la plupart des autres confréries de la ville.

La principale fête de la confrérie est depuis l'origine celle de l'Assomption (15 août). Dès 1611, l'archevêque Mendoza et le chapitre se plaignent des surcharges décoratives entreprises par les confrères dans la chapelle à cette occasion. « Sa Seigneurie dénonça les pratiques des escribanos, en particulier le fait d'installer des autels dans la chapelle de Notre Dame selon leur bon vouloir, ce qui n'a pas plu au chapitre ; l'on décida de sanctionner les sacristains et de ne plus les laisser installer des autels... »¹. En 1612, la concession de la chapelle, qui leur avait été faite en 1561, est révoquée. Les confrères sont sommés d'organiser désormais leurs fêtes devant l'autel de l'Assomption situé dans la sacristie (Sagrario) attenante à la cathédrale, et on leur rend pour cela le retable représentant l'Assomption et les quatre évangélistes, placé dans la chapelle de Sainte Anne². Le chapitre tente l'année suivante de remplacer les escribanos en tant que corporation maîtresse de la chapelle et de l'image. Il décide de dire lui-même les messes du samedi, d'habitude assurées par les escribanos, de fêter solennellement l'Assomption et de dire le jour suivant une messe de requiem en l'honneur des prébendés de la cathédrale (nombreux à être enterrés sous les pieds de la Vierge). Mais à peine une semaine plus tard, ces décisions sont brusquement annulées et on assiste à un retour en arrière spectaculaire. Les escribanos retrouvent non seulement leur fête annuelle de l'Assomption, mais aussi l'ensemble de leurs droits sur la chapelle et sur l'image. L'accord du chapitre et de la confrérie est signé début août. Les escribanos s'engagent à doter la fête de l'Assomption de 20 000 maravédís par an. Le chapitre y trouve son compte, financièrement bien sûr, mais aussi en termes de prestige, parce qu'il prend place au premier rang des offices. La fête se tiendra sur deux jours : les vêpres le jour de l'Assomption, puis le lendemain une messe chantée dans la chapelle devant l'ensemble du chapitre, avec musique et sermon et l'après-midi une messe de requiem pour les défunts de la confrérie en présence du collège ecclésiastique. Il est entendu que cet arrangement ne donne pas de droit aux escribanos sur la chapelle³. Cet accord, apparemment réalisé à l'avantage du chapitre, conduit toutefois à la mainmise grandissante de la puissante confrérie sur la chapelle et l'image de la Antigua. Ses fêtes deviennent de plus en plus grandioses année après année. Les escribanos montent dans la chapelle de la Antigua de

¹ « su Señoría reparo en lo que an hecho los escribanos en especial a poner altares en la capilla de Na Sa como les a pareçido y al cabildo pareçio muy mal que los hubiesen puesto y se acordo se rreprehendiesen los sacristanes y no se dejasen mas poner altares... ». A.C.G., *Actas*, libro 10, 17 août 1611, fol. 98.

² A.C.G., *Actas*, libro 10, 31 août 1612, fol. 133v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 10, 10, 19 et 30 juillet. 3 août 1613, fol. 175v.

véritables décors éphémères que le chapitre tente vainement de réglementer. Ils obtiennent progressivement des avantages conséquents de la part des deux chapitres ecclésiastique et séculier. En 1623, le chapitre sonne les cloches pour annoncer leur fête de l'Assomption et leur permet d'éclairer la cathédrale, à leurs frais bien entendu. Et le conseil de la commune leur cède les dais de la ville pour la fête de la Conception¹, qu'ils souhaitaient sans doute célébrer de façon particulière, l'année de l'obtention du bref conceptionniste. En 1630, le chapitre leur donne l'autorisation de sortir l'image de la Vierge de sa chapelle et de la disposer sur un trône pour l'Assomption². Cette autorisation est renouvelée les années suivantes. En 1644, les actes du chapitre ne mentionnent même plus la fête de l'Assomption, mais disent tout simplement « la fête des escribanos ».

Ce succès se manifeste par l'impression, aux frais des confrères, de plusieurs sermons de « leur » fête de l'Assomption, sur le modèle de ceux publiés d'ordinaire par les chapitres ecclésiastique et municipal à l'occasion des fêtes civico-religieuses. Ces publications (dont la première remonte à 1629) montrent la volonté de la confrérie d'imiter le chapitre et les autres institutions officielles, autrefois seules commanditaires de sermons festifs imprimés. Ces textes sont essentiels pour saisir la dimension idéologique de la Vierge de la Antigua et de la mainmise de la confrérie sur la Vierge-patronne. Ainsi, le sermon de 1629³, dédié à l'archevêque de Grenade Agustín de Spinola (1626-1630), rappelle les origines illustres de la congrégation des escribanos, fondée par les Rois Catholiques. Le prêche, œuvre d'un chanoine de la cathédrale, s'accorde à l'ambiance lumineuse de la cathédrale, dont il fait l'éloge, avant de poursuivre par les panégyriques des Rois Catholiques et des escribanos, annoncés dans le titre du sermon. Il associe aussi la conquête de Grenade au couronnement de la Vierge (symbole de l'Assomption et évocation depuis l'origine de la reine Isabelle la Catholique) : « et ainsi le Roi Catholique a couronné la Vierge, en lui permettant d'être vénérée et en lui ayant offert un tel culte »⁴. La situation de Grenade est comparée à celle des débuts de l'Église. La honte est ainsi transformée en gloire, en fierté de la foi originelle. Suit une longue apologie de la congrégation, qui perpétue ce couronnement, imite les Rois Catholiques et fait briller la gloire de Grenade dans le monde. Ainsi est alimentée la légende selon laquelle les Rois Catholiques auraient fondé la confrérie des Escribanos et leur auraient confié la garde de la Vierge de la Antigua. On voit combien la légitimation par l'évocation des Rois Catholiques demeure fondamentale pour la ville. La Antigua est le symbole de la conquête, elle rappelle sans cesse que la ville fut reprise, libérée, elle désigne collectivement les Grenadins comme

¹ A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 2 décembre 1622, fol. 384.

² A.C.G., *Actas*, libro 12, 30 juillet 1630, fol. 202v.

³ CERON Y CARVAJAL, Juan Francisco : *Sermón que predicó el doctor..., canonigo desta Sancta Iglesia Metropolitana de Granada, a diez y seys de Agosto, año de 1629. En la misma Iglesia, en la fiesta que a la gloriosa Assumpcion de Nuestra Señora celebra la Ilustre Congregacion de los Escriuanos... 1629. Con licencia. En Granada...* B.U.G., A-031-202(21).

⁴ « y así el Catolico rey corona a la Virgen, con averle dado lugar en que sea venerada, y averle ofrecido culto tal ». *IBID.*

descendants des conquérants. Les escribanos reprennent cet héritage à leur compte et le privatisent ainsi progressivement. Ce mouvement isole cet héritage du reste de la population grenadine, qui bientôt ne s'y sent plus associée directement.

3) La Vierge de Las Angustias, l'essor agressif d'une dévotion rivale

Le sacré est fluctuant et modifie continuellement le panorama sacré de la ville. L'essor de Las Angustias, et son triomphe final dans le dernier tiers du XVIIe siècle, un siècle après l'apparition de la dévotion à Grenade, en est la démonstration. Après l'expulsion des Morisques en 1610, le rêve des faussaires du Sacromonte s'écroule. Mais Grenade hésite durant tout le siècle entre deux options identitaires, symbolisées par les Vierges de la Antigua et de Las Angustias. Cette hésitation s'explique par la crise du siècle, qui remet en cause l'ensemble des équilibres économiques et sociaux précédents, mais aussi par l'arrivée perturbatrice de l'Immaculée Conception, patronage à la dimension du monde hispanique.

Contre la Réforme protestante qui nie l'importance des œuvres pour le salut dans l'autre monde, l'Eglise romaine prône l'imitation du Christ, prenant en compte le culte de la Passion. Dans le même temps, la réforme de l'Eglise et le contrôle de plus en plus étroit des groupements laïcs par les autorités religieuses limite les processions de flagellants et les autres pratiques de la pénitence publique, moyens traditionnellement privilégiés d'atteindre Dieu par l'imitation du Christ. Après Trente, on présente le sacrifice de Jésus comme un acte d'amour volontaire et on insiste moins sur la violence de la mort. La piété se tourne alors vers la dévotion du Christ souffrant et de la Vierge des Douleurs. On commence à parler de souffrance intérieure, celle du cœur et de l'âme de Jésus. A la fin du XVIe siècle, les sept douleurs de Marie sont représentées par des épées plantées dans le cœur de la Vierge. La dévotion populaire est lentement suivie par l'Eglise officielle, qui renâcle à priori à cautionner cette conception doloriste de la foi. Paul V n'autorise la propagation du culte qu'au début du XVIIe siècle.

Las Angustias est non seulement l'anagramme de la Antigua, comme l'a très justement remarqué Pierre Cordoba, c'est également son reflet inversé. Et pourtant, elle reprend certains aspects du mythe de Grenade, auquel la Antigua était liée depuis toujours, ce qui lui permettra de prendre peu à peu sa place et de triompher définitivement au XVIIIe siècle. Contrairement à la Vierge de la Antigua, Las Angustias n'est pas une reine aristocratique, qui incarne la civitas, ou communauté civique¹. Elle possède une légende complexe et mystérieuse. C'est une figure exemplaire, illustration du consentement inouï à la douleur. Ce qui implique qu'elle réalise des exploits (des miracles). Enfin, puisqu'il s'agit d'un *pasos*, d'une statue

¹ GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista*, op. cit.

processionnelle de la Semaine Sainte, elle est fondamentalement une figure en mouvement, non une reine immobile. Elle se revendique comme authentiquement grenadine, autochtone, tout en manifestant un lien originel aux rois et à la conquête. Sa relation avec la monarchie se concrétise avec la Contre-réforme et la confessionnalisation de l'Etat. Lorsque le royaume de Dieu devient un objectif politique, lorsque le roi devient image du Dieu vengeur et du Christ souffrant¹, Las Angustias émerge sur la scène grenadine comme le centre d'une dévotion à laquelle on affirme que Philippe II et son frère don Juan d'Autriche auraient adhéré. En fait, elle devient dès le milieu du siècle la naturalisation en reine guerrière de la Antigua, la Vierge de la Conquête. L'auteur anonyme de la chronique festive de 1671 insiste sur les qualités guerrières et miraculeuses de l'image, depuis toujours intercesseur privilégié de Grenade face à ses ennemis « centre de l'affection des Grenadins, asile des nécessités de ce royaume et palme des victoires sur ses ennemis »².

Iconographiquement aussi, les deux Vierges sont le reflet inversé l'une de l'autre. La Antigua, Vierge à l'enfant identifiée ensuite à la *Tota Pulchra* figurant l'Immaculée Conception, s'oppose à la veuve éplorée qui pleure son fils mort. Matériellement, et contrairement à la Antigua gothique, Las Angustias est une figure moderne, qui évoque la royauté et les comportements de sainteté évoqués dans les hagiographies du temps³.

Immaculée Conception et Vierge des Douleurs deviennent les deux représentations mariales centrales du siècle, ce qui se marque par le fait que la plupart des images mariales ont tendance à s'approcher de l'un ou l'autre modèle. Parallèlement, la reine suit la même évolution, puisqu'elle n'est figurée que sous les traits d'une jeune vierge ou de ceux d'une veuve. Comme les autres Vierges douloureuses, Las Angustias de Grenade prend ainsi modèle dans la deuxième moitié du siècle sur la plus fameuse veuve du temps, la reine Marianne d'Autriche.

La confrérie de Las Angustias se développe avec constance. Dévotionnelle d'abord, autour d'une image apparue ou offerte, suivant les légendes, elle devient pénitentielle à partir de 1556, puis sacramentelle à partir de 1610. La confrérie, ouverte à tous, a rapidement du succès parmi les nouveaux habitants de Grenade, attirés par les avantages concédés par la campagne de repeuplement qui suit l'expulsion des Morisques. A la fin du XVIe siècle, cette confrérie de 500 membres représente un véritable pouvoir dans la ville. Elle s'oppose ainsi avec force à

¹ FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « "Materia" de España y "Edificio" de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540 », in MARTINEZ GIL, Fernando (coord.) : *En torno a las comunidades de Castilla: Actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Universidad de Castilla La Mancha, 2002, p. 109-130. Et in *Materia de España, cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

² « Aloma de los afectos granadinos, asilos a las necesidades de este reyno, y palma de las victorias contra sus enemigos ». *ANGUSTIAS GLORIOSAS de María celebradas de la devocion, en el nuevo Templo que dedicò a sus Dolores la siempre Noble, siempre Leal, Ilustre siempre la Ciudad de Granada ...* S.l.n.d. [1673]. B.U.G., A-031-256. B.N.M., 3/53608. fol. 1v.

³ Voir LE BRUN, Jacques : « A corps perdu ; les biographies spirituelles féminines au XVIIe siècle » in MALAMOUD, Charles ; Vernant, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux, op. cit.*, p. 541-569.

l'interdiction des processions de flagellants de 1597. En 1603, l'archevêque Pedro de Castro accepte finalement la fondation d'une église et d'un hôpital, finalement construit en 1667 sur un terrain concédé. Le but du prélat est, comme toujours, de rééquilibrer les pouvoirs entre paroisses et monastères, de manière à consolider l'hégémonie de la cathédrale. Puis en 1610, pour faire face à l'accroissement démographique continu de la paroisse de la Magdalena, Castro crée celle de Las Angustias, dont les saintes Suzanne et Ursule sont officiellement tutélaires (la titulature officielle de Las Angustias n'est accordée à la paroisse qu'en 1675).

Après le dépeuplement de l'Albaicín, les quartiers nouveaux de la plaine continuent de s'accroître considérablement, en particulier la paroisse de la Magdalena, où est alors située la chapelle de Las Angustias. Cette position dans la ville devient un avantage pour la dévotion. Etablie en périphérie, la Vierge se déplace souvent en procession, ce qui, en la rendant vivante, lui donne une force agissante. Elle est aussi située en bordure du Realejo, le quartier dynamique de production et de commerce de la soie. Il n'est donc pas surprenant que les premiers miracles attribués à l'image de Las Angustias concernent des hommes et des femmes attachés à cette industrie. Enfin, l'image bénéficie probablement aussi de l'option prise par Philippe IV, de visite en Andalousie en 1624, qui choisit d'entrer dans Grenade non par la Porte d'Elvira, traditionnellement destinée aux entrées royales et à celles des présidents de la chancellerie et des archevêques, mais par l'autre côté de la ville, la Porte du Rastro (du marché), à proximité de l'église de Las Angustias. Après un tel évènement ce lieu change de nom et devient Porte Royale. Autant d'un point de vue symbolique que de prestige urbain, il va sans dire qu'une telle entrée, qui rappelle celle des Rois Catholiques, passés par le même côté Sud de la ville le 6 janvier 1492, bénéficie à l'image mariale. Las Angustias comble ainsi un manque fondamental par rapport à la Vierge de la Antigua : la dimension royale. Sa légende avait bien tenté d'y pallier, en prétendant notamment que Philippe II et don Juan d'Autriche avaient été membres de la confrérie de Las Angustias, mais sans vraiment convaincre. Face à la portée éminemment royale de la Antigua, ces allégations ne pesaient pas bien lourd. Désormais, Las Angustias se place sur une trajectoire royale, elle est Vierge Royale, elle n'est plus inférieure en rien à sa rivale.

Au début du XVII^e siècle, lorsque se précise la légende selon laquelle l'image serait miraculeusement parvenue de Tolède, l'iconographie de Las Angustias change, comme on peut le constater par les séries successives de représentations gravées du groupe sculpté. D'abord et seulement lors des processions de Semaine Sainte, puis de façon permanente, la Vierge, jusque là présentée seule avec des épées plantées dans le cœur, soutient désormais sur ses genoux le corps du Christ mort. Par la suite, ses bras, qu'elle avait croisés sur la poitrine s'ouvrent en un geste théâtral, comme pour mieux présenter le Christ, auquel elle sert de trône. Par ce geste, la présence de la Vierge au pied de la croix devient participation active, c'est elle qui offre le Christ mort à Dieu. Elle participe à la Rédemption, ce qui fait d'elle un intercesseur privilégié. Le Christ qu'elle soutient, d'abord hiératique et rigide, s'assouplit,

figurant l'abandon du corps dans la mort. Las Angustias s'approche ainsi du type des Vierges douloureuses baroques et réalistes, les plus vénérées dans l'Espagne du XVIIe siècle. La Vierge du Rocío d'Almonte, par exemple, change elle aussi son apparence entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle. Grandie, habillée, le visage peint, revêtue des insignes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, elle cesse d'être la Vierge gothique qu'elle était à l'origine pour devenir une Vierge en majesté baroque, qui répond aux conceptions sociales, politiques et dévotionnelles du temps¹.

La statue est peinte, habillée à la manière des veuves royales contemporaines et couverte de bijoux offerts par de riches dévots. Et pour faire partager à l'image les fruits de la vogue conceptionniste, en 1640 (année du scandale grenadin dont nous reparlerons), on lui ajoute une demi-lune avec un chérubin². Dans le même temps, son vêtement de deuil évolue, et elle finit par adopter le modèle de la Vierge de la Soledad par José de Mora, dans l'église Santa Ana de Grenade.

Le XVIIe siècle invente en effet des images qui ne font plus référence à un cadre narratif, comme la Passion par exemple. Cela permet d'insister sur « le rôle unique de la Vierge dans l'acte de rédemption central de la vie du Christ, et sur son rôle concret et irremplaçable »³. Il s'agit désormais d'une image réaliste qui suggère une douleur intériorisée et contenue et incite le dévot à une aventure spirituelle. Depuis la Renaissance, le réalisme sert à renforcer et équilibrer le sens allégorique de l'image, qui est à la fois représentation emblématique et scène codée⁴. Suivant la consigne rhétorique du rapprochement de deux termes pour dévoiler une signification tierce, l'esthétique se plaît aux contrastes et aux oppositions, ainsi qu'aux superpositions d'éléments décoratifs et ludiques.

La Vierge fait face à son fils inanimé. Image souffrante qui pleure à notre place, qui présente l'image de la douleur humaine et la perspective de la surpasser, elle est verticale au-dessus de lui, elle triomphe de la mort. Sa douleur est rédemptrice, elle promet aux hommes qu'elle se substitue à eux, qu'elle tient leur malheur dans ses bras et le prend en charge. La Vierge

¹ CARRASCO TERRIZA, Manuel Jesús : « La iconografía de la virgen del Rocío y su proceso de fijación », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro iberoamericano de religiosidad y costumbres populares, Almonte-El Rocío 23-25 nov. 2001*, Huelva, Universidad, 2002, p. 353-372. MURPHY, Michael D. ; GONZALEZ FARACO, Juan Carlos : « Los nombres de la Virgen del Rocío : imagen, territorio y comunidad en la evolución de una nomenclatura mariana », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano, op. cit.*, p. 179-198.

² Cette évolution iconographique est perceptible à travers les représentations imprimées successives de la statue (1614, 1616, 1638, 1668). Annexe, Figures 43 à 51. ISLA MINGORANCE, Encarnación : *La Virgen de Las Angustias. I, el conjunto escultórico*, Maracena (Grenade), 1989. Le costume de veuve noble provient du modèle qui influence des milliers de statues à partir de la fin du XVIe siècle, la Soledad de l'église des Minimes de Madrid, par Gaspar Becerra (1565). Voir GUTIERREZ DE CEBALLOS, Alfonso R. : « La literatura ascética y la retórica cristiana reflejados en el arte de la Edad Moderna : el tema de la Soledad de la Virgen en la plástica española », *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*, II, 1990, p. 80-90.

³ MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier : « Cap. IX. El eccehomo y Las Angustias : síntesis de la Pasión en el Barroco », in *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca, op. cit.*, p. 278.

⁴ TODOROV, Tzvetan : *Eloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, éds Adam Biro, 2004 [2000].

souffre mille morts, mais cela ne se voit que dans ses yeux. Comme le dit la relation anonyme des fêtes de 1671, « ainsi dans la beauté du visage les horreurs se font douces, la retenue décente, et les larmes issues de sa peine semblent devenir rires en sa beauté »¹. On vante également en elle la perfection miraculeuse de l'expression, si ambiguë qu'elle en est inhumaine : « Qu'elle est parfaite ! Qu'elle est douce ! Qu'elle est vivante ! Il semble que l'on puisse lire sur son visage les sentiments de son âme »². Et comme il y a peu de distance entre l'expression et l'action, ces images deviennent miraculeuses. Avec le temps, les miracles ajoutent un halo de surnaturel à l'image, qui jouit déjà de la réputation d'être acheiropoiète et impossible à reproduire. La statue est réputée ineffable, on dit qu'elle possède mille traits d'expression différents.

La Vierge de Las Angustias entre assez tôt dans le siècle en rivalité ouverte avec la Vierge de la Antigua. L'hégémonie de cette dernière se brise en effet lorsque apparaît sur la scène une troisième figure, celle de l'Immaculée Conception. On observe des évolutions semblables dans nombre d'autres villes. A Madrid par exemple, la rivalité de la Vierge de la Almudena avec la patronne de la ville, la Vierge d'Atocha, débute réellement dans les années 1620-1630. Selon la légende, La Almudena, cachée au VIIe siècle pour échapper aux envahisseurs Musulmans, et redécouverte dans la muraille de la ville au XIIe, est (comme Las Angustias à Grenade) une image dite acheiropoiète. Le succès de l'Immaculée Conception, favorisé par la monarchie à la même époque, entraîne le déclin de la Vierge d'Atocha et le triomphe de la Almudena, en compagnie de laquelle processionne désormais l'Immaculée Conception. Le patronage de la nouvelle image est confirmé, en 1640, après plusieurs miracles climatiques, par la translation de l'image dans le chœur de la nouvelle cathédrale³.

a) Le miracle de 1635 : Las Angustias et le Christ de San Agustín

Dans les années 1630, la dévotion semble définitivement consacrée comme l'une des cultes mariaux majeurs de Grenade. Pour mieux triompher, Las Angustias s'approprie toutes les

¹ « Así en la hermosura del rostro se hazen dulçes los horrores, bella la afliccion, decente el cuydado, y las lagrimas que se le explican en la pena parece que se le rien en la hermosura ». *ANGUSTIAS GLORIOSAS de María, op. cit.*

² « Que perfecta ! que tierna! Que viua! Parece se le miran en el rostro los sentimientos del Alma ». SANTA MARIA, Agvstin de : *Oracion evangelica en el dia octavo de la dedicacion del sumptuoso templo de Nuestra Señora de Las Angustias, y translacion à el del santissimo Scramento...* In *ANGUSTIAS GLORIOSAS de María, op. cit.* fol. 70r-86v.

³ DEL RIO BARREDO, M^a José : « 5. La corte católica de Felipe IV », in *Madrid, Urbs Regia, op. cit.* Voir aussi FLECNIAKOSKA, Jean-Louis : « Fêtes solennelles du transfert de la statue de la Vierge de la Fuencisla (Ségovie, 12-22 septembre 1613) », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, éd. du CNRS, 1975, p. 485-504. Voir également les cas de Séville ou Barcelone par exemple.

composantes du mythe de Grenade, y compris le Sacromonte, où des miracles de la Vierge, qui orne également l'autel de l'église de la collégiale, sont certifiés par un document de 1633¹. Le miracle joue un rôle capital dans l'essor de la dévotion. Il n'est pas indifférent que l'un des plus importants d'entre eux survienne en 1635. Depuis quelques années en effet, le mythe du Sacromonte est fragilisé par la revendication des livres par Rome. Au début de l'année surgissent des pluies torrentielles. La rivière Darro, qui traverse la ville, est en crue. Une épidémie de dysenterie touche alors de nombreux grenadins, en particulier les plus âgés. A ces pluies violentes succède une sécheresse persistante en avril, ce qui entraîne la hausse du prix du pain. Enfin, un tremblement de terre frappe la ville le 9 avril². Le chapitre expose l'intercesseur de la communauté, la Vierge de la Antigua, devant sa chapelle et l'emmène, mercredi 9 mai, en procession générale au couvent San Francisco en compagnie du conseil de la commune. La journée est déclarée officiellement chômée et l'Alcaicería (centre névralgique du négoce local) est fermée, elle est suivie de neuf jours de fêtes solennelles. Le 11 mai, à la lumière des bougies, une procession pénitentielle à laquelle participent des frères du tiers ordre escorte des images de Saint François et du Christ du monastère franciscain au Sacromonte « La procession revint vers minuit, les participants ayant considérablement édifié les gens par leurs actes de pénitence », s'exclame Jorquera³.

Le 16 mai, la confrérie de Las Angustias sort pénitentiellement (« de sangre ») en fin d'après-midi portant l'image de la Vierge de Las Angustias, « l'image la plus vénérée dans cette ville de Grenade », selon les mots de Jorquera. La Vierge est acheminée de son église au monastère San Agustín, en passant par la cathédrale. C'est en présence du Christ de San Agustín que survient le miracle. « et à l'instant que la procession commença à entrer dans le monastère il se mit à pleuvoir de telle façon que lorsque l'image revint dans son église il avait bien plu, laissant la population comblée de si grandes faveurs et rendant grâce à l'image souveraine de Las Angustias »⁴. « Image la plus vénérée », « image souveraine » : les mots de Jorquera illustrent clairement le fait que Las Angustias est bien devenue la reine de Grenade. Après des célébrations particulièrement spectaculaires et évidentes de l'attachement du chapitre et du conseil de la commune au mythe du Sacromonte et à la Vierge patronne, c'est donc finalement l'image nouvelle, par sa conjonction à un Christ baroque, le Christ de San Agustín, qui fait venir la pluie.

¹ HITOS, Francisco de, R.P : *Páginas Históricas de Nuestra Señora de Las Angustias Patrona de Granada*, Segunda edición, Burgos, Imp. Aldecoa, 1929.

² VINCENT, Bernard : « Los terremotos en la provincia de Almería (siglos XV-XIX) », *op. cit.*

³ « Boluio la procesion cerca de las doce hedificando mucho a la jente en actos de penitencia ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 751.

⁴ « la imagen de mas deboción desta ciudad de Granada ». « y a el tiempo que empeço a entrar la procesion en el dicho conbento empeço a llover de tal suerte que quando boluio la imagen a su casa avia llovido muy bien quedando la jente contentissima por favores tan grandes, dandole gracias a la soberana imagen de Las Angustias ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 751.

Le Christ de San Agustín, ou Christ de Burgos, a beaucoup de caractéristiques communes avec Las Angustias, mais c'est la première fois que ce rapport est exprimé formellement, à travers la procession, puis le miracle. Comme Las Angustias, il s'agit d'une image originaire de la Castille centrale. Comme Las Angustias encore, ce Christ souffrant est lié au milieu agreste, ce qui correspond à son lieu d'origine (Burgos) région d'élevage extensif du mouton. La dévotion a aussi un lien avec Séville, où l'image est vénérée en tant qu'image sacramentelle. C'est aussi une image moderne, adaptée à l'esthétique réaliste du temps, qui exalte l'humanité brisée du Christ sur la croix¹. Les dévotions à des crucifix miraculeux, vénérés dans des lieux concrets, apparaissent progressivement dans la première moitié du siècle. Ainsi le « Nazareno » de Jaén, image tutélaire de la confrérie apparue en 1590, commence à faire des miracles dans les années 1610, et devient peu à peu patron de la ville². Le Christ sauve également Séville de la peste en 1649. Enfin, Las Angustias représente aussi le Christ mort, dans les bras de sa mère. Les deux statues conservent la trace des pratiques laïques de pénitence publique du XVI^e siècle, peu à peu limitées par le contrôle officiel et remplacées par la ferveur des représentations douloureuses. La statue du Christ de San Agustín, œuvre du sculpteur italien Jacobo Torni, dit Florentino, date du début des années 1520, époque à laquelle cet artiste travaille à plusieurs ouvrages dans la chapelle royale de Grenade. En 1587, l'image avait déjà été utilisée à Grenade lors de rogations pour faire venir la pluie, et la dévotion est particulièrement forte dans les alentours agricoles de la ville (Vega de Grenade et Alpujarras)³. C'est d'ailleurs curieusement ce précédent de 1587 (1585 dans les sources) qui est invoqué comme modèle lors des processions de la deuxième moitié du siècle, et non la procession de 1635. Ce parallèle entre le Christ et Las Angustias explique leur convergence à partir de 1635. Il y a des différences toutefois : le Christ n'est pas une image pénitentielle à l'époque moderne, et, en 1635, il n'a pas encore sa propre confrérie.

Cette figure tragique, habituellement cachée par un rideau et dévoilée pour des circonstances festives exceptionnelles, occupe l'autel de l'église du monastère de San Agustín, fondé en 1513 à Grenade et transféré dans la ville basse en 1559, juste à côté de la cathédrale. Le dynamisme de ce secteur urbain explique sans doute la dévotion croissante dont elle est l'objet. Le monastère abrite depuis le XVI^e siècle, entre autres confréries, celle des Procuradores del Número de la chancellerie, attachée à la dévotion de la Vierge Marie⁴. Ce

¹ MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier : « Cap. IX. El eccehomo y Las Angustias : síntesis de la Pasión en el Barroco », *op. cit.* LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús : « Un crucificado italiano en España : el Cristo de San Agustín de Granada », *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 1^{er} semestre 1997, n°84, p. 423-450.

² CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, *op. cit.*

³ LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; SZMOLKA CLARES, José ; CASTON BOYER, Pedro : *Granada y el Cristo de San Agustín. Notas de historia, arte y religiosidad para la Semana Santa de Granada*, Grenade, 1994.

⁴ Lors des processions dévotionnelles aux grottes du Sacromonte qui accompagnent les découvertes de livres et de reliques à la fin du XVI^e siècle, la chancellerie avait d'ailleurs organisé une procession en compagnie des moines de ce monastère.

monastère, presque accolé à la cathédrale, se trouve souvent en conflit avec le chapitre de la cathédrale pour des questions d'architecture et d'empiètement structurel, mais aussi d'influence. Compte tenu de ce contexte, la visite de Las Angustias au monastère apparaît plus nettement comme une démonstration de force. La procession traverse en effet la cathédrale pour se rendre au monastère tout proche, où a lieu le miracle. La Vierge agit donc directement sur le territoire de sa rivale, elle n'attend pas d'être revenue dans son aire d'influence, le Nord-ouest de la ville. Il apparaît alors que cette image est miraculeuse et le témoin Jorquera ne peut que se rendre à l'évidence, il est convaincu, c'est l'image la plus aimée dans la ville.

La rencontre miraculeuse du Christ mort et de sa mère douloureuse rappelle la cérémonie dramatique centrale de la Semaine Sainte, celle de l'« Encuentro », qui apparaît pour la première fois à Madrid en 1570¹. Dans cet instant de la rencontre, avant ou après la mort du Christ selon les lieux, le paroxysme émotionnel atteint un tel niveau que les personnages centraux, incarnés par les statues processionnelles, peuvent être considérés comme véritablement vivants. Cette victoire de Las Angustias sous forme d'ordalie guerrière est le premier grand succès public de la Vierge.

b) Le milieu du siècle : officialisation du culte de la Vierge de Las Angustias

Un traité est consacré à la Vierge de Las Angustias en 1653². Probablement publié pendant le Carême, période privilégiée des dévotions de la Passion, il s'inscrit également dans un moment considéré par les partisans de la dévotion de la Vierge comme favorable à leur cause, puisque l'archevêque Martín Carrillo y Alderete, grand défenseur de Cecilio et du mythe du Sacromonte, vient en effet de disparaître. Le traité exprime la volonté de fonder un nouveau système dévotionnel officiel en faveur de la Vierge populaire.

L'auteur, Feliciano de Ojeda Marañón, chanoine de la collégiale San Salvador de l'Albaicín, est l'un des hommes les plus impliqués depuis des années dans le soutien de cette dévotion. Outre ce texte, il compose, comme il l'affirme ici, un office pour la fête de la Vierge de Las Angustias (9 février). Le culte trouve une base essentielle dans cette fête annuelle, dont la raison d'être et la forme (salve, dévotion du Rosaire) sont longuement décrites dans le traité. Il fonde aussi une confrérie « intitulée des Esclaves » (« con titulo de los esclavos ») sise dans la paroisse de Las Angustias, à vocation dévotionnelle, charitable et d'entraide, ouverte à toutes les catégories sociales.

Ojeda replace la Vierge dans le système de la Rédemption et donne à Las Angustias une place privilégiée aux côtés du Christ souffrant. La Vierge est présentée avec insistance comme co-

¹ FRIBOURG, Jeanine : « Les rues de la ville. Scène du religieux », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1991, vol. 73, n°1, p. 51-61.

² OJEDA MARAÑÓN DE MENDOZA, Feliciano de : *Memoria y recuerdo de las excelencias, afliciones y angustias de Nuestra gran Reyna y Señora la Virgen MARIA... Año 1653. ...* B.U.G., A-012-204.

rédemptrice, ce qui correspond au rôle classique de la mère de Jésus, mais aussi comme « reine des martyrs », puisqu'elle a partagé toutes les douleurs de son fils lors de sa Passion. Las Angustias est ainsi à la fois intégrée au mythe martyrial de Grenade tout en éclipsant les martyrs, puisqu'elle en est le modèle absolu. Le traité établit ensuite l'antiquité du culte de cette Vierge : il commence dès la mort du Christ et se poursuit dans l'ordre de Cîteaux. Le culte serait aussi « très ancien », non seulement à Grenade, mais aussi à Tolède et à Madrid. Ce culte local se trouve ainsi grandi par sa mise en relation, connue depuis le mythe de l'apparition de l'image, avec la Vieille Castille, mais aussi (ce qui est nouveau) avec la cour, ce qui le hisse au niveau des grands cultes de la monarchie. Enfin, il cherche à institutionnaliser le culte grenadin. « L'ancien missel de cet archevêché de Grenade célèbre cette sainte fête, sa basilique et son anniversaire le neuf du mois de février, intitulée : *Transifixio Beatae Virginis Mariae*. Et la titulature la plus commune et pieuse employée par ses dévots est celle de Notre Dame de Las Angustias »¹. Ainsi, toute dévotion mariale est comme résumée dans le culte de Las Angustias, qu'il s'agisse de la Soledad, de la Piedad ou autre.

Le traité cherche également à fixer l'iconographie de la Vierge, d'abord en la décrivant précisément par écrit, ensuite en produisant en couverture une gravure qui représente le canon iconographique de Las Angustias en ce milieu de siècle. Ainsi les partisans de Las Angustias saisissent-ils l'importance de marquer les esprits à travers une norme de représentation stable de la Vierge. C'est ce qui s'est passé pour l'Immaculée Conception, dont on établit un modèle inlassablement reproduit (imprimés, statues, peintures). Ojeda propose, en réalité, trois représentations, trois variations possibles de l'image. « Elle est à l'ordinaire à la Descente de Croix. La Vierge douloureuse à son pied, avec son très-précieux fils dévêtu, ses chairs délicates déchirées et ensanglantées, reposant en son giron, tel qu'il fut descendu de la croix, les bras étendus de part et d'autre de son corps sacré »². Une deuxième et une troisième variations sur le même thème iconographique sont évoquées ensuite. « On représente aussi d'ordinaire Notre Dame de Las Angustias avec sept couteaux qui lui transpercent le cœur, en souvenir de ses sept angoisses et douleurs principales (...) On la peint également avec une seule épée traversant sa poitrine, en signe de la prophétie que Siméon prophétisa dans le Temple »³. On hésite donc encore entre le modèle iconographique inspiré de la Pietà de

¹ « el missal antiguo deste arzobispado de Granada celebra esta santa festividad, su basilica y aniversario, en nueve dias del mes de febrero, intitulada : *Transifixio Beatae Virginis Mariae*. Y el titulo mas comun vulgar y piadoso, usado de sus devotos, es Nuestra Señora de Las Angustias ». *IBID*, fol. 12r.

² « Es de ordinario el descendimiento de la cruz. La Virgen al pie de ella dolorosa, y bañada en lagrimas, con su preciosissimo hijo desnudo, desgarradas, y ensangrentadas sus delicadissimas carnes, en su regazo recostado, como fue descendido de la cruz, los brazos tendidos, y delineados por sus sagrado cuerpo ». OJEDA MARAÑON DE MENDOZA, Feliciano de : *Memoria, op. cit.*, fol. 12v. A propos des relations entre le livre et l'image, voir MINGUEZ CORNELLES, Víctor : « Imágenes para leer : función del grabado en el libro del Siglo de Oro » in CASTILLO GOMEZ, A. (éd.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone, Gedisa, 1999, p. 255-283.

³ « tambien se pinta de ordinario a Nuestra Señora de Las Angustias con siete cuchillos que le atraviessen el coraçon, en remembrança de sus siete angustias y dolores mas principales. (...) Y asimismo se pinta con solo

Michel-Ange (la Vierge soutenant sur ses genoux son fils mort, nu et allongé) et celui issu plutôt de la Soledad de Becerra (la Vierge seule, en veuve, dans une attitude de douleur intériorisée).

L'auteur relate ensuite l'histoire du culte grenadin de Las Angustias, cherchant là encore à fixer un canon, non plus institutionnel ni iconographique cette fois, mais légendaire, de la dévotion grenadine, qui l'intègre définitivement au mythe de Grenade. L'image est en effet reliée étroitement aux Rois Catholiques. C'est elle, selon l'auteur, qui était arborée sur les étendards des rois lors de la conquête (nous avons vu que la légende ancienne affirme au contraire que c'était la Conception). La basilique a été fondée à l'entrée de la ville « par là où elle fut conquise » (« por donde se conquisto »), c'est-à-dire par laquelle les Rois sont entrés dans la ville le 6 janvier 1492. Ainsi, Las Angustias est une « première Vierge », une Vierge de croisade et, associée à la conquête, elle égale les autres Vierges grenadines prétendant à cet honneur, en particulier la Vierge de la Antigua et l'Immaculée Conception. Contre la Antigua, Las Angustias se réclame elle aussi de la mémoire des descendants des conquistadors. Contre l'Immaculée Conception (établie au monument du Triunfo, après la Porte d'Elvira), elle se base à l'autre extrémité de la ville, également à l'extérieur et au niveau d'une porte, c'est-à-dire un lieu de passage, de transition entre le dehors et le dedans, symbolisant le libre-arbitre et l'accession au divin. De ce lieu-frontière, la présence de la Vierge fait un centre du monde, qui s'oppose au centre réel de la ville (la cathédrale), où règne la Vierge de la Antigua. La présence de la Vierge crée aussi une identification forte, qui se superpose à la frontière symbolique de la porte. Les trois principales images mariales de la ville forment ainsi un triangle qui relie les principaux réseaux économiques et de circulation de la ville, entre centre et périphérie. Le conflit entre Angustias, Antigua et Immaculée Conception reflète naturellement celui de différents partis pour le contrôle de la scène publique. Il s'agit de l'expression de rivalités politiques à travers le langage formalisé du rituel, impliquant une relation mythifiée au passé. La manipulation du mythe de Grenade, c'est-à-dire de la mémoire poétisée, permet de composer des logiques, des « continuités imaginaires »¹, qui prennent une forme concrète dans l'action politique.

Ce texte marque donc une étape essentielle dans l'implantation officielle et prééminente du culte de Las Angustias à Grenade. Grenade est loin d'être la seule ville dans laquelle chaque parti écrit « sa » version de l'histoire locale au XVIIe siècle. Ces différentes versions ont un lien étroit avec le champ politique : d'abord parce que leurs auteurs ont souvent partie liée avec le pouvoir. On le voit avec Bermúdez par exemple, un chanoine de la cathédrale qui défend fermement le mythe du Sacromonte. Les textes servent en outre à définir les partis et leur identité, fourbissant ainsi les armes des campagnes idéologiques. Les différentes versions

una espada atravesada en su pecho en representacion de la profecia que Simon le profetizo en el Templo ». OJEDA MARAÑÓN DE MENDOZA, Feliciano de : *Memoria, op. cit.*, fol. 13r.

¹ PALUMBO, Bernardino : « 'The War of the Saints' : Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town », *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, vol. 46, n°1, janvier 2004, p. 4-34.

du mythe de Grenade différent sur des détails, qui en fait changent totalement la structure et l'équilibre du mythe.

En 1777, un autre traité historique dédié à la ferveur grenadine pour Las Angustias, en rendant compte du succès désormais incontesté du patronage de l'image sur la ville, insiste encore sur l'importance de l'image comme véhicule de la dévotion. L'auteur grandit Las Angustias à un niveau esthétique inégalé, miraculeux, en affirmant que le grand Alonso Cano, le plus célèbre artiste grenadin du XVII^e siècle, ne put, malgré son désir, parvenir à la représenter « convenablement ». L'image reste cependant supérieure à la Soledad sculptée pour Madrid par le même artiste. La fameuse Soledad de Becerra non plus n'est pas au niveau de l'image grenadine. La statue de Grenade, conclut-il, ne ressemble à aucune autre, ni à la Vierge de Atocha ni à la Vierge de la Antigua. En montrant le caractère acheiropoïétique de l'image, on conforte sa puissance miraculeuse et sacrée. Cet auteur souligne le lien qui existe entre la Vierge et la conquête, entre la reine et la Vierge, entre un épisode légendaire (celui de La Zubia¹) et une Vierge aux origines miraculeuses. La reine Isabelle la Catholique fit, dit-il, placer un tableau de Las Angustias sur un autel de rue près de l'actuelle église « parce qu'il s'agissait du lieu où ces monarques, ses glorieux conquérants, s'arrêtèrent le jour de leur entrée pour regarder cette ville tant désirée, et parce que c'est l'endroit qui mène au village de La Zubia »². Diego Sánchez Saravia insiste donc sur le rôle actif de la Vierge dans la conquête de Grenade, rôle autrefois dévolu à la Vierge de la Antigua, traditionnellement considérée comme l'image portée par les rois à la tête de leur armée au cours de la guerre de Grenade.

Mais il va encore plus loin, en affirmant que la reine Isabelle la Catholique aurait fait placer le tableau, attribué à Antonio Chacón représentant la Vierge des Angoisses, dans le retable de la chapelle royale « où devaient reposer ses cendres » (« donde havian de descansar sus cenizas »). On voit ici comment Las Angustias parvient à détrôner toutes les autres Vierges et toutes les autres images, et prend la place des autres mythes de Grenade. L'identification à la reine est ici absolue. Tout en relatant de manière apparemment rationnelle l'histoire de Las Angustias, l'auteur en arrive à faire passer des identifications inédites et à faire accepter de nouvelles légendes.

Le mythe du Sacromonte est définitivement subordonné au mythe de Las Angustias. Le chercheur de trésor à l'origine des premières découvertes sur le mont Valparaiso, Sebastián López, aurait été inspiré par la Vierge, qui lui aurait ordonné de faire des fouilles sur le mont. Plus loin, l'auteur compare Las Angustias à la Vierge de Guadalupe, suggérant ainsi que les deux images seraient aussi puissantes et miraculeuses l'une que l'autre. Le culte de Las

¹ D'après la légende, la reine Isabelle la Catholique aurait échappé de justesse à la capture lors du siège de Grenade en s'abritant sous un laurier et en évoquant la Vierge, près du village de La Zubia, au Sud de Grenade.

² « con el motiuo de auer sido el paraje donde estos monarcas, sus gloriosos conquistadores, dieron vista el día de su entrada a esta tan deseada plaza, y por ser la parte que mira al lugar de la Zubia ». SANCHEZ SARAVIA, Diego : *Compendio historico del origen, y culto en Granada de Nuestra Señora de Las Angustias : aparecimiento prodigioso de su devotissima Imagen con los progresos de su culto, hasta de presente ... Año de 1777*. B.U.G., A-028-252.

Angustias est mis au niveau d'un culte international, il est même diffusé en Amérique. De nombreux dévots sont étrangers. Las Angustias est seule à réunir de telles foules. Au XVIII^e siècle, la Vierge de Las Angustias a donc intégré l'ensemble des composantes du mythe et des obsessions de Grenade : conquête, martyr, rois, autochtonie. Elle devient ainsi tout naturellement la patronne incontestée de la ville.

C - Béatifications et canonisations de saints espagnols

La Contre-Réforme bouleverse les processus de béatification et de canonisation en imposant un contrôle plus strict de la papauté sur ces mécanismes juridiques et religieux. Les catégories de sainteté en sont métamorphosés. En 1588, lors de la réorganisation de la Curie sous Sixte Quint, est créée la Congrégation des Rites. Dans les premières décennies du XVII^e siècle, elle augmente le nombre des béatifications essentiellement au profit de saints réformateurs.

En 1602, la fête du saint dominicain Raymond de Peñafort, ancien général de son ordre et prédicateur de la croisade au XIII^e siècle, est célébrée par une procession générale avec chars de triomphe au monastère de Santa Cruz. La statue du saint est portée par les membres du chapitre¹. En février 1610 l'octave des fêtes de la béatification des saints Ignace de Loyola et François-Xavier, fondateurs de la Compagnie de Jésus, ont lieu au collège Saint Paul des jésuites. L'officialisation de leur culte exalte la grandeur culturelle et spirituelle de l'Espagne, mais elle est aussi le signe de la réconciliation définitive des différents royaumes de la couronne, un siècle après la révolte des Comuneros, au cours de laquelle les Navarrais Ignace de Loyola et François de Xavier s'affrontèrent. Ces célébrations sont un tremplin décisif pour la Compagnie, officialisée en 1540, qui s'impose alors comme une organisation incontournable, par sa célébrité internationale mais aussi par les efforts festifs déployés, qui sont largement à la hauteur des grandes fêtes civico-religieuses organisées par les autorités locales². Les fêtes s'accompagnent d'illuminations, de feux d'artifice, de mascarades, de chars de triomphe et d'une joute poétique dotée de prix coûteux. Le récit de Jorquera illustre leur diversité et leur luxe. « Tous les tribunaux s'y rendirent en ordre, chacun un jour de la fête et de son octave. Chaque jour prêchèrent de grands prédicateurs ; les caballeros donnèrent une grandiose máscara composée de dix quadrilles et les étudiants en organisèrent une autre montrée différents jours, accompagnés des écuyers de l'armée de la côte avec leurs lances et leurs dagues... Ils jouèrent aux cannes l'un des jours de l'octave sur la Place Neuve et ce fut très bien fait, car ce sont des hommes aguerris aux escarmouches et au jeu de cannes. Les

¹ A.C.G., *Actas*, libro 9, 17 mai 1602, 295v.

² GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Fiesta y propaganda en la Granada Barroca : celebraciones en el Colegio de los jesuitas durante el siglo XVII », *op. cit.* ESCALERA PEREZ, Reyes : « Granada festeja en 1610 la beatificación del P. Ignacio de Loyola », *Boletín de Arte* 12, 1991, p. 147-158.

enfants des écoles, fils des caballeros, firent un majestueux cortège à cheval, avec des atours admirables et deux chars triomphaux »¹. Les différentes corporations, groupes d'âges et institutions sont donc présentes ici de manière ordonnée, donnant une image de perfection naturelle de la société grenadine. Avec ce témoignage de l'alliance maintenant bien établie entre l'élite grenadine et la Compagnie de Jésus, c'est aussi celle d'une ville noble, riche et bien défendue qui est mise en avant. L'idéal chevaleresque de l'ordre, associé aux personnalités jésuites, a sans doute favorisé cette alliance, mais on la doit aussi à l'influence du collègue Saint Paul, où sont élevés les enfants de l'oligarchie locale. Comme pour mieux proclamer cette association, le conseil de la commune assiste chaque année à la fête de la Saint Ignace au collège de la Compagnie à partir de 1618².

En 1616 on célèbre la canonisation de Saint Charles Borromée, parfait exemple d'évêque et de prédicateur tridentin et protecteur de l'ordre de Saint Jean de Dieu. Le saint évêque de Milan fut également le patron du premier mont saint, celui de Varallo dans le Piémont, qui fut probablement l'un des modèles du Sacromonte de Grenade. Les hospitaliers de Saint Jean de Dieu réalisent une octave de fêtes en octobre pour célébrer l'évènement. Le premier jour a lieu une procession avec l'image du saint, accompagnée d'autels, de décors, de danses etc. Le dernier jour, la noblesse donne une fête de taureaux et de cannes sur la place de l'hôpital, qui s'achève avec des « inventions de feux » et des courses de taureaux « encohetados » (aux cornes pourvues de feux d'artifices).

1) Le triomphe de Sainte Thérèse et les hésitations grenadines

Le 4 octobre 1614, la veille du jour anniversaire de la mort de Thérèse de Jésus, dite Thérèse d'Avila, le chapitre illumine la cathédrale et fait sonner les cloches pour célébrer sa béatification³. Le lendemain soir, les échevins organisent une grande máscara de huit quadrilles, malgré les tremblements de terre qui terrorisent la ville pendant plus de quinze jours⁴. C'est donc le conseil de la commune qui se charge de la fête, à la demande du prier du monastère de Los Martirios, de l'ordre des carmes déchaussés fondé par Sainte Thérèse⁵. Les célébrations sont accompagnées d'illuminations nocturnes, de salves et de feux d'artifice tirés

¹ « Hallaronse todos los tribunales por su orden cada dia en su fiesta y octava, a donde predicaron grandes predicadores y hicieron los cavalleros una lucidissima mascara de dies cuadrillas y los estudiantes otra en diferentes dias y los acompañaron los escuderos de la costa con sus lanças y adargas... los cuales jugaron cañas un dia de los de la octava en la plaça nueva que pareçio muy bien por ser gente puxada en hacer escaramuças y jugar cañas. Los niños estudiantes, hijos de los cavalleros, dieron un grandiosissimo paseo a cavallo con muy lucidas galas y dos carros triunfales ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 565.

² A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 24 juillet 1618, fol. 201v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 10, 26 sept. 1614, fol. 223r.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 596.

⁵ A.M.G., *Actas*, R.5, lib. 8, 26 août 1614, fol. 212.

depuis l'Alhambra¹. La béatification de la sainte est également célébrée au couvent de carmélites déchaussées de San José.

Comme le souligne María Cátedra, sainte Thérèse est l'une des rares femmes à accéder au rang de sainte à cette époque, où l'on privilégie surtout le modèle patriarcal de l'homme de pouvoir (évêque ou roi). Depuis la Réforme, on considère avec méfiance les saintes femmes d'autrefois, les *beatas* de la fin du XVI^e siècle, aux origines ethniques et religieuses parfois douteuses, qui sont souvent accusées de tendances hérétiques ou même de sorcellerie. Les quelques saintes désormais considérées comme telles sont pour la plupart de jeunes vierges, suivant le modèle absolu de l'Immaculée Conception de Marie, non des épouses spirituelles du Christ². Teresa de Cepeda y Ahumada, fille d'un marchand de la ville d'Avila et d'origine converse, est donc une exception. Sa béatification représente avant tout un enjeu politique. Tolède et Compostelle rivalisent pour la direction spirituelle de l'Espagne, laquelle dépend du choix d'un patronage céleste. Rome souhaite rationaliser les patronages en imposant une stricte hiérarchie et une répartition régionale qui rattache l'évêché à la papauté. Tolède, soutenue par Rome, veut démontrer sa prééminence en imposant un nouveau patronage à la place de celui de Saint Jacques, de plus en plus contesté, à cause de l'impôt archaïque qu'il représente. Le Vœu de Saint Jacques (Voto de Santiago) était à l'origine une taxe destinée à financer les guerres de conquête. Au XVII^e siècle, ce n'est plus qu'une charge supplémentaire, indispensable à la survie du sanctuaire de Compostelle, mais jugée insupportable par ceux qui y sont astreints. On assiste à une contestation à la fois de l'apôtre et de sa légende, dont fait partie la remise en cause des livres de plomb du Sacromonte, car ils apporteraient une « preuve » de la venue de l'apôtre en Espagne. Le nonce apostolique, le plus grand adversaire de Saint Jacques en Espagne, est également le premier à souhaiter le départ des livres grenadins pour Rome.

a) Les fêtes du patronage de Sainte Thérèse d'Avila (1618)

La béatification ne suffit naturellement pas aux partisans de sainte Thérèse, ils souhaitent une démonstration plus forte du lien privilégié entre le pays et la nouvelle religiosité incarnée par la sainte. En 1617, l'archevêque de Grenade Felipe de Tarsis décrète le 5 octobre, jour anniversaire de sa mort, fête de Sainte Thérèse. « Le chapitre conduisit l'image de la sainte en procession générale depuis le monastère des carmélites déchaussées de San José jusqu'à la sainte église [la cathédrale], où eut lieu une très grande fête », rapporte Jorquera³. Le chapitre

¹ A.M.G., *Actas*, R.5, lib. 8, 7 octobre 1614, fol. 266v.

² CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad*, op. cit., p. 168. La pureté est l'enjeu central de l'aspiration féminine à la sainteté, comme l'a montré Jean-Pierre Albert. ALBERT, Jean-Pierre : *Le Sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

³ « Truxo el cavildo en procesion general a la imagen de la santa desde el monasterio de san Joseph de las descalzas carmelitas hasta la santa iglesia, donde se hiço una muy grande fiesta ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 615.

fait aussi décorer la chapelle de Saint Christophe, où l'on place la statue de la sainte dans un nouveau retable¹. En août 1618, Grenade reçoit la lettre de Philippe III annonçant la publication du bref papal qui autorise à fêter Sainte Thérèse en Espagne et affirme souhaiter que la sainte devienne co-patronne de l'Espagne, après Saint Jacques. Il ordonne donc à la ville d'organiser des réjouissances pour le 5 octobre, au cours desquelles Thérèse sera officiellement reçue comme patronne². La même année, la défenestration de Prague (23 mai) et la rébellion de la Bohême déclenchent la Guerre de Trente ans. L'Espagne est contrainte d'intervenir aux côtés du pape Paul V et de Maximilien de Bavière. L'officialisation du patronage de Sainte Thérèse signe ainsi l'alliance de la monarchie et de la papauté.

Les festivités du serment conceptionniste, début septembre 1618, à peine terminées, le conseil de la commune se préoccupe alors de préparer cette nouvelle célébration. On décide d'abord de publier le bref papal et la fête par une máscara nocturnes des échevins, avec trompettes, timbales et chalumeaux, dans les rues illuminées³. Mais, en ce qui concerne le fait de recevoir Sainte Thérèse comme co-patronne, Grenade est plus circonspecte. La ville, qui défend le mythe du Sacromonte, et avec lui l'implication fondamentale de Saint Jacques en Espagne, ne souhaite évidemment pas que le patronage de l'apôtre soit partagé. Cette dilution au niveau du pays tout entier risque d'entraîner la remise en cause du patronage unique de Cecilio sur Grenade, certains ayant, en effet, déjà proposé de placer Saint Jean de Dieu sur un plan d'égalité avec lui. Le chapitre décide donc d'attendre de voir quelle décision sera prise par l'archevêché de Tolède avant de se décider. Mais pour ne pas avoir l'air de désobéir à l'ordre royal, on envoie au souverain la relation de toutes les célébrations organisées depuis un an⁴. Le chapitre s'abrite derrière le prétexte qu'il y a eu de grandes fêtes en 1617, pour justifier qu'il n'y ait rien de particulier cette année. En réalité, il ne souhaite pas prendre officiellement parti, l'affaire des livres de plomb est déjà trop compromise pour qu'il puisse se permettre de défendre trop haut le patronage de Saint Jacques contre la volonté papale.

Puis le 2 octobre, le conseil de la commune décide d'obéir « à la lettre de Jorge Tovar, secrétaire des Eglises, afin que l'on ne déploie pas trop de faste pour les fêtes du patronage de Sainte Thérèse »⁵. Dans le même temps, on fera imprimer une relation de la fête, rédigée par un certain Alonso Ferrer, dont on répartira plusieurs centaines d'exemplaires entre les membres du conseil. Les autorités civiles de Grenade prennent ici officiellement parti pour Saint Jacques contre Sainte Thérèse dans la compétition initiée entre les deux saints. La décision de publier une relation des fêtes sert cet objectif, on pourra en envoyer un exemplaire au roi et faire ainsi valoir à la fois la loyauté de Grenade et sa préférence.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, 9 octobre 1617, fol. 372.

² A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 28 août 1618, lettre du 4 août 1618, fol. 227v.

³ A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 4 septembre 1618, fol. 239v.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 11, 11 et 18 septembre 1618, fol. 47r et 48r.

⁵ « A la carta de Jorge Tovar, secretario de las Iglesias, para que no haya tanta magnificiencia en las fiestas del patronazgo de Sta Teresa ». A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 2 octobre 1618.

Cet exemple est tout à fait caractéristique du fonctionnement de la loyauté et du dialogue festif d'une ville moyenne avec à la monarchie. Si l'on aboutit rarement à cette époque à une situation de conflit ouvert entre le souverain et ses vassaux, c'est bien grâce à cette négociation constante à tous les niveaux, qui permet de résister et de s'accorder au pouvoir central. Grenade organise en effet la fête qu'on lui a ordonné de faire, mais elle la tourne à sa façon, lui donne un sens spécifique, la minimise pour qu'elle corresponde à l'idée qu'elle s'en fait elle-même. Après tout, il faut contenter le roi, mais il faut aussi tranquilliser les carmélites de Grenade, qui souhaitent une belle fête pour la réformatrice de leur ordre. La fierté patriotique exige également que sainte Thérèse soit célébrée dignement. En même temps, il est impensable que la ville où ont péri en martyrs les envoyés de Saint Jacques, où l'apôtre a lui-même prêché, oublie la prééminence patronale de ce dernier. Les livres de plomb ne sont pas encore partis pour Rome, rien ne semble encore perdu.

La fête est célébrée neuf jours durant au couvent des carmélites déchaussées. Elle est inaugurée par une messe solennelle à la cathédrale et une procession avec danses et autels, la statue de la Sainte étant déposée sur un autel place Bibarrambla. Le dernier jour, l'image est rapportée processionnellement à son couvent par les compagnies de la milice tirant des salves. Puis a lieu une máscara des caballeros du conseil de la commune. La procession fait vivre la statue de Sainte Thérèse à travers les rues de Grenade, entre la place centrale de Bibarrambla et le couvent des Saints Martyrs sur la colline du même nom, derrière la colline de l'Alhambra, lieu réputé pour avoir servi de lieu d'emprisonnement de captifs chrétiens durant la période médiévale. On disait aussi qu'il s'agissait du lieu où les clefs de l'Alhambra avaient été remises aux Chrétiens le 2 janvier 1492. En 1618, l'église du monastère dédié aux Saints Cosme y Damiano est alors en reconstruction, sur l'emplacement de l'ermitage d'origine fondé par Isabelle la Catholique¹. Le site est donc à la fois rattaché aux martyrs et à la conquête de Grenade. Il n'est pas indifférent que la fête de Sainte Thérèse de 1618 donne une ampleur nouvelle à ce site pourtant écarté du centre ville. Juste après la grande fête conceptionniste du serment des deux chapitres de septembre 1618, et le renouvellement tacite du patronage de la Vierge de la Antigua sur la ville, une dévotion moderne, signe le plus évident de la foi tridentine et de la domination espagnole, le patronage de Sainte Thérèse d'Avila, est mis en relation avec mythe identitaire de Grenade, les martyrs et la conquête.

b) Le débat à propos du patronage de Sainte Thérèse sur l'Espagne

L'Espagne est profondément divisée dans les années 1620 à propos du patronage de l'Espagne entre Saint Jacques le patron traditionnel et Sainte Thérèse d'Avila. Ce débat recouvre l'opposition plus politique et circonstanciée au favori de Philippe IV, le comte-duc d'Olivarès,

¹ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 158.

à sa politique belliciste et à ses ambitieux projets de réforme institutionnelle et fiscale. L'Espagne est à la fois à l'apogée de sa puissance et de sa gloire et au bord de la faillite. Tous sont d'accord sur le fait qu'il faut réformer les structures étatiques afin de pouvoir rester fidèle à l'idéal traditionnel de conservation patrimoniale, mais s'opposent sur les moyens et la manière de le faire. En outre, si la souveraineté du roi est acceptée par tous, l'autorité absolue est quant à elle assimilée à la tyrannie, suivant la doctrine élaborée depuis le XVI^e siècle pour faire face au développement territorial de l'empire. La résistance des sujets est ainsi admise en fonction de l'idée que la loi doit correspondre à l'idée de Bien Commun¹. La polémique violente entre traditionalistes et innovateurs, entre les partisans de Saint Jacques et ceux de Sainte Thérèse, reflète le désarroi du pays concernant la représentation qu'il a de lui-même et de son avenir².

C'est naturellement d'abord l'archevêché de Compostelle, où se trouve le tombeau de l'apôtre, qui monte au créneau. Il se lance dans une grande campagne d'opinion pour convaincre et rallier à sa cause les autorités religieuses d'Espagne. En juillet 1628, il écrit au chapitre de Grenade pour qu'il s'adresse au roi et demande que sainte Thérèse ne soit pas patronne d'Espagne. A Grenade, le débat est lancé au sein du conseil de la commune à la fin de l'année 1627, avec la réception simultanée de la lettre du roi sur le même sujet et de celle de Compostelle³. Les trois quarts des veinticuatro présents se déclarent incompetents à voter, l'un parce qu'il est trop proche de la famille de la sainte, les autres pour des raisons diverses. Le débat tourne court et on laisse finalement la décision au chapitre.

D'un côté, la défense de Saint Jacques est naturelle pour des autorités locales, qui croient encore sans réserves au mythe du Sacromonte. D'un autre côté, Sainte Thérèse a, nous l'avons vu, été adoptée par le Sacromonte à la suite des célébrations de 1622. Et puis, Compostelle n'est plus vraiment apprécié à cause du vieux tribut de Saint Jacques, contre lequel les procuradores des cortes ne cessent de protester. Grenade, qui n'est plus un grand centre intellectuel de réflexion, se met à l'écart de ce grand débat religieux, intellectuel et politique, qui oppose la volonté de réforme fiscale et d'unification politique du valido Olivares à la résistance des villes et des groupes d'intérêts.

2) Les canonisations des quatre saints espagnols (1622) et les autres canonisations des années 1620

Depuis 1620, pour rester fidèle à l'idéal de « conservation » de l'héritage patrimonial, hérité de Charles Quint, l'Espagne a renoncé au renouvellement de la trêve de douze ans avec les Provinces-Unies, au profit d'une politique guerrière menée par la nouvelle équipe dirigeante

¹ MACKAY, Ruth : *The Limits of Royal Authority*, op. cit.

² ELLIOTT, John H. : « Self-Perception and Decline in Early Seventeenth Century Spain » *Past and Present* n°74, 1977, p. 41-61.

³ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 3 déc. 1627, fols. 334v-335r.

du comte-duc d'Olivarès, favori de Philippe IV, au pouvoir jusqu'en 1643. La confrontation directe avec les Hollandais s'engage¹. En même temps, l'Espagne décide d'intervenir en Allemagne contre les Etats de Bohême révoltés.

a) Canonisation des quatre saints espagnols (1622)

L'année 1622 est une année capitale pour l'orientation religieuse espagnole, d'une part à cause du bref état qui conforte la grande conviction du siècle, d'autre part parce pas moins de quatre saints espagnols sont canonisés cette année-là : Saint Isidore, le saint laboureur et patron de Madrid ; les saints jésuites Ignace et François-Xavier ; et Sainte Thérèse d'Avila, déjà copatronne de l'Espagne depuis deux ans aux côtés de Saint Jacques. Ces canonisations sont destinées à illustrer la supériorité espagnole dans tous les domaines, au moment où la guerre de protectionnisme économique et culturel contre les Hollandais est particulièrement virulente. Les fêtes somptueuses se succèdent partout, s'influencent mutuellement. Les relations de fêtes sont en effet particulièrement riches à cette occasion, et d'une grande profondeur politique².

Le 20 février 1622, on donne une máscara à Grenade pour célébrer la canonisation de sainte Thérèse, à la demande de don Luis de Cepeda y Ayala, descendant de la sainte. Cette demande témoigne de la présence à Grenade d'un parti favorable au patronage de la sainte et associé au milieu marchand de Vieille-Castille. La fête fut « mémorable », comme le rapporte Jorquera, grâce à la participation du corregidor. La nouvelle de la canonisation des saints jésuites Ignace et François Xavier, décrétée le 13 mars par le pape Grégoire XV, est communiquée au conseil de la commune par les jésuites le 16 avril³. Dans une ville fortement touchée par la disette, on illumine les rues le soir même. Deux jours plus tard, c'est au tour du monastère de Los Martirios d'annoncer la canonisation de Sainte Thérèse, et on renouvelle les illuminations. Le 17 juin enfin, les jésuites annoncent la béatification de Saint Louis de Gonzague. Face à toutes ces canonisations et en accord avec le chapitre ecclésiastique, le conseil de la commune décide de les célébrer ensemble par une fête exceptionnelle. Il s'agit, comme s'en justifient les actes municipaux, d'organiser une démonstration à la hauteur de la piété grenadine avec une seule procession réunissant les quatre saints « comme cela a été fait à Madrid »⁴. C'est donc d'abord une question de prestige. Cela n'est pourtant pas facile car il faut mettre d'accord les différents ordres, en particulier les jésuites, qui refusent avec hauteur de figurer en compagnie d'autres communautés. Pour eux, cette fête est en effet le symbole éclatant de leur succès face aux ordres plus anciens⁵.

¹ COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714, op. cit.*

² ALASTRUE CAMPO ; Inés : *Alcalá de Henares y sus fiestas públicas (1503-1675)*, Alcalá, 1990.

³ A.M.G., *Actas*, R.6, lib. 10, 16 avril 1622, fol. 119r.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 12 juillet 1622, fols. 198v-200r.

⁵ CLARE, Lucien : « Les représentations allégoriques dans les fêtes portugaises de 1622 », in BEC, Christian ; MAMCZARZ, Irène : *Le théâtre européen face à l'invention : allégories, merveilleux, fantasque*, Paris, PUF, 1989, p. 93-135.

Dès le mois de juillet pourtant, le conseil de la commune parachève son programme des célébrations. Les fêtes doivent avoir lieu à la saison habituelle des grandes solennités, c'est-à-dire à la fin de l'été. Les fêtes étant organisées à la fois par la ville et par les ordres religieux, le programme est lourd et complexe. La procession principale est prévue pour le samedi 10 septembre. Le conseil de la commune prévoit de financer un jour des fêtes de l'octave de la Compagnie. La même disposition est prise vis à vis du monastère de Los Martirios et du couvent des carmélites déchaussées¹, chacun célébrant sa propre octave festive.

Pour ces fêtes il est décidé de recycler le plus de matériaux possibles des dernières célébrations du Corpus et de ne dépenser que 400 ducats, pris sur les rentes du théâtre municipal (dont pas plus de 100 pour les feux d'artifice)². Mais cette somme ne suffit naturellement pas. On y ajoute rapidement 100 ducats de plus pour un château de feu, et 200 autres pour la course de taureaux. Pour aider à la construction des autels, on fournit aussi 500 ducats aux jésuites ainsi qu'au monastère de Los Martirios, cette fois sur les biens communaux (propios) de la ville³. Finalement 2 000 réaux en propios au total sont débloqués fin août pour l'ensemble des fêtes de l'Immaculée Conception et des canonisations de saints⁴.

Les fêtes au collège de Saint Paul des jésuites et au monastère des Saints Cosme y Damiano (monastère de los Mártires) des carmes déchaussés commencent au matin du 19 août 1622. Les jésuites, « magnifiquement parés et les vêtements des saints ornés de broderies coûteuses sur velours noir », apportent les statues de leurs deux saints dans la cathédrale. Après eux, les carmes présentent l'image de sainte Thérèse posée sur un socle en forme de nuage. L'archevêque dit la messe pontificale, au cours de laquelle Juan Jiménez Romero, chanoine magistral (professeur de théologie et prédicateur) de la cathédrale prononce le sermon. Ce prédicateur, qui fut d'abord magistral de la chapelle royale avant d'intégrer la cathédrale en 1618⁵, y compose notamment les sermons funèbres de l'archevêque Felipe de Tarsis, puis du roi Philippe III, en 1620 et 1621. Il jouissait d'une importante réputation locale puisque, pour Jorquera, il s'agit tout simplement de « l'un des meilleurs prédicateurs de notre époque »⁶. L'après-midi, tous participent à la procession qui suit le trajet de celle du Corpus. Les fêtes durent quinze jours, « au cours desquels il y eut de grands feux d'artifices et d'autres choses, des cortèges de caballeros et des chars triomphaux, des máscaras et des fêtes royales de

¹ Ce couvent, reconstruit en 1629 et dédié à Saint Joseph, était situé dans l'ancien palais du Grand Capitaine, en face du couvent San Francisco Casa Grande dans le Realejo.

² A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 15 juillet 1622, fols. 219v-220v.

³ A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 15 juillet 1622, fol. 234r.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 30 août 1622, fol. 247v.

⁵ Les charges de magistral, doctoral, lectoral etc. ont été instituées dans le chapitre après l'expulsion des Morisques. Voir GAN GIMENEZ, Pedro : « Aspectos de la Iglesia granadina en el siglo XVII » in *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba 1991. Historia Moderna T. 1*, Cordoue, pubs Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1995, p. 431-437.

⁶ « uno de los mejores predicadores destes tiempos ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2.

taureaux, des jeux de cannes et d'autres divertissements »¹. On place le Saint Sacrement dans le chœur de l'église des jésuites, où se tient une joute littéraire dotée de grands prix. La concurrence entre les ordres religieux a sans doute été vigoureuse, comme en témoigne indirectement Jorquera, lorsqu'il considère que les déchaussés donnèrent les meilleurs feux d'artifice.

b) Autres béatifications et canonisations des années 1620

On béatifie et on canonise aussi à la même époque des saints plus spécifiquement liés à Grenade et à son histoire. Le célèbre prédicateur et réformateur Jean d'Avila, qui fut très attaché à la ville au siècle précédent, est béatifié, ainsi que plusieurs de ses disciples. C'est le cas de Saint Jean de Dieu, de Louis de Grenade ou de François Borgia.

En 1607, le petit-fils du duc de Lerma, le valido de Philippe III, demande à Rome l'ouverture du procès de canonisation de François Borgia. Les restes du troisième général de la Compagnie de Jésus sont rapatriés de Rome à Madrid en 1617, où lui sont rendues des funérailles solennelles, en présence du roi. Ce saint aristocrate est l'archétype de l'idée baroque selon laquelle nul ne peut renoncer à sa nature profonde². C'est aussi un symbole de l'association naturelle entre la monarchie et la noblesse, qui inspire moralistes et dramaturges. Au début des années 1620, Pedro Calderón de la Barca compose un auto sacramental consacré au personnage, *Le grand-duc de Gandía (El Gran Duque de Gandía)*. Il est béatifié en 1624, au cours d'une grande cérémonie madrilène qui met l'accent sur son origine aristocratique et célèbre la gloire de l'Espagne. En mai de la même année, Grenade célèbre l'évènement avec faste³.

En 1628 sont canonisés plusieurs martyrs franciscains évangélistes du Japon, quatre ans après leur expulsion de ce pays, ainsi que la reine Isabelle de Portugal. Cette dernière correspond parfaitement au modèle de sainteté féminine alors en vigueur. Souveraine, épouse et mère exemplaire, elle vécut au XVe siècle une vie faite d'acceptation et de charité. Mais elle évoque aussi une dimension politique contemporaine, puisqu'elle est connue pour avoir intercédé pour la paix entre son pays et la Castille. Elle incarne la monarchie, d'une part à cause de son ascendance portugaise, souvent soulignée, et, d'autre part par ce que son prénom

¹ « ricamente adereçados y costosisimamente bordados los vestidos de los santos en terciopelo negro »... « a donde ubo grandes inbenciones de juegos y otras cosas, paseos de caballeros y carros triunfales, máscaras y fiestas reales de toros, con juegos de cañas y otras inbenciones ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 647.

² GARCIA HERNAN, Enrique : *Francisco de Borja, Grande de España, op. cit.* GARCIA HERNAN, Enrique : « Pedro Calderón de la Barca y Francisco de Borja en el Barroco », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, op. cit.*, Vol. II, p. 719-46.

³ Jorquera en donne peu de détails car il n'y a pas assisté. HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 667.

est celui de la reine en titre. Sa béatification en 1626, alors que le Danemark et l'Angleterre ont rejoint le conflit contre l'Espagne l'année précédente, est un message destiné au peuple. Après les succès de l'année 1625, en particulier la fameuse prise de Breda, l'Espagne veut mettre en avant sa dimension d'arbitre pacificateur dans une Europe déchirée, situation dont elle est pourtant en grande partie responsable. Pour Olivarès, malgré l'épuisement des réserves financières de l'armée des Flandres, Dieu, l'arbitre suprême, est bien du côté de l'Espagne¹. Les rogations, ainsi que d'autres occasions festives, dont cette canonisation, accompagnent aussi la publication, en 1625, du projet d'Union des Armes, la grande réforme d'unification du territoire, un projet voué à l'échec.

Les canonisations de 1628, année qui correspond à la fin de l'apogée de la puissance espagnole en Europe, sont un nouveau message à la fois d'affirmation de l'approbation divine de la politique espagnole et de jusqu'au-boutisme. Les martyrs du Japon disent en effet le désir de poursuivre éternellement et coûte que coûte l'idéal d'unification religieuse dans le monde. Cet idéal coûte cher car aux premiers revers militaires s'ajoutent les effets perceptibles par tous de la pression fiscale et humaine.

Début mai 1628, le couvent San Francisco de Grenade célèbre les canonisations par une grande fête avec octave et grande décoration de l'église et du cloître. Une somptueuse procession suivant le trajet du Corpus permet de présenter les statues des nouveaux saints, saint François en tête et la reine Isabelle en queue du cortège. Les fêtes s'accompagnent également de la présence de célèbres prédicateurs, de celle de l'évêque de Guadix don Juan de Araúz y Díaz, ainsi que d'une joute littéraire².

En 1629, le pape Urbain VIII canonise le carme Andrea Corsino, archevêque de Florence. Le monastère Nuestra Señora de la Cabeza de Grenade réalise une grande fête à cette occasion : le 14 septembre, la procession générale relie le monastère à la cathédrale en présence de l'archevêque et des membres du conseil de la commune³.

A la même époque, le pape concède à la ville, à la demande des monastères, la célébration de nouveaux jours festifs de saints comme fêtes doubles, c'est-à-dire particulièrement solennelles. Saint François d'Assise et Saint Augustin, puis Sainte Claire et Saint François Xavier rejoignent ainsi les grandes célébrations de la cathédrale avant la moitié du siècle.

3) La béatification de Saint Jean de Dieu (1630)

L'ordre hospitalier de Saint Jean de Dieu est confirmé en 1611 par le pape Paul V. A cette occasion, on demande la béatification du bienheureux. La bulle de béatification mentionne spécifiquement les villes de mort et de naissance du bienheureux, c'est-à-dire respectivement

¹ COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714*, *op. cit.*

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 695.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 708.

Grenade et Montemayor (au Portugal) et autorise la célébration d'une fête solennelle par l'ordre hospitalier qu'il avait fondé¹.

Les actes capitulaires ne font mention que d'illuminations et de feux d'artifices lancés en janvier 1631². Fin août a lieu la fête de l'ordre des hospitaliers, avec une procession de la cathédrale à leur église. Il semble que l'une des principales attractions de ces célébrations ait été la descente, par le moyen d'une grosse corde, d'un acrobate, peut-être déguisé en ange ou en saint, depuis la tour de la cathédrale jusqu'à la place située en contrebas. Ce symbole de la présence divine descendant sur la ville, rappelle le vol annuel de l'ange du carnaval de Venise. En septembre, le chapitre fait enlever la corde, que l'on avait peut-être conservée jusque là pour d'autres festivités³.

La fête organisée par l'ordre hospitalier commence le 14 septembre 1631 selon Jorquera et dure quinze jours. Ce fut, d'après lui, « l'une des plus grandes fêtes que l'on ait célébré dans cette ville ». La veille ont lieu des fêtes royales (de taureaux et de cannes) « grandioses » sur la place Bibarrambla⁴.

En 1642, la fête de Saint Jean de Dieu avec double mineur instituée par bref papal, est célébrée le 8 mars par l'archevêque Alderete. Les 7 et 8 mars, la cathédrale s'illumine et fait sonner les cloches, tandis que des fêtes ont lieu à l'hôpital pendant trois jours. Le choix du 8 mars, en plein carnaval, signifie la volonté de remplacer les réjouissances brutales et satyriques par des cérémonies religieuses plus compassées. La fête s'impose donc comme une fête du pouvoir, cléricale, où les institutions et les ordres se mettent en scène et montrent leur force. Toutefois, cette tentative de faire de Saint Jean de Dieu un grand saint grenadin, peut-être même capable d'évincer définitivement l'ancien patron Cecilio, est contrecarrée par la résistance d'une partie de la population et surtout celle des institutions locales, naturellement conservatrices. Il existe en effet un document, défense juridique argumentée du culte au béatifié, signé par treize jésuites grenadins et daté de 1646, qui révèle que la fête du 8 mars a subi des attaques⁵. Le texte défend le droit de l'archevêque de créer une fête pour un béatifié, s'il est vraiment du pays et si l'on possède ses reliques. Et il approuve la volonté du conseil de la commune de rendre hommage au « meilleur citoyen » de la ville, qui étend à travers l'ordre hospitalier la gloire de Grenade aux quatre coins de l'univers. Face au déclin irrémédiable du mythe du Sacromonte, certaines catégories de l'élite grenadine cherchent donc visiblement une alternative, avant même les années 1640, moment où l'on sait les livres de plomb définitivement condamnés. Les ordres nouveaux, la Compagnie de Jésus en tête, approuvent

¹ B.N.M., Ms. 6948, fol. 178.

² A.C.G., *Actas*, libro 12, 10 janvier 1631.

³ A.C.G., *Actas*, libro 12, 12 septembre 1631, fol. 156v.

⁴ « siendo una de las mayores fiestas que se han celebrado en esta dicha ciudad ». « fueron las fiestas grandiosas como lo dice el libro de la vida del santo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 724.

⁵ TELLO, Diego : *Parecer del Padre... Cerca de la Nueva, y Pretendida celebridad del glorioso San Juan de Dios, Patriarca de la Sagrada Religion de Hospitalidad*. [1646], B.N.M., VC/1014/78.

cette volonté de trouver un saint de dimension internationale pour Grenade, dont on adapte la légende aux nouveaux canons de la sainteté tridentine.

C'est sans doute dans le même sens qu'il convient de considérer les projets de canonisation d'Hernando de Talavera. En août 1684, à la demande des hiéronymites de la ville, le chapitre de la cathédrale écrit au pape pour demander la béatification de Talavera « qui fut le premier archevêque de cette ville » (« primer arçobispo que fue desta ciudad »)¹.

4) Grenade face à la béatification du roi saint Ferdinand III (1634)

Le 7 juillet 1634, le conseil de la commune reçoit la nouvelle de la béatification du roi saint Ferdinand III, conquérant de Séville et de Cordoue au milieu du XIIIe siècle. La béatification répond aux demandes répétés de Séville, mais surtout de la monarchie, depuis le règne de Philippe II, d'officialiser la dévotion au roi communément qualifié de saint depuis sa mort en 1252². Il est bon que les saints soient publiquement authentifiés par Rome. Surtout, cette recherche de reconnaissance s'inscrit dans la volonté de sacraliser la monarchie hispanique, longtemps déficitaire par rapport à la France, dont le roi saint, Louis IX, avait été canonisé moins de trente ans après sa mort, en 1297. Le pape Sixte Quint avait certes concédé en 1585 la généralisation en Espagne de la fête de Saint Herménégilde, ce prince goth opposé à son père Arien au nom de la défense du catholicisme orthodoxe. Mais Herménégilde, qui vécut au VIe siècle, avant la conquête Musulmane, était, selon les termes d'Alain Milhou, « un prince d'avant la chute, d'avant le péché du roi Rodrigue ; de par son éloignement temporel, il ne pouvait guère avoir pour la monarchie espagnole une fonction sacralisatrice comparable à celle qu'avait saint Louis pour la monarchie française »³. Enfin, la béatification est un premier pas vers la canonisation, qui permet d'officialiser le messianisme hispanique et la mission de défense de l'Eglise par la maison d'Autriche.

Le procès de béatification, entamé en 1629, offre également l'occasion de développer une importante argumentation royale, à un moment de crise de la monarchie Espagnole. Alors que le système mis en place par Olivarès commence à se fissurer de tous côtés, que s'amplifient les rumeurs concernant sa possible disgrâce, l'armée hispanique s'enlise en Italie et doit constater l'échec coûteux du blocus de la Hollande. Les Hollandais avancent à la fois en Europe et outre-mer, s'emparant de Pernambouc (au Brésil actuel) en 1630 et de Maastricht en 1632. La mort de l'archiduchesse Isabelle-Claire-Eugénie, tante de Philippe IV et gouvernante des Pays-Bas espagnols en 1633, met fin à la fiction de l'autonomie de la province. Pourtant la

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 11 août 1684, fol. 352v.

² La *Crónica General* de son fils Alphonse X qualifie en effet plusieurs fois explicitement Ferdinand III de saint. Voir MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », *op. cit.* et *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, *op. cit.*

³ MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », *op. cit.*, p. 24.

victoire du cardinal-infant Ferdinand, oncle du roi, à Nördlingen en 1634, dont le nom ressuscitant Ferdinand III et Ferdinand le Catholique est le signe de l'élection divine, ranime l'illusion de l'Espagne d'être encore la première puissance d'Europe. Enfin, cette béatification arrive à point pour transmettre le message du maintien de liens étroits entre l'Espagne et l'Empire. En 1636, Ferdinand III de Habsbourg est en effet élu empereur du Saint Empire, et cet évènement est célébré dans toute l'Europe¹.

Le roi annonce la nouvelle à ses royaumes dans une lettre qui souligne les importants efforts diplomatiques mis en œuvre auprès de la papauté pour obtenir ce surcroît de dignité de la monarchie espagnole. Il est donc juste, affirme-t-il, puisque cette béatification prestigieuse bénéficie à l'ensemble du royaume, que chacun contribue au financement de cette cause². Ainsi, Grenade reçoit cette information comme celle d'une nouvelle charge financière venant s'ajouter aux nombreuses autres exigences de la monarchie. De plus, le saint béatifié souligne la supériorité de Séville et de l'Andalousie Bétique sur le royaume de Grenade, isolé et marginalisé derrière ses montagnes. C'est en effet le conquérant de Séville qui a été béatifié, et non l'autre Ferdinand, le Catholique, vainqueur de Grenade. Les sermons sévillans de la fête de la Saint Clément (jour de conquête de la ville en 1248) ne manquent d'ailleurs pas d'insister sur le fait que la victoire de Séville annonce celle de Grenade, laquelle passe ainsi au second plan³. Certes, la mise en compétition des deux Ferdinand est purement artificielle, puisqu'en réalité, à cause de l'importance symbolique fondamentale de l'onomastique à cette époque, la gloire et la sainteté de l'un rejaillit fatalement sur l'autre, ainsi que sur les autres Ferdinand contemporains. La légende de Ferdinand III ne peut se comprendre sans référence à Ferdinand le Catholique, et inversement⁴. Cette rivalité somme toute assez conventionnelle, et la jalousie grenadine, sont surtout l'expression de l'antagonisme qui oppose les deux villes, dans le jeu concurrentiel pour la notoriété et l'influence politique. Mais la distance introduite ici entre les deux Ferdinand indique aussi d'un côté une remise en cause du mythe grenadin, et de l'autre une certaine stylisation chevaleresque, théâtrale et sclérosée du personnage de Ferdinand III.

Ce n'est pas seulement l'orgueil local qui est en jeu, mais la conception de la conquête par le pouvoir en place sous Philippe IV, et les rivalités entre Tolède, Séville, Madrid et Compostelle pour le patronage céleste sur l'Espagne. Or la conquête a une importance identitaire fondamentale pour Grenade, elle en est l'acte de naissance. La béatification de Ferdinand III est l'officialisation d'une représentation à la fois romanesque et passéiste de la royauté et de la conquête comme n'étant encore qu'une promesse de futur idéalisé. Ferdinand III est connu

¹ NUSSDORFER, Laurie : « Print and Pageantry in Baroque Rome », *Sixteenth Century Journal*, Vol. 29, n°2, 1998, p. 439-464.

² A.M.G., *Actas*, R. 8, lib. 12, 7 juillet 1634, fol. 305v-306r. Cédule datée du 19 mai 1634.

³ Voir CANO DE MONTORO, Fernando : *Conquista de Sevilla por el Santo Rey Don Fernando Tercero de Leon, y de Castilla, Predicada entre los dos coros de su Ilustrissima Iglesia, el día de San Clemente, en presencia de los dos Excelentissimos Cabildos Eclesiastico, y Secular ... año de 1631*. B.U.G., A-031-234(17).

⁴ MILHOU, Alain : « De Rodrigue le pécheur à Ferdinand le restaurateur », *op. cit.*

comme saint par une geste légendaire merveilleuse élaborée depuis le XIVe siècle, dans laquelle il est un héros sans peur et sans reproche. C'est donc un personnage qui véhicule une conception sacrée et idéalisée de la monarchie, au-delà des contingences de la réalité. Par ailleurs, Ferdinand III illustre une phase glorieuse de la lutte contre les Maures, la prise de Cordoue, l'ancienne capitale de l'émirat et de Séville, la grande ville au futur destin Atlantique. Contrairement à Ferdinand le Catholique, il n'a pas accompli la restauration de l'Espagne, puisqu'en 1248 Grenade restait Musulmane. Le premier Ferdinand incarne donc l'idée d'une conquête qui reste encore à achever. C'est cette conception de la conquête indéfinie, de l'Âge d'Or comme promesse, qui domine depuis l'époque de Charles Quint et le « plus ultra » de l'idée d'Empire Universel. Elle contredit la première identification grenadine, par laquelle Grenade symbolise la fin de la conquête et un idéal indépassable.

Avec les découvertes du Sacromonte, Grenade avait pourtant trouvé une place nouvelle dans cette construction idéologique. Par la victoire et l'expulsion des « destructeurs » morisques lors de la guerre des Alpujarras, le mythe de Grenade affirmait en effet l'alliance éternelle de Dieu avec Grenade et l'Espagne. Les découvertes constituaient la preuve de cette alliance. Mais la contestation de l'échafaudage de récits mythiques dans les années 1630 fragilise l'équilibre identitaire de la ville. Dans ce contexte, les défaites militaires et la béatification de Ferdinand III apparaissent comme une nouvelle remise en cause de cette construction idéologique. Malgré le triomphalisme de cette béatification, l'avancée de l'officialisation du culte de Ferdinand III avance bien lentement, puisque l'Espagne n'obtiendra la canonisation du roi saint qu'en 1671 seulement, et dans un nouveau contexte.

D - Béatifications et canonisations dans la deuxième moitié du siècle

La deuxième moitié du XVIIe siècle voit se succéder d'importantes cérémonies de béatification et de canonisation, dont plusieurs concernent des bienheureux d'origine hispanique. Une nouvelle fierté locale est nettement perceptible dans les célébrations grenadines, en particulier lors des cérémonies pour saint Jean de Dieu, dont le corps est conservé à Grenade. Cette fierté ordonnée par le pouvoir constitue un déni de la réalité du déclin du pays. C'est aussi l'affirmation d'une réelle cohésion castillane élargie à la dimension de la couronne. Les fêtes confirment enfin l'empreinte d'une religiosité baroque fastueuse et dramatique, dans laquelle les images saintes prennent une importance prépondérante. Le modèle absolu des fêtes reste celui des grandes célébrations de 1622, comme on le voit en 1659 par exemple, à l'occasion de la canonisation du saint augustinien Thomas de Villanueva (1488-1555), précurseur et modèle des grands réformateurs ecclésiastiques de la Renaissance.

Une procession générale organisée le 19 octobre réunit tous les ordres religieux et la messe du lendemain est dite par l'archevêque en personne¹.

1) La béatification de Sainte Rose de Lima (1668)

En 1668, on célèbre les béatifications de deux saints dominicains, Louis Bertrand (1526-1580, disciple de Vincente Ferrer et important missionnaire) et Rose de Santa María, surnommée sainte Rose de Lima. Admiratrice de sainte Catherine de Sienne, cette tertiaire dominicaine créole vécut une vie recluse faite de pratiques mystiques, de charité et de mortifications jusqu'à sa mort en 1617.

Le grand succès que rencontre en Espagne cette première sainte américaine illustre l'intégration religieuse progressive des Indes dans le fonctionnement ordinaire du vieux monde. Sa béatification est célébrée en mars 1668 par le chapitre ecclésiastique grenadin sur le modèle des célébrations réalisées quatre ans plus tôt pour la translation du corps de saint Jean de Dieu, avec une grande procession calquée sur le modèle du Corpus. Le 12 mars, le conseil de la commune paraît en cortège officiel pour la publication de la fête, une cérémonie dont nous possédons une bonne description. « L'après-midi le grand alguacil sortit du palais municipal sur un beau cheval, précédant les veinticuatro revêtus d'habits neufs à liserés verts et jaune pâle, avec les tambours de la ville, précédés par deux clarines. Venaient ensuite quatre ministriles avec des chalumeaux et douze alguaciles, tous à cheval, présidés par le dit grand alguacil, accompagné d'un greffier à son côté qui, à travers toutes les rues de la ville, dictait ses ordres au crieur public assis sur une mule. Le greffier lui prescrivait que le samedi soir suivant, tous devraient illuminer leurs maisons et nettoyer les rues, car on célébrerait la béatification de Sainte Rose... »². La municipalité dispose en effet de musiciens attirés, qui jouent du fifre, du chalumeau et des timbales, instruments militaires et festifs, indispensables à toutes les publications de fêtes, aux máscaras nocturnes de caballeros et à l'accompagnement des jeux taurins et jeux de cannes.

Le samedi 13 mars, musiques, cloches et salves transforment les sons habituels de la ville, puis le soir les rues s'illuminent, tandis que les salves recommencent. Le quartier environnant du monastère dominicain de Santa Cruz (Calle Nueva et Realejo) est particulièrement en fête,

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 24 septembre 1659, fol. 624r.

² « por la tarde, salio de las casas del Cabildo su Alguazil mayor en vn generoso cauallo, precediendo los veintiquatro vestidos con ropas nuevas gironada de verde, y pagico, con los atabales de la Ciudad, à quien antecedian dos clarines, luego quatro ministriles con chirimias, y doze alguaziles, todos a cauallo, presidiendo dicho Alguazil mayor, con vn Escriuano à su lado, que passeando todas las calles de la Ciudad intimaua el pregonero en vna mula, dictandosele el Escriuano, que todos el Sauado siguiente en la noche pusiessen en sus casas luminarias, y aslasen las calles, por que se celebraua la Beatificacion de Santa Rosa... ». *RELACION Breve de las fiestas que el convento de Santa Cruz de Granada dispuzo, y hizo en la Beatificacion de la venerable, y Esclarecida Virgen la Bienaventurada Rosa de Sta Maria... Año de 1668, op. cit.*, fol. 1v.

puisque la sainte est dominicaine. Des arbres sont illuminés, des statues de nymphes portant des torches éclairent la rue d'habitude plongée dans l'obscurité.

Le dimanche 14, on porte la statue de Sainte Rose à la cathédrale au milieu d'une foule nombreuse, où elle est déposée sur un trône de brocard et cachée sous un voile. Après une messe pontificale dite par l'archevêque, on donne lecture du bref papal de béatification. Le voile couvrant la statue est ensuite retiré, livrant théâtralement la sainte à l'adoration des fidèles. Puis la procession se met en marche. « Devant venaient les diabolins, la tarasque et les géants, comme dans la fête du Corpus. Puis, à la distance voulue, venaient les étendards et les drapeaux de toutes les confréries. Puis les 25 croix des paroisses. Puis la grande croix de cristal incrustée d'émeraudes de ce royal monastère de Santa Cruz qui ce jour-là, puisqu'il avait la responsabilité de la fête, prit l'emplacement principal. Après venaient le prêtre et les diacres »¹. Quatre danses sont également réparties dans la procession, à laquelle participent aussi le chapitre de la cathédrale accompagnant la statue, l'archevêque et le conseil de la commune. Le trajet de la procession est entièrement pavoisé selon les ordres de la municipalité. Tout un côté de la place Bibarrambla est transformé en rue pour laisser passer la procession au milieu de tapisseries des Flandres représentant l'histoire de Samson. Le cortège passe également devant des autels de rue offerts par les institutions et les corporations et sous des arcs de triomphe disposés dans la rue du Zacatín. Partout, des portraits de la sainte, représentée aux côtés de la Vierge du Rosaire (la Vierge dominicaine), de l'Immaculée Conception, du pape, du roi Charles II, ou montrée en protagoniste de scènes exemplaires, cherchent à donner une représentation typifiée de la sainte, permettant de la reconnaître facilement par la suite. C'est le plus souvent sous les traits de la Vierge du Rosaire, dont la dévotion est en plein essor, que Sainte Rose, la sainte homonyme, est représentée.

L'année suivante, la canonisation de sainte Marie-Madeleine de Pazzi est célébrée par une procession générale². Cette carmélite florentine adepte des visions extatiques et des stigmates, morte en 1607, avait été béatifiée en 1626. Sa canonisation assure une grande influence à l'ordre des carmélites.

2) Les canonisations du roi saint Ferdinand III et de saint François Borgia (1671)

L'année 1671 est une année particulièrement riche en célébrations de saints, puisque pas moins de cinq bienheureux, dont plusieurs ont une grande importance symbolique, voient cette

¹ « Iban delante los diablillos, la tarasca, y los gigantes, como en la fiesta del Corpus. Despues, a debida distancia, iban los estandartes, y pendones de todas las cofradias. Luego las 25 cruces de las parroquias. Luego la cruz grande de christal, guarnecida de esmeraldas, desto Real Convento de S. Cruz, que este dia, como era la fiesta suya tomo el infimo lugar, cerrando el preste, y diaconos ». *Ibid*, fol. 2v-3r.

² A.C.G., *Actas*, libro 16, 11 octobre 1669.

année-là leur culte officialisé. Grenade vit ces évènements de manière bien différente selon qu'il s'agisse de l'un ou l'autre, dévoilant ainsi ses valeurs, sa particularité et sa fierté locale. En 1671, le pape admet la demande d'intercession de Saint Pedro Pascual de Valence, évêque de Jaén, de l'ordre de la Merced, qui aurait été martyrisé du temps de la domination musulmane à Grenade au lieu dit Cerro des Martyrs, faisant débiter le culte grenadin des martyrs dès la conquête de 1492. Au moment où les livres de plomb du Sacromonte sont menacés d'une condamnation papale imminente, Grenade tente de faire reconnaître ses propres martyrs de la guerre des Alpujarras. Enfin, l'année de la béatification de Ferdinand III qui impose un véritable camouflet à la ville, cette faveur obtenue du pape s'inscrit dans la volonté de pallier cette perte de grandeur et d'influence de la cathédrale.

a) Le saint roi Ferdinand III

Quarante ans après la béatification du roi saint, Clément XI met fin en 1671 à l'interminable procès de canonisation entamé en 1629. Ce processus d'élévation de Ferdinand III à la sainteté officielle, entamé par Philippe II presque un siècle auparavant, aboutit donc finalement, dans une conjoncture bien différente, et avec des effets tout autres que ceux escomptés alors. A la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, il s'agissait d'officialiser le culte d'un roi réputé saint, afin de répondre aux nouvelles exigences tridentines, dans le contexte d'une concurrence avec la France, fille aînée de l'Eglise, qui mettait en avant son propre roi saint, saint Louis. Le processus n'ayant pu aboutir, Philippe IV met en avant au milieu du siècle la dévotion mariale de l'Espagne à l'Immaculée Conception, contre la France de Louis XIII qui se consacre à l'Assomption de la Vierge en 1638. Il utilise dans le même objectif les patronages nationaux à saint Jacques et à Sainte Thérèse d'Avila. On ne manque naturellement pas d'ailleurs de relier Ferdinand III à la doctrine conceptionniste, en ajoutant un nouvel épisode à la « geste » royale, selon lequel une image de l'Immaculée Conception aurait accompagné son armée jusqu'à Ubeda. Il aurait également laissé une autre image de la Conception à Jaén.

En 1671, les fêtes permettent d'affirmer la grandeur de la monarchie, la poursuite de l'idéal impérial traditionnel, tandis que tout atteste de l'échec de la mission de domination universelle de l'Espagne. Au moment où le pays se replie sur lui-même, où le pouvoir est fluctuant autour d'un Charles II de onze ans, on réaffirme l'esprit de croisade, on fête un conquérant. Le climat messianique devient conservateur, idéal de retour à l'Âge d'Or, mélancolie et expression de frustration. Par ailleurs, la tentative de faire rejaillir le prestige d'un roi guerrier sur Charles II ne pouvait qu'échouer, en soulignant ironiquement le contraste entre les deux souverains parallèlement mis en scène. Douze ans plus tard, en 1683, le pouvoir royal profitera de la défaite turque au siège de Vienne pour reprendre le même thème glorieux et mélancolique. La canonisation de 1671 est donc une célébration obligée, hors de son temps, faite pour tenter

d'accroître le prestige de la monarchie. Séville l'instrumentalise également pour rehausser sa gloire en déclin¹. Mais elle semble plutôt révéler l'ampleur d'un échec. Si Cordoue et Jaén suivent l'exemple sévillan, Málaga quant à elle se réapproprie cette célébration imposée². Contrairement à la réticence générale de Grenade face à la canonisation de Ferdinand III, Málaga cherche à intégrer le saint roi dans l'histoire et la fierté locale³. Au lieu de repousser la fête à la période qui suit le Corpus, la ville profite au contraire des circonstances de la plus grande fête de l'année. On place le saint roi dans le chœur de la cathédrale à côté des martyrs et patrons locaux, les saints Ciriaco et Paula, formant une trilogie surmontée de la statue de la Vierge locale, l'Incarnation, et entourée de reliques. Séville est très mise en valeur dans la thématique festive. Málaga se détache ainsi de Grenade, proclame son indépendance et sa prospérité croissante dans cette fête somptueuse.

A Grenade, la fête sert de prétexte aux clercs pour réclamer l'institution du dogme de l'Immaculée Conception. Les célébrations de septembre pour la canonisation de saint François Borgia⁴, et surtout la fête de la translation de la Vierge de Las Angustias dans son nouveau temple, sont autrement importantes.

La ville reçoit la nouvelle de la canonisation du roi le 3 avril. En accord avec le conseil de la commune, le chapitre décide d'organiser une première célébration le 5, avec *Te Deum* dans la cathédrale, sonnerie de cloches, illuminations et feux d'artifices pendant trois jours, suivie de la fête principale le 10 avril avec messe solennelle et sermon, suivie d'une procession générale⁵. Mais on n'en fait pas plus. Le chapitre refuse d'orner de façon particulière les autels pour la fête du saint qui doit avoir lieu fin juin⁶, comme de sonner les cloches pour la fête que célèbre l'inquisition au roi saint en juillet. En 1672, on se décide néanmoins à célébrer la fête du roi saint, pour obéir au bref papal.

La canonisation est surtout célébrée à Séville et dans les autres villes andalouses conquises par le roi au milieu du XIIIe siècle (Jaén et Cordoue en particulier). Mais aussi par certaines institutions, comme à Grenade le tribunal de l'inquisition. Le tribunal s'empresse en effet de

¹ Voir ORTIZ DE ZUÑIGA, Diego : *Análes eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla... que contienen sus mas principales memorias desde el año de 1246, en que se emprendió conquistarla del poder de los Moros el gloriosísimo Rey S. Fernando III de Castilla y Leon, hasta el de 1671... Madrid... año de 1796.* éd facsimilée, Séville, Eds. Guadalquivir S.L., 1988, T. V. AGUILAR GARCIA, M^a Dolores : « Religión y monarquía : las fiestas por San Fernando en la Catedral de Málaga, 1671 » in *Actas del I Congreso Internacional do Barroco*, Porto, 1991, vol. I, p. 79-101. La ville de León, où le roi est né, célèbre aussi Saint Ferdinand avec faste. On évoque donc avec lui un passé et une gloire royale passée.

² PEREZ DEL CAMPO, Lorenzo : « Fiestas en Málaga por la canonización de San Fernando (1671) », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 109-117.

³ NOTICIA de las Fiestas que la S. Iglesia Catedral de Malaga celebrò en treinta, y treinta y uno de mayo de mil y seiscientos y setenta y uno...En la ocasion que N. SS. P. Clemente X. concedió Oficio doble, y Missa de un Confessor no Pontifice, al Santo Rey D. Fernando Tercero de Castilla... Año de 1671. B.U.G., C-33-99(4).

⁴ François Borja (1510-1572) reçut l'illumination religieuse devant le spectacle du corps putréfié de l'impératrice Isabelle la Catholique qu'il transportait à Grenade pour y être enterré, en 1539.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 17, 3 avril 1671, fol. 87r.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 17, 19 juin 1671, 96r. Malaga réalise au contraire une grande fête dès le mois d'avril et au mois de mai.

célébrer avec emphase la canonisation du roi saint, immortalisée par une relation de fêtes somptueusement éditée. Le style ampoulé du titre reflète le désir du tribunal de profiter de l'évènement pour s'affirmer¹. Le lien des inquisiteurs avec le roi saint est justifié par le fait que c'est lui qui introduisit l'inquisition dans la Péninsule. Les inquisiteurs semblent bien avoir sauté sur l'occasion de démontrer leur loyauté et leur bonne volonté envers le régime, dans l'espoir de reprendre symboliquement une place et une autorité depuis longtemps perdues.

La fête organisée par l'inquisition grenadine a lieu à Santa Cruz, le plus grand monastère dominicain de la ville, le 5 juillet 1671. La cour intérieure du monastère est décorée d'une fausse architecture de jaspe peinte sur des toiles montées sur une palissade. D'autres peintures représentent « les succès les plus admirables et célèbres de la vie du saint roi, depuis sa naissance annoncée et heureuse jusqu'à son glorieux trépas »². Pour ne laisser aucune place à des interprétations erronées, des couplets et des hiéroglyphes explicitent longuement le contenu de ces représentations, que l'on imagine à la fois réalistes et colorées. Les hiéroglyphes forment un divertissement poétique et graphique supplémentaire, impossible à évoquer par des mots seuls, « leur contexte brillant formant un si admirable conte pour les yeux, que les courtes lignes de ce récit ne pouvaient égaler pareille image pour l'ouïe »³. L'intérêt des hiéroglyphes réside dans leur nature énigmatique et ludique, qui peut se poursuivre à l'infini, puisque leur sens ne peut être éclairci qu'en relation avec le contexte. On y retrouve le projet baroque de diviser l'idée en images contradictoires, créant ainsi une correspondance arbitraire entre différents niveaux de réalité, de manière à placer le spectateur devant une énigme et à le guider finalement vers un sens déterminé⁴.

Suit une longue description de l'ensemble des 23 tableaux biographiques de la vie du saint roi, dont l'ensemble constitue, sans surprise, un véritable traité du bon prince : la naissance annoncée du roi, l'éducation des arts et des sciences (priorité qui correspond plutôt au XVIIIe siècle qu'au XIIIe), les successions de batailles et de triomphe, propres d'un héros théâtral⁵, etc. Les interventions répétées des personnages divins, la Vierge en particulier, et les évènements prouvant la pureté religieuse du héros, donnent à cette hagiographie graphique une tonalité proche de celle des comédies de saints, très appréciées à l'époque. Les scènes dans

¹ *DESCRIPCION de la aclamacion sumptuosa y célebre solemnidad, que el Santo Tribunal de la Inquisicion de Granada consagro al augustissimo dilatador... el bienaventurado D. Fernando el Tercero, rey de Castilla, y Leon : en la fiesta de su deseada apostolica veneracion, celebrada en el Real Convento de S. Cruz el dia cinco de julio deste año de 1671...* B.U.G. C-33-99(3).

² « los mas admirables, y notorios successos de la vida del Santo Rey, desde su anunciado, y feliz nacimiento, hasta su glorioso transito », *DESCRIPCION de la aclamacion, op. cit.*, fol. 5.

³ « siendo su vistosa contextura tan admirable historia de los ojos, que no podian las breues lineas desta descripcion passar a ser igual pintura de los oidos ». *Ibid.*

⁴ BARTHES, Roland : *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971. ALLO MANERO, Adita : « La emblemática en las exequias de la Casa de Austria », *I Simposio internacional de emblemática*, Teruel 1991, p. 11-26.

⁵ Voir par exemple SCHMIDT, Marie-France : « L'image de l'empereur Constantin Le Grand dans la littérature espagnole du XVIIIe siècle », in *Regards sur le passé dans l'Europe des XVIe-XVIIe siècles. Actes du colloque tenu à Nancy (décembre 1995)*, Berne, Lang, 1997, p. 375-385.

lesquelles le saint roi affronte les hérétiques sont particulièrement mises en valeur, comme celle où saint Ferdinand assiste au bûcher d'un hérétique albigeois puni par l'inquisition. Cette scène est de nouveau représentée au-dessus de la porte de l'église : on y voit le roi allumant lui-même le bûcher.

Au milieu du patio « s'élevait la masse d'un édifice triomphal, qui sur huit piliers recouverts de riches broderies formait deux autres étages avec piliers, couronnés par l'éminent chapiteau d'une pyramide »¹. Aux coins de ce millefeuille de feuillages, de fruits et de soieries, quatre rois, avec quatre rois Maures à leurs pieds et chacun surmonté d'une vertu cardinale, représentent quatre rois prénommés Ferdinand, qui illustrent la succession glorieuse des rois d'Espagne jusqu'à Ferdinand IV, le roi Catholique. Les quatre royaumes conquis par saint Ferdinand (Jaén, Cordoue, Murcie et Séville) sont également évoqués. Au centre, le saint roi Ferdinand III, assis sur un trône, préside l'ensemble.

En observant cette fête et l'insistance des représentations sur la lutte contre le mal, le combat contre l'hérésie décrit d'une manière hautement manichéenne, on comprend mieux pourquoi l'inquisition grenadine a jugé cette occasion digne de ces importantes dépenses, ainsi que de la publication d'une relation de fêtes. La vie de saint Ferdinand démontre la nécessité de l'inquisition, elle actualise l'époque regrettée où cette institution venait d'apparaître, elle légitime en fait le tribunal dans un monde qui le remet en question, et dans lequel les grands autodafés sont désormais rares. Les inquisiteurs se mettent en scène comme les véritables héros de leur célébration. Le soir du 4 juillet, après les vêpres à Santa Cruz, un feu d'artifice donné devant le palais de l'inquisition réjouit la population. Le lendemain a lieu une nouvelle cérémonie au monastère dominicain. La relation se termine par un panégyrique au saint roi et à son glorieux descendant Charles II, mais aussi naturellement au tribunal, qui bénéficie là de la popularité que lui vaut une fête aussi somptueuse. Car cette opération de relations publiques a été manifestement élaborée pour la population. Les tableaux du patio du monastère, consciencieusement didactiques, nous l'avons vu, restent en effet exposés au public pendant deux jours après les fêtes, et les illuminations nocturnes sont tournées exclusivement vers le public populaire.

L'année suivante, la reine-mère envoie plusieurs cédules aux villes pour préciser les modalités du culte du roi saint². L'Etat se convertit ici en contrôleur religieux et en directeur liturgique, profitant du pouvoir de tutelle que lui donne le patronage royal sur un archevêché comme Grenade. La reine exige d'abord que dans toutes les églises des villes de l'archevêché on élève un autel au Saint roi Ferdinand. Le conseil de la commune se fait naturellement le relais zélé de la volonté royale auprès des autorités religieuses locales. La fête est donc célébrée

¹ « se levantaua la fabrica de un triunfal edificio, que sobre ocho pilares, vestidos de bordados ricos, formaua otros dos cuerpos apilastrados, a quien coronaua el eminente capitel de una piramide », *DESCRIPCION de la aclamacion, op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 11 avril 1673, fol. 195r.

solennellement dans la cathédrale, avec sermon et sonnerie de cloches, en présence de la municipalité.

La célébration est sensée devenir une sorte de nouvelle fête de la Toma, ou de complément aux anniversaires des Rois Catholiques, dans laquelle les tribunaux de la ville réunis célèbreraient l'union de la monarchie autour des idéaux de toujours : la conquête, le catholicisme, la Castille éternelle.

Une autre tentative de béatification, entamée à la fin des années 1670, est à placer dans la même politique royale de glorification et de sacralisation de la monarchie et de son idéologie. Il s'agit cette fois non pas d'un personnage royal, mais d'un grand serviteur de l'Etat, le cardinal Cisneros¹. L'idée d'élever ce personnage emblématique au rang de bienheureux avait été d'abord, après quelques tentatives au siècle précédent, proposée par l'université d'Alcalá de Henares en septembre 1636.

b) La réception locale d'un culte imposé d'en haut : les discours sur Ferdinand III à Grenade

Entre orgueil local, loyauté et discours sur l'origine, les opinions exprimées par les sermons sur le roi saint Ferdinand III peuvent nous éclairer sur la nature du « devoir de mémoire » grenadin. Le discours sur l'histoire locale est mené par certains groupes dirigeants de la population, pour répondre à un besoin idéologique et identitaire local précis. Il ne s'agit pas d'une volonté culturelle collective de souvenir, telle que nous pouvons la connaître dans le cadre d'une nation. Les sermons se font ainsi l'écho de la rivalité d'honorabilité qui existait entre les individus autant qu'entre les villes andalouses. Or Ferdinand III, conquérant de Cordoue, Séville et Jaén, est le héros et sauveur de Séville, comme Ferdinand V le Catholique est le héros de Grenade. Les deux villes sont donc naturellement en rivalité pour imposer la supériorité de leur grand homme respectif. A Grenade, la fête de la canonisation de Ferdinand III est certes importante, comme l'oblige la loyauté à un ordre royal qui l'impose, mais n'atteint pas la splendeur de Séville, car le mythe est spécifiquement sévillan et cordouan, Grenade ne s'y sent pas impliquée directement.

A Grenade, la fête de la Toma et les anniversaires des rois offrent l'occasion de revendiquer la plus grande gloire pour le héros local. De cette manière, le sermon de l'anniversaire de Ferdinand le Catholique, prêché en 1666, compose une dissertation argumentée de la supériorité du roi Catholique sur le roi saint². L'auteur commence par critiquer l'ingratitude des royaumes de Navarre et de Naples et des autres villes qui ne cultivent pas le souvenir du roi qui les a conquis. Seule Grenade l'honore, dit-il, car seul ce roi peut être appelé roi de

¹ l'Etat demande de l'argent au chapitre de Grenade pour soutenir cette entreprise en mars 1678. A.C.G., *Actas*, libro 17, 8 mars 1678.

² RAMOS GAVILAN, Estevan : *Oracion panegyrica*, *op. cit.*

Grenade. En effet, les autres souverains ont reçu le royaume en héritage, tandis que lui seul l'a prise. De plus, une victoire qui laisse des ennemis en possession de leurs moyens, comme Ferdinand III a laissé le royaume maure de Grenade, ne peut, selon lui, être vraiment appelée victoire. « (...) Toi, opulente Séville, tu dois beaucoup à ton roi saint ; mais conserves, conserves des applaudissements pour notre Ferdinand. Vous vous vantez de que ce sont des rois semblables qui vous ont conquis ; mais je dis, que vous n'avez pu vraiment chanter leurs victoires avant que Ferdinand eût terminé de prendre Grenade ; car il est certain que l'on ne peut nommer victoire que celle qui met fin à une conquête, tandis que celle qui laisse des ennemis à combattre, ne peut presque pas être tenue pour telle. »¹ Ainsi, toute l'Espagne devrait se rappeler la gloire de la prise de Grenade et, du même coup, louer la ville. Ne s'agit-il pas là d'un plaidoyer indigent, qui semble supplier la grande ville andalouse, dont Grenade jalouse la renommée, de jeter un œil sur un conquérant dont la gloire ne semble pas avoir accédé au panthéon de la couronne ? Quel paradoxe prophétique pour nous que cette justification, qui ne nous rappelle le règne de Ferdinand III que comme une étape de la Reconquête !

La fierté de la ville de posséder les corps des rois surpasse cependant la jalousie d'autres sanctuaires. Les Rois Catholiques, conquérants à l'image de David, symbolisent l'idéal Espagnol. Les sermons ne manquent pas de les ancrer à leur nouvelle Jérusalem, Grenade. Pour le franciscain Antonio de Paula de la Madriz, les Rois appartiennent à Grenade, « car puisque David conquiert Sion et par cette conquête réduisit les infidèles dans le royaume, puisqu'il y érigea son tombeau, il n'y a pas d'autre ville qui ne soit tant la sienne que celle-ci... celle-ci entre toutes peut se dire sienne... Celui-ci est le royaume des Rois Catholiques ; l'Alcazar du second David et de la plus grande Bellone »².

c) La canonisation de Saint François Borgia

Le collègue des Jésuites célèbre naturellement avec faste la canonisation du troisième général de son ordre saint François Borgia, accordée par le pape Clément X le 12 avril 1671. Ce grand personnage mort en odeur de sainteté est également un grand spirituel de la Renaissance. Comme saint Jean de Dieu, il dut sa conversion soudaine advenue à Grenade à la puissance de

¹ « (...) tu, opulente Sevilla, mucho debes a tu Santo Rey; pero guarda, guarda para nuestro Fernando aplausos, os jactais de que Reyes tan grandes como estos os ganaron; pero yo digo, que nunca podistis cantar bastantemente sus victorias, hasta que a Granada la acabo de ganar Fernando; pues es cierto que aquella sola deve llamarse victoria, que pone fin a una conquista, mas la que dexa enemigos con quien pelear, casi no se ha de tener por victoria ». *IBID*, fol. 11v.

² « pues si conquista David a Sion, y por essa conquista, quedò tan infieles el reyno, y luego pone allì su sepulcro, no se llame otra ciudad suya, con tanta especialidad como esta... Esta entre todas se lleva el nombre de suya... Este es el reyno de los Reyes Catolicos; este es el Alcaçar del segundo David, y mejor Belona ». Fr. PAULA DE LA MADRIZ, Antonio de la : *Sermon en accion de gracias de la Toma de Granada, predicado en su santa Iglesia Metropolitana ... asistiendo el Ilustrissimo señor Don Diego Escolano, Arçobispo de dicha ciudad, y los dos celebres cabildos...* Año 1669, fol. 8v. B.U.G., A-031-234(4).

conviction du célèbre prédicateur Jean d'Avila. En 1617, le corps de François Borgia est ramené de Rome en Espagne par le valido royal, le duc de Lerma en personne, au cours d'une cérémonie à laquelle assiste le roi Philippe III. Une pression importante exercée par les jésuites et les élites espagnoles, qui se reconnaissent dans ce modèle aristocratique, pousse à sa béatification, finalement obtenue en 1624, année au cours de laquelle Alonso Cano réalise son portrait.

Le collège organise une octave festive entre le 27 septembre et le 5 octobre, dont la dimension en fait une véritable fête civico-religieuse, puisque toutes les institutions ainsi que de nombreux ordres religieux participent aux célébrations, en tant que spectateurs ou célébrants. Chancellerie, inquisition, municipalité, chapitre, ordres dominicain, franciscain, prédicateurs, confréries, etc. sont présents.

Après les sonneries de cloches et les salves des forteresses qui annoncent la fête dans la nuit du samedi, le dimanche 27 a lieu une messe solennelle dans la cathédrale, devant la statue du saint, œuvre de José de Mora, amenée dans le chœur et revêtue d'un admirable manteau aux armes de saint Jacques, dont la description éblouit d'elle-même. « Au lieu de drap, l'habit était de velours finement brodé d'or, avec des empiècements d'argent de Milan garni, recouvert de bijoux précieux, diamants, émeraudes, saphirs et topazes faits en joyaux d'admirable valeur. L'une de ses mains était posée sur son cœur, l'autre reposait sur un crâne impérial, comme disant : c'est à toi que je dois d'occuper ce socle. Et bien que ne prononçant pas ces mots, son effigie si vraisemblable, ou son plus vif portrait, le donnait à entendre silencieusement... »¹. L'après-midi, une procession composée de deux confréries de la Compagnie de Jésus et de dévots accompagnent le Saint au siège de la Compagnie. Le collège est admirablement décoré de fleurs figurant la vie du saint, ainsi que des armes des Borgia, du roi Charles II, du pape Clément X et de Grenade. Au milieu du jardin, on tire des coups de canon depuis l'intérieur d'un château de bois. Tous les matériaux possibles sont employés pour figurer la vie du saint, et tous les trésors jésuites sont exposés dans les différentes cours du collège. Reliques, tapisseries des Flandres, tableaux et poèmes du concours littéraire aménagé par les jésuites à l'occasion de la fête sont présentés. La description de l'ensemble donne presque l'impression d'un bazar hétéroclite, reflété par des miroirs pour mieux figurer un infini paradisiaque. L'église San Pablo n'est pas épargnée par cette surcharge décorative. Son plafond est recouvert de brocard, d'images et de branchages tendus entre des croisées dorées, les murs recouverts de velours et damas, les colonnes de tissus brodés. Cette empilement vient s'ajouter à l'extraordinaire machinerie théâtrale du retable de l'église, réalisée par Francisco Díaz de

¹ « En lugar de paño era el vestido de terciopelo bordado de finissimo oro, y de encages de plata de Milan guarnecido, por los cobos lleno de costosas preseas, cubierto de diamantes, esmeraldas, çafiros, y topacios en joyas de admirable valor; la una mano en el pecho, y en la otra una Imperial calabera, como que le dezia : a ti te deuo el ocupar este solio, que aunque no lo pronunciaua, mudamente lo daua a entender su Efigie tan verdadera, ò su mas viuo retrato... ». EGIDIO DE RIBERA MONTESER, Christoval : *Epitome breve de las solemnes fiestas que celebrò el colegio de S. Pablo de la Compañia de Iesus de Granada a la Canonizacion de San Francisco de Borja en este año de 1671...* B.U.G., C-33-99(2).

Ribero entre 1654 et 1660. Autour d'une grande image du Saint Sacrement, solennellement découverte lors des cérémonies, les côtés latéraux peuvent également pivoter pour faire voir des reliquaires¹.

Le lundi, la chapelle de musique de la chapelle royale accueille depuis les tribunes « la majesté de notre grand monarque, roi et seigneur, représenté par le Real Acuerdo de sa royale chancellerie »². Parmi les chanteurs, on admire tout particulièrement la voix suraiguë d'un jeune garçon « si aiguë, que dans ses inflexions l'on aurait dit un canari, et dans les contrepoints un rossignol »³. Chaque tribunal est accueilli en son jour dans l'église par une grande musique de trompettes, de caisses et de clairons. On chante aussi des villancicos (cantiques en castillan) composés pour l'occasion, qui relatent le destin de François Borgia, de sa terrible famille et la douceur de vivre qui lui fut accordée dès l'enfance⁴. On souligne aussi son double visage de chevalier et de prêtre.

Le lundi suivant est le jour le plus important de la semaine festive. Les trinitaires chaussés disent la messe en présence du conseil de la commune, puis l'après-midi a lieu la procession générale. Les rues sont surchargées de décorations, comme le jour du Corpus, pour proclamer la grandeur du nouveau saint. « Les arcs, les palissades, les merveilleux autels, le grand prix des décorations, la grandeur des peintures sur l'immensité des tableaux et le grand nombre de toiles peintes qui relataient la vie du saint, sa conversion et sa mort, comme le faisaient aussi de nombreux hiéroglyphes et d'autres feuillets en vers curieusement colorés et peints pendus aux étoffes des ornements »⁵. A trois heures de l'après-midi, la Compagnie de Jésus sort accompagnée d'une centaine de jeunes garçons en costumes militaires de diverses nations et de divers ordres militaires, parmi lesquels sont distingués par la relation les fils des grands aristocrates locaux. Leur costume les relie à la grande histoire familiale, laquelle est aussi celle de la ville. Le second fils de la famille des Castril est ainsi vêtu de l'habit de Saint Jean et porte le drapeau, comme la statue du saint, précise le texte. Le jeune Gadea y Oviedo est cité, parmi d'autres noms de rejetons des familles de conquérants du royaume de Grenade, « l'ensemble des soldats de cette galante armée de pygmées étant les fils de la fine fleur de cette ville »⁶. Les mentions à saint Jean et aux conquistadors ramènent incontestablement au

¹ RODRIGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso : « Espacio sacro teatralizado : el influjo de las técnicas escénicas en el retablo barroco », in *En torno al teatro del Siglo de Oro, Actas de las Jornadas VII-VIII de Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses-Diputación de Almería, 1992, p. 137-151.

² « la magestad de nuestro gran Monarca, rey, y señor, en el Real Acuerdo desta su real chancilleria ». EGIDIO DE RIBERA MONTESER, Christoval : *Epitome breve, op. cit.*, fol. 9v.

³ « tan tiple, que se juzgaua un canario en las quiebras, si en los contrapuntos un ruiseñor ». *IBID*, fol. 10v.

⁴ *VILLANCICOS que se cantaron en el celebre octavario, que el Colegio de la Compañia de Iesus de Granada celebrò en la canonizacion de S. Francisco de Borja...* [1671.] B.U.G., C-033-099(14).

⁵ « los arcos, emmpalizadas, lo curioso de altares, de las colgaduras lo costoso, lo grande de las pinturas en inmensidad de laminas, y grande numero de lienços, que manifestauan la vida del santo, su conversion, y muerte, declarando muchos hieroglíficos, y otros papeles en versos curiosamente coloridos, y pintados, pendientes en los paños de las colgaduras ». EGIDIO DE RIBERA MONTESER, Christoval : *Epitome breve, op. cit.*, fol. 14v.

⁶ « siendo los demas soldados de esta pigmea, y donosa soldadesca, hijos de lo ilustre de esta ciudad ». *IBID*, fol. 15r.

mythe de Grenade. Ce sont des enfants qui portent ces symboles, comme pour signifier que le mythe est porteur d'avenir. Les pères ne sont pas absents de cette manifestation de vitalité de l'idéologie collective, qui est en même temps manifestation de la force du pouvoir oligarchique sur la ville (ces enfants-soldats expriment la perpétuation du pouvoir de leurs pères ; leur innocence enfantine permet de rendre acceptable leur aspect guerrier, signe clair du monopole de la force brute). Les pères apparaissent dans la procession proprement dite, celle qui sort de la cathédrale, avec l'image du saint apportée précédemment par les jésuites et le cortège d'enfants. Suivant les trompettes, clairons et tambours, les caballeros des ordres militaires apparaissent, armés. Leur démonstration de force en tête du cortège est immédiatement suivie de la présence pacifique et légitimatrice des religieux : confréries, croix des paroisses, ordres religieux (jésuites en tête), clergé, chapitre puis la statue du saint portée par des augustiniens et des trinitaires déchaussés. Puis vient le corregidor Diego de Salvatierra, suivi du conseil de la commune. La procession suit le trajet habituel de celle du Corpus, autour de la cathédrale en passant par les deux grandes places de la ville, Bibarrambla et Place Neuve. Le soir, la statue du saint est ramenée au siège de la Compagnie par une máscara d'étudiants et de cavaliers.

Cette démonstration de force aristocratique se prête bien à la circonstance de la canonisation de François Borgia, le saint courtisan par excellence. Mais c'est probablement la noblesse de la ville que Grenade veut démontrer ici de façon éclatante, contre la prétention de sainteté et de noblesse qu'affiche Séville à travers la canonisation de son conquérant Ferdinand III. Cette ambition apparaît clairement en effet dans les relations et les sermons du temps, comme par exemple un sermon de l'anniversaire du roi saint célébré en 1651¹. Ce texte enthousiaste et militant, qui cherche à soutenir l'action royale contre les rebelles catalans et relie Séville au destin du royaume, élève Ferdinand, personnage fondateur, au rang des héros bibliques et des grands capitaines. Séville est sainte car c'est la fille d'un roi saint, affirme le prédicateur. La sainteté du conquérant élève la guerre au rang d'une guerre sainte, comparée à la guerre de Gédéon contre Babylone. La loyauté, la religiosité de Séville, sa grandeur, sont le fruit du miracle originel de la conquête voulue par Dieu. Les reliques du roi et ses insignes assureront la victoire sur les ennemis de la foi. Face à la concurrence de Séville, Grenade cherche elle aussi à retrouver les grandeurs de son passé, et à élever sa conquête au niveau de grande geste héroïque à la dimension du pays tout entier dans les célébrations contemporaines de la canonisation de Ferdinand III.

Les 5 et 6 octobre 1671, on fête aussi les saints dominicains Louis Bertrand et Rose de Lima. Les 5 et 11 octobre, ces deux saints, ainsi que saint François Borgia, sont portés en procession

¹ MARTI Y SORRIBIAS, Francisco : *Oracion panegirica a las svmptuosas honras, que en la sancta Iglesia de Seuilla le hazen por los dos ilustrissimos Cabildos, a las dulces y reconocidas memorias de el Sancto Rey Don Fernando, su Conquistador ...Sevilla... año de 1651*. B.U.G., A-031-204(13).

générale dans les rues de la ville, Borgia le premier jour et les deux saints dominicains le dernier¹.

3) La renaissance d'un saint. La translation du corps de Saint Jean de Dieu et sa canonisation (1664, 1691)

a) La translation du corps du saint (1664)

Grenade entreprend des démarches auprès de la papauté pour célébrer localement saint Jean de Dieu à partir de 1650². La translation du corps du béatifié du monastère de la Victoria à celui de l'ordre de Saint Jean de Dieu en 1664 participe du même mouvement vers la reconnaissance du saint grenadin. Cette année-là, trente-quatre ans après sa béatification, l'archevêque José de Argáiz fait transférer le corps de saint Jean de Dieu depuis le monastère de la Victoria, où il fut enterré en 1550, jusqu'au monastère-hôpital qui porte son nom. A cette occasion est édité un poème en définitive fort peu descriptif, accompagné des armes de l'archevêque et d'une gravure représentant le saint³. Cette fête signifie la réappropriation du grand hospitalier par la ville et les autorités religieuses, presque un siècle et demie après sa disparition. Il y a plusieurs raisons pour lesquelles l'approbation de ce personnage célèbre dans le monde entier se produit aussi tardivement à Grenade. D'abord, la personnalité même du saint, qui fut vagabond et passa pour fou, personnalité qui s'accorde peu avec les valeurs de stabilité et de supériorité morale et sociale incarnées par la plupart des saints de la Contre-réforme. Les élites grenadines avaient d'ailleurs du vivant même de Jean de Dieu assez mal compris sa façon de faire, ses aumônes publiques, ses prêches spontanés, son enfermement volontaire et ses attitudes de pénitence, qui allaient jusqu'à oser dénoncer l'opulence de la société dominante. Le bienheureux, issu des nouvelles populations mouvantes rejoignant Grenade, qui incarnait la diversité culturelle et géographique des nouveaux venus, mais aussi la puissance de l'initiative laïque en matière religieuse, figurait également le risque d'une certaine subversion religieuse et sociale, particulièrement appréhendée dans une ville-frontière alertée par la question morisque. Après la guerre et l'exil des Morisques et le départ des corps royaux dans les années 1570, Grenade se lance dans une toute autre voie identitaire, avec Cecilio et les découvertes du Sacromonte. Contre le parcours du pêcheur repent, du laïc, du

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 25 septembre 1671, fol. 109v.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 3 décembre 1649, fol. 122r.

³ GUZMAN PORTOCARRERO, Sancho de : *Translacion del cverpo del glorioso patriarca San Iuan de Dios, Fundador de la Religion, y Hospitalidad de la Ciudad de Granada, Viernes 28 de Nouiembre de 1664 años ... Aviendo estado en el convento de Nuestra Señora de la Victoria de dicha ciudad (despues de su glorioso transito) ciento y quinze años... Año 1664*. B.N.M., VE/155/4. Gravure sur bois. Annexe, Figure 29. Et GUERRERO MESSIA, Iuan : *Sermon que predico ... En la fiesta de la translacion y entrega que hizo la religion de N.S. de la Victoria del Glorioso patriarca S. Ivan de Dios, a su religion de la Hospitalidad, en el conuento de la Santa Misericordia de la Ciudad de Cadiz, descubierto el Santissimo Sacramento... Año de 1665*. B.U.G., A-031-225(13).

mélange des genres proposée par Jean de Dieu, contre aussi la seule légende de la conquête, jugée insuffisante pour assurer la gloire de la ville face à ses rivales, elle choisit celle de la pureté conservée depuis les origines et du professionnalisme clérical de l'évêque Cecilio. De l'histoire de la folle conversion de Jean de Dieu, on ne conserve que la fondation hospitalière, rendue professionnelle et intégrée à la société dominante ainsi qu'aux grands parcours processionnels de la ville. L'hôpital est en effet une étape obligée des grands trajets triomphaux qui relient la cathédrale au monument du Triunfo de l'Immaculée Conception. Comme si Saint Jean de Dieu devait s'incliner devant le mythe qui l'avait rejeté dans l'ombre. Comme si Grenade voulait plier sa réalité sociale et historique à la légende qu'elle s'était donnée.

Par la suite, le prestige du personnage, considéré comme saint dès la fin du XVI^e siècle et dont les fondations hospitalières se multiplient en Europe et aux Indes, avait fait que certains avaient proposé (dans le contexte intérieur du débat sur le patronage de Sainte Thérèse avec saint Jacques) d'en faire le deuxième patron de la ville, à égalité avec San Cecilio. Cette proposition avait toutefois été ajournée face à la réaction conservatrice de l'oligarchie grenadine, très attachée au mythe du Sacromonte représenté par le saint martyr.

Dans la deuxième moitié du siècle, le contexte est différent. L'échec de la cause des livres de plomb du Sacromonte explique en grande partie le changement d'attitude observée à Grenade vis-à-vis de Jean de Dieu. Considéré de son vivant comme un énergumène, il est par la suite béatifié, puis canonisé, gagne la gloire céleste et profane. Finalement, c'est bien lui qui résiste au temps, tandis que la légende du Sacromonte qui lui avait été préférée est elle repoussée dans l'hérésie, selon les termes du bref papal qui la condamne. Par ailleurs, dans le contexte de difficultés croissantes et d'affaiblissement du gouvernement central, les autorités locales cherchent à s'approprier tous les instruments symboliques capables de fomenter l'union autour de leur autorité souveraine. C'est naturellement le cas d'un personnage aussi prestigieux, que le fondateur du grand ordre hospitalier de Jean de Dieu, d'autant qu'il est déjà béatifié. Pour susciter l'enthousiasme public, on souligne les aspects qui exaltent la ville et ses habitants. De cette manière, lors de la canonisation du bienheureux à la fin du siècle, un vaste mouvement populaire soutient spontanément les festivités qui mettent en scène la noblesse et l'oligarchie. Toutefois, le chapitre ecclésiastique est sans doute relativement moins satisfait de ce succès, car il relance le débat sur le co-patronage de saint Jean de Dieu sur la ville. La cathédrale a en effet toujours défendu la cause du Sacromonte et du saint patron Cecilio, grâce auquel elle est reconnue comme siège apostolique et représente l'unité religieuse et sociale de la ville autrefois divisée. La victoire de saint Jean de Dieu sur Cecilio signerait officiellement le déclin de son autorité absolue sur la vie religieuse de la ville. La cathédrale fait donc tout pour s'attribuer le mérite de la canonisation de saint Jean de Dieu et se placer au premier rang dans l'organisation des festivités. Les hésitations et les résistances à avouer la disparition pure et simple du mythe de Grenade, qui avait lentement mûri et évolué depuis la conquête de 1492, font qu'au plan local, non seulement le mythe demeure bien vivant, mais aussi que le

personnage de Saint Jean de Dieu n'apparaît pas comme une question centrale. Saint Jean de Dieu reste à Grenade une figure officielle, à la dimension de l'Église, et non un personnage qui permet de donner un sens à l'histoire collective de Grenade.

Le 6 octobre 1675, l'image du saint est amenée à la cathédrale et placée dans le chœur, où on dit le lendemain la messe avec sermon, comme à l'habitude. Puis la procession part, suivant le trajet triomphal habituel de la procession du Corpus, après quoi la statue est emmenée jusqu'au monastère de Los Martirios, des carmélites déchaussés¹.

Le 1^{er} août 1679, malgré la peste qui frappe la ville, on célèbre l'avancée prometteuse de la canonisation de saint Jean de Dieu par des sonneries de cloches et l'illumination de la tour de la cathédrale². En 1688, Grenade demande au pape la concession de la prière du saint³.

b) La canonisation de Saint Jean de Dieu (1691)

La nouvelle de la canonisation du saint parvient à Grenade à l'automne 1690 (le bref est daté du 16 octobre). Il s'agit d'un événement considérable, à cause des liens particuliers qui unissent le saint à la ville, comme le soulignent justement les actes capitulaires. « Ce chapitre considérant que cela doit s'accomplir avec des démonstrations de joie de plus grande ampleur que celles d'autres canonisations et publications, parce qu'il est mort dans cette ville et qu'il y a également vécu et que sa dépouille glorieuse est conservée au couvent et hôpital de cette dite ville »⁴. Le fait de posséder des reliques, à fortiori le corps complet d'un saint, qui en outre a eut des relations particulières avec elle, est un avantage unique et précieux pour une ville. C'est un objet de fierté mais c'est aussi la preuve que la communauté possède des liens particuliers avec Dieu. Elle est désormais protégée par un saint, comme Séville qui se vante de posséder le corps du saint roi Ferdinand III. La notoriété du saint explique l'existence d'un trafic de reliques à l'intérieur de la ville elle-même. En 1691, la cathédrale affirme en effet posséder une relique du saint, don de l'ancien prévôt, à présent évêque de Salamanque⁵, laquelle relique est authentifiée en 1696⁶. Posséder au moins des restes du corps du saint permettait à la cathédrale de centraliser son pouvoir, de ne pas le laisser totalement aux mains de l'ordre hospitalier où son corps est conservé.

Les célébrations mettent donc l'accent sur la fierté patriotique locale. On le voit dès la gravure qui illustre couverture de la longue relation festive rédigée par Sebastián de Gadea y Oviedo,

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 10 septembre 1675, fol. 325v.

² A.C.G., *Actas*, libro 18, 1^{er} août 1679, fol. 32v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 19, 9 juin 1688.

⁴ « considerando este cabildo se deue hazer con demostraciones de mas regizijo que otras canonizaciones y publicaciones por auer muerto en esta ziudad y auer asimismo uiuido en ella y estar su glorioso cuerpo en el conuento y hospital de esta dicha ciudad ». A.C.G., *Actas*, libro 19, 8 juin 1691, fol. 281r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 19, 22 juin 1691. Martin de Azcargota est évêque de Salamanque entre 1689 et 1693, avant d'être nommé archevêque de Grenade.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 20, 15 mars et 16 octobre 1696.

parue seulement quelques mois après les fêtes, en mai 1692¹, qui figure l'allégorie de Grenade. On y voit une femme couronnée (signe du statut de capitale de royaume de Grenade), tenant l'écu des Rois Catholiques et entourée d'anges, sur un fond urbain dans lequel on reconnaît la ville à quelques monuments emblématiques, dont la porte d'Elvira et la cathédrale. La présence de clochers montre la ville en ville sacrée. Le texte de la relation condense également toute la fierté urbaine et souligne avec force les liens uniques qui unissent le saint hospitalier à la ville. Sebastián de Gadea se révèle être un auteur de relations particulièrement habile en ce sens. Ce talent avait déjà été confirmé par la relation qu'il écrivit en 1683 à l'occasion de la victoire du siège de Vienne, dont nous reparlerons plus loin.

La relation débute par un résumé de la vie du saint, que l'auteur situe dans une Grenade contemporaine, puisqu'elle excuse les premières réactions d'incompréhension des Grenadins devant la « folie » du saint, puis loue la dévotion et l'attachement de l'oligarchie à son œuvre. Gadea présente ainsi une sorte de « Grenade éternelle », une ville douée d'un génie propre et immuable. Ce récit sert finalement à revendiquer la gloire de l'œuvre du saint entièrement pour Grenade, où repose son corps, contre le Portugal, sa patrie de naissance.

Puis suit le récit détaillé des célébrations, suivant un plan classique, qui insiste sur la description minutieuse des décorations urbaines et le rappel des événements, et s'achève sur les poèmes rédigés à l'occasion du concours littéraire organisé par l'université de Grenade pour l'occasion. Le texte parvient à unir les différents événements et à grandir leur signification patriotique en associant la temporalité des célébrations de la canonisation à celle du cycle festif civico-religieux de Grenade. La fête de la Toma, puis celle du Corpus et, enfin, les fêtes royales de taureaux de l'automne servent ainsi de cadre pour des célébrations destinées à intégrer le nouveau canonisé dans la temporalité et l'espace urbain de Grenade.

Les fêtes patriotiques commencent dès le 1^{er} janvier 1691, lorsque la nouvelle est annoncée à point nommé par des sonneries de cloches et des salves. A point nommé, puisque le 1^{er} janvier c'est, comme le souligne l'auteur de la relation, la veille de la Toma, fête de la conquête de la ville. La Toma entendue comme « fête glorieuse de libération » date à peu près de la moitié du siècle, dans le contexte de la concurrence avec Séville et de l'avancée du processus qui mène à la canonisation de Ferdinand III en 1671. On perçoit ici avec force le changement de signification de la fête de la prise de la ville, puisqu'elle sert à souligner la gloire patriotique que représente la canonisation de saint Jean de Dieu. La coïncidence des dates est tout à fait artificielle, puisque la nouvelle est parvenue à Grenade à l'automne. Cette correspondance fabriquée sert à faire de la canonisation une fête patriote, qui rassemble la ville autour d'une relique, d'un saint et d'un nouveau patron. Tout cela ne peut que nous rappeler d'autres reliques, celles du Sacromonte et leur lien avec la célébration de la conquête. On cherche à

¹ L'auteur date sa dédicace au roi du 31 mai 1692. GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas que a la canonizacion de San Juan de Dios, Patriarca, y Fundador de la Hospitalidad consagro la ... Ciudad de Granada... En Granada... 1692*. B.U.G., A-9-426. B.N.M., 2/61.505. Edition en ligne Biblioteca Virtual de Andalucía : www.juntadeandalucia.es. Annexe, [Figure 30](#).

faire de saint Jean de Dieu un nouveau saint fondateur de la ville, autour d'une nouvelle évolution du mythe. Il est évident que dans cette fin de siècle pleine d'indécisions, Grenade se cherche une nouvelle façon d'espérer, de croire en l'avenir.

Le 4 janvier, toute la ville est illuminée sur ordre municipal. A ces illuminations s'ajoutent des feux d'artifices sur la place Bibarrambla et, le lendemain, une action de grâce au monastère-hôpital, en présence de la municipalité et d'une grande foule de spectateurs. Dans l'église entièrement décorée, la messe est dite devant le corps du saint sorti de sa niche, préalablement porté sous un dais par des veinticuatro qui font le tour du temple. Après quoi les salves accompagnent le retour des échevins à leur palais. Pour l'Épiphanie (6 janvier), la Real Maestranza de caballería joue un jeu de cannes puis une escarmouche devant les portes du monastère-hôpital.

Mais les démonstrations de janvier ne constituaient que le prélude des fêtes civico-religieuses. En mai, le corregidor Francisco Arévalo y Briceño rencontre des membres de l'ordre hospitalier afin d'imaginer des solutions festives qui ne soient pas trop coûteuses pour la ville endettée. Les corporations de métiers sont mises à contribution pour les décorations des rues et on demande la permission du roi pour qu'il cède à la ville une partie des revenus des taxes sur la soie. En attendant les fêtes, prévues pour le mois de septembre, la célébration du Corpus, durant lequel est donné un auto sacramental sur le thème de la canonisation, poursuit le long cycle des célébrations. Cette pièce est composée par l'auteur qui rédige également la relation des fêtes, Sebastián de Gadea, et intégré à la fin de cette dernière¹. Suivant la tradition, la pièce est jouée de nouveau ensuite, dans le théâtre municipal cette fois, au cours de la saison théâtrale suivante. Elle participe donc, comme les décorations éphémères et les offices religieux, à la répétition inlassable des grands thèmes que l'on souhaite mettre en avant à cette occasion. Cette ambition est d'ailleurs exprimée dans la partie introductive, où les personnages (la Foi, l'Entendement, etc.) se proposent d'expliquer au mieux le mystère du Saint Sacrement, tout en le rattachant à Saint Jean de Dieu et à Grenade.

Outre les difficultés financières, on craint jusqu'au dernier moment de ne pas obtenir l'autorisation du général de l'ordre afin de pouvoir transférer le corps du saint à la cathédrale le temps des célébrations. Mais comme par magie, toutes les difficultés semblent se résoudre soudainement, et la description des décors déploie devant l'imagination du lecteur des trésors inimaginables de richesses feintes et véritables. Les grandes fêtes de septembre comportent plusieurs processions générales, une célébration officielle de canonisation dans la cathédrale devant les reliques du saint, une octave de célébrations religieuses dans l'église et l'hôpital de

¹ Il s'intitule *La imagen del Sacramento San Juan de Dios, auto sacramental, historial, y alegorico, loa que lo introduxo, y estreno la ciudad de Granada, en la fiesta de el Santissimo Sacramento, celebrada el mismo ano de 1691... Que repitio su teatro en las fiesta de la canonizacion del glorioso Patriarca ...* in GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas, op. cit.*, p. 271-324.

l'ordre hospitalier entièrement redécorsés pour l'occasion, et des divertissements publics, dont le pavoiement du trajet de la procession, des feux d'artifice et des courses de taureaux.

Les autels et les arcs de triomphe réalisés par les corporations de métiers sont exposés dès le samedi 15 septembre, veille de la procession, afin de pouvoir être admirés du plus grand nombre. La plupart des décorations remploient probablement des éléments utilisés pour la procession du Corpus. Le conseil de la commune se charge en effet de décorer la moitié du circuit, entre la Place Neuve et celle de Bibarrambla, y compris la Pescadería, qui comporte un exceptionnel ornement de tapisseries flamandes, d'arcs couronnés de putti et de lustres d'argent. A cause de ce partage des tâches entre municipalité et corporations, mais aussi du style répétitif inhérent aux relations festives, la décoration des rues présente, à la lecture, une impression de surcharge voulue. Il n'est pas un angle de ces ruelles étroites qui ne soit occupé par un autel ou un arc de triomphe, la plupart d'entre eux surmontés d'une représentation peinte ou sculptée du saint dans une attitude exemplaire. Certaines péripéties de l'hagiographie du saint sont reprises plusieurs fois, reprenant les modèles des peintres contemporains qui les ont popularisées. On retrouve le plus souvent Saint Jean de Dieu faisant œuvre de charité, ou agenouillé devant un crucifix, extatique à l'heure de sa mort¹. Certaines architectures présentent le saint patron de la corporation qui les a réalisées, ou jouent de manière amusante avec le lieu où elles sont placées (une grotte peuplée d'oiseaux chanteurs est installée dans la rue de la Gallinería, qui donne dans le Zacatín). Enfin, les allusions au lien indéfectible entre Grenade et le canonisé sont légion : plusieurs arcs de triomphe exposent une grenade s'ouvrant sur l'image du saint, ou réunissant le fruit et la Renommée.

La place Bibarrambla est transformée en rue processionnelle (comme pour la procession du Corpus) par de longues palissades qui permettent de démultiplier les façades décoratives. La place Neuve est somptueusement décorée par les *mayorales de la Seda*, chargés de la répartition des taxes. Commençant par un autel surmonté d'un dais de brocard abritant les portraits du roi et de la reine, élevé à l'entrée du Zacatín, une longue rue est figurée par des palissades, créant une feinte perspective de palais derrière laquelle apparaissent des paysages. Cinq grandes peintures présentent les grands moments de la vie de Saint Jean de Dieu. Dans la nuit du samedi, la ville illuminée voit de nouveau le trajet processionnel transformé par les bougies et les torches qui éclairent et font vivre les architectures éphémères. Puis un spectacle pyrotechnique, figurant un jardin, un château de feu et une fontaine colorée, est donné devant la porte de l'hôpital San Juan de Dios.

Le dimanche 16 septembre à l'aube, les membres du conseil de la commune viennent chercher les reliques du saint, richement posées sur un brancard couvert de broderies, et les accompagnent solennellement à la cathédrale où a lieu la grande messe, suivie de la lecture

¹ Annexe, Figure 29.

solennelle de la bulle de canonisation¹. Au dernier mot du secrétaire du chapitre, on retire le voile recouvrant l'urne des reliques. Eclatent alors les exclamations, les tirs d'artillerie et les cloches de la cathédrale, caisses et clarines, puis les chants du chœur, accompagnés des trompettes placées dans les tribunes, des orgues et même des clochettes des autels latéraux. Après quoi l'on chante le *Te Deum Laudamus* et une autre messe commence, au cours de laquelle est prononcé le sermon. Ensuite débute la première grande procession, dans laquelle sont exposées à la fois les reliques du nouveau saint, la grande croix de la cathédrale ou croix de Santa Fé, don des Rois Catholiques selon la tradition, et les statues des saints Dominique et François d'Assise, qui accueillent parmi eux le nouveau canonisé. Six danses, dont celle des *diablillos*, sont disséminées le long du cortège qui rassemble l'ensemble des représentants de la ville et de la province. La procession est également précédée par deux chars portés par des enfants, figurant la Lune et le Soleil. Le long cortège s'arrête de multiple fois, pour assister à des représentations, encenser et chanter des cantiques devant l'urne contenant les reliques du saint.

Après deux jours de célébrations religieuses dans la cathédrale, les reliques sont rendues au monastère-hôpital San Juan de Dios au cours d'une deuxième procession qui parcourt la courte distance séparant la cathédrale et l'église du monastère. Les rues San Jerónimo et San Juan de Dios sont brillamment décorées, surtout grâce à l'intervention des jésuites. La portion de rue située devant le collège, dont les façades sont couvertes de tapisseries des Flandres, est en effet ornée d'un vaste arc de triomphe posé sur quatre pilastres surmonté d'une niche contenant une représentation de Saint Jean de Dieu agenouillé devant un crucifix. De nombreux hiéroglyphes et sonnets décorent également les façades adjacentes. Encore une fois, l'idée générale qui prévaut est d'unir la gloire du saint à celle de Grenade et de louer le modèle de charité et d'humilité représenté par Saint Jean de Dieu.

A l'occasion des fêtes de canonisation du saint, un curieux livret poétique est publié à Grenade, qui illustre une perception tout à fait baroque de la sainteté². Il s'agit de triomphe, de gloire immortelle, de miracles extraordinaires et de merveilleux, qui transforment le saint épris de pauvreté et de simplicité en un héros christique surhumain. En outre, Grenade y est présentée comme la terre promise imposée au saint par Dieu.

Mais le clou des décorations est sans doute atteint par le monastère-hôpital. A l'occasion des fêtes en effet, d'importants travaux ont été réalisés dans le bâtiment. La façade de l'église a été rénovée, la tour gauche, qui manquait, rajoutée, et l'intérieur entièrement repeint en blanc, or et faux jaspe. Outre ces décorations définitives, d'autres éléments éphémères exaltent encore

¹ Le corps du saint est placé devant le chœur de la cathédrale, comme on le fait habituellement avec la patronne de la ville, la Vierge de la Antigua. A la demande de l'ordre hospitalier, Fernando Sánchez de Teruel Quesada, comte de Villamena, brandit l'étendard à l'effigie du saint dans la procession. Le corps est porté par les prébendés de la cathédrale et surmonté d'un dais dont les tringles sont tenues, après un long débat, par des *veinticuatro*. A.C.G., *Actas*, libro 19, 4 et 14 septembre 1691.

² *PLAUSIBLE Metrico Triunfo, del esclarecido Patriarca S. Juan de Dios en su gloriosa canonizacion; su portentosa vida, e inmortales Trofeos... año 1691*. B.U.G., A-031-271(10).

l'aspect du temple. Un autel fabriqué pour l'occasion recouvre entièrement le grand autel. Sur une base de moulures dorées, il figure une pyramide faite de gradins sur lesquels sont posés successivement l'image du saint en extase, l'urne des reliques et le Saint Sacrement, puis les armes du pape et du roi, auxquels on doit la canonisation du héros du jour. De grandes peintures à l'huile illustrent également les principaux épisodes de la vie du saint sur les murs de la nef. L'église fut entièrement reconstruite entre 1737 et 1759, pour former un centre commémoratif considéré comme plus digne du fondateur du puissant ordre hospitalier. Les modifications réalisées pour les fêtes de 1691 constituent ainsi une préfiguration de ce qui sera réalisé plus tard, avec bien plus de moyens financiers.

L'hôpital lui aussi est paré de décors à la fois permanents et éphémères. Les belles fresques relatant les grands épisodes de la vie du saint qui ornent les cloîtres et l'escalier monumental depuis la fin du XVI^e siècle, sont conservées, mais retouchées et ornées de nouveaux cadres et éléments décoratifs destinés à les mettre au goût du jour et à souligner encore certains aspects. C'est ainsi que les œuvres de Saint Jean de Dieu sont systématiquement mises en parallèle avec les grandes vertus du personnage : la vie, les gestes du saint ont un sens, une rationalité divine qui permet d'en faire des exemples. Dans la description minutieuse de l'ornement des cloîtres et des salles d'infirmerie, Gadea cite à l'envi les noms des grands peintres passés, qui auraient selon lui réalisé les fresques. Pedro de Raxis, José de Ribera ou encore Vicente Carducho sont ainsi mentionnés. Rien ne permet d'affirmer pourtant que ces trois peintres aient pu réaliser des œuvres pour le monastère-hôpital. Mais ces citations et descriptions ont probablement pour but de désigner le lecteur comme un connaisseur de la grande peinture et de l'art véritable, auquel sont opposés les jeux et automates placés dans les cloîtres pour divertir la foule. « On créa une machinerie amusante composée de plusieurs pantins, qui représentaient une âme sur leurs visages, et de la vie par leurs mouvements. Ils concentraient ainsi toute l'attention de la plèbe, la séparant de celui qui, d'un regard plus averti, parcourait les autres lieux, occupé à admirer la discrétion courtoise de leurs décors »¹. Ce snobisme peut faire sourire, après les descriptions pompeuses et boursoufflées des décorations surchargées des cloîtres auxquelles l'auteur nous a habitués. Mais elle montre comment, à la fin du siècle, les jeux de cette sorte ne sont plus considérés que comme des divertissements enfantins, qui ne peuvent plaire qu'au peuple. L'élite préfère désormais les tableaux de maître et d'autres sortes de divertissements. Les fontaines des cloîtres sont cachées par des autels pyramidaux figurant des grottes et des jardins paradisiaques, au milieu desquels coulent des rivières.

L'octave des célébrations du monastère-hôpital commence le mercredi 19 septembre, avec la participation de la chancellerie. Suivent ensuite les autres grandes institutions urbaines : la chapelle royale, l'université, le collège des avocats de la chancellerie, le Saint Office, la

¹ « Se ideo la entretenida maquina de varios juguetes, en los cuales fingiendo el arte alma en las figuras, y vida en los movimientos, atraia toda la atencion del vulgar concurso, separandolo de el que con mas advertidos ojos discurria por los demas sitios, empleado en admirar la discrecion urbana de sus adornos ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas, op. cit.*, p. 151.

congrégation de l'Esprit Saint (sise au collège des jésuites), les augustiniens déchaussés. Le mardi après-midi, les jeunes élèves du collège des jésuites jouent une pièce en l'honneur du saint. Dans la nuit, de nouveaux feux d'artifice donnés sur la place Bibarrambla annoncent les prochaines fêtes de taureaux, qui doivent avoir lieu la semaine suivante. Le lendemain, l'office est réalisé en présence du conseil de la commune.

Après l'octave des célébrations religieuses ont lieu, les 1^{er} et 8 octobre, les deux fêtes de taureaux successives offertes par la municipalité. De ces fêtes populaires, la relation de Gadea ne retient que l'éclat des livrées et les noms des deux combattants nobles qui combattent les taureaux à cheval. Contrairement aux textes écrits quelques décennies auparavant par Lisón y Biedma ou Jorquera, Gadea ne se complaît pas dans une longue description des jeux et des amusements réalisés autour des taureaux, sans doute parce qu'il les juge vulgaires et accessoires. Seule l'ostentation aristocratique, la grandeur des institutions et la beauté des décors et des costumes semble le préoccuper.

Les fêtes de la canonisation de Saint Jean de Dieu sont aussi l'occasion d'un des derniers grands autos de fé réalisés à Grenade. La cérémonie, qui a lieu le 7 octobre à l'église du monastère San Jerónimo, cadre inhabituel des autos, compte 22 justiciables, dont 17 sortent pénitenciers et quatre (des femmes) sont livrés au bras séculier. Plus traditionnellement, l'année des fêtes en l'honneur du saint s'achèvent par une académie littéraire donnée par l'université des lettres dans l'une des cours d'honneur de l'université grenadine, non loin du monastère-hôpital.

Après la fête, le général de l'ordre hospitalier remercie le chapitre et demande que saint Jean de Dieu devienne co-patron de la ville avec San Cecilio et que le jour de sa mort soit également déclarée fête chômée dans l'archevêché¹. La demande est officialisée sous la forme d'un memorial imprimé publié l'année suivante, proposant de faire de Saint Jean de Dieu le patron secondaire de l'archevêché, et le patron principal de la ville de Grenade². La question relance le vieux débat autour du patronage unique ou non de Cecilio, suscite des publications et embarrasse visiblement le chapitre, qui tarde à prendre une décision. L'archevêque Alonso Bernardo Gutiérrez de los Ríos, souffrant et souvent absent (il mourra l'année suivante), n'est de nouveau d'aucun secours. La cathédrale est en effet depuis le début le principal défenseur de la cause du Sacromonte et du saint patron de la ville. Les chanoines du Sacromonte participent à tous les débats pour défendre Cecilio. La controverse semble d'ailleurs encourager une dévotion nouvelle pour les saints du Sacromonte. En 1692 on fait nettoyer la

¹ A.C.G., *Actas*, libro 19, 3 octobre 1691, fol. 298r.

² CASTRO PALACIOS, Bernardo Luis de : *Memorial... Sobre que siendo S. Cecilio arzobispo, y martyr patron principal de todo el arzobispado de Granada, puede ser elegido San Juan de Dios en patrono menos principal del dicho arzobispado, y en patron principal de sola la ciudad de Granada, Sevilla*, s.d., [1692], 14 fols, fol., copie digitale Biblioteca de Andalucía, www.juntadeandalucia.es.

plaque commémorative des reliques découvertes dans la tour Turpiana appartenant à l'ancienne cathédrale et placée sur un mur du chœur¹.

Le 13 août 1692, le chapitre accède pourtant à la deuxième demande du général de l'ordre hospitalier et décide de faire de la fête de saint Jean de Dieu une fête chômée dans l'archevêché de Grenade. On pense également à placer le portrait du saint dans l'autel de saint Jacques de la cathédrale, ce qui le mettrait en compagnie des saints Cecilio et Gregorio bético².

E - Le Corpus Christi

L'importance de la dévotion sacramentelle est éclatante au XVIIe siècle. L'eucharistie, blanche et ronde, est un symbole unificateur pour la communauté de fidèles. Pour l'ornement du chœur de la cathédrale, en 1613, le chapitre commande une nouvelle custode en argent avec des pieds de bronze, pour laquelle il prévoit de fournir 2000 à 3000 ducats³. Ainsi la thématique funéraire et royale du chœur s'élargit à la dévotion christique de l'hostie, éminemment royale et solaire. La nouvelle custode est inaugurée le 28 juin 1614 par une procession splendide⁴. La régulation des attitudes des fidèles dans le temple est liée à la présence de l'hostie, relique absolue, image des images, Dieu lui-même. En 1625, le chapitre interdit de se promener dans l'église en passant devant le Saint Sacrement. La dévotion hispanique est consacrée par le pape, à la demande du roi, par la concession d'une fête de rite double à cette dévotion en septembre 1618⁵. Désormais, chaque jeudi y est consacré.

La fête principale de la ville acquiert dans les deux premières décennies du siècle une maturité à la fois dans ses fonctions et dans son organisation. En 1620, le chapitre dote les quinze processions de l'octave du Corpus. Mais celle du jeudi reste la plus importante. Avec sa procession, ses chars, ses danses, le Corpus est non seulement le modèle de toutes les grandes processions grenadines (par son parcours notamment, qui forme une boucle autour de la cathédrale passant par le Zacatín et la place Bibarrambla), mais il se démultiplie en d'autres fêtes de plus faible envergure : processions des confréries du Saint Sacrement, fête du Saint Sacrement ordonnée par le roi, rogations qui emmènent l'hostie en procession, etc.

La principale fonction de la fête reste l'expression collective de triomphe de la foi et d'Eglise militant contre l'hérésie. Mais le Corpus est également une fête du printemps, au rôle

¹ A.C.G., *Actas*, libro 19, 25 juin 1692, fol. 328r.

² A.C.G., *Actas*, libro 19, 13 août et 9 septembre 1692. Plusieurs représentations de Saint Jean de Dieu sont réalisées à Grenade autour de sa béatification, dans les années 1650. La plupart, comme le buste sculpté réalisé par Alonso Cano entre 1653 et 1657 par exemple, reprennent le modèle du « véritable portrait » du saint, œuvre de Pedro de Raxis exécutée, dit-on, l'année de la mort de Saint Jean de Dieu. Annexe, Figure 31.

³ A.C.G., *Actas*, libro 10, 22 janvier 1613, fol. 151v.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 10, 27 juin 1614, fol. 213r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 11, 11 septembre 1618, fol. 46v.

propitiatoire pour les récoltes et de conjuration des catastrophes agricoles. C'est La fête civico-religieuse par excellence, au cours de laquelle se décident pour l'année le statut et le pouvoir de chacun. Autour de l'hostie marchent l'archevêque, chef du peuple des fidèles et la chancellerie, représentant du roi, ainsi que les autres pouvoirs locaux, le conseil de la commune, le chapitre, etc., dans une unité signifiant l'harmonie religieuse et sociale¹. Dans l'ostentation de la procession se joue un dialogue politique entre dirigeants et dirigés, dialogue qui façonne un compromis entre les pouvoirs et un accord entre ces derniers et leurs sujets.

1) L'organisation et le financement du Corpus à Grenade

a) La première moitié du siècle

La récupération économique est difficile à Grenade au début du siècle, et les soubresauts du climat n'arrangent rien ; la sécheresse de 1604 se répercute sur tous les aspects de la vie quotidienne et, même pour la plus grande fête de la ville, le conseil de la commune doit faire des concessions financières. Le Corpus de l'année suivante subit aussi à la fois les effets de l'inflation du billon (la monnaie de cuivre courante) et ceux de la disette. Le chroniqueur Jorquera, qui rapporte se fait l'écho année après année des moindres variations de sa splendeur. En 1605, il note que « la fête fut quelque peu modeste [par rapport à d'habitude] car la ville était très touchée par la faim et appauvrie par les grandes dépenses faites pour le blé rapporté par don Juan de Palma pour prévenir cette disette... »².

La municipalité et le chapitre ecclésiastique gardent officiellement une égale responsabilité dans l'organisation de la fête. En réalité, le chapitre ne conserve que la direction spirituelle (c'est-à-dire symbolique) de la célébration³. Cette gérance est incarnée par la police de la procession, à la charge d'un chanoine du chapitre ecclésiastique qui joue le rôle de maître de cérémonies. Le chapitre ecclésiastique élit en début d'année deux commissaires chargés de la préparation de la fête. Il est probable que, comme le détaille Jean Sentaurens pour Séville, ils étaient chargés d'organiser les offices et la procession : choix des hymnes, décoration de la cathédrale, choix des clercs qui auront différentes responsabilités au sein de la procession, achat des cierges nécessaires, etc. Tout cela ne réclame pas de frais extraordinaires, les participants étant des bénéficiés ordinaires, des enfants (seises)⁴ ou des musiciens engagés pour la fête, qui sont récompensés pour leur collaboration par une faible gratification.

¹ CAHILL, David : « Popular Religion and Appropriation : The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco », *Latin American Research Review*, vol. 31, n°2, 1996, p. 67-110.

² « Fue la fiesta algo moderada por estar la ciudad muy alcançada por la hambre y por los grandes gastos que tubo en el trigo que truxo don Juan de la Palma para el remedio de la hambre... » HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 544.

³ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIè siècle, op. cit.*, T.2.

⁴ A.C.G., Actas, libro 10, 6 juin 1614, on donne 20 ducats aux enfants de Ubeda qui ont joué et dansé pour Corpus.

L'essentiel de la responsabilité incombe à la municipalité. Toutefois, les corporations de métiers et certaines institutions et riches particuliers sont chargées d'une partie importante de la décoration du trajet processionnel, équivalent sans doute à la moitié du trajet. Et les habitants ont, sous peine d'amende et comme pour les autres fêtes civico-religieuses, le devoir d'orner les façades de leurs maisons et de nettoyer leur portion de rue. Le conseil de la commune s'occupe de tout le reste : décors, géants et autres figures festives, autos sacramentels etc. Pour ce faire, elle désigne une commission de deux veinticuatro et deux jurados. Vraisemblablement, comme ailleurs, les éléments de la fête sont financés à la fois par les rentes des biens communaux de la ville et le produit des sisas municipales, c'est à dire des taxes prélevées sur le négoce des biens comestibles et des autres biens de consommation¹. En effet, il n'existe pas à cette époque de budget en tant que tel, avec une planification des dépenses en regard d'une prévision générale des entrées. On ne fait qu'attribuer telle recette à telle dépense et les gains futurs sont gagés des années à l'avance sur des emprunts. La dévaluation de la monnaie au XVIIIe siècle et l'augmentation de l'enjeu symbolique autour de la fête rendent le coût de la fête de plus en plus exorbitant. La cause principale est l'enjeu central d'ostentation que représente la célébration, pour les dirigeants locaux et plus largement, pour la monarchie. C'est la raison pour laquelle le Conseil de Castille autorise les villes à prélever de l'argent sur les rentes communales et tolère les excès de dépenses et les dettes municipales élevées faites à cette occasion². Les comptes sont présentés par les commissaires du Corpus en début d'année suivante. Comme pour les autres fêtes, une commission municipale, différente de la commission chargée de l'organisation, afin de limiter les fraudes, est formée pour examiner ces comptes. Le conseil approuvait ou non les dépenses réalisées par un vote à la majorité absolue, généralement après de longs débats. Les frais du Corpus grenadin se situent dans la petite moyenne des villes hispaniques, bien loin de l'ampleur des dépenses des fêtes de Séville ou de Valladolid dans la première moitié du siècle³.

Au début du siècle, le conseil de la commune verse 600 ducats de provision pour la fête⁴, auxquels devaient s'ajouter d'autres versements, puisqu'en 1604, où cette provision est versée

¹ Ces impôts indirects furent créés après la mise en place du nouvel impôt dit des millones, en 1591. Les sisas exigent la formation de monopoles municipaux. Lorsque leur produit est insuffisant, on utilise le crédit (arrendamiento), bientôt systématisé sous forme d'hypothèque à cause de la pression fiscale croissante. Des recouvreurs d'impôts désignés par adjudication (arrendadores) fournissent alors habituellement les fonds nécessaires aux diverses activités publiques et se remboursent ensuite eux-mêmes à travers la gestion directe des taxes.

² QUINTANA TORRET, Francisco Javier : « El culto eucarístico en Málaga. Ideología y mentalidad social en el siglo XVII » *Jábega*, 51, 1^{er} trimestre 1986, p. 25-33. A Séville, on dépense pour la fête jusqu'à un dié g du budget de la ville en une journée.

³ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Una plenitud efímera. La plenitud del Corpus en el Valladolid de la primera mitad del XVII », in CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (dir.) : *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía. Actas del simposium, San Lorenzo del Escorial, 1-4/IX 2003*, T. 2, San Lorenzo del Escorial, 2003, p. 777-802.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 4, lib. 7, 3 avril 1604, fol. 138r.

comme d'habitude, Jorquera considère que la fête est « limitée financièrement »¹ par rapport aux années précédentes. En 1614, on ajoute 14 000 réaux aux 600 ducats initiaux. En 1618, le Corpus coûte initialement 2000 ducats, et finalement le double, malgré le fait que l'on ait réemployé pour la procession les danses qui avaient été commandées pour la célébration du serment conceptionniste. En 1621, la fête est encore intégralement financée par les biens communaux (*propios*) de la ville et coûte 67 504 maravédís. Mais les sommes dépensées sont finalement approuvées pour 10 000 maravédís de plus, probablement prélevés sur d'autres taxes². Les autres processions de l'octave du Corpus, au nombre de 15 en 1620, sont dotées cette année-là par le chapitre pour le prix de 3000 maravédís chacune³.

Les autos sacramentels représentent la seconde plus lourde charge financière de la fête, après les danses. Ils semblent pourtant être encore entièrement rémunérés au début du siècle par le fermier du théâtre municipal. On l'apprend incidemment en 1614 parce que le conseil de la commune décide d'employer l'argent versé par le fermier du théâtre (fin 1614, il verse 1615 600 ducats par contrat pour l'année), indiqué comme réservé au financement des autos du Corpus, pour faire abattre l'église de la Place Neuve⁴. En 1622, les autos coûtent plus de 500 ducats. On ne jouait à Grenade que deux autos représentés par une seule troupe, contre trois comme à Valladolid, ou quatre à Séville (où leur coût s'élève à plus de 1 400 ducats⁵). En 1645, année de grave crise financière, on les obtient même pour 400 réaux. Mais ce rabais est peu profitable, car la ville est déjà gravement endettée pour les fêtes des années précédentes. Le poids financier des autos par rapport au budget total de la fête n'est pas encore considérable : ils coûtent 600 ducats en 1632, soit 6,6 % des 4000 du budget global. Les danses coûtent beaucoup plus cher, surtout à cause du prix exorbitant des costumes et des accessoires. Le poids financier du Corpus augmente considérablement dans les années 1620. En 1627, les commissaires de la fête réclament plus des 2000 ducats qu'on leur donne habituellement⁶. Le conseil de la commune ajoute alors 400 ducats à cette somme, ce qui est loin de suffire. De fait, les commissaires couvrent eux-mêmes une bonne partie des dépenses, et se remboursent par la suite en vendant les matériaux encore utilisables (toiles, bois, cire restante, etc.). Les frais sont lourds car les remboursements forment une chaîne d'endettements : on afferme en effet la somme consacrée à la fête à des spéculateurs qui avancent l'argent à la ville et se remboursent ensuite en revendant les surplus de décors et de costumes. Finalement en 1627 le Corpus coûte plus cher, mais malgré les réclamations des commissaires, le conseil de la commune refuse de leur donner plus des 2400 ducats déjà

¹ « la fête fut excellente, bien que limitée financièrement à cause du temps calamiteux dû au manque d'eau » (« fue la fiesta muy buena, aunque menorada en el gasto por ser tiempo tan calamitoso por la falta de agua »). HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 539.

² A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 5 mars 1622, 86r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 11, 15 juin 1620.

⁴ A.M.G., *Actas*, R.5, lib. 7, 12 décembre 1614.

⁵ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVII^e siècle, op. cit.*

⁶ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 9 avril 1627, fol. 95.

versés¹. En 1632 de nouveau, les commissaires réclament 2000 ducats de plus, de manière à pouvoir réaliser l'extraordinaire décor qu'ils évoquent dans leur mémorial. Cette fois, le conseil est divisé. La majorité des échevins, avec le corregidor, considère qu'il est impossible de livrer plus d'argent « étant donné l'hypothèque des biens communaux (propios) à cause des dépenses forcées, des servicios et des donativos faits à sa majesté, qui empêchent même de payer les censos et les dettes... »². En conséquence, bien que les commissaires aient déjà dépensé dans les 4000 ducats, d'après les estimations des commissaires affectés aux comptes de la fête, ils devront se contenter de 400 ducats de plus de l'argent donné initialement. Finalement, les commissaires sont aussi chargés de la fête de l'année suivante, et reçoivent un complément financier plus conséquent de 50 000 réaux³. Puisqu'une partie de la fête est financée chaque année par la revente des éléments de décor et de costumes, nommer des commissaires sur plusieurs années est un moyen pour eux de se rembourser de l'avance des frais réalisée. En 1634, on prévoit 10 000 maravédís pour la fête du Corpus⁴. Un veinticuatro déclare conserver les matériaux de décors restants pour l'année suivante, ce qui permettra de ne dépenser que 1500 ducats. Le même veinticuatro propose aussi de demander aux corporations de métiers de décorer bénévolement des autels de rues ou de produire des danses, « comme on le fait dans d'autres lieux de ce royaume ». La proposition est retenue⁵. L'endettement municipal, la disette et les servicios (impôts extraordinaires touchant les roturiers et votés par les cortes) continuent d'obliger la ville à trouver des solutions alternatives. En 1644 et en 1645, le Corpus coûte 3000 ducats à la ville⁶. On est loin des 6000 ducats environ dépensés annuellement par la municipalité sévillane vers le milieu du siècle, soit environ 10 % des possibilités financières de la ville estimées par Jean Sentaurens⁷. Il est vrai qu'à Séville l'on joue deux autos de plus, que la procession comprend six danses qui valent environ 200 ducats chacune, et que la tarasque à elle seule coûte 50 ducats. Toutefois, la fête représente un poids financier énorme pour une ville comme Grenade. « Aberration économique », le Corpus finira par mourir « de sa propre démesure, lorsque son soutien naturel, la ville elle-même, s'enfoncera dans le marasme et la ruine »⁸.

Les dettes sont un élément structurel de la fête, les procès pour impayés intentés par les fournisseurs monnaie courante. Cela révèle une mentalité et des notions qui sont intrinsèques à la fête : celles du sacrifice et de l'évergétisme public. On retrouve sans cesse chez Jorquera l'expression « la fête fut grandiose ». Il parle de l'argent versé, non dans une idée de

¹ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 26 nov. 1627, fol. 331.

² « conziderando el enpeño en que estan los propios con los gastos forzosos y serbicios y donativos hechos a su magestad que no se pueden pagar los censos ny deudas... » A.M.G., R. 7, lib. 12, 27 mars 1632, fol. 161r.

³ A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 30 mars 1632, 162r.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 8, lib. 12, 31 janvier 1634, fol. 58.

⁵ « como se hace en otros lugares deste reino ». A.M.G., R. 8, lib. 12, 16 juin 1634, fol. 263-264.

⁶ A.M.G., *Actas*, R. 11, lib. 16, fin décembre 1645.

⁷ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVII^e siècle*, op. cit., T. 2.

⁸ *IBID*, p. 651.

capitalisation, dans l'objectif d'illustrer la valeur proportionnelle existant entre la fête et son coût (plus c'est cher plus c'est beau), mais dans un sens plus absolu. Il faut que cela soit excessif, que l'on en arrive aux limites (par exemple financières), pour plaire à Dieu et démontrer l'importance de la ferveur collective. L'évergétisme est directement associé à cette idée de sacrifice. Les commissaires élus pour organiser et financer la fête agissent à la fois en leur nom propre (c'est la raison pour laquelle ils sont systématiquement cités nommément par Jorquera et les relations festives) et au nom du conseil de la commune dont ils sont membres. Il ne s'agit pas ici de la municipalité comme représentante des habitants, mais d'un corps représentant l'idéal urbain de la ville. Les échevins se ruinent pour financer des fêtes éphémères, grâce à quoi ils deviennent des héros urbains, sanctifiés par le souvenir de la fête. Le meilleur exemple est celui de Mateo de Lisón y Biedma, éminent commissaire des festivités grenadines du milieu du siècle, dont nous reparlerons. Dépenser pour organiser des fêtes civico-religieuses compte parmi les comportements essentiels par lesquels l'oligarchie manifeste son rang, c'est-à-dire son pouvoir effectif¹. Il s'agit là de montrer non seulement sa richesse, mais que l'on domine effectivement. D'ailleurs, les évergètes en apparence très dispendieux se soucient en fait bel et bien de la sauvegarde de leur patrimoine. Ils avancent de l'argent, mais entendent bien être remboursés, chose de plus en plus difficile. Les actes municipaux et capitulaires abondent en fin d'année de séances où l'on refait les comptes un certain nombre de fois, et au cours desquelles le conseil marchande âprement face aux commissaires des fêtes de l'année écoulée. Cette situation entraîne la défection progressive des plus fortunés, qui refusent de devenir commissaires, ce qui a des conséquences tangibles sur le financement et la qualité des fêtes.

Parallèlement au financement municipal, celui de la chancellerie, dédié exclusivement aux divertissements de l'institution judiciaire, est loin d'être négligeable. Ce qui correspond naturellement au rang éminent que le tribunal s'arroge, en tant que principale institution de la ville. Au début du siècle, la contribution de la chancellerie est plafonnée à 400 réaux². Puis l'inflation ainsi que la hausse de l'importance sociale de la fête et des dépenses fait revoir ce plafond à la hausse. En 1633, la somme est ainsi fixée à 1100 réaux³. Une commission du Corpus annuelle s'occupe d'organiser la représentation des autos sacramentels et de fournir la collation de sucreries et de boissons pour les membres du tribunal et leurs familles.

¹ PITT-RIVERS, Julian A. : *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sachem*, Paris, Le Sycomore, 1983 [1977], p. 67.

² A.Chan.G., Caja 4457, n°11. Ordre du 16 mai 1605.

³ A.Chan.G., Caja 4457, n°12. ordre du 12 mai 1633.

b) Financement et organisation du Corpus dans la deuxième moitié du siècle

Nous disposons de bien moins de renseignements sur la façon de réaliser la fête du Corpus à Grenade dans la deuxième que dans la première moitié du siècle, essentiellement parce que le témoignage exceptionnel d'Henríquez de Jorquera prend fin en 1645. Mais l'on peut considérer que dans l'ensemble l'exécution de la fête ne change guère. Quantitativement, le nombre de danses et d'autels reste semble-t-il le même : on donne cinq danses et cinq autels en 1661¹. La tendance observée auparavant ne fait que se poursuivre : toujours plus de moyens mis en œuvre, un endettement chronique, une tendance à la boursoufflure esthétique. En outre, le Corpus est plus que jamais l'occasion de mettre en scène la grandeur et l'immortalité du pouvoir, la noblesse des oligarques. Les poèmes festifs s'en donnent à cœur joie pour louer la gloire des commissaires de la fête, de la ville, la splendeur et la noblesse rendus visibles par les décorations et les spectacles.

L'essentiel des frais se concentre désormais sur les autels de rue, symbole de la puissance des autorités organisatrices. L'autel principal, le plus grand et somptueux, construit sur la place Bibarrambla, reste financé par la municipalité. Les deux textes principaux publiés pour rendre compte du Corpus dans cette période commencent donc par décrire les autels mis en œuvre par les deux chapitres, comme en 1661² et 1662. En 1662, l'autel de la place Bibarrambla, qui représente à la fois un calice versant le sang du Christ sur un globe (image de la Rédemption) et une Immaculée Conception sous l'apparence de la *Tota Pulchra*, se prête au thème conceptionniste en vigueur, l'année où l'on célèbre la victoire du bref papal en faveur de la dévotion. L'autel du chapitre sur la Place Neuve prend, quant à lui, la forme d'un château fort représentant l'Eglise attaquée par des hérétiques. Dans le donjon, la Foi, les yeux bandés, est entourée de la Charité et de l'Espérance³.

Outre les danses réalisées au cours de la procession, d'autres sont financées par diverses institutions pour les différentes processions de l'octave et les autres manifestations festives de la semaine du Corpus. En 1678 et 1679, le chapitre acquitte à l'entrepreneur de danses Juan Seco 60 et 80 ducats pour les danses réalisées à cette occasion⁴.

Avec les danses, les autos sacramentels concentrent sans nul doute la plus grande importance festive et symbolique, ainsi que les plus fortes dépenses consacrées à la fête à cette époque.

Dans cette période, la chancellerie fournit généralement 4000 réaux à la commission chargée d'organiser la muestra des autos sacramentels et la collation offerts dans la cour du palais,

¹ VELLA, Iuan Antonio de la : *Carta en respuesta de otra*, op. cit.

² MORALES, Salvador de : *Descripcion de la fiesta y los altares que la muy noble, leal, nombrada, y gran ciudad de Granada haze en la fiesta del Santissimo Sacramento en el dia que se celebra ... Año de 1661*. B.U.G., Caja 2-18 (2).

³ MORALES, Salvador de : *Descripcion de la fiesta y los altares que la muy Noble, Leal, Nombrada, y Gran Ciudad de Granada haze en la fiesta del Santissimo Sacramento en el dia que se celebra, con los pensamientos, y declaracion dellos, lugares de escritura, y versos ... Año de 1662*. B.U.G., A-031-130 (56).

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 9 juin 1679, fol. 26v.

après des années difficiles de la moitié du siècle, où cette somme était réduite de moitié (1642, 1643, 1645)¹. Mais, comme pour le conseil de la commune, ce montant est loin de suffire et les commissaires ont l'habitude de fournir d'eux-mêmes au moins 2000 réaux de plus, et parfois même jusqu'à 8 000 réaux, comme le révèle un document de 1669². On tente néanmoins de limiter les dépenses de la collation, qui absorbe l'essentiel des frais parce que les bénéficiaires de ce goûter somptuaire ne cessent d'augmenter. Cette année-là, on donne 6000 réaux aux commissaires, dont 2000 pour la collation et 493,5 pour la cire des bougies et des torches utilisées à la fois dans la procession et pour l'éclairage de la scène théâtrale. Toutefois, dans les années suivantes on revient aux 4000 réaux précédents. En outre, pour limiter les dépenses, la commission profite de la puissance du tribunal pour se faire attribuer des marchandises à prix coûtant pour la collation du Corpus, en particulier du sucre de Motril, le port côtier de Grenade où l'on cultive la canne. Un officier (*repostero*) est spécialement affecté à cette tâche importante. La quantité de sucre demandée est en général d'une cinquantaine de pilons (pains de sucre de forme conique), et passe à 80 pilons à la fin du siècle. Les délices qui en résultent comprennent, entre autre, de la cannelle, de l'eau de fleur d'oranger ou du biscuit. On mentionne également des poires, de l'anis confit et des confitures³. Lorsqu'il fait chaud, on boit aussi des boissons fraîches. La collation rituelle, comme le banquet que les confréries offrent à leurs membres, sert à la fois à intégrer et à exclure, à marquer le sentiment de communauté, tout en signalant les hiérarchies à l'intérieur de la communauté elle-même, car tout le monde ne reçoit pas la même chose, ni dans les mêmes quantités. C'est aussi une spécificité de la fête, qui marque le temps de la joie festive. La dépense réalisée à cette occasion est une démonstration explicite de libéralité et d'abondance⁴. Le sucre, signe de douceur joyeuse, rappelle la notion d'offrande et s'intègre donc naturellement dans le cadre des célébrations, des fêtes tauromachiques en particulier, qui comportent un versant de sacrifice, de fête offerte à la gloire de Dieu⁵.

2) La procession du Corpus

La veille de la fête, les cloches sonnent et une procession à l'intérieur de la cathédrale conduit le Saint Sacrement au grand autel, où il reste exposé pendant toute la durée de l'octave. Le lendemain matin, la procession commence après la messe solennelle. Des cierges sont distribués aux participants qui s'élancent avec lenteur dans la ville transformée.

¹ A.Chan.G., Caja 4437, p. 17. Commission et dépenses du Corpus.

² A.Chan.G., Caja 4337, p. 10. Corpus 1669.

³ A.Chan.G., Caja 4337, p. 11. Corpus 1664-1697. A.Chan.G., Caja 4337, p. 7. Libranzas, colaciones.

⁴ ELIAS, Norbert : *La Société de cour*, Paris, Presses-Pocket, 1975. KERTZER, David I. : *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988. Sur la question du festin, voir DIETLER, Michael ; HAYDEN, Brian: *Feasts: Archaeological and Ethnographical Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington D.C., 2001.

⁵ Cette tradition s'intègre généralement aux fêtes joyeuses dans l'ensemble du bassin Méditerranéen.

L'itinéraire de la procession est tellement évident qu'il n'est presque jamais décrit dans les sources. Seules des modifications, ou la mention d'autels, peuvent nous indiquer avec certitude la nature du parcours. En 1613 par exemple, on décide que la procession s'acheminera par la place Bibarrambla et la Pescadería, et non plus par la rue Mesones. Le trajet habituel n'est pas très long puisqu'il se borne à former une boucle lâche autour de la cathédrale, en passant par la place Bibarrambla, la Pescadería, la rue du Zacatín, la Place Neuve, la rue Elvira et celle de la Carcel. A Séville non plus la longueur du trajet n'est pas très étendue : pas plus de 1200 mètres environ¹. Cette boucle définit le noyau primitif de la ville à la manière médiévale, le noyau urbain s'étant formé en règle générale autour de l'église ou du sanctuaire primitif, s'élargissant progressivement en cercles concentriques. La cathédrale est ainsi considérée comme le centre d'où émane toute sacralité. C'est également autour de ce centre urbain que se situent les hauts lieux décisionnels et commerciaux de la ville : université, chancellerie, collèges ecclésiastiques, marchés de Bibarrambla, de l'Alcaicería et du Zacatín. Le Saint Sacrement promené dans les rues les embaume spirituellement, action matérialisée par les clercs qui encensent le trajet de la procession. Comme l'ordre hiérarchique, le parcours de la procession, répété régulièrement et en référence à un passé impénétrable, évoque la sécurité. Il valorise et réactualise une géographie sacrée, à travers laquelle la communauté se réapproprie et réinvente sa ville, métamorphosée en temple gigantesque. L'on met plus de quatre heures à effectuer ce trajet coutumier. Ce qui s'explique par les nombreux arrêts durant lesquels on dépose l'énorme custode processionnelle turriforme contenant l'hostie sur des autels de rue décorés par des institutions, de communautés de voisinage ou des corporations de métiers. Cette durée, mais aussi la dramatisation hiérarchique, le nombre extraordinaire de spectateurs (plusieurs milliers), les costumes, les lumières et les décors, en font un évènement à la fois visuel, sensuel, musical et émotionnellement intense.

Chaque année, un chapelain est chargé de la bonne mise en œuvre de la procession. Vêtu d'une cape pluviale de cérémonie et accompagné d'un jeune collégial portant le sceptre, il prend garde que chacun se comporte correctement dans le cortège. Il donne des directives à voix haute « alertant ceux qui assistent à la procession lorsqu'il faut retirer son chapeau et s'agenouiller, retirer les chaises devant les portes et les couvertures des fenêtres »² et « ordonnant aux moines de conserver leurs places, aux ecclésiastiques de garder bonne

¹ SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVII^e siècle*, op. cit., T.2. GONZALEZ CARABALLO, José : « Sacralización del espacio urbano en el Corpus Christi de Sevilla », in MINGUEZ, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2000 III vol. vol. I, p. 209-226.

² « aduirtiendo se quiten los sombreros e inquen de rodillas quiten las sillas de las puertas y almohadas de las ventanas aduirtiendolo, a los que asisten en ellas ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°44. Rapport de la commission du chapitre de la cathédrale sur le Corpus, 9 juin 1640, fol. 2r.

mesure, aux laïcs de marcher la tête nue »¹. Un incident advenu en 1640 témoigne de l'importance de ce personnage. Le 7 juin, les inquisiteurs refusent d'obéir au chanoine, lequel demandait que l'on enlève les tapis et coussins aux fenêtres de la place Bibarrambla au passage du Saint Sacrement. Ces objets servaient plus encore à être exhibés aux fenêtres qu'à permettre de s'agenouiller au passage de l'hostie. Par cet esclandre, les inquisiteurs disent leur refus de se soumettre à la cathédrale. L'enquête de la commission du chapitre, constituée des interrogatoires de plusieurs témoins, forme une bonne source d'information sur l'organisation de la procession du Corpus à Grenade avant le milieu du siècle. On découvre sans surprise que, bien que pour les autorités, spectateurs et participants doivent remplir un rôle précis, répondant à un modèle festif préexistant, le public se caractérise fréquemment par son indiscipline. Les débordements, qui témoignent de l'enthousiasme du public, sont d'une certaine manière tolérés, sauf lorsqu'ils deviennent, comme ici, l'expression de querelles de préséance entre autorités urbaines.

Après le jeudi du Corpus, le reste de l'octave est occupé par une adoration permanente du saint Sacrement et une succession ininterrompue de célébrations religieuses. La participation populaire, récompensée par des indulgences, est massive. Pour le Corpus, la ville accueille en effet un flot de visiteurs venus de toute la région. Les longs débats que l'on trouve dans les actes du chapitre concernant les débordements nocturnes dans la cathédrale (qui restait constamment ouverte pour permettre l'adoration de l'hostie) et la nécessité d'enfermer le Saint Sacrement la nuit sont une preuve de l'affluence populaire. Le dernier jour de l'octave a lieu une dernière procession générale avec ostension du Saint Sacrement, avant qu'il ne soit de nouveau enfermé dans le tabernacle.

a) Décoration des rues et autels du Corpus

La procession de l'hostie est réalisée sur un parcours entièrement sacralisé, signifiant le caractère absolu de cette relique des reliques. Pour mieux mettre en scène la transfiguration totale de la rue ordinaire, les façades sont dissimulées sous des tapisseries et des feuillages, les rues sont arrosées pour éviter la poussière, puis parsemées d'une jonchée d'herbes odorantes et de fleurs. C'est souvent pour le Corpus que des travaux d'urbanisme sont réalisés : la ville idéale semble plus importante que la ville réelle. Ainsi en 1618, à la suite de pluies diluviennes, la municipalité fait paver les voies par lesquelles doit passer la procession, puis la place Bibarrambla elle-même². Au-dessus des rues, le ciel de tous les jours est masqué par une toile (toldo) qui donne la fraîcheur de son ombre à tout le parcours de la procession. Ce dais

¹ « ordenando que guarden sus lugares las relixiones, que baian con modestia los aclesiasticos, que tengan descubiertas las cabeças los seglares ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°45. lettre du chapitre à la Suprema, 12 juin 1640.

² A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 30 mai et 30 juin 1618.

supérieur et ciel artificiel, redouble encore le dais mouvant qui protège l'hostie et signale sa présence au milieu de la foule. On est dans la surenchère, la maximisation de tous les effets de style et de décor, le simulacre qui évoque la perfection paradisiaque.

Les angles de rues et les places sont émaillés d'autels et d'arcs de triomphe, placés quasiment à touche-touche tout au long du parcours. Seuls quelques uns d'entre eux (cinq semble-t-il, dont celui de la place Bibarrambla) sont préparés et financés par le conseil de la commune. Tous les autres monuments éphémères sont l'œuvre de corporations de métiers, d'ordres religieux, de confréries, ou de riches particuliers. C'est bien à travers la décoration urbaine que les communautés laïques conservent la possibilité de participer activement à la fête. Cette participation coûteuse est un vestige du rôle que les métiers possédaient au tout début de l'histoire de la fête, lorsque l'ensemble de la célébration était encore à leur charge. Dans les ruelles étroites du court trajet de la procession, les décors bloquent la moindre venelle, envahissent l'espace public déjà restreint. La rue du Zacatín à elle seule, principale artère commerçante et artisanale de la ville, accueille ainsi environ huit architectures éphémères. Chacun présente, en fonction de ses moyens et de l'espace disponible, la nature de son métier, sa fierté corporative, au nom de la dévotion sacramentelle. Les saints patrons des corporations président à des constructions pyramidales figurant des jardins peuplés d'oiseaux chanteurs, des œuvres d'art ou d'artisanat élaborées. Parfois composés d'automates, d'oiseaux ou de fontaines artificielles d'où coule du vin, symbole du sang du Christ, leur description est souvent d'une grande poésie. La décoration a pour thème la fête du jour, le Saint Sacrement, mais elle se décline à l'infini selon le principe de l'allégorie. Ce déploiement d'une même thématique en de multiples réactions, détails, éléments bigarrés qui finalement font toujours appel à la même idée, composant des variations sur un thème unique, est la caractéristique essentielle du Baroque. Durant les arrêts de la procession, on y chante des cantiques (villancicos) au Saint Sacrement, chants traditionnels ou composés pour l'occasion.

Quant aux places, elles sont métamorphosées de manière tout aussi radicale, par les tentures des façades et des structures en dur qui remodelent l'espace. La place Bibarrambla est divisée par des palissades revêtues de soieries, formant deux grandes rues (une pour l'aller, l'autre pour le retour de la procession) et de nouveaux supports verticaux pour les décorations. Ces rues qui canalisent et ordonnent la procession, permettent de présenter les autels qui ornent la place de manière d'autant plus spectaculaire. Si celui du chapitre ecclésiastique ne se renouvelle pratiquement pas (dans la deuxième moitié du siècle, il est surmonté d'un grand baldaquin de velours cramoisi, protégeant une grande croix d'argent éclairée de torches), celui du conseil de la commune, placé face au mirador de la municipalité, est quant à lui modifié chaque année.

Francisco Henríquez de Jorquera n'est pas seulement un extraordinaire chroniqueur de la vie locale, aficionado des fêtes de taureaux et des mises en scène du Corpus. Il participe aussi, à

l'occasion, à la composition des fêtes, comme en 1633 et 1634. Il fait publier en effet ces années-là des livrets explicatifs des autels construits pour le Corpus sur la place Bibarrambla¹. Ces ouvrages servent à glorifier les commissaires de la fête, qui ont financé de telles merveilles. Ainsi, en 1633, Jorquera commence par citer la longue liste des responsabilités qui incombent aux commissaires : les danses et leurs costumes, la tarasque, les géants, les chars triomphaux et les autos sacramentels qui y sont joués, la décoration des rues et des autels. Le plus important d'entre eux, celui de la place Bibarrambla, est confié cette année-là à l'imagination du sacristain de la paroisse de San Ildefonso. Il s'agit d'un autel couvert de broderies, au milieu duquel est exposée dans un reliquaire une image de l'Immaculée Conception « telle que la vit Saint Jean dans l'Apocalypse »², autrement dit, sous la forme de la *Tota Pulchra*. La représentation de l'Immaculée Conception dans le contexte de la fête du Corpus est récurrente depuis les années 1620. La Vierge immaculée, en tant qu'intercesseur privilégié, qui a sa place dans l'histoire de la rédemption (elle est pratiquement considérée comme un membre supplémentaire de la Trinité), a tout à fait sa place dans ce cadre. On la retrouve donc année après année, aux côtés de l'hostie et du calice. Tout peut se prêter au thème du Corpus, comme le prouvent les thèmes variés des autos sacramentels. Ainsi en 1691, l'un des deux autos du Corpus est composé à partir de l'évènement représenté par la canonisation de Saint Jean de Dieu, célébrée la même année. Autour de la Vierge, de multiples représentations hiéroglyphiques évoquent l'agneau mystique, Caïn et Abel offrant un sacrifice à Dieu, Isaac bénissant son fils Jacob, Moïse parlant aux hébreux, ou encore Jésus chassant les marchands du Temple. L'auteur fait aussi représenter sa propre paroisse, l'église San Ildefonso.

En 1634, l'autel est cette fois l'œuvre du curé de San Pedro. La description qu'en donne Jorquera ne constitue pas une description au sens strict, mais plutôt un panorama littéraire qui, dans le sens des relations festives du temps, fait prendre vie à la machinerie, lui donne sens dans le mouvement reconstitué du regard qui va d'un élément à l'autre. On retrouve souvent la même disposition rhétorique pour rendre compte des chars processionnels, des automates, des autels et autres décorations éphémères. L'autel de 1634 est bien plus imposant que celui de l'année précédente, ce qui s'explique sans doute par le fait qu'en 1633, le veinticuatro commissaire de la fête ayant disparu au cours de l'année, le deuxième commissaire, un jurado, s'était trouvé seul pour organiser et financer l'ensemble des évènements festifs. L'autel rappelle fort les *aparencias* des autos sacramentels ou des comédies de saints, ces machineries

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Descripcion del grandissimo altar, y recebimiento, que la ciudad de Granada hizo, en la plaza de Bibarrambla, para la fiesta del Sanctissimo Sacramento... Año 1633*. B.N.M., fichier manuel. Et *Poema del grandiosissimo altar, que se hizo en la plaza de Bibarrambla de la ciudad de Granada, para la fiesta del Santissimo Sacramento año de 1634 donde en un romance se declara su descripcion y significacion de sus misterios... Año 1634*. B.N.M. VE /155/58.

² « como la vido San Juan en el Apocalypsi ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Descripcion, op. cit.* fol. 2v. Voir EISMAN LASAGA, Carmen : *El arte del bordado en Granada : siglos XVI al XVIII*, Grenade, Universidad, 1989.

spectaculaires qui permettent de révéler le sens global de l'histoire allégorique. Il figure, par des images sans doute assez naïves, la doctrine catholique de la Rédemption. Il s'agit d'une forteresse figurant la Cité de Dieu, gardée par des anges au nom des douze tribus d'Israël. Du flanc d'un Christ en croix coule une fontaine de sang dans un calice porté par une figure représentant l'Eglise. De la croix jaillissent aussi quatre bras d'homme, l'un couronnant l'Eglise, l'autre menaçant d'une épée une matrone en deuil (figurant la loi de Moïse). Le troisième bras, sortant du pied de la croix, frappe des pierres avec un marteau, en faisant surgir les âmes des hommes ressuscités. Le quatrième, en haut de la croix, ouvre avec une clef une porte figurant la porte du Paradis.

De part et d'autre de l'autel sont figurés, à droite les limbes peuplées d'enfants non-baptisés mais sauvés par la miséricorde divine, à gauche « un animal terrifiant (...) Par les naseaux, la bouche et les yeux, il crachait des flammes de feu, vers ce que même le plus ignorant savait être l'enfer. Là, quelques damnés, déjà à-demi transformés en démons, hurlaient effroyablement leur repentir tardif »¹. Mais ce n'est pas tout. L'autel présente également, au centre de la forteresse, le jardin d'Eden, au milieu duquel se trouve une vasque soutenue par quatre lions (évocation probable de la fontaine des lions de l'Alhambra), surmontée d'un calice d'où jaillissent quatre fleuves, présentant chacun une célèbre scène biblique (l'échelle de Jacob, le baptême du Christ, etc.). La structure en poupées russes de cette construction permet de concentrer les significations des multiples éléments sous une seule grande image interprétative : le calice et l'hostie, thème de la fête du jour, élément unificateur de tous les mystères et de toutes les doctrines de la foi chrétienne. Les espaces scéniques verticaux reflètent l'ordre divin. Cet autel est donc une accumulation presque invraisemblable d'éléments. Sur les lions de la fontaine, ajoute Jorquera, sont apposées les armes du pape, du roi, de Grenade et de don Diego Pacheco².

Jorquera insiste sur la nature prosélyte d'un tel spectacle : « il y avait beaucoup de Juifs qui assistaient à ce spectacle, accablés et même troublés en en concevant mille terreurs »³. Ni ce thème, ni sa virulence, ne surprennent dans le contexte historique, deux ans après le fameux autodafé de Madrid de 1632, au cours duquel furent condamnés des Portugais d'origine converse pour crypto-judaïsme. Cette cérémonie marque le véritable commencement d'une vague d'antisémitisme dirigé contre le valido du roi, Olivarès, mais qui rencontre un écho favorable dans les populations urbaines. Les Convers incarnent en effet une partie de la

¹ « un animal espantoso... Por narizes, boca, y ojos echaua llamas de fuego, a donde el mas ignorante dio a entender ser el infierno. Alli algunos condenados, ya medio demonios bueltos, casi al viuo pregonauan su tardo arrepentimiento ». *IBID*, fol. 4r.

² Ce nom fait référence au capitaine général de la guerre de conquête de Grenade des Rois Catholiques, don Diego Pacheco, deuxième marquis de Villena, mais il désigne aussi naturellement le seigneur en titre (les prénoms étant couramment hérités de génération en génération), probablement mécène de la machinerie. Les Pacheco comptent parmi les plus importants seigneurs du royaume, ce qui ajoute encore une tonalité de sens à cette architecture festive.

³ « Estauan muchos iudios este espectaculo viendo, turbados quando no confusos mil temores concibiendo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Poema del grandiosissimo...1634, op. cit.*, fol. 3r.

nouvelle élite urbaine, celle des marchands et entrepreneurs en soieries, ce qui attire jalousie et méfiance¹. Ils sont en outre une cible politique aisément reconnaissable : associés au valido, dont ils sont connus pour être les protégés, ils ouvrent la porte à une attaque indirecte de ce personnage intouchable. Dans la fête à la gloire du Christ tout-puissant et rédempteur qu'est le Corpus, se joue en grande partie la gloire des édiles, du pouvoir terrestre et de la fierté locale de Grenade.

La ville se met en beauté et en joie, contemple ses propres capacités à s'éblouir. Devant la foule des campagnards venus pour assister à l'évènement, elle affirme sa puissance et son éclat. Les relations et les chroniques de cette fête sont avant tout la mise en scène de cette fierté locale. D'où cette expression de chauvinisme candide d'un jésuite sévillan, qui assiste au Corpus de Madrid en 1636 : « en somme, mis à part la présence du roi et des conseils royaux, on ne peut la comparer avec la fête de Séville, ni celle de Grenade »².

Un autre élément doit être rattaché aux décorations et architectures éphémères, bien qu'il s'agisse d'un élément mobile et intégré à la procession. Il s'agit des chars triomphaux, qui participent inévitablement à cette grande procession civico-religieuse, comme à toutes les grandes cérémonies majeures de ce temps. Au nombre de deux, les chars du Corpus sont financés par la municipalité et confiés, sans doute depuis le début du siècle, à des professionnels qui réalisent leurs décorations et parfois aussi les automates complexes qui les composent. Le char triomphal se différencie de l'autel essentiellement par sa référence à l'Antiquité, dont il se considère comme le descendant direct. Symbole civique, il reste donc le plus souvent purement païen et lié au divertissement. Le char est aussi le rappel du thème de la fête. Il figure des dieux assis sur des trônes d'or ou d'argent, des épisodes mythiques et bibliques (le char du Soleil, ou l'arche de Noé, par exemple), des animaux fabuleux (des griffons, campés comme s'ils tiraient le char), des personnifications des vertus et des vices. Il présente également presque toujours des allégories sous la forme de personnages vivants. On y trouve des enfants vêtus en anges ou en personnages mythiques (le roi David), d'autres jouant de la musique ou distribuant à la foule des feuillettes de poèmes ou d'images. Les chars se rapprochent ainsi des tableaux vivants dont ils tirent leur origine, mais aussi de la procession elle-même, dont ils suivent consciencieusement la hiérarchie : les enfants, qui ne sont pas membres à part entière de la communauté, prennent en effet toujours la tête de la procession publique où elle s'incarne. Comme les autels et les arcs de triomphe, les chars triomphaux ont pour rôle de rappeler et de souligner le sens de la fête. Couverts de sentences latines et de poèmes, de hiéroglyphes, d'armes et d'allégories animées ou non, ils conforment toujours une

¹ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime : « El poder de la ciudad y sus ambivalencias : cristianos viejos y cristianos nuevos en el espacio urbano », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad, op. cit.*, p. 323-346.

² « En fin, quitado el rey y los consejos, no tiene que compararse con la fiesta de Sevilla ni Granada ». Cit. DEL RIO BARREDO, M^a José : *Madrid, Urbs Regia, op. cit.*, p. 223.

métaphore du sens de la célébration du jour, telle que l'on peut la retrouver sur la majeure partie des autres architectures éphémères.

b) Les danses et les déguisements. Tarasque, géants et petits diables

Les jeunes gens assaillent la tarasque pour l'attraper et lui échapper, dans un geste qui rappelle les courses de taureaux méditerranéennes. Son apparence et son comportement dans la procession évoluent naturellement au cours du temps. Celle de la fin du XVII^e siècle, belle et coquette, à laquelle sont ajoutés d'autres éléments ludiques, n'a plus qu'un lien lointain avec le bouc-émissaire d'origine. Casiano Pellicer, qui redécouvre au cours du XIX^e siècle les traditions espagnoles du Siècle d'Or, compare naturellement les dessins de tarasque qu'il remarque dans les archives madrilènes avec celle de l'Antiquité romaine. « Semblable à ce monstre ridicule était celle dont Madrid avait coutume. C'était une espèce de monstre marin qui représentait le Léviathan, au ventre dilaté et gros, au large cou, à la bouche énorme. Était assise au-dessus de lui une figure de femme, très parée, qui symbolisait la prostituée de Babylone. Ceux qui dirigeaient cette machine de carton s'amusaient à la faire attraper les chapeaux, manteaux ou chaperons des badauds qui la regardaient, bouche bée »¹.

Dans un monde urbain en pleine expansion, la tarasque incarne à la fois la toute-puissance de l'autorité supérieure et son ridicule. La férocité du bouc-émissaire vaincu s'est muée en force bienfaisante : « (...) Acclamée par la foule, la tarasque était le Palladium de la ville, c'est à dire qu'elle était, comme la statue de Pallas que conservaient jalousement les troyens, la garante de la prospérité de la communauté, voire qu'elle représentait la communauté elle-même »². Elle est représentée de façon de plus en plus grotesque et moins dangereuse qu'auparavant. Les géants et les diabolins qui l'accompagnent renforcent cet aspect comique. « Sa force et sa nature, masculins, sont dangereux, mais ses attributs féminins (décrépits) la rendent risible »,

¹ PELLICER, Casiano : *Tratado Histórico sobre el origen y progreso de la comedia y del histrionismo en España*, éd. José Maria Diez Borque, Barcelone, Labor, 1976 [1804], p. 173. d'autres villes, comme Madrid ou Valladolid par exemple, conservent les dossiers d'organisation de la fête du Corpus, en particulier en ce qui concerne le XVIII^e siècle. Plusieurs d'entre eux comprennent d'étonnants dessins préparatifs de la tarasque. Voir VAREY John E ; SHERGOLD Norman D. : « La tarasca de Madrid. Siglos XVII y XVIII », *Clavileño*, 20, 1953, p.18-25. AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Una plenitud efímera. La plenitud del Corpus en el Valladolid de la primera mitad del XVII », *op. cit.*

² BERCE, Yves-Marie : *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècles*, Paris, Hachette, 1994 [1976], « chapitre III. La fin des triomphes citadins ». Au Nord de l'Europe on trouve des géants dont la verticalité évoque la sauvagerie, illustration des peurs rituelles organisées dans le but de raviver la mémoire collective. Voir GUEUSQUIN, Marie-France : « Introduction », in *Cités en fête. Catalogue de l'exposition*. Musée national des arts et traditions populaires novembre 1992-avril 1993, Editions de la RMN, 1992. Et DUCASTELLE, Jean-Pierre ; GUEUSQUIN, Marie-France, et al. : *Géants et dragons : mythes et traditions à Bruxelles, en Wallonie, dans le nord de la France et en Europe*, Paris, Casterman, 1996. Voir des exemples de tarasque et une généalogie de l'histoire des dragons dans le catalogue de l'exposition *Dragons. Entre science et fiction*, Paris, Les éditions du Museum/ Editions de Monza, 2006.

note Beatriz Moncó¹. Le dragon représente une menace moins grande, signe de l'apaisement politique et du contrôle sur la nature. En Espagne, cette évolution correspond à la fois à la consolidation de la monarchie absolue et à l'oligarchisation croissante des villes. On retrouve semble-t-il une évolution semblable en Angleterre, concernant la Saint Georges : la fête se transforme sous l'effet de la Réforme protestante, qui interdit les saints et transforme la procession en cortège civique².

La relation de la fête de 1662 décrit exceptionnellement la tarasque qui précède les géants dans la procession. Sur le serpent furieux est assise la Prétention (ou Vanité). « Elle exhibe un visage très laid (pour autant que la prétention, par ce qu'elle a de niais, n'est pas si laide aux yeux des sages et des modérés). La tarasque se montre enragée, ce qui s'explique par le fait qu'elle porte sur son dos un fardeau aussi odieux que la bêtise elle-même »³. Sous couvert de caricature, en utilisant la morale sociale aristotélicienne justifiant les places naturelles de chacun dans la société, dans cette fête qui rappelle avec tant de force l'éternité du pouvoir en place, on a voulu montrer que personne ne pourra jamais déloger l'ancienne oligarchie.

Un poème de concours nous décrit le dragon processionnel qui apparaît en 1671 pour la fête de la translation au nouveau temple de Las Angustias sous les termes du paradoxe. « Un autre jour la tarasque / emplie de montagnards / qui sont sa nourriture et son dîner / cachés sous des capuches / avec son ventre de moût / car c'est ce qu'elle a dans la panse / le lui faisant très large / tout en ayant l'air d'être mince / tout cela donc donne une drôle d'allure / à son étrange stature / des géants si gros / qu'en comparaison le saindoux ressemble à de la canne à sucre. / Sa force est singulière / et pourtant je la vois docile / car elle se laisse emporter / là où ils veulent l'amener (...) »⁴. Ainsi décrite, le dragon processionnel se comprend comme un hiéroglyphe, un signe de Dieu. On ressent la présence d'une ancienne menace, désormais évanouie, puisque la bête mangeuse d'hommes se laisse mener en laisse.

Bien que nous ne possédions pas de représentations de tarasque ou de géants grenadins de cette époque, la fontaine dite des « Gigantones », située aujourd'hui au centre de la place Bibarrambla, qui provient du monastère de San Agustín et date de la fin du XVIIIe siècle, donne sans doute une idée de ce à quoi pouvaient ressembler les géants processionnels de cette

¹ MONCO, Beatriz : « La tarasque. Femme et diable dans le Corpus Christi », in MOLINIE, Antoinette : *Le corps de Dieu en fêtes*, Paris, éd. du Cerf, coll. sciences humaines et religion, 1996, p. 130.

² MCCLENDON, Muriel : « A Movable Feast: Saint George's Day celebrations and Religious Change in Early Modern England », *The Journal of British Studies*, vol. 38, n°1, janv. 1999, p. 1-27.

³ « Ella es de rostro muy feo (mas quando la pretension, por lo que tiene de necedad, no es muy fea a la vista de sabios, y discretos). La Tarasca va muy enfadada, pues tiene sobre si tan insufrible peso, pues lleva a la misma necedad ». MORALES, Salvador de : *Descripcion de la fiesta y los altares*, op. cit.

⁴ « A otro dia la tarasca / de Montañeses rellena, / que esta es su comida, y cena / porque caperuças masca. / con su barriga de mosto, / que aquesto lleua en el pancho, / procura que este muy ancho / lo que columbraua angosto, / luego de estatura estraña, / que es una estraña estatura / gigantes con tal gordadura / que la manteca es de caña. / Su fuerza es singular, /y es docil a mi sentir, /porque ellos se dexan ir /donde los quieren llevar. (...) ». *LITERARIA LID y Ivsta Ingeniosa... en la solemne, y festiua Dedicacion del Sumptuoso, y nueuo templo parroquial que el Ilvstrissimo Señor D. Diego Escolano y Ledesma, Arzobispo de Granada... consagra reuerente al Santissimo Sacramento, y a la Milagrosissima Imagen de Nvestra Señora de Las Angustias...* In *ANGUSTIAS GLORIOSAS*, op. cit., fol. 87r-126.

époque¹. Ces personnages déguisés, qui ouvrent en paires le passage à la procession avec la tarasque, figurent, sous la forme d'animaux grotesques ou effrayants, les vertus et les vices.

Il est malheureusement rare de trouver le dossier d'organisation de la fête du Corpus grenadin intégré aux actes municipaux, dossier qui donne des renseignements plus précis sur la mise en œuvre des danses du Corpus. C'est toutefois le cas en 1632². On peut donc savoir pour cette année-là quels sont les éléments de la fête qui ont été préparés et financés par la ville. Il s'agit des éléments suivants. Une tarasque et six géants « les meilleurs que l'on a pu trouver ». Huit diables, cinq danses (dont quatre inédites), pour lesquelles on prévoit soixante-dix costumes, ce qui suggère que chaque danse était présentée par cinq danseurs. Quatre autels (« ceux que l'on installe habituellement »). On a engagé aussi les ouvriers chargés de poser les toiles (toldos) au-dessus des rues où passera la procession, d'installer les scènes pour les autos et les autels. Mais les commissaires de la fête ont des projets plus ambitieux, dont ils rendent compte au conseil : il ne s'agit pas de faire des nouveautés, disent-ils, mais de créer une nouvelle formule décorative, correspondant au « zèle catholique de la ville » et à son désir de le démontrer. Les commissaires souhaitent donc donner deux danses de plus que les cinq déjà prévues, et surtout monter un décor sur la place Bibarrambla. Toutes les façades de la place seront tendues d'un chemin de fleurs, il y aura aussi des tableaux empruntés au monastère de la Cartuja et des statues de sibylles garnies de banderoles. On fera vingt arcs de triomphe dans les rues de la ville « très décorés suivant les thèmes de la fête », ainsi que deux chars triomphaux, l'un portant la chapelle de musique de la ville d'Ubeda, engagée pour l'occasion, l'autre « une grande et belle femme de très grande taille jouant de la trompette, tout cela avec le plus de magnificence possible »³.

On présente bien sûr également d'autres danses au cours de la procession, de plus en plus nombreuses et variées. Grenade suit ici une tendance générale⁴ et subit l'influence de Séville, d'où sont souvent originaires les troupes professionnelles de danseurs et de comédiens qui se produisent dans la ville. Réalisées au cours des nombreux arrêts de la procession, les danses forment des intermèdes dans la succession de la parade théâtrale, où se suivent allégories et scènes historiques. Elles sont produites par des troupes spécialisées, dirigées par des « autores de danza », et financées par le conseil de la commune. On en prévoit généralement cinq (six à la fin du siècle), dont au moins deux inédites chaque année, et l'on ne lésine pas sur la dépense. Pas moins de 800 ducats en 1618 y sont consacrés sur les 4000 prévus pour

¹ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 226. Annexe, Figure 32.

² A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 23 mars 1632, fol. 153v-154r.

³ « de mucha gala y istorias del día ». « una grande y bistosa muger de grandisima estatura con una trompeta, todo ello con la mayor gala que se pudiere ». A.M.G., R. 7, lib. 12, 23 mars 1632, fol. 154r.

⁴ ARANDA DONCEL, Juan : « Las danzas de las fiestas del Corpus en Córdoba durante los siglo XVI y XVII. Aspectos folklóricos, económicos y sociales » *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, XCVIII, 1974, p. 173-194.

l'ensemble de la fête, soit 20% du budget total¹ ! En 1627, on livre 2000 ducats pour les danses, dont 1400 proviennent des propios et 600 des rentes du théâtre municipal².

Outre les danses de la tarasque et des géants, d'autres titres de danses sont souvent cités, comme la danse des épées, une danse paysanne castillane traditionnelle issue d'anciens rites de fertilité³. Quant au sarao, il s'agit d'une danse courtisane, qui s'inspire souvent d'un argument littéraire, prétexte à de somptueux costumes à l'espagnole. La danse de cascabeles prend son nom des grelots cousus sur les déguisements des danseurs. Les danses qui représentent de manière stéréotypée et courtisane des communautés ou des traditions régionales sont également très prisées : les danses d'indiens, de gitanes ou de « montagnards » figurent en bonne place dans les relations festives. En 1691 par exemple, lors de la procession de la canonisation de Saint Jean de Dieu, l'une des six danses présentées est une danse d'indiens. « Ils portaient des costumes argentés, le fond blanc et les fleurs de toutes les couleurs du printemps, garnies avec d'encastements dorés. Les danseurs étaient couronnés de guirlandes de plumes et portaient sur les épaules des arcs et des carcan »⁴.

Les danses du Corpus évoluent également à la suite de l'expulsion des Morisques, qui composaient traditionnellement l'une d'entre elles. Le plus souvent ce sont des Gitans qui prennent la place des expulsés, afin de continuer à exprimer l'ambition universaliste de la religion chrétienne. Les danses de Gitanes, ou d'« Egyptiennes », sont en effet parmi les plus appréciées, comme le montrent les relations de fêtes. Leur attraction érotique est clairement assumée, car dans la danse réalisée pour la gloire de Dieu, qui illustre la perfection et l'innocence des premiers temps de la Création, avant la Chute, tout ou presque est montrable⁵. On se pose bien moins de questions morales sur les divertissements donnés dans la procession que sur ceux qui peuvent être produits ailleurs, en particulier dans les théâtres publics (les *voladores*, ou baladins professionnels, sont en effet vigoureusement critiqués). La perversité naturelle de la femme, si souvent dénoncée par la misogynie monacale, disparaît dans la danse au profit de la célébration de la nature. Dans la procession, la beauté humaine et terrestre ne se rapporte pas à elle-même mais incarne la perfection de la création rendant grâce à son créateur. La féerie, la magie de la métamorphose envahit le décor et les acteurs de la fête, réunit les hommes dans une communion de valeurs, ce qui rend le spectacle licite. Les actrices

¹ A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 12 février 1618, fol. 59.

² A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 11, 15 janvier 1627, fol. 26r.

³ A Séville, la danse était d'ailleurs à l'origine présentée par la corporation des jardiniers. SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIe siècle*, op. cit., p. 721.

⁴ « de espolin de plata, el campo blanco, y sus flores del vario color de la primavera, que guarnecia con encages de oro ; coronavan las frentes de sus vaylarines, guiraldas de plumas, y armavan los ombros arcos, y carcaxas ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas*, op. cit., p. 73.

⁵ Voir les danses indiennes qui accompagnent la procession du Corpus aux Indes. ARES QUEIJA, Berta : « Las danzas de los indios : un camino para la evangelización del virreinato del Perú », *Revista de Indias*, vol. XLIV, n°174, 1984, p. 445-63. BETZWIESER, Thomas : « La moresca et la genèse de l'exotisme musical au XVIIIè s. », in *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIè et XVIIè s.*, Actes du colloque de Tunis, Cérés ed. 1994, p. 357-367.

des théâtres publics au contraire, qui ne dépendent pas d'un homme et écartent les pensées des spectateurs de la préoccupation du salut, sont fatalement condamnées par les moralistes.

La sensualité de la danseuse gitane est ainsi amplement soulignée par Luis Paracuellos dans sa description de la grande procession de la fin de l'octave des fêtes conceptionnistes de 1650. « ...Une gitane si gracieuse, que lorsqu'elle disait la bonne aventure à ceux qui la regardaient, elle leur déroba le cœur ; elle avait dans les quatorze ans et la beauté des quinze, âge qui n'est jamais laid, surtout lorsqu'il est assisté des perfections de cette divine beauté. Avec goût, cette perfection était apprêtée de riches et beaux atours, à l'usage de sa nation, la chemise entièrement brodée en différents tons avec la bordure bouffante (bien que les manches des gitanes ne soient pas *sottes*¹). Et pour que rien ne manque, elle portait une manche tricotée qui descendait jusqu'au sol. Ses mèches de cheveux, par fanfaronnade, étaient aussi élancés qu'elle, si libres qu'ils éparpillaient des fils d'or fin sur ses épaules, et si disciplinés qu'ils venaient lui baiser les pieds. Une coiffe de soie délicate et fine servait à cacher la beauté de son visage, dont le creuset se trouvait dans l'irrégularité... une ceinture de damas incarnat, chargée de galons dorés avec de grands plis, ajustait sa taille et, lui correspondant, la *pollera*² qu'elle portait, relevée aux coins afin de ne pas se laisser voir entièrement, et permettre que l'on aperçoive des jupons de riche toile bleue avec garnissage et des broderies dorées. Elle arborait au cou un bijou de marque divine et de grande valeur, avec une effigie de l'Immaculée Conception de Notre Dame, et elle portait également aux poignets plusieurs bijoux et sautoirs de perles fines. A la main droite, elle affichait franchise et grâce dans une canne d'argent, à l'extrémité de laquelle apparaissait une brillante affichette portant ce poème : *J'ai deviné pour vous un tel destin / (comme me l'assure ma science) / qu'une telle destinée / ne me fut donnée à voir que par Jésus-Christ* »³.

¹ Jeu de mot sur le terme *bobo*, qui signifie à la fois sot ou niais et bouffant.

² La *pollera* était une sorte de sur-jupe qui permettait de cacher le vertugadin et les jupons de dessous. Le vertugadin est une particularité espagnole datant de la Renaissance. Il s'agit d'un jupon tendu par des arceaux, donnant à la jupe une forme de cloche. Il était à la mode de laisser voir le jupon de dessous en ouvrant la jupe par des fentes, parfois soulignées par des galons ou des nœuds. Voir BAULANT, Micheline : « Jalons pour une histoire du costume commun », *Histoire et mesure*, XVI - n°1/2, 2001, <http://histoiremesure.revues.org/document107.html>.

³ « una gitana tan graciosa, y tan gitana, que con ir diciendo la buena ventura a quantos la mirauan, les robaban los coraçones ; su edad seria de catorçe años, y la hermosura de quinze, que nunca son feos, y mas socorridos de las perfecciones desta diuina belleza, a quien de todo buen gusto componian ricas y primoras galas al uso de su nacion, camisa labrada, toda de diuersos matizes, con marga boba, aunque las mangas de las gitanas no son bobas, y porque no le faltassen, llebaba manga de punta que llegauan al suelo ; por valentonas sus matas de cabello podian tendella con el mas crecido, viniendo tan a pelo con todo, que esparcia hebras de fino oro por los ombros, y de puro bien criado llegauan a besarle los pies. Una toca de fina y delgada seda seruia de rebozo a la belleza de su rostro, que es crisol de la hermosura el descuydo en el aliño... armilla de damasco encarnado, quaxada de galon de oro con faldones grandes ajustaua su talle, y correspondiente a ella era la pollera que lleueua, recogida por las esquinas, por no luzirselo todo, y dar lugar a que se descubriessen vnas enaguas de rica tela azul, con guarnición y puntas de oro ; una joya de peregrina hechura, y no poco valor lleuaua pendiente del pecho con vna iluminacion de la Concepcion santissima de Na Sa, y por los ombrillos del armilla lleuaua compartidas con yqual correspondencia diuersas joyas, y sartas de finas perlas; en la derecha mano afirmaua tanto donayre y gracia con un baston de plata, en cuyo remate estaua vna vistosa targeta con esta redondilla, Tal ventura en vos he visto, / (segun mi ciencia assegura) / que semejanze ventura / no la vi por Iesu Christo ? » PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 407v-408r.

Les seises chantent dansent et jouent la comédie pour la fête de la Toma, le Corpus et d'autres grandes fêtes. En 1614, ils reçoivent 10 ducats pour leur participation à la fête de la Toma¹. Ils participent aussi à la cérémonie de qualification des reliques en 1600. « Bien soignés et revêtus de toile argentée », ils jouent devant l'autel une *ensaladilla* musicale (un air qui mêle différents styles et rythmes) et une « représentation à la gloire des saints » et prononcent un compliment à l'archevêque et au conseil de la commune. Les actes de la cathédrale laissent entrevoir que ces jeunes garçons placés sous la direction du maître de chapelle jusqu'à ce que leur voix commence à muer, étaient loin d'être bien traités. Lors de la crise frumentaire de 1648, beaucoup sont même frappés de maladies et meurent de faim². Lorsque les problèmes financiers de la cathédrale deviennent criants, on les laisse vivre dans la misère, comme c'est le cas à la fin du siècle³. Ce n'est donc pas une surprise si la formation décline et fait souvent l'objet de plaintes, avant sa rénovation au XVIIIe siècle⁴. Malgré tout, les seises font partie du décorum du chapitre et assistent en bonne place avec lui aux balcons du palais archiépiscopal aux fêtes royales de taureaux, comme cela est signalé en 1675⁵.

Critique morale des jeux et des danses à la fin du siècle

Le Corpus est la plus grande fête de l'année et donne lieu à une grande excitation populaire. Sur la place exceptionnellement illuminée, on se promène et on se montre, en voiture ou à pied, jusqu'à une heure tardive. Comme en période de carnaval, le déguisement est de mise durant toute la durée de l'octave. Certains se travestissent en diabolins, les autres, de plus en plus nombreux dans la deuxième moitié du siècle, se dissimulent sous de larges manteaux et chapeaux couvrants pour les hommes, de longues capes et voiles pour les femmes. Les déguisements allaient souvent plus loin, incluant des masques d'animaux par exemple. C'est le cas des danseurs de la fameuse *mojiganga*, cette farandole savante donnant l'illusion de la sauvagerie, effectuée dans une ambiance de déchaînement au milieu des pétarades et des confettis. La *mojiganga* mêle la danse burlesque à l'improvisation théâtrale, dans le style de la *commedia dell'arte*, permettant l'expression de la confusion et de la satire carnavalesque⁶. Le déguisement et l'illusion en général est sans aucun doute l'élément décisif de la fête de ce temps. On prise le simulacre, l'amour du faux accompagné de la conscience qu'il s'agit d'un

¹ A.M.G., *Actas*, R.5, lib. 7, 14 janvier 1614.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, juin 1648. Le chapitre donne de l'argent pour soigner les seises qui sont malades.

³ Une visite de la maison des seises en 1694 montre qu'il n'y a pas de lits pour tous, qu'ils manquent de bas, de chaussures et de couvertures. A.C.G., *Actas*, libro 20, 1694, août.

⁴ Voir A.C.G., legajo 1, p. 90. 1734. Sur cérémonies et habillement des seises.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 17, 1675, 19 novembre, fol. 335v-336r.

⁶ COTARELO Y MORI : *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII* [1911], (introduction et notes Suárez García, José Luis ; Madroñal, Abraham), Grenade, Universidad, 2000. Sur la *mojiganga* de carnaval, voir VAREY, John E. : « La creación deliberada de la confusión : estudio de una diversión de carnestolendas de 1623 », in *Cosmovisión y escenografía : el teatro español el el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987, p. 71-78.

leurre. Le choc des deux sensations crée en effet l'impression de se situer en dehors du monde et de pouvoir ainsi contempler la réalité d'une manière plus véritable. On le trouve à tous les niveaux, dans les máscaras chevaleresques, dans les jeux de cannes en livrées, dans les mojigangas. On retrouve également le faux et le goût de l'illusion dans les architectures éphémères, les automates ou les châteaux de feu¹.

Le déguisement, qui offre la liberté de l'anonymat et du changement de statut, permet aussi une grande liberté de ton et peut parfois aussi troubler l'ordre public. La violence est en effet indissociable de ce genre de divertissements. Les accidents et les bagarres inévitables sont d'ailleurs tolérées jusqu'à un certain point par les autorités dans ces périodes de fête, comme le montre María José Del Río Barredo pour le carnaval madrilène². On peut s'en rendre compte à Grenade à travers une plainte émise par la chancellerie au début du XVIIIe siècle, qui réproche une mixité sociale et festive désormais taxée de « débordements ». La veille au soir du jeudi du Corpus, alors que les dames se promènent en voiture sur la place illuminée, le texte s'indigne : « étant rassemblée en même temps toute la plèbe et même des clercs étudiants et des élèves des collèges mineurs, ils se penchent aux fenêtres des voitures et disent avec un excès et une liberté irrespectueuse ce qui leur passe par la tête. Et bien que cela puisse être dissimulé sans dommage, c'est très préjudiciable, et dangereux pour les rares fautives qui se laissent entraîner »³. Les clercs, que le mémoire concerne en premier lieu, ne sont donc pas les derniers à se joindre à la liesse populaire, « car ce sont eux les plus audacieux » (« que son los que mas inquietan »). On interdit sur la place illuminée pour la dernière procession « que n'y entre aucun homme portant chapeau, bonnet de drap ou quoi que ce soit, ni femme voilée, s'agissant généralement d'hommes »⁴. Malgré l'opposition du conseil de la commune, qui ne partage pas la sévérité de la chancellerie, les déguisements sont limités et on interdit les désordres sur la place Bibarrambla. Ce texte montre que ces rencontres joyeuses étaient généralement acceptées par tous. En cette veille du Corpus, dans une certaine atmosphère de liberté burlesque, les étudiants déguisés se permettaient une parodie de la promenade civilisée des jours ordinaires. Les clercs étudiants, destinés au célibat, jouent aux galants. Des hommes déguisés en femmes leur donnent la réplique.

La plainte concerne aussi plus spécifiquement les diabolins (diablillos), auxquels le déguisement, mais aussi l'atmosphère de la fête, autorisaient des facéties dont pourtant jusque là personne ne s'était plaint. « Ne pouvant être reconnus ils agissent sans vergogne, de manière

¹ BONET CORREA, Antonio : « Arquitecturas efímeras. Ornatos y máscaras » in DIEZ BORQUE, José M^a : *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelone, eds del Serbal, 1986, p. 41-70.

² DEL RIO BARREDO, María José : « Burlas y violencia en el carnaval madrileño de los siglos XVII y XVIII », *Revista de Filología Románica*, 2002, Anejo III, p. 111-129.

³ « concurrendo a un tiempo toda la gente comun, sin reserva de clerigos estudiantes y colegios menores asomandose a los coches, y hablando con demasiada e indecorosa libertad, lo que les ocurre; y aunque esto se disimula sin hazer duelo, es muy reparable, y sensible por la pecaminosa contingencia que persuade ». A.Chan.G., Caja 4457, p. 98. Document de 1718 dénonçant les abus du Corpus.

⁴ « entre en ella ningun hombre con montera ni rebozo, ni muger tapada, que suelen ser hombres ».

qui devrait être punie. Car pénétrant licencieusement à l'intérieur des maisons ils n'épargnent rien. Beaucoup attendent ce jour-là pour commettre leurs méfaits, profitant de cette occasion et de ce déguisement pour pouvoir entrer là où sachant ce qu'ils vont faire ils ne sont pas admis, et souvent pour se venger de leurs ennemis et par haine »¹. On le voit, les diabolins ne se limitaient pas à la procession du jeudi du Corpus, mais faisaient partie de l'environnement festif de l'octave toute entière. Et il est vrai sans doute que ces petits diables protégés par l'impunité de l'anonymat et de la tradition du jeu pouvaient se montrer cruels, comme le révèle cet extrait de poème inclus dans la relation des fêtes mariales de 1671.

« Ils arrivèrent ensuite
Faisant les quatre cent coups
Les diabolins, qui sont tels
Qu'ils ne donnent rien, mais imposent leur loi.
Les diabolins sont des coquins
Et en voyant venir leurs flammes terribles
Les dames se disent qu'ils font plus de bruit qu'autre chose
Mais perdent leurs biens.
Ensuite des jeunes gens attroupés
Voyant qu'ils pouvaient attaquer par surprise
Dirent ici on peut tirer profit
Puisque ces gens sont des naïfs »².

En 1691, Sebastián de Gadea y Oviedo émet également un jugement sévère concernant les petits diables. « Ils portaient des livrées cramoisies, couvertes d'écailles et de macarons d'argent poinçonnés, et ils représentaient des têtes d'animaux difformes. Leur groupe joyeux forme un détestable désordre dans les grandes fêtes, toujours suivi et applaudi par la masse puérile du peuple, bien qu'il s'en effraie »³. Chose rare, non seulement l'auteur décrit avec précision l'accoutrement et le comportement festif des diablillos, mais il émet également un jugement moral et critique sur cette danse, qui sera progressivement remise en cause puis interdite dans la deuxième partie du XVIII^e siècle⁴. Cependant, les reproches faits aux diabolins dans le mémoire de 1718 témoignent d'un changement de personnel et de mentalité survenu avec la nouvelle dynastie des Bourbons. Car à la fin du XVII^e siècle, bien que

¹ « con el disimulo de no ser conocidos efectuan demostraciones de igual, o mayor reparo, y necesarias de remedio; pues entrando licenciosamente en las cassas no reservan nada, y suelen esperar este dia muchos para sus deseos, valiendose de semejante ocasion, y disfraz para conseguir la entrada donde no se le permiten con conocimiento del sujeto, y muchas vezes para vengar enemistades, y odios ».

² « Luego se fueron llegando / Haziendo trezientos males, / los diablillos, que son tales / que no dan, y vienen dando. / Son los diablillos vnos perros, / y al verles sus fieras llamas, / cosa es perdida, a las damas, / se les antojan cencerros. / Despues muchachos en tropas, / viendo assador, y emboscada, / dixeron aqui y taxada, / estos son ahorca sopas... ». *LITERARIA LID y Ivsta Ingeniosa, op. cit.*, fol. 87r.

³ « era su librea carmesi, cubierta de escamas, y mascarrones de plata estampada, y sus semblantes fingiendo las testas de animales diformes, cuya regozijada quadrilla es motin disgusto de las grandes fiestas, seguido, y celebrado siempre de la pueril caterva de el pueblo, hasta con el susto ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas, op. cit.*

⁴ DEL RIO BARREDO, María José : « Represión y control de las fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III » in *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI de España éd., 1988, p. 299-329.

regardés avec dédain par l'élite, les diabolins et la tarasque sont encore jugés indispensables non seulement au bon déroulement du Corpus, mais aussi de toutes les grandes fêtes civico-religieuses. En 1694 encore, pour la translation à la nouvelle église du monastère des augustins déchaussés, des diabolins et trois géants auraient participé à la procession, si la pluie ne les avait empêchés de se produire¹.

L'époque est également sévère vis à vis des danses commerciales, que les moralistes considèrent comme des incitations à la luxure. Celles qui étaient produites devant le Saint-Sacrement sont définitivement chassées des églises. Cependant on ne pourra jamais les éliminer tout à fait, et les critiques ne cesseront pas envers ces manifestations auxquelles on ne trouve ni explication symbolique ni justification utilitaire, jusqu'à la cédula de Charles II en 1699 qui interdit la participation des femmes dans ces spectacles.

3) Les autos sacramentels

a) Un théâtre professionnel

En 1607, on célèbre pour la première fois à Grenade, d'après le témoignage de Jorquera, des autos sacramentels sur des chars à l'occasion du Corpus. « La fête fut grandiose car il y eut des autos sur des chars triomphaux joués par Alonso de Villegasmel, le célèbre acteur avec sa grande compagnie ; ce fut *la première année* que l'on célébra la fête avec des chars triomphaux et des représentations »². Jorquera doit parler ici de représentations telles qu'on les faisait par exemple à Séville depuis quelques décennies, avec une véritable scène et des comédiens professionnels réunis en troupe.

C'est à partir du dernier tiers du XVIe siècle que les spectacles du Corpus se sécularisent et s'institutionnalisent dans les grandes villes. Auparavant, c'était l'Église ou les confréries qui organisaient les danses et spectacles nécessaires, dans des locaux ouverts qui se transforment ensuite de salles de spectacle. A Séville, le chapitre ecclésiastique s'associe d'abord au pouvoir civil en 1575, avant de disparaître totalement de l'organisation de la fête au XVIIIe siècle. Dès lors, le théâtre devient indispensable à l'équilibre budgétaire des villes. Les rentes du théâtre municipal servent en effet à financer les hôpitaux et les institutions charitables, les divertissements festifs ainsi que, par exemple, les sermons prononcés pour le conseil de la commune avant les séances en temps de Carême, comme en 1644.

¹ JESUS, FR. P. DE : *Templo Nuevo de los Agustinos Descalzos de Granada. Y sumptuosas Fiestas que se celebraron a su dedicacion, con el titulo de N. Señora de Loreto, desde el día 23 de octubre, hasta el dia primero de Noviembre de este año de 1694...* Cit. ESCALERA PEREZ, Reyes : *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, Málaga, Universidad, 1994, p. 433-434.

² « Fue una grandisima fiesta porque ubo en ella autos sacramentales en carros triunfales, que los represento Alonso de Villegasmel, el famoso representante con grandiosa compañia ; fue este el primero año que celebro la fiesta con carros triunfales y representaciones ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 553.

On ne sait pas à quel moment le passage vers la professionnalisation du théâtre a eu lieu à Grenade. Peut-être en même temps que l'apparition d'acteurs professionnels, en 1607 donc ? En tous cas, une seule compagnie est chargée d'y jouer les autos du Corpus, contre deux à Madrid. Les compagnies *de número* (ou troupes officielles) doivent en outre présenter une provision (licence) royale pour pouvoir jouer¹. Elles se retirent peu à peu des danses et des autres divertissements de la fête, dont elles étaient également chargées à l'origine, et qui sont désormais produits par des entrepreneurs spécialisés. Les acteurs, une vingtaine par compagnie, sont engagés par contrat pour une ou deux saisons (de Carnaval à Carnaval) par le directeur de troupe, qui tient la caisse commune, achète et adapte les pièces, et organise les tournées². Dans la seconde moitié du siècle, une compagnie complète comprend parfois jusqu'à cinq rôles féminins et un à trois premiers rôles masculins. Un ou deux *gracioso(s)* (comiques) ; un ou deux *barba(s)*, qui joue(nt) les personnages de rois ou de pères. Un *vejete* (vieux comique) ; un ou deux musiciens, et enfin un receveur, un vestiaire et un souffleur. Toutes les pièces s'adaptent à ce schéma des rôles, y compris les autos sacramentels : ainsi l'*Église* sera jouée par la *primera dama*, l'*Appétit* par le *gracioso* de la troupe, etc. Pour la fête du Corpus, les autos sont joués à l'air libre, sur des chars (*carros*). Ces derniers se transforment sous l'influence des comedias de saints, devenant progressivement plus complexes et moins maniables. Entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle, on expérimente des extensions de scène pour les chars sur lesquels étaient traditionnellement joués les autos, car ils s'avéraient trop petits. Il s'agit de structures complexes, formées de deux *medios carros* (chariots de quatre roues surmontés d'une structure plane), réunis par un *tablado*, ou scène proprement dite. Ils dérivent par leur structure des chars de théâtre ambulants, et par leur luxe des fêtes palatines et des chars processionnels. Avec leurs machineries et leurs coulisses, ils ne peuvent bientôt plus suivre la procession et sont installés de manière fixe. Le conseil de la commune recrute des charpentiers pour construire les carros et les gradins, qui resserviront à d'autres occasions (courses de taureaux, etc.). Le tout forme une véritable salle de spectacle isolée par une palissade, rénoverée chaque année³.

¹ A.M.G., *Actas*, R. 4, lib. 7, 27 février 1604.

² Il est difficile de dire jusqu'à quel point les pièces écrites étaient ensuite adaptées par les acteurs aux nécessités de leur jeu : les moralistes se plaignent régulièrement que des œuvres pour lesquelles la censure a donné son approbation sont ensuite métamorphosées sur scène. Il est probable cependant qu'il ne s'agissait que de changements mineurs, l'Espagne connaissant peu la tradition d'improvisation de la commedia dell'arte.

³ FLECNIAKOSKA, Jean-Louis : *La formation de « l'auto » religieux avant Calderón*, Thèse de Doctorat ès Lettres, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1961, p. 123 et ss. ARELLANO, Ignacio ; DUARTE, J. Enrique : *El auto sacramental*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003. SHERGOLD, Norman D. ; VAREY, John E : « A Problem in the Staging of Autos Sacramentales in Madrid, 1647-1648 », *Hispanic Review*, n°32, 1984, p. 12-35. DIEZ BORQUE, José M^a : *Actor y técnica de representación del teatro clásico español (Madrid, mayo de 1988)*, Londres, Tamesis, 1989. Sur les perspectives bibliographiques concernant le théâtre hispanique du Siècle d'Or, voir notamment GARCIA GARCIA, Bernardo : « Historia del teatro y los teatros en la España moderna : Investigación y Bibliografía », *Cuadernos de Historia Moderna*, 1999, n°23, p. 163-222.

b) La muestra et la représentation des autos

A Grenade comme ailleurs, avant d'être représentés au public, les autos sont présentés en avant-première devant les autorités locales qui les ont commandités. Cette « muestra » ou « ensayo » (première, ou répétition générale), est en fait la représentation la plus importante, pour les compagnies comme pour les institutions et les élites qui en sont les spectatrices. Si elle est choisie à cette occasion en effet, la troupe peut arrondir sa recette en jouant dans les villages de la région pendant l'octave du Corpus (la semaine qui suit le Jeudi de la fête)¹. Surtout, elle obtient l'exclusivité des représentations dans la ville pour la saison théâtrale suivante, qui débute après le Carême et la Semaine Sainte. Cette « muestra » est réservée à un public choisi et possède un sens liturgique particulier, car on expose le Saint Sacrement sur la scène. Elle est donc essentielle pour ses spectateurs, qu'elle signale comme les puissances dirigeantes de la ville. Les institutions mettent en scène à travers cette prestigieuse représentation théâtrale leur évergétisme et leur puissance. L'évolution de la muestra grenadine signale ainsi la domination absolue de la chancellerie sur les autres institutions urbaines.

A partir des années 1610, la muestra est en effet avancée au jeudi du Corpus dans l'après-midi (jour principal de l'octave) dans la cour du palais de la chancellerie, remplaçant la course de taureaux qui avait lieu auparavant. Le conseil de la commune semble vouloir dans les premiers temps ne pas laisser cette exclusivité à l'Audience, puisqu'elle se fait parfois (comme en 1622) donner une muestra le jeudi également, dans son palais, après celle de la chancellerie, à 19 heures². Mais très vite elle y renonce et assiste à la muestra après la chancellerie, le dimanche, en compagnie du chapitre ecclésiastique. Il est évident que les échevins n'avaient pas les moyens financiers de rivaliser avec la chancellerie sur ce terrain. Celle-ci ne dépense en 1626 en effet pas moins de 800 réaux pour cette représentation, la moitié pour monter la scène de théâtre éphémère et la moitié pour la collation qu'elle offre à ses membres à cette occasion³.

La chancellerie trouve dans la muestra un nouveau moyen de démontrer son pouvoir éminent sur les autres autorités de la ville, un moyen essentiel car il tient place lors de la fête principale de l'année, pour laquelle sont rassemblés le peuple de la ville et des environs et tout ce qui compte de personnalités locales. Elle bénéficie de l'exclusivité de la première muestra, avant toutes les autres institutions, trouvant là également le moyen de participer à l'organisation de la fête en pourvoyant des fonds pour sa mise en œuvre. Ce privilège considérable, qui n'est pas modelé sur ce qui se passe à la cour, est le témoignage le plus éclatant du succès total de la stratégie de prise de pouvoir de cette institution judiciaire, entreprise dès son installation à Grenade en 1505. Il s'agit là d'une démonstration de force plus importante encore que celle

¹ SALOMON, Noël : « Sur les représentations théâtrales dans les 'pueblos' des provinces de Madrid et Tolède (1589-1640) », *Bulletin Hispanique*, 1960, T. 52, n°4, p. 398-403.

² A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 20 mai 1622.

³ A.Chan.G, Cab. 321, leg. 4426, p. 116. 1626. Fiesta del Corpus.

affichée par la chancellerie de Valladolid, qui assiste à la muestra en compagnie des deux chapitres, lors de la sortie de la procession devant les portes de la cathédrale¹.

La muestra municipale a donc lieu devant le conseil et l'inquisition le dimanche inclus suivant le jeudi du Corpus (le dimanche de l'infra-octave). A cette occasion, la place Bibarrambla est décorée par une palissade peinte qui ferme la place et crée un espace clos. A la fin du siècle, la palissade décorée qui entoure la place devient permanente². Et les quatre portes datant de l'époque Nasride qui donnent sur la place sont transformées en arcs de triomphe.

Les autos sont joués en 1613 encore pour le chapitre de la cathédrale devant le grand autel de la cathédrale, les vestiaires du côté de la chapelle de Saint Joseph, le dimanche de l'infra octave dans l'après-midi³. On voit que les représentations dans l'église sont donc loin de gêner les clercs et que, malgré l'interdiction de plusieurs représentations traditionnelles jouées dans la cathédrale, les autos restent considérés comme des œuvres licites, que l'on peut encore représenter dans l'enceinte sacrée. Il s'agit toutefois d'une attitude archaïsante, de plus en plus disputée chez les clercs. Elle montre que le chapitre en ce début du siècle fait flèche de tout bois pour être vraiment au centre de la vie spirituelle et festive de Grenade. D'ailleurs l'arrivée du nouvel archevêque Felipe de Tarsis en 1616 met fin à cette tradition. Désormais, les représentations ont lieu sous les fenêtres du palais archiépiscopal, d'où le chapitre est invité à voir les autos⁴. Il y reçoit même une collation, comme les autres institutions urbaines, à partir de 1626⁵. Cette volonté de représenter les autos à l'extérieur de la cathédrale provient sans doute autant d'une considération morale concernant la sacralité du temple que de l'évolution des spectacles eux-mêmes. Avec leurs machineries, l'extension de plus en plus importante de la scène, l'emploi occasionnel de feux d'artifice (cause de nombreux incendies dans les églises de plusieurs villes), les autos sont bien mieux représentés à l'extérieur. En outre, et c'est ce qui préoccupe ici les chanoines, le chapitre est plus confortablement installé pour les voir à ses balcons du palais archiépiscopal. Il peut en effet tout à la fois jouir du spectacle et être admiré par la foule, confortant ainsi son pouvoir local.

Pourtant la coutume de jouer des autos dans des lieux particuliers, y compris dans l'enceinte des temples, se perpétue quelquefois lors de fêtes exceptionnelles. Les autos y jouissent de la souplesse plus importante dont bénéficient alors les représentations de comédies de saints, en particulier dans le contexte jésuite. Les étudiants des collèges étaient en effet souvent amenés

¹ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Una plenitud efímera. La plenitud del Corpus en el Valladolid de la primera mitad del XVII », *op. cit.*

² GARCIA DE LEONARDO, M^{re} José : « La escenografía de la plaza Bibarrambla en el siglo XVIII como plaza mayor », in AGUILAR GARCIA, M^{re} Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, Archidona, II Centenario Plaza Archidona*, Málaga, Universidad, 1986, p. 291-302.

³ A.C.G., *Actas*, libro 10, 31 mai 1613, fol. 167v.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 10, 31 mai 1616, 304v, « el sr thesorero refirio que a su Illma pareçe que no se hagan autos ni rrepresentaciones en la yglesia por los ynconvenientes que se le han rrepresentado de parte del cabildo y si hubieren de hacerse sean en la plaça de vajo de sus bentanas donde el cabildo los podra ver con comodidad y al cabildo pareçio lo mismo ».

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 11, 10 juin 1626.

à jouer ces pièces religieuses dans des cadres festifs. Ainsi lors des fêtes conceptionnistes de 1640 et de 1650, des autos sont joués autour du monument du Triunfo, et dans le couvent San Francisco Casa Grande. Comme le précise l'auteur de la relation de fête de 1650, les autos « traitant comme ils le faisaient du mystère que l'on célébrait [l'Immaculée Conception], ils ne firent pas indécence au moment ni au lieu, mais constituèrent un divertissement nécessaire »¹. Des comedias profanes sont aussi représentées dans des palais de particuliers ou au siège du conseil de la commune, bien que l'on en ait que de rares mentions. Ainsi en 1624, en réponse à l'ordre donné par la Suprema aux inquisiteurs de ne pas assister à des « comedias et autres cérémonies »², un inquisiteur n'hésite pas à dénoncer ses collègues : « il n'y a pas de comedia donnée chez le corregidor où l'on ait vu se rendre les inquisiteurs en compagnie d'auditeurs, avec l'impertinence dont Votre Altesse pourra juger... et chaque jour j'entends la rumeur se répandre dans cette ville selon laquelle un tribunal aussi auguste se rend chez un particulier pour voir des comedias »³.

Après les premières muestras, les autos sacramentels sont joués sur la place Bibarrambla pour la population grenadine jusqu'à la fin de l'octave du Corpus. Puis, à partir du milieu du siècle, les représentations continuent dans le théâtre municipal (patio ou corral de comedias) jusqu'à l'été, reprenant ensuite à l'automne. Des corrales de comedias existent à Madrid depuis les années 1560. Celui de Grenade, situé au bout de la rue Mesones, près de la porte du Rastro (Porte Royale après 1624), est édifié à la fin du XVI^e siècle⁴. Il remplace le théâtre précédent, situé depuis 1583 dans la Casa del Carbón (bâtiment médiéval sur cour employé à de multiples usages depuis la conquête). Il est agrandi au début du XVII^e siècle et achevé en 1616⁵, pour ouvrir avec la compagnie de Leoncillo et María de Alcaráz, « l'une des meilleurs actrices de notre temps », selon les mots de Jorquera⁶. Au printemps 1618, alors qu'un véritable déluge s'abat sur la ville et fait déborder la rivière Darro, on fait couvrir le patio intérieur afin de

¹ « siendo como fueron del misterio que se celebraua, no fue indecencia al lugar y sitio, regozijo tan debido ». Voir PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones, que en aparatos magestuosos consagro religiosa la ciudad de Granada, a honor de la pureza virginal de Maria Santissima en sus desgrauios, a quien devota la dedica esta ciudad... Año 1640...* B.U.G., Raro, Caja B-38 et éd. facsimil. Introd. par Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Grenade, Universidad, 2004. PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*

² « comedias y otros actos voluntarios ». Il s'agit ici des fêtes qui ne constituent pas des obligations civico-religieuses, auxquelles les institutions urbaines ne sont pas tenues d'assister.

³ « no se a hecho ninguna (comedia) en casa del corregidor a que no vayan concurriendo [los inquisidores] con oidores en el lugar que siempre y con la desauthoridad que a v.a. avise... y cada día veo murmurarlo mas en esta ciudad y que un tribunal tan graue vaya a casa particular a ver comedias ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2617-2, non fol., lettre du 1^{er} juillet 1624.

⁴ DE LA GRANJA, AGUSTIN : « Datos dispersos sobre el teatro en Granada entre 1585 y 1604 », in CAMPBELL, Y. (éd.) : *El escritor y la escena. Actas del I congreso de la Asociación internacinal de teatro español y novohispano de los siglos de Oro*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma, 1993, p. 13-28.

⁵ En 1618 selon GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía, op. cit.*, p. 206, qui cite l'inscription qui couronnait l'édifice.

⁶ « una de las mejores representantas de este tiempo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 620.

pouvoir également donner des spectacles par temps de pluie¹. Ces représentations supplémentaires permettent de palier au manque de revenus des hôpitaux, financés par les théâtres et qui souffre des longues périodes d'interdiction répétées des comedias. A partir de cette date, les autos se font plus longs et séduisants, car il faut attirer la clientèle pendant plusieurs semaines encore après le Corpus. Désormais les pièces sacramentelles, comme les comedias de saints, sont intégrées aux mêmes mécanismes de production et de diffusion que le théâtre commercial ordinaire².

Il semble que l'organisation des représentations du Corpus ait été correctement ordonnée dès le début, et les séparations des institutions suffisantes, puisqu'elle ne donne que peu souvent lieu à des conflits de préséance, si fréquents ailleurs. A Madrid par exemple, ces représentations posent problème parce que les autos sont d'abord joués devant le roi, ce qui induit une rivalité féroce entre les conseils royaux pour savoir qui prendra la suite immédiate du souverain. A Séville, c'est la concurrence entre les deux chapitres, ecclésiastique et municipal, qui provoque une véritable rixe en 1598.

Les autos grenadins donnent parfois aussi lieu à des rivalités, mentionnées par Jorquera, en particulier autour de la période troublée du milieu du siècle. En 1643, des soldats revendiquent la place des alguaciles. « Alors que la compagnie de Lorenzo Hurtado représentait les autos de la fête du Corpus sur la place Bibarrambla de Grenade, des soldats d'infanterie s'en prirent à des alguaciles à propos des places, d'où il résultat une très grande rixe des deux côtés. Le corregidor don Alvaro Queipo intervint et alors qu'il était placé entre les soldats il fut blessé par l'un d'eux, lequel fut pris et condamné ensuite à deux cent coups de fouet et envoyé aux galères, ce qui fut exécuté sur-le-champ »³. Il s'agissait probablement de soldats enrôlés pour les guerres de Catalogne, réunis à Grenade en provenance de tout le royaume en attendant de partir au front. Il est évident que dans de telles conditions la violence pouvait éclater à tout moment. Mais il y a aussi un aspect de révolte populaire ici, qui s'explique par l'enjeu symbolique des autos. En se heurtant aux représentants de l'ordre, les alguaciles, les soldats s'opposaient à l'autorité municipale et à ses privilèges contestés.

Jorquera mentionne chaque année le nom de la troupe chargée des représentations et évalue la qualité du spectacle. Certes, la critique est expéditive. Il s'agit immanquablement en effet des

¹ A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 14 mars 1618.

² Ce sont les hôpitaux des confréries qui gèrent en effet les théâtres commerciaux au XVIIe siècle, permettant de passer du théâtre provisoire à la fin du XVIe au théâtre permanent. Peu à peu les confréries afferment des privilèges exploités commercialement par des particuliers. Ce processus mène à l'affermage total des corrales et finalement à la perte effective du contrôle des corrales par les hôpitaux. Dans la deuxième moitié du siècle c'est la municipalité qui exploite directement les corrales.

³ « estando representando los auctos de las fiestas del Corpus en la plaça de bibarrambla de la ciudad de Granada la compañía de Lorenzo Hurtado, se amotinaron unos soldados de Ynfanteria con algunos alguaciles sobre los lugares de que se recreció una grandisima pendencia de la una parte y de la otra, a que acudió el corregidor don Alvaro Queipo y metido entre los soldados fue herido de uno de ellos y aviendole preso le sentenciaron luego a doçientos açotes y desterrado para las galeras, lo qual se ejecuto luego al punto ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 929.

« meilleurs de notre époque » ; « les fêtes furent excellentes et les autos grandioses »¹, etc. Il ne faut pourtant pas négliger l'importance de ces considérations, qui donnent des renseignements précieux sur l'activité théâtrale grenadine et reflètent l'importance du spectacle dans le cadre de la fête. On constate que souvent les mêmes compagnies reviennent plusieurs fois à Grenade. C'est le cas de la compagnie de Olmedo (1629 et 1631), ou de celle de Manuel Vallejo (1635, 1637 et 1642). En septembre 1642, la compagnie de ce dernier, chargée du Corpus précédent, entame au théâtre municipal la saison théâtrale d'automne, donnant lieu à une bagarre épique entre veinticuatro et représentants de l'ordre à l'intérieur de la salle comble, qui souligne de nouveau l'ingérence de la chancellerie dans les affaires intérieures de la ville. Les édiles municipaux n'acceptent apparemment pas de se faire chaperonner par un alcalde de corte (dépendant de l'autorité de la chancellerie) pendant le spectacle, posté là officiellement afin d'empêcher que les échevins ne serrent de trop près les actrices². Cette anecdote montre bien le succès du théâtre et donc son importance comme lieu d'affirmation du rang social. Toutes les institutions urbaines se rendent régulièrement au théâtre, y compris les prébendés de la cathédrale, comme le prouve le conflit qui les oppose en 1641 au président de la chancellerie et au corregidor Alvaro Queipo de Llano y Valdés, dont ils ont osé occuper les places qui leur étaient désignées³. D'ailleurs, l'accord qui lie le conseil de la commune à la cathédrale en 1645 prévoit que chanoines et prébendés ont droit aux meilleurs places dans le théâtre municipal, places réservées et fermées par une grille⁴.

Il s'agit aussi, à travers la critique de la fête et de la compagnie, de mettre en avant les commissaires municipaux chargés de leur financement et de leur organisation. Ainsi en 1615, lorsque Mateo de Lisón y Biedma est nommé commissaire, Jorquera s'enthousiasme : « ce fut l'une des plus grandes fêtes que l'on a vu à Grenade, parce que ce don Mateo est une personne friande de nouveautés et pleine de largesses pour de telles fêtes »⁵. En effet, Lisón sait prendre parti de ce genre de nominations coûteuses et forcées. Connaissant le profit politique de l'évergétisme, il offre des fêtes somptueuses, auxquelles il laisse, plus que d'autres, la mémoire de son nom. Jorquera s'intéresse également aux spectateurs illustres des fêtes : le Corpus, en particulier ses autos et sa procession, sont le reflet de la grandeur de la ville. Rien de tel pour impressionner les visiteurs ou les nouveaux arrivés, comme le nouvel archevêque Felipe de Tarsis en 1616, par exemple.

¹ « los mejores destos tiempos ». « fueron las fiestas excelentes y los autos grandiosos ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 560, p. 714.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 916.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 883-84.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 11, lib. 16, 23 décembre 1645, fol. 490r.

⁵ « fue una de las mas grandiosas fiestas que se han hecho en Granada por ser el dicho don Mateo muy curioso y poco escaso en semejantes fiestas ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 600.

c) L'auto sacramental après le concile de Trente

Un ensemble de facteurs mènent au développement et au raffinement de ce genre nouveau, à la fois issu des mystères médiévaux et totalement moderne, unique en son genre en Europe. Il s'agit de la position particulière de l'Espagne, non seulement vis à vis de la croisade catholique, mais également vis à vis de la théologie (alors qu'elle s'essouffle dans les pays qui la virent naître, l'Espagne est en pleine Renaissance Scolastique) ; et de l'essor d'un théâtre profane qui va connaître son âge d'or dans cette période des XVI^e et XVII^e siècles, dont la beauté et la créativité vont peser de tout leur poids sur le théâtre religieux.

Alors que les représentations théâtrales religieuses disparaissent dans nombre de pays européens, l'auto sacramental ne naît vraiment en Espagne qu'avec la Contre-réforme¹. Selon la formule de Marcel Bataillon, l'auto est employé par la réforme catholique « pour restaurer le sens des rites, donner une instruction religieuse qui les fasse aller [les fidèles] au-delà de la foi du charbonnier, qui les fasse sentir, sinon comprendre, les mystères fondamentaux de leur religion »². A une époque où la grande masse de la population est analphabète, il n'est pas surprenant que le théâtre ait été choisi comme outil éducatif. Des prélats protègent et influencent même certains auteurs d'autos. A travers ces représentations, la première préoccupation des réformateurs est d'accroître la dévotion, en provoquant chez les spectateurs une sorte de réflexe de respect sacré devant la présence de l'hostie. Ce sont d'ailleurs les mêmes réactions que l'on cherche à provoquer par les autodafés, les hymnes en langue vulgaire, les sermons ou les missions. Ainsi, même si la préoccupation pastorale est réelle, elle reste limitée. Il ne s'agit pas de faire pénétrer le peuple dans les mystères complexes du dogme ; surtout celui de la Présence Réelle, l'un des plus complexes et des plus dangereux du catholicisme, puisqu'il renferme tous les autres dogmes, et que par lui peut s'infiltrer le doute dans la Foi.

Mais à voir seulement les autos comme la mise en œuvre d'une propagande religieuse, on oublie la puissance d'attraction énorme du théâtre, qui explique pourquoi les autos sacramentels mobilisent la plus grande partie du budget de la fête et des préoccupations des institutions qui y participent. Le développement de la théâtralité est inséparable de l'évolution du sens de la fête dans son ensemble, en particulier de la scénographie de la rue et de la procession. Dans les villes aux rues médiévales encore étroites³, c'est la cathédrale qui faisait office de place publique. Le développement des mises en scènes et des décorations, la sortie des scènes dramatiques et des chants hors du temple ne représente donc pas un changement, mais

¹ Les mystères de la fraternité de la Passion sont interdits par le parlement de Paris en 1548, ils cessent à Florence à la fin des années 1540 et les drames religieux sont interdits par l'évêque d'Evora au Portugal en 1536. Intéressant aussi, car cette fois la prohibition concerne un territoire espagnol, l'interdiction des pièces religieuses aux Pays-Bas en 1601, pour la raison qu'ils corrompent la morale. L'Espagne reste donc un cas unique en Europe. Voir BURKE, Peter : *Popular Culture in Early Modern Europe*, op. cit.

² BATAILLON, Marcel : « Ensayo de explicación del auto sacramental », in *Varias lecciones de clásicos españoles*, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, Gredos, 1964, p 183-205. p.189.

³ LLEO CAÑAL, Vicente : « *Arte y espectáculo* » : *la fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*, Séville, Diputación Provincial de Sevilla, 1975.

une expansion du lieu sacré. Désormais, les rues où passe la procession sont une extension du temple sacré et la place un espace fermé¹. Le spectacle n'a donc pas lieu dans un espace laïc, mais dans un espace sacralisé. Les notions d'espace perdent d'ailleurs leur sens, puisque le spectacle ne se trouve pas seulement sur la scène, mais aussi tout autour du spectateur. Les notions de vérité et d'illusion aussi, parce que les décors des rues créent des spectacles (monts enchantés, arcs vivants, fontaines de vin, etc.). Tout devient miraculeux, magique.

Mais il ne s'agit pas de faire perdre au spectateur toute notion de la réalité. Il faut aussi lui faire prendre conscience du sens discursif, du lien qui relie les apparitions, les chars et les châteaux de feu à travers un même thème strictement codifié. D'où l'importance des relations de fête qui garantissent le respect et le rappel de ce thème. La scénographie n'est pas seulement un cadre, elle intervient et commente le récit hiérarchisé de la procession. La fête exige la participation active du spectateur, appelé à connecter entre eux les symboles signifiants qui lui sont montrés². Le réalisme de ces symboles ne doit pas tromper : il s'agit de montrer la transcendance qui existe, au-delà des apparences, sans barrière étanche entre l'un et l'autre.

Les pièces et leurs auteurs

La nouvelle manière de jouer introduite par les acteurs et dramaturges professionnels rejaillit sur les textes. L'auto, « théâtre de choc », s'enrichit par ailleurs des transformations de la comedia, bien qu'il garde toujours son ancienne structure en un acte.

Dès le début, les Grenadins, comme les autres espagnols, sont des passionnés du théâtre profane et religieux. Le théâtre espagnol du Siècle d'Or est, on le sait, un extraordinaire laboratoire d'idées et d'esthétique, servi par d'éblouissants dramaturges. Lope de Vega, Mira de Amescua ou Calderón de la Barca, pour ne citer que les plus célèbres, composent, souvent à partir du même thème de base, autant sinon plus de « comedias de santos » ou d'autos sacramentels que de pièces profanes. Le succès de ce théâtre, comme aussi celui du théâtre élisabéthain, est sans doute d'avoir su exprimer avec la plus grande justesse, malgré la censure et les restrictions des moralistes, les inquiétudes existentielles et les aspirations des hommes de leur temps. L'esthétique baroque permet en effet de jouer avec les paradoxes, de jouer à chercher la vérité en l'opposant sans cesse à l'illusion³, dans les costumes, les identités, les concepts, les machineries et les décors. Sous l'influence de Lope de Vega et de ses contemporains, dans le cadre d'un théâtre commercial, le spectacle doit en effet être avant tout

¹ Sur les espaces festifs, voir DUBOIS, Claude-Gilbert : « Fête des mots, mots en fête : la participation de la création verbale aux fêtes du XVI^e siècle », in *La fête au XVI^e siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 31-46. FOTHERGILL-PAYNE, Louise : « Del carro al corral : la comunicación dramática en los años setenta y ochenta del siglo XVI », *Revista canadiense de estudios hispánicos*, vol. 7, n°2, 1983, p. 249-261.

² LLEO CAÑAL, Vicente : « Arte y espectáculo », *op. cit.*

³ GLENN, Richard F. : « The Loss of Identity : Towards a Definition of the Dialectic in Lope's Early Drama », *Hispanic Review*, vol. 41, n°4, 1973, p. 609-626.

divertissant et rassembler toutes les catégories sociales. Dans ce cadre, il possède aussi une fonction d'apprentissage moral et politique : il s'agit d' « apprendre en s'amusant » (*deleitar aprovechando*), d'après le titre de l'ouvrage de Tirso de Molina, lui-même repris des injonctions rhétoriques médiévales. On retrouve cette préoccupation fondamentale chez les prédicateurs, car le théâtre et le prêche sont loin de constituer des genres étanches ou fondamentalement opposés. Les autos de Lope reprennent « a lo divino » les thèmes de ses comedias profanes. Il introduit aussi les scènes saisissantes. L'auto *La Santa Inquisición* s'achève ainsi sur le tableau vivant du Christ saignant sur la croix, son sang coulant dans un calice à ses pieds¹. Mais c'est indéniablement Pedro Calderón de la Barca (1600-1681) qui élève le genre sacramental à son apogée. Dès 1648 il est le maître incontesté de la scène du Corpus madrilène et bientôt espagnole, scène qui lui appartiendra totalement jusqu'à l'interdiction du genre en 1765. Comme partout dans le monde hispanique, les autos de Calderón détrônent en effet à peu près toute concurrence à Grenade dans la deuxième moitié du siècle, signe de l'influence grandissante de la cour sur les célébrations des provinces. En 1661, exceptionnellement, l'auto d'un autre auteur, déjà à l'origine d'un poème à l'occasion du second mariage de Philippe IV en 1650, semble avoir été joué², sans doute grâce aux liens de cet oligarque avec les échevins. Mais en 1662, la relation de la fête du Corpus de Salvador de Morales déclare sans ambages, pour signifier l'excellence du spectacle qui a eut lieu : « il suffit de dire que les autos sont de don Pedro Calderón »³.

L'allégorie

La littérature et l'art baroques se caractérisent notamment par le fait qu'ils recourent à la transposition poétique à la fois pour communiquer leur message à un public mélangé et exprimer en même temps le signe et le sens. Cette tendance est particulièrement visible dans l'allégorie. Cette technique rhétorique signifie étymologiquement « parler d'une autre manière », en donnant à un mot un sens nouveau, ce qui permet de suggérer le lien entre l'idée que l'on veut exprimer et le signe qui la représente. L'allégorie s'oppose donc au symbolisme, qui prend un objet réel et s'en sert pour représenter une idée. Lucien Clare compare l'allégorie baroque à l'art pompier, dans le sens que tous l'un et l'autre privilégient la pensée abstraite sur

¹ WARDROPPER, Bruce : *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro (evolución del auto sacramental 1500-1648)*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 280. RUANO DE LA HAZA, José M^a : « Actores, decorados y accesorios escénicos en los teatros comerciales del Siglo de Oro », in DIEZ BORQUE, José Ma : *Actor y técnica de representación del teatro clásico español (Madrid, mayo de 1988)*, Londres, Tamesis, 1989, p. 77-97.

² ZAPATA PIMENTEL DE HERRERA, Francisco : *Monarquía del alma y guerra de los sentidos, auto sacramental. Primera, y Secunda parte... Año de 1661*. B.U.G., A-031-241(8)

³ « los autos basta dezir son de don Pedro Calderon ». MORALES, Salvador de : *Descripcion de la fiesta y los altares, op. cit.*

l'observation de la réalité¹. Le sens de l'image (littéraire ou plastique) ne ressort en effet que dans le cadre d'un ordonnancement construit.

Dans la « loa » (« louange », ou prologue) de *La segunda esposa*, Calderón définit l'auto d'abord comme œuvre de dévotion, ensuite comme une forme d'instruction morale et théologique « mise en vers »². Les autos sont donc la mise en scène d'idées, transposées sous forme de personnages. Comme dans les sermons, tous les thèmes sont utilisables puisqu'il suffit de les traiter dans leur relation (forcée si nécessaire) à l'eucharistie pour qu'ils deviennent doctrine eucharistique. Les autos sont ainsi une prolongation du culte hors de l'église, tiennent lieu de sermon, à une époque où, malgré les efforts déployés, ils restent rares dans la plupart des régions du pays. Pour faciliter l'accès symbolisme religieux, divers éléments festifs sont mis en jeu, comme les intermèdes et la musique.

Selon Bruce Wardropper, « l'allégorie s'impose aux auteurs du Corpus par la nature même des thèmes traités »³. Les thèmes dogmatiques abstraits s'y conforment en effet tout particulièrement. La clef de cette disposition se trouve d'abord dans le Saint-sacrement lui-même, que Saint Thomas d'Aquin définit comme un signe, car, s'il en était autrement, comment comprendre le sens de la dernière Cène ? Les auteurs partent donc d'un dogme, qui leur suggère des épisodes bibliques et des personnages allégoriques, lesquels forment une péripétie ; les événements traités, éloignés dans le temps et l'espace, se rejoignent tous autour du thème sacramental, qui donne sens à tout événement. S'il n'y a donc pas d'unité de temps et de lieu dans ces pièces, cet anachronisme n'est pas cultivé par hasard, il est partie intégrante du thème sacramental. En outre, tous les dogmes, vérités révélées de l'Église, tirés de la Bible, des pères de l'Église, ou de la doctrine officielle, sont abordés dans les autos. La signification de l'Eucharistie dans le dogme est si large, que l'argument peut même s'élargir à n'importe quel argument laïc ou quotidien, d'habitude traité dans la comedia profane. Pour cela, on effectue une transposition de tous les thèmes qui peuvent exister au théâtre, qu'ils soient historiques, mythologiques, ou autres. De cette manière, les autos peuvent devenir des pièces de circonstance, ou évoluer dans la vie quotidienne, comme *El año santo en Madrid* (*L'année sainte à Madrid*), de Calderón, qui replace les saintes allégories dans la vie quotidienne et les rues de la capitale.

¹ CLARE, Lucien : « Les représentations allégoriques dans les fêtes portugaises de 1622 », in BEC, Christian ; MAMCZARZ, Irène : *Le théâtre européen face à l'invention*, op. cit., p. 93-135.

² Un laboureur arrive à Madrid et interroge une paysanne : pourquoi ces chars et ces tours ?, demande t'il. Pour organiser les plus belles fêtes possibles, répond-t-elle. « De quoi s'agit-il ? De sermons mis en vers, en idée, de questions de la Sainte Théologie représentées, que n'atteignent pas mes tentatives d'expliquer ni de comprendre ; et la réjouissance ordonne ce jour en triomphes ». (« - ¿ Qué son ? - Sermones Puestos in versos, en idea, representable cuestionones de la sacra Teología, que no alcanzan mis razones a explicar ni comprender, y el regocijo dispone en aplauso de este día »). Loa de *La segunda esposa*, VI-293. Cit. PARKER, Alexander A.: *Los autos sacramentales de Calderón*, op. cit., p.85. Voir PARKER, Alexander A. : *The allegorical drama of Calderón*, Oxford/London, 1947.

³ WARDROPPER, Bruce : *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro*, op. cit., p.91.

Cet emploi de l'allégorie, familier à tous, se retrouve dans l'ensemble des occasions festives et des productions artistiques du temps. Les allégories hiératiques des chars triomphaux processionnels révèlent ainsi le caractère éminemment théâtral de la procession. Le mélange de personnification des idées et des concepts naturels permet de particulariser un lieu ou une idée. L'allégorie est également très présente dans les sermons. Les prédicateurs emploient en effet pour composer leurs sermons des aide-mémoires, ou sermonnaires, qui les aident à trouver des images, des *exempla* (courts récits moraux donnés pour authentiques provenant de sources savantes ou orales) ou des allégories correspondant au sujet du jour. Prenons par exemple l'*Abecedario virginal* publié en 1604, destiné aux auteurs de sermons mariaux¹. La table des matières ordonne des objets de comparaisons de Marie, comparaisons que l'on retrouve dans de nombreux textes que nous avons étudiés. Ces traités expliquent le manque d'originalité générale de la plupart des sermons, puisqu'ils se servent des mêmes références, devenues rapidement des banalités. Le nom de Marie y est disséqué à l'infini, accédant à peu près à n'importe quelle signification. La pensée allégorique guide les dévotions et la perception de la réalité en général. Le monde y est perçu comme un enchaînement de relations logiques². Cette conception conditionne par exemple le culte de l'Immaculée Conception. La Vierge y est nouvelle Eve, c'est l'épouse du Cantique des Cantiques. Peu importe donc qu'elle soit rarement explicitement citée en tant que telle dans les Évangiles, car elle est annoncée dans l'Ancien Testament, et se reconnaît allégoriquement dans la Vierge de l'Apocalypse. Autre exemple : l'interprétation des signes et des dates, des comètes et des heures de naissance des rois. Tout est signifiant car tout est régi par une logique implacable à la tête de laquelle se trouve Dieu.

Le débat moral sur la « licitude » du théâtre au XVIIe siècle

Le triomphe du modèle lopesque, dans les années 1630, correspond également au summum de la polémique morale autour du théâtre. Dans ces années de crise qui débouchent sur de graves tensions sociales, les débats sur la société et la réforme du théâtre cristallisent les critiques économiques et la nostalgie d'un Âge d'Or. Les controverses, toujours fondées sur les condamnations des jeux du cirque par les pères de l'Église, traitent des conséquences sociales et politiques d'un phénomène aussi massif, et donc puissant, que le théâtre. Quelle est la conséquence du modèle des acteurs, et surtout des actrices, ces femmes indépendantes et libres ? Quel danger de sédition politique induisent les comedias de cape et d'épée ? Comment ces comedias, qui sont une concurrence directe aux discours de l'Église, appellent-elles le

¹ NAVARRO, Antonio : *Abecedario virginal de excelencias del santissimo nombre de Maria : donde se le dan a la Virgen dozientos y veintiocho nombres... ay copiosas tablas... En Madrid ... 1604*. B.N.M., 7/11903.

² GARCIA BERNAL, José Jaime : « Fiestas en honor de santos », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna, op. cit.*, p. 319-339.

public à s'éloigner des commandements de Dieu ? Finalement, comment peut-on considérer comme légitime un genre nouveau, que l'ensemble de la tradition de l'Eglise a toujours rejeté ? Dans cette violente controverse, toutes les nuances d'opinions sont représentées. Depuis le rejet absolu de la comedia de la part des jésuites comme Rivera, Rivadeneyra et surtout Juan de Mariana, jusqu'à la défense « patriotique » d'un genre et d'une langue alors admirés et imités dans toute l'Europe. Beaucoup s'accordent à dire que le théâtre, s'il n'est pas souhaitable, est malgré tout un divertissement nécessaire, et n'est donc pas pernicieux en soi. Toutefois, ce sont les intentions des participants qui le rendent détestable et pernicieux.

L'attaque de l'immoralité supposée des acteurs se développe. Comme d'autres hommes qui vivent une existence ambulante et marginale, les pèlerins ou les mendiants, ils font peur et sont accusés de tous les maux. Certains exigent même que la communion leur soit refusée, idée reprise d'ailleurs par le Conseil de Castille en 1644¹. Mais paradoxalement, l'Espagne est un des rares pays d'Europe qui accepte les femmes au théâtre, à cause des bénéfices attendus en faveur des hôpitaux². Les actrices sont en effet l'un des principaux facteurs du succès des pièces, dans lesquelles elles fascinent, surtout travesties en hommes. Par ailleurs les autorités veulent un théâtre parfait pour le Corpus et les fêtes principales. Les louanges de Jorquera à l'égard des compagnies théâtrales concernent bien souvent l'actrice principale, la femme du directeur de troupe ou sa veuve qui dirige seule.

Les préventions vis à vis du théâtre deviennent plus normatives au cours du siècle. Persuadés de la répercussion directe des péchés publics sur l'alliance du peuple élu avec Dieu, et donc sur le destin du pays, les souverains font interdire les représentations durant des périodes de plus en plus longues et rapprochées entre elles, en cas de défaite, de décès royal ou de catastrophe. A l'origine limitée aux périodes de deuil officiel en cas de mort du souverain, ces interdictions ont un impact très important, non seulement sur la production et l'industrie théâtrale, mais aussi sur la perception du théâtre en tant que tel.

Il semble que la ville de Grenade ait été, jusqu'au milieu du siècle du moins, relativement isolée des débats brûlants autour de la « licitude du théâtre » et de la moralisation des fêtes, qui enflamment déjà un certain nombre de villes à cette époque. Bien que les grandes interdictions n'interviennent que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle (interdiction de la tarasque, des diabolins, des danses et des autos sacramentels), des villes les précèdent en prohibant ces divertissements pour elles-mêmes, comme Cordoue en 1695, par exemple. Grenade quant à

¹ SUAREZ, José Luis : « Un nuevo texto de la controversia sobre la licitud del teatro en el Siglo de Oro. Edición del discurso segundo de *Noticia de los juegos antiguos, comedias y fiestas de toros de nuestros tiempos* (Granada, 1642) del licenciado Juan Herreros de Almansa », *Criticón*, 59, 1993, p. 127-159. Et in SUAREZ, José Luis : *Teatro y toros en el siglo de oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta, Grenade, Universidad, 2003, p. 153-182.*

² OEHRLEIN, Josef : « Las compañías de titulo : columna vertebral del teatro del siglo de Oro », *Conférence du colloque teatro español del siglo de oro : teoría y practica*, Université de Munster, mai 1997. De nombreux chercheurs s'intéressent au rôle des femmes dans le théâtre espagnol du Siècle d'Or. Voir notamment, à propos des directrices de compagnies à Grenade, DE LA GRANJA, Agustín : « De Manuela de Escamilla y de otras autoras de comedias », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2002, vol. 27, p. 217-239.

elle semble profiter joyeusement des spectacles et peu de grenadins se plaignent vraiment des représentations. L'*Histoire ecclésiastique* de Justino Antolínez (achevée vers 1611) plaide certes déjà contre le théâtre, et surtout contre les acteurs, dans un chapitre qui forme un véritable petit traité d'argumentation classique contre la comedia¹. Mais il s'agit-là d'une vision idéale de la société. Grenade ne pouvait se permettre de refuser les rentes des théâtres qui faisaient vivre ses hôpitaux. Et les ecclésiastiques grenadins eux-mêmes ne dédaignaient pas d'assister à des pièces de théâtre. Bermúdez de Pedraza loue au contraire la grandeur et la beauté du théâtre municipal, nouvelle fierté de Grenade dans les années 1630 : « de tels théâtres ne participent pas seulement à l'ornement de la ville, mais également à sa gloire », affirme-t-il avec orgueil, dans la décennie où le débat sur la licitude est à son apogée².

L'influence de ce débat est perceptible à Grenade au milieu du siècle. Alors que le chapitre reçoit corporativement un balcon privé dans le théâtre municipal, les clercs se retirent de plus en plus des spectacles pour des questions de moralité et de « décence ». Dès 1648, le chapitre rend au conseil de la commune la clef des emplacements du théâtre municipal qu'elle avait obtenu par un accord quelques années auparavant, déclarant qu'il n'en a pas l'usage et que l'argent économisé pourra ainsi être versé à des œuvres pieuses³. Ce qui ne veut pas dire que les bénéficiés (prêtres attachés à la cathédrale) ont cessé d'assister aux comedias, mais seulement que le chapitre en tant que tel, c'est-à-dire en corps constitué, a cessé de s'y rendre. Les clercs continuent d'assister individuellement aux pièces, et parfois avec des invités. En 1657, on leur interdit en effet de prêter leurs clefs de ce balcon du théâtre à qui que ce soit⁴. En 1668, le chapitre réclame même à la ville un nouveau balcon qui soit réservé aux bénéficiés, celui dont ils disposaient jusqu'alors s'avérant trop restreint⁵. On est loin des grandes critiques ecclésiastiques contre le théâtre qui sont déjà adoptées par les clercs vivant à la cour dans ce dernier quart du siècle. Pourtant, le roi Charles II n'est pas étranger aux préventions extrêmes contre le théâtre à la fin du siècle. Contrairement à son père Philippe IV, pour lui, comme pour la reine-mère auparavant, le théâtre constitue la pire des dépravations et en soi la cause majeure de la colère divine et des malheurs du pays.

4) Le déclin de la fête à la fin du siècle

Le conflit de la chaise, auquel nous consacrons un chapitre à part, dans le cadre des conflits festifs, ne suffit pas à lui seul à expliquer le déclin de la procession et de la fête du Corpus

¹ « Inconvenientes que se siguen de representar comedias. Cómo los desterraron muchos príncipes. La infamia de los representantes y la ocasión porque volvieron a permitirse en Hespaña », ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada, op. cit.*, p. 376.

² « semejantes teatros no solo pertenecen al ornato de la ciudad, pero a lo honorifico della ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Antonio : *Historia eclesiástica, op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 17 juillet 1648, fol. 75r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 16 octobre 1657, fol. 550v.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 16, 4 mai 1668, fol. 396v.

dans les dernières décennies du siècle. L'endettement municipal et la fuite des créanciers en sont les raisons essentielles. En 1684, un décret de la congrégation des rites ordonnant de porter l'hostie à la main et non sur un brancard processionnel. On commande donc une custode plus légère, plus à même d'être manœuvrée à la main que la précédente¹. En général, la papauté exige une simplification de la procession, mais cette volonté n'est respecté que parce que les villes n'ont plus les moyens d'assurer la splendeur antérieure de la fête. En 1684 toujours, le nombre des arrêts de la procession est réduit à quatre (face à la Pescadería ; devant la cathédrale, où se trouve toujours l'autel monté par le chapitre ; Place Neuve et enfin à la fontaine du Pilar del Toro) et on ne chante des cantiques que dans la cathédrale, ce qui permet de réduire le temps du trajet. Par la suite, pour des raisons officiellement diverses, la procession du Corpus a plusieurs fois lieu à l'intérieur du temple, comme en 1697, à cause de la pluie. En 1690, le chapitre tente de remédier par des amendes à de graves imperfections, comme par exemple le fait que la plupart des clercs qui accompagnent la procession la quittent à mi-parcours, ce qui fait que le cortège s'éclaircit visiblement devant l'église San Gil. Aussi, les pauses trop longues provoquent des vides et des encombrements dans le cortège, signes du désordre et du manque de concentration des participants².

L'archevêque Alonso Bernardo Gutiérrez de los Ríos, souffrant et lassé des querelles des chapelains, jette l'éponge face aux difficultés de la cathédrale. En 1690, il se retire au Sacromonte, en oubliant de faire entrer le chapitre dans son palais pour voir la muestra des autos³. Le chapitre doit accepter l'invitation du conseil de la commune à assister au spectacle depuis son balcon. C'est la municipalité en effet qui invite traditionnellement le chapitre à la muestra des autos sacramentels du Corpus, la veille de leur représentation officielle le jour de la fête, à 8 heures du matin⁴.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 16 mai 1684.

² A.C.G., *Actas*, libro 19, 23 mai 1690, fol. 228.

³ A.C.G., *Actas*, libro 19, 25 mai 1690, fol. 228v-229r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 17, 3 juin 1670.

IV - La fièvre conceptionniste

A - L'essor de la dévotion au début du XVIIe siècle

L'apparition de la dévotion à l'Immaculée Conception est symptomatique de l'évolution de la piété engendrée par l'éducation tridentine, qui favorise la conversion personnelle et l'intériorisation de la foi. Ce nouvel état d'esprit modifie profondément les rapports entre les fidèles et leurs patrons spirituels. Ces derniers étaient auparavant des figures tutélaires proches, qui intervenaient dans tous les aspects de la vie des hommes. Ils deviennent progressivement des modèles hiérarchiques, détachés des préoccupations immédiates et portés vers l'universel¹.

L'intégration de l'Immaculée Conception dans la dévotion religieuse signifie la réorientation d'une grande partie de la liturgie, et avec elle du mythe local. Grenade est en cela loin d'être un cas unique. Lorsque l'on compare la situation de plusieurs villes hispaniques et plus largement méditerranéennes, on constate une modification des cultes au cours du XVIIe siècle à la suite de l'introduction d'une nouvelle dévotion qui bouscule l'équilibre précédent. Ce glissement s'explique par le fait que saints, Christs et Vierges composent en chaque lieu un système équilibré de dévotions. Comme tout système, celui des dévotions est constamment soumis à des influences. Lorsqu'un nouvel élément apparaît, tout l'ensemble en est modifié. En Espagne, l'élément destabilisateur dont il s'agit est le plus souvent l'Immaculée Conception, dont le culte se diffuse rapidement pour des raisons sociales et politiques, grâce à l'essor de l'imprimerie et de la reproduction des images. En s'imposant, elle détrône progressivement les dévotions patronales plus anciennes et les remplace par d'autres, qui correspondent mieux aux nouvelles exigences spirituelles et stratégiques du temps. C'est le cas entre autres à Séville, à Barcelone² ou encore à Madrid. C'est également le cas à Florence, par exemple. Avec le succès de la dévotion conceptionniste, on assiste à un glissement progressif des dévotions grenadines qui indique des modifications identitaires profondes dans la ville. La force de perturbation de cette dévotion dans les patronages traditionnels s'explique également par sa position inclassable : libérée du péché originel, Marie Immaculée se rapproche du Christ, devient son alter ego féminine. C'est sans doute le dérèglement que produit cette dévotion nouvelle dans les croyances et les certitudes anciennes qui explique l'origine le débat

¹ Maès, Bruno : *Le roi, la Vierge et la Nation*, op. cit.

² Les consellers de Barcelone offrent les clefs de la ville à l'Immaculée Conception lors du vœu fait à l'occasion d'une peste au XVIIe siècle. voir BETRAN, José Luis : « Piedad oficial y piedad popular en tiempo de peste », in *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Barcelone, Milenio, 1996, p. 462-487.

intense dont elle est l'objet. Mais très vite, l'Immaculée Conception devient également un symbole politique de première importance.

La dévotion conceptionniste trouve un terrain favorable pour se développer à Grenade, comme ailleurs en Andalousie. Car c'est d'abord une ferveur soutenue et favorisée par les patrons religieux. L'archevêque Pedro de Castro amplifie la dévotion mariale en fondant des anniversaires dans la cathédrale en 1619 pour l'Immaculée Conception, l'Assomption de la Vierge et le jour de sa propre mort¹. La fête de l'Immaculée Conception est ainsi placée implicitement au niveau de ce qui était la principale fête mariale grenadine depuis la conquête, l'Assomption. En 1610, le chapitre décide de célébrer l'anniversaire de la dédicace de la cathédrale, le 17 août². Calquée sur la fête sévillane au moment de la conquête, cette fête représentait le lien de loyauté et de fidélité culturelle de Grenade à la Castille et à la monarchie. Par la suite, l'essor des ordres religieux sur la scène publique après le départ de Castro permet à la polémique conceptionniste de se développer. Les jésuites et les franciscains sont les principaux propagateurs de la dévotion à Grenade dans la première moitié du siècle.

1) Le rôle du Sacromonte. L'Immaculée Conception, Saint Jacques et la pureté religieuse

C'est dans le contexte d'indécision autour du mystère et de débats qui succèdent au concile de Trente qu'apparaissent les livres de plomb du Sacromonte à Grenade en 1595, réactivant le débat conceptionniste médiéval. L'archevêque Pedro de Castro se fait l'ardent partisan de la définition dogmatique du mystère et il réunit en sa faveur des arguments de poids, des preuves, ainsi que le soutien royal.

En 1608, le chanoine magistral (professeur de théologie et prédicateur) de la cathédrale, Gonzalo Sánchez Lucero, publie un traité en faveur de l'Immaculée Conception de la Vierge³, dédié au condestable de Castille Juan Fernández de Velasco⁴. Cet ouvrage se situe dans le

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 24 décembre 1619, fol. 116r.

² A.C.G., *Actas*, libro 10, 27 juillet et 3 août 1610, fol. 57.

³ SANCHEZ LUCERO, Gonçalo : *Dos discursos teologicos en defensa de la Inmaculada Concepcion de la Virgen sanctissima... La qual se prueua, assi con la autoridad de la sagrada escritura, concilios y razones escolasticas, como la de los Padres de la primitiua Yglesia, y discipulos de los apóstoles... En Granada... Año 1608*. B.U.G., B-026-072(1).

⁴ Cette dédicace est loin d'être laissée au hasard : le condestable et duc de Frías était un grand lettré de son temps, possesseur d'une considérable bibliothèque de manuscrits. Il est surtout connu comme défenseur acharné des chroniques médiévales (falsos cronicones), dans le cadre du grand débat qui secoue la scène intellectuelle castillane de cette époque autour de la véracité des sources fabriquées au Moyen-Age et sensées être des documents antiques. En 1605, il publie ainsi à Valladolid *Dos discursos en que se defiende la venida y predicación del apostol Santiago en España*, texte qui doit beaucoup à la fois à la pseudo-chronique de Turpin et aux livres de plomb du Sacromonte. Le célèbre tratadiste Mariana l'attaque pour cette raison. Voir EISENBERG, Daniel : *A study of Don Quixote*, Newark, 1987.

Gonzalo Sánchez Lucero est choisi dix ans plus tard, en 1618, pour prononcer le sermon de la fête du serment des deux chapitres de défendre la doctrine conceptionniste. Mais il décède peu avant l'évènement. En 1617, il publie à Séville un autre traité, dont la première partie, rédigée en castillan, est retirée du marché à cause de l'interdiction papale de défendre publiquement la défense ou l'attaque de la doctrine conceptionniste : *La*

cadre de la défense des livres du Sacromonte. Il se sert en effet de la doctrine conceptionniste pour démontrer la véracité des livres de plomb. C'est néanmoins un livre populaire, qui se place volontairement sur un autre niveau que les traités théologiques précédents, dans lequel l'on retrouve des conceptions juridiques partagées par l'ensemble des letrados. On y voit la question conceptionniste ainsi projetée sur la scène publique, hors des cénacles théologiens. Le débat s'en ressent, devenant technique, d'un point de vue à la fois biologique et juridique. La première partie concerne les preuves physiologiques et familiales de l'Immaculée Conception de Marie. La Vierge y apparaît presque plus importante dans l'ordre de la création que Jésus. Le fait d'avoir engendré le Christ a pour conséquence de la faire participer directement à la rédemption des hommes, sans être un simple intermédiaire. C'est l'argument classique des conceptionnistes, qui révèle une misogynie cléricale confondante, mais aussi l'importance religieuse du mystère de l'engendrement du Christ. Comment, en effet, Dieu aurait-il pu confier l'enfantement de son fils unique à une simple femme ? L'argumentation qui prouve que Marie est préservée de la faute originelle est empruntée au vocabulaire juridique de l'ascendance aristocratique et de la pureté de sang. Le péché original, dit-il, « est souillure naturelle, transmissible par la génération. C'est pourquoi les théologiens nomment le péché originel *péché de race* : péché de participation et de lignage. Souillure qui va avec la nature et se transmet à tous les fils d'Adam. De telle sorte que, si Caïn avait péché alors qu'Adam n'avait point péché, le fils de Caïn ne serait pas né dans le péché, ni la marque et la faute du péché de Caïn ne seraient passés par lui. Par contre, quand bien même Caïn aurait été saint par la volonté de Dieu alors qu'Adam avait péché avant lui, son petit-fils, fils de Caïn, serait né dans le péché »¹. On retrouve cette même idée dans un sermon de 1628. « On comprendra par cet exemple : un hidalgo épouse son égale, qui lui donne une fille, après la naissance de laquelle ce quidam commet un crime d'infidélité ou d'hérésie, pour lequel l'inquisition le punit à l'infamie perpétuelle du *sambenito*. Or, bien qu'il soit vrai que cette infamie s'hérite, elle n'en fut pas atteinte et n'aurait pu en être infectée puisqu'elle avait été engendrée avant que son père ait commis le délit. Par contre, les autres enfants engendrés après qu'il l'ait commis en héritent effectivement »². Cet exemple illustre la réflexion collective qui

Virgen Santissima no peço en Adan ni qvedo devdora en el pecado original... segvnda parte. En Seuilla... 1617. B.U.S., A 007/010. L'auteur se rattache au courant des défenseurs de la doctrine conceptionniste qui s'appuie sur l'idée de la prédestination de la Vierge : elle est écartée par le Christ de la chute universelle avant sa naissance, ce qui constitue aussi sa grâce. C'est la reprise de l'idée scotiste de prédestination et de primauté du Christ dans le plan divin.

¹ « es mancha de la naturaleza, la cual es comunicable por la generacion : de alli es llamar los theologos al original pecado castizo : pecado de participantes y de linaje. Mancha que va con la naturaleza, y se comunica a todos los hijos de Adan, de tal manera, que si Cain pecara no auiendo pecado Adan, el hijo de Cayn no naciera en pecado, ni passara en el la mancha y culpa de Cain; pero si Cain fuera santo quando vos mandaredes, auiendo primero pecado Adan naciera su nieto hijo de Cain en pecado ». SANCHEZ LUCERO, Gonçalo : *Dos discursos teologicos, op. cit.*, Cap. II.

² « con este exemplo se entenderà ; vn hidalgo casò con su yqual, tuuo una hija, despues de cuyo nacimiento cometio este tal vn crimen de infidelidad, o heregia por el qual le castigò la Inquisicion con la infamia perpetua de vn *sambenito*, y aunque es verdad que esta infamia se hereda, no la contraxò, ni pudo contraxerla la primera hija, por auer sido engendrada antes que su padre cometiesse el delito, si bien la heredan los demas hijos

s'élabore à cette époque autour des sanctions inquisitoriales et des questions juridiques et d'héritage. En gracieux la Vierge du péché originel, Dieu la dispense de tous les défauts des femmes, que Lucero et les autres estiment être d'origine sexuels, tels que le désir irrésistible, et le désordre intellectuel qui en découle. Ainsi la virginité de la Vierge provient de cette grâce divine du péché originel, la doctrine sert donc à parfaire cette virginité, restée incomplète du fait que, femme à part entière, Marie n'était pas vraiment fiable et partageait les désirs coupables des femmes. Ainsi, la doctrine conceptionniste sert à légitimer le Christ en prouvant sa pureté de sang divine, c'est-à-dire en écartant de sa lignée tout soupçon de sang « impur » entaché de péché original humain.

On retrouve ici la préoccupation fondamentale des castes dirigeantes pour la pureté de sang, qui explique en grande partie le succès de la doctrine conceptionniste. Cette notion d'origine cléricale et juridique se sert de l'essor encore vague à cette époque du sentiment patriotique, issu des conflits incessants et de la stratégie du pouvoir absolutiste¹. La doctrine se présente en effet comme une spécificité hispanique, qui illustre la piété exceptionnelle du pays. D'autre part, elle fonctionne au niveau inconscient de l'analogie : la Vierge est pure et sans tache, par conséquent le peuple espagnol l'est également. L'Eglise emploie sciemment ce mécanisme courant de l'expérience populaire pour diffuser le message conceptionniste, message élitiste qui cherche à justifier la fermeture en castes des institutions et le maintien des élites au pouvoir. La propagande utilise les recours éternels de la chanson et des images festives. Ainsi à Ronda en 1616, une máscara met en scène les quatre âges de l'Homme, en parallèle avec la généalogie de la Vierge et la glorification du pape Innocent III et de Pedro de Castro². L'analogie se perçoit dans d'innombrables textes publiés dans le monde hispanique de ce temps. Notamment dans un sermon prêché à Grenade au couvent San Francisco Casa Grande, la même année 1616. Le parallèle cette fois est fait entre la construction du temple, de la ville, de l'homme et la construction de la dévotion conceptionniste³.

Dans la deuxième partie de son traité, Sánchez Lucero montre de quelle manière la doctrine conceptionniste est définitivement établie par les livres du Sacromonte. Ainsi, le livre réalise une démonstration en boucle, les deux termes du raisonnement se confirmant l'un l'autre. Bien

engendrados despues de auerle cometido ». GRANDE, Iuan : *Sermon predicado en el solemne y festivo dia de la Immaculada Concepcion de la Virgen, Madre de Dios, y Señora nuestra Maria. Estando manifiesto el Santissimo Sacramento del Altar, por ser la fiesta particular de ambos mysterios, celebrada en el Religiosissimo Conuento de Nuestra Señora del Carmen Monjas calçadas en esta Ciudad... En Granada... Año de 1628*. BUG, A-031-233(24), fol. 13v.

¹ KOENIGSBERGER, Helmut G. : « National Consciousness in Early Modern Spain », in *Politicians and virtuosi. Essays in Early Modern History*, Londres, The Hambledon Press, 1986, p. 121-147. ELLIOTT, John H. : « Self-Perception and Decline in Early Seventeenth Century Spain » *Past and Present* n°74, 1977, p. 41-61.

² RELACION de las fiestas que la ciudad de Ronda hizo en honra del misterio de la Limpia Concepcion de la Virgen Nuestra Señora en su dia... Sevilla, año de mil y seyscientos y diez y seys. Cit. ESCALERA PEREZ, Reyes : *La imagen de la sociedad barroca andaluza, op. cit.*, p. 381.

³ TERRONES, Juan : *Sermon predicado en el conuento de San Francisco de Granada, en la fiesta de la Virgen nuestra señora... Granada, 1616. Impreso en Granada por Martin Fernandez*. New-York, HS. Cit. DAVILA FERNANDEZ, M^a Pilar : *Los sermones y el arte*, Valladolid, Universidad, 1980, p. 127.

entendu, ces trésors font de Grenade et de l'Espagne une terre élue, tandis que la plus grande partie de l'Europe et les autres continents demeurent dans l'erreur et le paganisme.

La pureté de sang est une justification permettant d'échapper à la conscience insupportable de la faute, qui pèse si lourdement sur les hommes de cette époque¹. Contre cette culpabilité intolérable, il faut trouver des palliatifs et des échappatoires. A Grenade, la culpabilité est encore plus vivement ressentie qu'ailleurs, à cause de la conquête tardive et du siècle de cohabitation avec les Morisques, perçu comme une proximité coupable. Mais surtout parce que Grenade est le symbole de la chute originelle qui permit sept siècles de vie commune avec les Juifs et les Musulmans. Cette réputation est si fortement ancrée qu'elle fera encore la notoriété, exotique et curieuse cette fois, de la Grenade romantique du XIXe siècle.

En affirmant, en certifiant l'Immaculée Conception, les livres de plomb permettent de penser autrement la longue vie commune avec l'ennemi de foi. L'Immaculée Conception représente en effet la possibilité d'avoir vécu avec le péché, mais sans jamais l'avoir contracté, grâce à une préservation antérieure à la naissance. Le sang est la meilleure figuration de ce fait pour les hommes du XVIIe siècle, c'est pourquoi la pureté de sang est toujours invoquée pour l'expliquer : le sang différent des chrétiens les a préservé de la souillure apportée par les autres religions. Il n'y a pas eu mélange racial (de nature ou de culture), donc il n'y a pas eu faute. L'Immaculée Conception est une allégorie parfaite pour Grenade : comme pour Marie, conçue dans la grâce, et qui peut donc enfanter un fils libéré comme elle du péché originel, la pureté spirituelle a été conservée à Grenade malgré la conquête. La ville peut donc enfanter des fils spirituellement innocents, sans souillure d'Islam. Dans l'inquiétude, l'incertitude des habitants concernant leurs ancêtres (autochtones, ils sont suspects ; colons, ce sont des étrangers), l'Immaculée Conception représente une formidable porte de sortie pour les Grenadins. En outre, une façon de se racheter par un geste qui plaît à Dieu, et qui officialiserait la version « espagnole » de l'histoire, en faveur de la pureté, est de réclamer la définition dogmatique de l'Immaculée Conception. Les conceptionnistes arguent que cette manière de faire se situe dans la tradition de l'Eglise, en particulier pour se distinguer clairement des protestants. Il faut aussi faire taire les scandales et d'empêcher les conflits au sein du camp catholique, lui-même divisé sur cette question depuis des siècles².

L'importance des notions de naissance et de mort se perçoit dans l'ensemble des témoignages écrits sur la dévotion conceptionniste. Car l'Immaculée Conception, où se mêlent les thèmes de la virginité de la Vierge et de sa grâce originelle, parle profondément du corps, du sang, du mystère des cycles féminins et de la virginité. Cette préoccupation absorbe de plus en plus la dévotion mariale baroque dans son ensemble. Les sermons sont chargés de réflexions parfois extrêmement sensuelles et tragiques sur ce thème. Ainsi, un prêche prononcé à la Vierge de

¹ DELUMEAU, Jean : *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1983.

² OBISPO DE OSMA, Fray Francisco : *Señor. Porque he entendido que han puesto a V.M. dificultad sobre la pretension que se tiene, de que su Santidad difina la question cerca de la Concepcion de la Virgen N.S. ...* S.l.n.d. B.U.G., Caja 2-61(3).

Las Angustias lors des fêtes de 1671 décrit une amoureuse transportée dans des transes spirituelles. Puis sa description du corps de la Vierge s'étend longuement, avec un réalisme morbide, sur le sang (mélange de sang menstruel et de l'accouchement), comme dans la description de ses cheveux, dans un style enchevêtré qui la rend quasiment intraduisible. « Comme les pensées de Marie représentées par ses cheveux étaient attachés et liés dans la contemplation de ce sang filial, pourpre incendiée par son amour, et versé par des canaux capricieux, chaque pensée était un couteau qui lui tourmentait l'âme. Et de cette sanglante contemplation les pensées se teintèrent et se délièrent. Représentés et déliées elles se comprimèrent, et comprimées se colorèrent en rouge. Et ainsi les cheveux devinrent-ils rouges... »¹. Les variations fréquentes des sermons sur ce thème révèlent une conception manichéenne du corps comme étant le lieu du péché. Ils montrent ainsi à quel point le thème était symboliquement signifiant à une époque pour laquelle c'est la naissance qui fait l'homme. On connaît l'importance de la lignée féminine dans l'idée de la préservation de la noblesse : puisque c'est la femme qui conçoit l'enfant et s'assure de ses origines, c'est donc elle en définitive qui établit la filiation. Cette doctrine de l'Immaculée Conception témoigne ainsi également de l'importance renouvelée depuis la fin du XVIe siècle de la préservation des femmes dans une virginité physique mais aussi intellectuelle et morale.

2) Une dévotion suscitée d'en haut

Au début du siècle, la dévotion est impulsée par un milieu clérical profondément convaincu notamment de la véracité des révélations des livres de plomb, et assuré que cette cause peut permettre d'accroître le prestige de l'Eglise. Après les débats théologiques entre spécialistes, il est temps d'y associer les fidèles, afin de faire peser le poids du succès populaire sur la cause et qu'enfin le pape se décide à en faire un dogme, passant outre l'opposition des dominicains. C'est une manœuvre habile, qui va largement réussir.

La figure nouvelle royale et majestueuse de l'Immaculée Conception doit se comprendre en fonction de l'accent mis de nouveau sur la hiérarchie ecclésiastique et la communauté ecclésiale à la suite de la Réforme tridentine. Depuis le haut Moyen-Age en effet, la figure mariale est souvent employée pour représenter l'Eglise. Et « le parallèle Vierge/Eglise amène

¹ « Pues cómo los pensamientos de María representados en sus cabellos estaban detenidos, y ligados en la contemplación de aquella sangre de su hijo purpura encendida de su amor, y vertida por caprichosos canales, cada pensamiento era un cuchillo que le atormentaua el alma, y en essa sangrienta contemplación se tiñeron los pensamientos por detenidos, y representados, por detenidos se comprieron, y comprimidos se purpurizavan ; y assi salió el color rojo a los cabellos... ». ARRATIA, Fr. Pedro de : *Sermon a la nueva Solemnidad de los Dolores que sintió al pie de la Cruz, la Madre mas Piadosa Maria Santissima Señora Nuestra... En ocasion de auer traído a la dicha Iglesia la milagrosa Imagen de Na Sa de Las Angustias ; para llevarla desde ella a su Templo nuevo...* in *ANGUSTIAS GLORIOSAS de María, op. cit.*, fol. 11v.

logiquement à conférer à Marie les attributs de la prêtrise »¹. Dans cette époque de valorisation et de sacralisation absolues de la figure du prêtre et plus largement de la hiérarchie ecclésiastique, la figure mariale la représentant ne pouvait apparaître que grandiose, en reine au pouvoir absolu, exemplifiant tous les attributs du roi, de l'évêque et du prêtre.

On met en avant la dévotion conceptionniste afin d'en faire un symbole d'unité communautaire, de rassembler les fidèles sous son ombre royale, noble et pure. La doctrine, bien que complexe et supposant pour cette raison des risques d'hérésie, contient néanmoins les points essentiels de la nouvelle vision de la religiosité et du pouvoir que cette élite cléricale souhaite encourager : image de pureté, de pouvoir suprême révélant le fossé infranchissable entre Dieu et les hommes, cette Vierge, contrairement aux autres, n'est liée à aucun site géographique précis ni légende locale. C'est une dévotion nouvelle, puisqu'elle n'a que de vagues liens avec la Vierge de la Conception telle qu'elle existait depuis le Moyen-Âge. Elle suppose une nouvelle dimension doctrinale, mais aussi une nouvelle représentation iconographique. De plus, l'Immaculée Conception, comme le Saint-Sacrement dont elle constitue le pendant, sert de recours universel. Elle est l'équivalent céleste du pouvoir absolu terrestre. Elle est invoquée à la fois contre la peste, contre les désordres sociaux, enfin, contre toutes sortes de calamités. Les sermons ne cessent de la mettre en relation avec la figure du Christ. En outre, l'Immaculée Conception met l'accent sur l'expression centrale du christianisme moderne, le péché originel. C'est un modèle moral.

Complexe et susceptible de dérives hérétiques, la doctrine doit être sans cesse réexpliquée. Son iconographie claire, lisible et moderne, est donc abondamment diffusée. Enfin, à partir de 1639 les sermons commencent invariablement par la mention « Loué soit le Saint Sacrement et l'Immaculée Conception de la Vierge » (« Alabado sea el Santísimo Sacramento y la Inmaculada Concepción de la Virgen »). Cette introduction devient même obligatoire sur ordre royal en 1663².

La dévotion elle-même sert très rapidement de preuve de l'existence de la doctrine. On se base sur l'idée que l'Église catholique, contrairement aux réformées, officialise depuis le début de son histoire des doctrines qui font l'objet d'une dévotion générale et incontestée. Ainsi dans un sermon sévillan de 1615, on peut lire cet argument récurrent, exprimé dans un ton enflammé : « Je ne vois pas en notre République chose plus publique et plus communément usitée que de traiter de la pureté de la très sainte Vierge en sa conception. C'est le thème d'innombrables sermons dans les églises ; l'occupation commune sur les places publiques ; l'objet d'étude général des letrados ; je le vois écrit sur les cartables des enfants des écoles, sur les châles des dames dans les tribunes (...) sur les murs des rues. Mais surtout, c'est écrit dans l'air. Parce

¹ WIRTH, Jean : « La femme qui bénit », in SCHMITT, Jean-Claude (dir.) : *Femmes, art et religion au Moyen-Âge, colloque international, op. cit.*, p. 157-179. A propos de la Vierge-Eglise, voir les références citées dans cet article.

² AGUILERA CAMACHO, Daniel : *La Inmaculada y Córdoba*, Cordoue, Tipografía artística, 1950.

que les fidèles à voix haute gravent dans les oreilles : la Vierge fut conçue sans péché originel »¹.

Nous avons dit que la dévotion conceptionniste n'est associée à aucun territoire en particulier, ce qui la rend, comme l'Eglise, universelle. Cela n'empêche qu'elle associe les deux versants de l'universalité et du local, grâce à son identification aisée avec les Vierges locales. Nous allons le voir, à Grenade l'Immaculée Conception est tour à tour identifiée à la Vierge de la Antigua, à Las Angustias et à d'autres images mariales. Elle permet donc à la hiérarchie ecclésiastique d'unifier les dévotions mariales disparates et jugées obsolètes ou discutables (Vierges noires, Vierges miraculeuses, etc.)².

La dévotion conceptionniste se diffuse par contagion avec un grand succès en Andalousie et dans le reste de l'Espagne³. Elle est adoptée conjointement par l'Eglise, le pouvoir royal et les élites civiles, pour susciter un sentiment de cohésion dans des régions socialement, religieusement et ethniquement très dissemblables. On le voit bien lors des fêtes conceptionnistes de 1640, 1650 et 1662 en particulier : l'Eglise met en avant les ordres religieux en pointe dans l'essor de la doctrine (franciscains et jésuites) mais les associe toujours aux dominicains, favorisant l'idée de la cohésion de l'Eglise. La dévotion est également employée pour fomenter l'union de la communauté locale autour d'images de force tranquille et d'autorité rassurante. En 1640, au moment du scandale hérétique, menace d'anomie, symbole du dérèglement social général amené par la crise du pouvoir et le poids insupportable des guerres, le monument du Triunfo de Grenade incarne l'union. En 1650, les fêtes conceptionnistes, essentiellement guidées en direction des travailleurs de la soie, servent à ramener la paix civile dans une ville troublée par de récentes révoltes. En 1662, face à la crainte que suscite l'imminence de la disparition du roi Philippe IV, les mêmes moyens sont de nouveau employés pour signifier la permanence du pouvoir traditionnel et des hiérarchies, et renouveler le mythe de Grenade.

Le pouvoir politique suit clairement ces choix. Philippe III choisit la cause conceptionniste contre l'avis de son confesseur (un dominicain), le nonce et même le pape. Il réunit trois commissions durant son règne pour tenter d'obtenir la publication du dogme. Philippe IV suit ses traces. Il y a dans ces prises de position, outre un intérêt de politique intérieure, une considération stratégique essentielle : en se mettant à l'avant du catholicisme, pour attester de

¹ « No veo en nra republica el dia de oy cosa mas publica y comunmente usada, que de tratar de la limpieza de la Virgen santísima en su concepcion. Este es el tema de innumerables sermones en las Iglesias; la ocupacion comun en las plazas; el general estudio de los letrados; esto veo escrito en las cartillas de los niños en las escuelas, en las almohadillas de las señoras en sus estrados (...) en las paredes públicas de las calles; y lo que es mas, en el ayre esta escrito: porque los fieles a voces en sus orillas imprimen: La virgen fue concebida sin pecado original ». Sermon du trinitaire Ruiz, prononcé le 15 mai 1615. Cit. BONNEFOY, Jean-François : « Sevilla por la Inmaculada en 1614-1617 », *Archivo Ibero-Americano, Revista trimestrial de estudios históricos*, T.15, 1955, p. 14.

² HERNANDEZ GONZALEZ, Manuel Vicente : *La religión popular en Tenerife durante el siglo XVIII (las creencias y las fiestas)*, La laguna, Universidad, 1990.

³ CORTES PEÑA, Antonio Luis : *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Grenade, Universidad, Biblioteca de Bolsillo, 2001.

sa différence avec le protestantisme, l'Espagne conserve son rôle de guide et de protecteur du monde catholique. Ce sont ces gestes symboliques en faveur de l'Immaculée Conception, comme du Saint Sacrement, qui le montrent au monde. En outre, l'Espagne en déclin maintient ainsi un rôle diplomatique actif auprès de la papauté. La figure royale de l'Immaculée Conception ne pouvait que convenir au régime puisqu'elle soutenait sur le plan spirituel une même conception du pouvoir, par sa figure royale et absolue, et par son association étroite aux pouvoirs, l'idée d'une coopération renouvelée, d'un lien indéfectible, entre l'Eglise catholique et la monarchie espagnole.

Le mouvement conceptionniste espagnol contient un aspect non négligeable de patriotisme, lié en particulier à une certaine façon de percevoir l'histoire du pays et l'histoire sainte. Contre la volonté de rationalisation issue de la Réforme et répercutée par la religiosité tridentine, ces défenseurs des anciennes chroniques et des croyances de toujours plaident pour un conservatisme inventif, une adaptation des croyances à la rationalité, au lieu de les oublier simplement. Il s'agit d'une adaptation à la modernité rationnelle, puisque l'on cherche à expliquer les croyances, à justifier les légendes par un savoir humaniste, philologique et patristique.

Ce patriotisme nouveau perçoit la dévotion conceptionniste comme une particularité espagnole. C'est cela qui a intéressé le pouvoir politique, qui soutient cette dévotion, plus performante pour unir les peuples de la Péninsule que les projets de réforme comme l'Union des Armes. Le roi se devait de prendre position dans un débat qui dépassait de loin la seule question doctrinale, mais concernait le fond de la compréhension de l'histoire espagnole, et de l'identification du pays. Vers quoi allait-on s'engager, quel avenir devait-on choisir ? Comment devait-on considérer le passé de l'Espagne ? Ce sont là les questions de fond qui président au débat conceptionniste.

Le lien entre l'Immaculée Conception et Saint Jacques est affirmé dès l'origine par les conceptionnistes, comme dans le vœu du chapitre ecclésiastique de Saragosse, en 1619, dans l'église du Pilar, où l'on promet de défendre le mystère « prêché avec tant de ferveur par l'apôtre Saint Jacques »¹. Saragosse, qui possède dans sa cathédrale le fameux « pilier » offert par la Vierge lors de son apparition avec l'apôtre, est évidemment, comme Compostelle ou Grenade, intéressée par la préservation de la légende. L'affaire conceptionniste est de cette manière liée également au débat qui concerne le patronage de Sainte Thérèse sur l'Espagne : doit-on réfuter, avec ceux qui veulent que l'on oublie les anciennes chroniques médiévales, la légende de Saint Jacques, et choisir un nouveau patron, mieux adaptés à l'époque ? C'est en effet le souhait des partisans de Sainte Thérèse. Mais, avec l'appui du roi, qui négocie habilement l'arbitrage entre les deux camps, le parti conceptionniste est conforté. Le roi

¹ « el qual con tanto fervor predico el Apostol Santiago ». POLO CARRASCO, Jesús : *Los juramentos immaculistas de Zaragoza (1617-1619). Estudio crítico-documental*, Saragosse, Centro de Estudios Marianos, 1987. En outre, un nombre considérable de documents sévillans mais concernant aussi toute l'Andalousie, rassemblés par Pedro de Castro, se trouvent à l'Archivo del Sacromonte, legajo De Purísima Concepción 1 et 2.

affirme ainsi que la monarchie ne change pas de cap, qu'elle veut toujours être à la pointe de la défense du catholicisme et reste fidèle à l'idéologie impériale mise en place par les Rois Catholiques, Charles Quint puis Philippe II.

A Grenade, il est d'autant plus important de renforcer l'unité, mise à mal par l'expulsion des Morisques et le bouleversement social et économique qui en résulte. Pour les Grenadins, l'idée de la préservation pré-conceptionnelle de la Vierge est sensée refléter leur propre situation vis-à-vis de la faute originelle de la ville, c'est-à-dire l'occupation Musulmane pendant sept siècles. Le mythe conceptionniste arrive à point en 1615 : quelques années auparavant, entre 1610 et 1611, les Morisques d'Espagne ont été officiellement expulsés. Ce processus ne se fait pas sans heurts, même s'il restait peu de Morisques à Grenade ou dans son royaume, après l'expulsion qui suivit la guerre des Alpujarras (1568-1570). Confusions, rumeurs¹, non-dits, questionnements ont sans doute remué la société grenadine. L'expulsion rappelait des souvenirs collectifs, ramenait à la lumière l'éternelle question identitaire des habitants. Les fêtes de 1615 sont donc l'occasion d'un rassemblement autour d'une figure de pureté qui figure la collectivité débarrassée de ses éléments extérieurs. Ce n'est pas la dernière fois que l'Immaculée Conception servira de repoussoir de l'Autre. En 1640, ce sera contre la figure fantasmatique du Juif.

En fin de compte, l'Immaculée Conception est une formidable réussite de l'Eglise andalouse. A force de scandales, de slogans, de vedettes, d'implications politiques de haut vol, une Eglise régionale parvient en effet, une fois la préoccupation relayée au niveau du pays, à faire d'une dévotion locale une affaire internationale aux implications les plus sérieuses, objet de débats théologiques complexes et finalement un consensus catholique dès la deuxième moitié du XVIIe siècle. Car malgré le fait que l'Immaculée Conception n'incarne pas un dogme avant le XIXe siècle, c'est un mystère, en tant que tel accepté par tous comme une évidence.

3) L'iconographie conceptionniste

L'Immaculée Conception est, peut-être plus encore que toute autre dévotion mariale, indissociable de l'iconographie qui lui donne corps et réalité. L'image permet en effet de pallier le manque de sources patristiques et à la complexité de la doctrine en créant un personnage facilement reconnaissable, avec de nombreux attributs symboliques. Mais l'image a un plus grand rôle encore. Elle figure en effet en bonne place dans la liste des justifications de la doctrine conceptionniste : la représentation de l'Immaculée Conception, en créant une dramaturgie et un « corps », explique, sert à définir son sens et son existence². On retrouve

¹ Un certificat de vieux-chrétien accordé en 1612 à un certain Pedro Fustero, contre lequel avaient été répandues des rumeurs d'ascendance morisque, prouve que les calomnies ont entaché les relations sociales au sein de la communauté grenadine de cette époque. Voir B.N.M., Ms. 6948, fol. 190.

² Voir, sur le rôle créateur de l'image, BOUZA ALVAREZ, Fernando : « 2. La persuasión de la palabra: una voz. El prodigio de las imágenes: un retrato. La fuerza de la escritura: un talismán », *op. cit.*

souvent cette façon de penser dans les sermons conceptionnistes : c'est à travers la description prolongée des cheveux, de la robe, etc., de la Vierge immaculée, que s'anime peu à peu une Immaculée Conception « doctrinale » et structurée théologiquement. L'image de l'Immaculée Conception est aussi le signe d'une époque où le modèle de sainteté est essentiellement patriarcal. Peu de saintes apparaissent en effet après la Contre-réforme, qui se méfie d'ailleurs de toute forme de mystique féminine¹. Or l'Immaculée Conception donne un visage enfantin, avec ses longs cheveux de Vierge, à une figure mariale en réalité extrêmement puissante et souveraine. Cette représentation renforce sa position liminale de Vierge et de mère, supérieure et extérieure aux rôles sociaux attribués aux femmes. L'iconographie mariale a donc une implication directe dans le modèle dévotionnel et la sensibilité religieuse, qu'elle contribue à former². Il y a un va et vient permanent entre les textes et l'image, une influence réciproque. C'est cette implication directe de l'image dans la foi qui explique l'importance des images acheiropoïètes, comme le rappelle Pierre Civil³. C'est particulièrement remarquable en ce qui concerne l'Immaculée Conception, car on connaît assez bien les étapes et le sens de son évolution iconographique et symbolique.

Au Moyen-Âge, l'idée de la Conception était souvent représentée à travers la généalogie du Christ, le baiser d'Anne et de Joachim devant la porte dorée, et l'arbre de Jessé. Sur le retable de l'église du monastère San Jerónimo de Grenade par exemple, dédiée à la Conception par les Rois Catholiques, la Vierge est représentée entre ses deux parents Anne et Joachim. Puis, avec la métamorphose de la doctrine, la Vierge immaculée est dégagée de ces liens terrestres et familiaux et présentée seule.

On hésite d'abord entre plusieurs modèles plastiques : celui des saintes martyres, ou encore celui de Vénus sortant des eaux⁴ (on retrouve cette image de la Vierge flottant entre ciel et terre, qui rappelle fortement les Vénus italiennes de la Renaissance, dans les représentations des chars triomphaux festifs, par exemple). Mais ce sont surtout les sources littéraires qui importent, en particulier la figuration de l' Aimée dans le Cantique des Cantiques et les litanies laurétanes. Composées vers 1500, les litanies invoquent la préfiguration de la Vierge dans plusieurs figures et objets symboliques de l'Ancien Testament. On y retrouve l'image de

¹ CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad, op. cit.*

² STRATTON, Suzanne L. : *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge, 1994. CAZORLA GARCÍA, Cristina : « La vida de la Virgen en la escuela granadina de pintura. Estudio iconográfico », *Cuadernos de Arte e iconografía*, T. XI, n°22, 2002, p. 207-400.

³ CIVIL, Pierre : « De la femme à la Vierge. Aspects de l'iconographie mariale au tournant du Siècle d'Or » in REDONDO, Augustin (dir.) : *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles : des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles. Colloque international, Sorbonne et Collège d'Espagne, 28-30 sept. 1992*, Paris, Sorbonne, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 47-59. Et « Flos Sanctorum et iconographie religieuse dans l'Espagne de la Contre-Réforme : le portrait de la Vierge », in JOLY, Monique et PIEJUS, Marie-Françoise (éds) : *D'un genre à l'autre. Renaissance et Siècle d'or*, Les langues néo-latines, 295, 1995, p. 119-139.

⁴ Sur l'importance de la mythologie à la Renaissance dans ce contexte, voir DUMONT-FILLON, Yvette Cécile : « Vénus, Hercule et autres dieux grecs dans les églises françaises de la Renaissance », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 123-130.

l'Épouse du Cantique des Cantiques, à laquelle sont attachés plusieurs attributs bientôt ramenés à douze dans l'iconographie conceptionniste de la *Tota Pulchra* : la fontaine, le verger, la tour, le soleil, la lune et les étoiles (Stella Maris, du nom de Marie selon les saints pères), et le lis (rappelant l'Épouse du Cantique et toujours figuré dans les représentations de l'Annonciation). A la Genèse sont pris d'autres éléments : le serpent piétiné, l'échelle de Jacob (évocation du rôle d'intercesseur de Marie), des éléments architectoniques tels que l'arche, la Cité de Dieu ou la *Porta Coeli*. A l'Ecclésiaste, le cèdre (pour sa force), la rose surtout, le palmier et l'olivier (associées, ces deux plantes symbolisent l'immortalité). Bien d'autres éléments encore sont tirés de la Bible : le miroir sans tache (signe de pureté et de vérité éternelle), le buisson ardent, la colombe, le navire qui arrive à bon port, etc.¹. Ces symboles se rattachent tout autant à l'emblématique, science secrète dérivée dans laquelle ils portent des significations multiples, très en vogue depuis la Renaissance.

L'image de la *Tota Pulchra* qui apparaît entre la fin du XVe et le début du XVIe siècle dans le domaine français reste la représentation la plus courante de l'Immaculée Conception au XVIIIe siècle. Cette dénomination est tiré du Cantique des Cantiques (« Tu es belle, O mon amie », - *Tota Pulchra est amica mea*-)². Marie est figurée en Vierge orante entourée de symboles, de laquelle est éliminée toute idée de maternité. Cette représentation se mêle à celle issue de l'Apocalypse, *Mulier amica sole*, la femme couronnée d'étoiles avec la lune sous les pieds. C'est leur hybridation qui donne la représentation définitive de l'Immaculée Conception au XVIIIe siècle³. Au milieu du siècle, la figure mariale évoque le mouvement. Son expression timide et soumise laisse place à une attitude extatique, les yeux au ciel, le corps flottant dans une atmosphère céleste. Les douze étoiles qui surmontent sa tête en couronne font référence à la dévotion du Rosaire appelée *Stellarium*, correspondant à un cycle d'oraisons autour des douze privilèges de la Vierge. C'est la raison pour laquelle la Vierge du Rosaire fusionne progressivement avec l'Immaculée Conception.

C'est le peintre et sculpteur sévillan Francisco Pacheco, dans son *Arte de la Pintura*, rédigé au milieu des années 1630, qui fixe les nouveaux critères de la représentation de l'Immaculée Conception. Il s'agit d'une toute jeune fille à la silhouette droite, aux cheveux dénoués, vêtue d'un simple manteau⁴. La formule définitive inclut, sous les pieds de la Vierge, un globe

¹ ESCALERA PEREZ, Reyes : « IV. Fiestas por la Inmaculada Concepción », in *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, op. cit.

² MORENO GARRIDO, Antonio : « Algunas consideraciones en torno a la iconografía conceptionista en Andalucía y el nuevo mundo durante el siglo XVII », in *Andalucía y América en el siglo XVII. Actas de las III jornadas de Andalucía y América (Universidad de Santa María de La Rábida, marzo 1983)*, Séville, 1985, p. 183-189.

³ LAZARO DAMAS, M^a Soledad : *La Inmaculada Concepción de María*, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 2001.

⁴ « Hase de pintar... en la flor de su edad, de doce o trece años... con túnica blanca y manto azul... coronada de estrellas... Debajo de los pies la luna que, aunque es un globo sólido, tomo licencia para hacerlo claro, transparente sobre los países ; por lo alto, más clara y visible la media luna con las puntas abaxo... Suélese poner en lo alto del cuadro Dios Padre, o el Espíritu Santo, o ambos. Los atributos de tierra se acomodan, acertadamente, por país y los del cielo, si quieren entre nubes... Por último, el dragón, enemigo común, a quién la Virgen quebró la cabeza triunfando del pecado ». Il y avait un débat sur le fait de représenter le croissant de

surmonté d'un croissant de lune et du serpent, symbole du péché dont triomphe la Vierge-nouvelle Eve. Ces éléments antinomiques évoquent l'opposition ciel/terre, perfection/péché. Les anges représentés autour de la Vierge (séraphins et chérubins), éléments de remplissage, soutiennent parfois les attributs de l'Immaculée Conception. Comme les autres représentations mariales spécifiquement tridentines, l'Immaculée Conception hispanique de ce temps cherche avant tout à transmettre efficacement le message prescrit. Cette image est en effet spécifiquement militante, puisque elle cherche à attirer la dévotion, et à convaincre l'Eglise d'écrire le dogme conceptionniste. La Vierge flotte dans un entre-deux entre ciel et terre, peuplé de nuages théâtraux, comme dans la célèbre toile de Murillo, évoquant directement le triomphe. Elle n'est presque jamais représentée sur un fond identifiable : elle ne s'adresse pas à une communauté particulière, mais à l'universel. Les angelots enfin traduisent l'attitude de piété extatique et joyeuse exigée des fidèles¹.

Dès les premières célébrations de 1615, l'iconographie conceptionniste s'impose dans les publications. L'imprimé est en effet, avec la fête qu'il accompagne, le premier moyen de diffuser une iconographie qui est dans le même temps création dévotionnelle. Ainsi la Vierge que l'on emmène en procession en 1615 à Grenade est représentée par Bernardo Heylan sur la couverture de la chronique festive d'Alonso de Ferriol y Caycedo sous l'apparence de la *Tota Pulchra*². Par la suite, toutes sortes de textes, juridiques, moraux etc., comportent ainsi une représentation de la Vierge immaculée³.

Grenade fournit aussi ses modèles d'Immaculée Conception : celles de Juan Sánchez Cotán, la Vierge du Triunfo d'Alonso de Mena, les gravures de la prestigieuse famille de graveurs Heylan, puis les statues et peintures d'Alonso Cano⁴. Dans les gravures de l'immaculée Conception de Ana Heylan par exemple, active entre 1637 et 1655, on retrouve le type de la *Tota Pulchra*, avec une foule d'attributs, en particulier le soleil, notamment dans la gravure de couverture de l'Histoire Ecclésiastique de Francisco Bermúdez y Pedraza (1638), ou encore la belle gravure illustrant l'ouvrage de Cipriano de Santa Maria, en 1654⁵. Alonso Cano est né à

lune pointes vers le haut ou vers le bas. Pacheco 'penche pour la deuxième option, sans trancher définitivement sur ce point. Francisco Pacheco : *Arte de la pintura*, 1649. Cit. ESCALERA PEREZ, Reyes : *La imagen de la sociedad barroca andaluza, op. cit.*, p. 371.

¹ LABROT, Gérard : « La Vierge en gloire à la Contre-Réforme. Esquisse d'analyse fonctionnelle », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1994, vol. 106, n°2, p. 593-637.

² FERRIOL Y CAYCEDO, Alonso de : *Libro de las fiestas, que en honor de la immaculada Concepcion de la Virgen Maria, nuestra señora, celebrò su deuota y antigua Hermandad. En san Francisco de Granada. Año de mil y seiscentos y quinze ... en Granada... Año de 1616*. B.N.M., R/4019. Annexe, Figure 33. Exemple d'ouvrage portant une gravure de l'Immaculée Conception : VELAZQUEZ, Jerónimo : *Informacion teológica y iuristica... para que mande quitar de todo el reino las casas publicas de malas mugeres, particularmente las desta ciudad de Granada... En Granada... 1622*. B.U.G., A-31-196 (1).

³ L'Immaculée Conception orne notamment la couverture de la *Historia del Perú* de Garcilaso de la Vega, publiée en 1617.

⁴ Annexe, Figures 33 à 42.

⁵ MORENO GARRIDO, Antonio : *La iconografía de la Inmaculada en el grabado granadino del siglo XVII*, Madrid, *Cuadernos de Arte de la Fundación Universitaria*, imprimé à part, 1986. Et « El grabado en Granada durante el siglo XVII. Y la calcografía », *Monográfico de Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, Grenade, 1976. SANTA MARIA, Cypriano de : *Varias alusiones de la divina escritura, a costumbres, ritos, y*

Grenade en 1601. Il exerce à Séville dans l'atelier de Francisco Pacheco, puis à Madrid, où, avec l'appui de Velázquez, il est nommé peintre du roi. En 1651 il obtient la charge de *rationero* (bénéficié de troisième rang) de la cathédrale de Grenade et établit son atelier dans la tour de l'édifice. Il travaille alors pour diverses fondations grenadines jusqu'à sa mort en 1677. C'est à lui que l'on doit le modèle iconographique de l'Immaculée Conception grenadine de la deuxième moitié du siècle, modèle qui perdure par la suite et se répand en Andalousie et dans le reste de l'Espagne¹.

Par ailleurs, dans les représentations festives, d'autres modèles antiques et épisodes mythiques sont mis en valeur pour figurer l'Immaculée Conception. Enée sauvant Anchise de l'incendie de Troie figure Jésus défendant sa mère du péché originel. L'arbre de Jessé, qui résume la généalogie du Christ, est souvent employé, ainsi que les emblèmes, hiéroglyphes et devises tirés des grands auteurs du genre², dont les plus célèbres sont, grâce aux fêtes qui les emploient à profusion, connus de tous. On perçoit ici la richesse de l'inspiration iconographique baroque, qui déploie presque à l'infini la figure mariale, grâce à la lecture de l'Ancien Testament, mais aussi de tous les textes anciens comme miroir et préfiguration du Nouveau, lui donnant une couleur et une force inouïes.

4) Le glissement des dévotions locales

Avec l'arrivée de la dévotion conceptionniste, comme dans d'autres villes on assiste à un bouleversement des patronages. Car l'Immaculée Conception surgit comme un troisième terme qui déclenche le déclin définitif des anciens patronages et le surgissement accéléré de saints ou de Vierges en attente. On voit les anciens saints protecteurs décliner, ou au mieux stagner, tandis que le Christ vient occuper la deuxième place après la Vierge : on préfère les avocats universels aux intercesseurs spécialisés. C'est le reflet de l'évolution politique et l'effet de la normalisation de la religiosité effectuée grâce à la réforme tridentine. Ce qui n'empêche que ces avocats universels soient rapidement identifiés à un lieu précis.

L'Immaculée Conception unit l'ensemble des dévotions mariales. Toutes les Vierges de Grenade deviennent en effet à cette époque peu ou prou des Immaculées Conceptions. La Vierge du Rosaire par exemple, la Antigua, Las Angustias également, toutes arborent à partir

ceremonias antiguas, a propiedades de animales, plantas, y piedras preciosas con que se declaran los santos Misterios que celebra la Iglesia santa a honor de Christo Señor Nuestro, y su Immaculada Madre... Tomo primero. Por el P.M.Fr... en Granada... Año de 1654. B.U.G., A-029-288. Annexe, Figure 41.

¹ Voir ALONSO CANO: *Espiritualidad y modernidad artística. Catálogo de la exposición*, Granada, 2001-2002, Madrid, 2001. *LA GRANADA DEL SIGLO XVII. Arte y cultura en la época de Alonso Cano, Centro Cultural Gran Capitán, Granada 2001-2002*, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2001. Annexe, Figure 39.

² Andrea Alciato, Saavedra Fajardo, Horozco y Covarrubias, etc. Voir PEDRAZA MARTINEZ, Pilar : « Breves notas sobre la cultura emblemática del Barroco », *Saitabi*, 28, 1978, p. 181-192. SALET, Francis : « Emblématique et histoire de l'art », *Revue de l'Art*, Année 1990, Volume 87, n°87. p. 13-28.

du milieu du siècle les symboles conceptionnistes (le croissant de lune sous les pieds et la couronne d'étoiles en particulier).

Cette Vierge royale devient le signe de l'absolutisme. C'est elle qui unit les royaumes de l'empire Espagnol, si dépareillés par ailleurs et jaloux de leurs particularismes. Les rois ne s'y sont pas trompés, ce n'est pas pour rien qu'ils ont choisi de favoriser cette dévotion unificatrice, au prix de sacrifices en termes de diplomatie européenne et de conflits avec la papauté. A côté de cette Vierge « internationale » et absolutiste, les villes choisissent une patronne locale, mais qui n'est plus la même que la patronne primitive. C'est le cas à Grenade, mais aussi à Séville, à Madrid ou à Mexico, par exemple. Ainsi en Nouvelle-Espagne, le culte de la Vierge de Guadalupe, une image miraculeuse qui se rapproche beaucoup d'une Immaculée Conception, connaît un grand essor au XVII^e siècle, avant de détrôner au siècle suivant la patronne précédente, la Conquistadora, une Vierge de croisade¹. On voit la même souplesse d'adaptation à Madrid lorsque la Vierge d'Atocha prend le pas sur la Vierge de la Almudena au XVII^e siècle, grâce à l'appui royal. Ainsi en 1683, c'est à elle que l'on fait le serment du jour de Marie en commémoration de la victoire du siège de Vienne².

De la même façon, l'Immaculée Conception pousse à une redéfinition iconographique des patronnes, sommées de se conformer à son canon esthétique. Cela affaiblit des images dont la force résidait justement dans leur présence envoutante ou leur légende particulière. Si toutes se ressemblent, pourquoi conserver la statue ancienne, considérée comme plus laide qu'une autre ? Au même moment, on assiste à un bouleversement social, les soutiens des patronnes anciennes déclinent à cause de la crise économique et de l'inflation, détrônés par des milieux nouveaux qui stimulent de nouveaux patronages. Les milieux anciens n'ont plus les moyens de garder la main, la seule chose qu'ils peuvent faire c'est accepter la nouvelle Vierge pour rester maîtres de la situation. De cette manière, l'évolution des patronages célestes est un indicateur fondamental de la réorientation culturelle, sociale, politique et identitaire des villes au XVII^e siècle.

¹ TAYLOR, William B. : « The Virgin of Guadalupe in New Spain : an Inquiry into the Social History of Marian Devotion », *American Ethnologist*, vol. 14, n°1, Frontiers of Christian Evangelism, fév. 1987, p. 9-33.

² GONZALEZ CRUZ, David : « Celebraciones de victorias militares de la monarquía hispánica en sus dominios de Europa y América (siglos XVII y XVIII), *Congreso ocio y vida cotidiana en al Mundo Hispánico, siglos XVI-XVIII*, Séville, novembre 2003.

B - Les débuts de la fièvre mariale

1) Séville, 1613-1616

La « guerre mariale » débute de façon fracassante en 1613¹, à Séville, où Pedro de Castro est archevêque depuis trois ans. Rappelons que la grande cause, la principale obsession de celui qui fut président de la chancellerie puis archevêque de Grenade, c'est le Sacromonte et ses découvertes, dont il fut le témoin et l'acteur privilégié. Il est si préoccupé par cette affaire qu'il n'a accepté d'occuper le riche et puissant archevêché de Séville, après avoir refusé celui de Compostelle, que dans le but de financer la collégiale du Sacromonte, fondée sur ses propres revenus.

En lien direct avec la défense de la cause du Sacromonte, Castro prodigue très tôt son énergie au service de la doctrine conceptionniste. On trouve dès 1603 dans les actes capitulaires de la cathédrale de Grenade le témoignage qu'il a fait demander au chapitre d'écrire au roi afin que celui-ci sollicite du pape la publication du dogme conceptionniste, « parce que Sa Seigneurie a coutume de déclarer de telles choses à la demande et requête des Rois Catholiques, comme il canonise aussi des saints à la suite de telles pétitions »². La devise de Castro, comme celle du Sacromonte, est tirée du livre de plomb intitulé *Doctrines fondamentales* : « Marie ne fut point affectée par le péché originel » (« A María no tocó el pecado primero »). Cette devise est l'ancêtre direct du refrain-slogan qui enflammera Séville, toute l'Espagne et le Nouveau Monde à partir de 1615. Il y a donc un lien direct entre le Sacromonte et la guerre conceptionniste du XVIIe siècle, et ce lien passe par Castro et Séville. Ainsi, l'affaire du dogme ne débute-t-elle pas à Séville, mais bien à Grenade, même s'il est vrai que c'est à la suite des troubles sévillans que l'affaire connaîtra un véritable retentissement diplomatique.

Le scandale éclate à Séville à l'occasion du sermon d'un frère dominicain qui s'exprime lors de la fête de la Nativité de la Vierge (8 septembre) contre la doctrine conceptionniste. L'archevêque prend naturellement parti dans le débat contre le prédicateur, aux côtés des franciscains et des jésuites en particulier. Des processions sont organisées, reprenant le langage festif employé précédemment pour les fêtes de béatification d'Ignace de Loyola et de Sainte Thérèse d'Avila (1601 et 1615)³. On surveille les dominicains, connus pour leurs convictions maculiste.

¹ Cette affaire longue et complexe, que nous ne pouvons que résumer ici, est bien retracée par ROS, Carlos : *La inmaculada y Sevilla*, Séville, Editorial Castillejo, 1994. Voir aussi BONNEFOY, Jean-François : « Sevilla por la Inmaculada en 1614-1617 », *op. cit.*

² « por ser cosa usada declarar semejantes cosas su Señoría a ynstancia y peticion de reyes catholicos y canoniçar a semejantes peticiones sanctos ». A.C.G., *Actas*, libro 9, 14 avril 1603, fol. 316v.

³ GARCIA BERNAL, José Jaime : « Imagen y palabra : el misterio de la Inmaculada y las solemnidades festivas en Andalucía (siglo XVII), in MOLINA RECIO, Raúl ; PEÑA DIAZ, Manuel (coord.) : *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna*, Cordoue, Universidad, 2006, p. 79-113.

A Cordoue le scandale éclate pour la même raison au moment de la fête de la Conception du 8 décembre 1614. La ville se divise entre le parti des dominicains et celui du chapitre de la cathédrale. Après un important conflit juridique, le parti conceptionniste triomphe en 1615 et cette victoire est célébrée par de grandes fêtes, au cours desquelles l'image de l'Immaculée Conception est placée dans la cathédrale et emmenée en procession autour du fameux patio¹.

Au moment de Noël 1614 à Séville, le célèbre prédicateur Bernardo de Toro met en musique des strophes (coplas) à la gloire de l'Immaculée Conception, composés à l'intention des enfants par le poète Miguel Cid. Ces vers sont imprimés aux frais du riche et influent chanoine Mateo Vázquez de Leca à plusieurs milliers d'exemplaires et diffusés dans les écoles². Le refrain bientôt fameux « Todo el mundo en general / a voces, reina escogida / diga que soys concebida / sin pecado original » (« Tout le monde en général / à voix haute, reine glorieuse / proclame que vous fûtes conçue / sans péché originel ») est chanté par une procession d'enfants lors de la fête de Saint Ildefonse le 23 janvier suivant, et bientôt repris par les Sévillans à toute occasion. Le 2 février, pour la Chandeleur, il est même chanté dans la cathédrale. Les enfants, considérés comme formant un groupe liminal, sans expression politique propre, représentent la voix de la communauté, ils sont donc les médiateurs parfaits d'un tel refrain.

En 1615, le climat social est de plus en plus tendu. A la tête de l'attaque contre les dominicains se placent les franciscains et les jésuites : la prédestination de Marie se trouve dans la tradition franciscaine depuis la scholastique de Jean Duns Scot. De leur côté, les dominicains concentrent leur dévotion depuis le XVI^e siècle autour de la pratique du Rosaire et des épisodes de la Passion. Ce qui frappe donc dans ce débat, c'est la manière dont il reprend presque à la lettre les termes de celui entamé à l'Université de Paris à la fin du XIV^e siècle. Là déjà, il s'agissait d'un sermon scandaleux prononcé par un dominicain, qui entraîne finalement le triomphe de l'Université face aux dominicains, exclus. Le conflit est donc, dans sa structure même, presque rituel. Il faut y voir une formule qui permet d'exprimer dans des termes anciens une conjoncture et des aspirations nouvelles.

Une guerre de placards et de libelles commence³ et toutes les fêtes sont prétextes à processions et acclamations conceptionnistes, qui vont s'accroissant. Ces célébrations ont un rôle fondamental dans la popularisation de la dévotion et du débat conceptionniste. La doctrine si

¹ AGUILERA CAMACHO, Daniel : *La Inmaculada y Córdoba*, op. cit. LLORDEN, A. : *La ciudad de Málaga y la devoción a la Inmaculada Concepción de la Virgen María*, Málaga, 1954. Et CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, op. cit., Vol. I, p. 401-428.

² « Enseñándolas a cantar á los niños, y repartiéndoles las coplas á los maestros, y a todos las querían ». ORTIZ DE ZUÑIGA, Diego : *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, op. cit., T. IV.

³ Les inscriptions pariétales urbaines et les campagnes d'affichage se développent surtout à partir de la fin du XVI^e siècle. PULIDO SERRANO, Juan Ignacio : « La fe desatada en devoción : proyección pública de la Inquisición en Granada », *Torre de los Lujanes*, 40, 1999, p. 95-110. Pour le cas Français, voir DUCCINI, Hélène : *Faire voir, faire croire. L'opinion publique sous Louis XIII*, Paris, Champ Vallon, 2003. MERLIN, Hélène : *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994. JOUHAUD, Christian : « Imprimer l'évènement. La Rochelle à Paris », op. cit.

complexe se résumé désormais en un slogan, issu des livres du Sacromonte et qui se retrouve mis en musique et inscrit sur tous les murs des villes andalouses. Nombre de monuments, de chapelles et de calvaires le portent encore aujourd'hui. L'affaire de Séville montre le succès de la coïncidence d'une propagande populiste et d'un mouvement de foule. Le refrain est devenu à la fois un slogan politique, une rengaine populaire que l'on siffle machinalement en travaillant, une chanson enfantine et une affirmation identitaire.

Dès le début du siècle, on voit les adversaires parfaitement conscients de la nécessité de justifier leurs arguments auprès de l'opinion publique, et de la nécessité de se gagner cette opinion pour triompher. Les dominicains protestent à la cour contre ce climat de persécution et la passivité de l'archevêque et obtiennent du nonce l'ordre de faire retirer les affiches et l'interdiction d'insulter les dominicains. Mais Castro ne publie pas cet ordre, arguant qu'il s'agit d'une affaire religieuse, et proteste à la cour en accusant les dominicains des désordres. Le 29 juin, une procession exceptionnelle rassemble des milliers de personnes autour de l'archevêque. Pour Pedro de Castro, c'est l'occasion de faire pression sur le roi pour qu'il défende la cause conceptionniste auprès du pape, afin qu'elle devienne un dogme. Il forme une commission pour défendre sa cause à la cour, qui se trouve alors à Valladolid, avec Mateo Vázquez de Leca et Bernardo de Toro comme représentants de Séville. Ils sortent de la ville pour leur ambassade fin juillet 1615, accompagnés d'une foule en liesse et en chantant le fameux refrain, montrant qu'ils ont le soutien de la majorité de la population.

En chemin, les ambassadeurs de Séville s'arrêtent à Tolède, siège du primat d'Espagne et ancienne capitale du royaume, qu'ils gagnent à leur cause après une violente polémique. L'ambassade tarde à être reçue par le roi, qui allègue le prétexte des festivités du double mariage royal destiné à pacifier les relations franco-espagnoles (le futur Philippe IV épouse Isabelle de Bourbon, dont le frère, le futur Louis XIII, épouse l'infante Anne d'Autriche). En attendant, les processions conceptionnistes continuent. Les confréries sévillanes multiplient les serments en défense du pieux mystère. Et les manœuvres diplomatiques de l'Eglise andalouse fourbissent leurs armes¹. Le 8 septembre (Nativité de la Vierge), puis le 8 décembre (fête de la Conception) sont célébrées avec une ampleur extraordinaire. Depuis Tolède, le débat s'étend aux grandes universités castillanes, en particulier Alcalá, qui devient le cœur de la controverse.

2) Les fêtes grenadines de 1615

Les échos de l'affaire de Séville parviennent très vite à Grenade. Pourtant les réactions y sont plus mesurées, sans doute parce que la doctrine est déjà largement acceptée dans le diocèse, où

¹ Les deux liasses *De Purísima Concepción* conservées à l'Archivo del Sacromonte témoignent de ces manœuvres de lobbying des prélats andalous à la cour, qui emploient leurs parents et familiers pour défendre la cause conceptionniste. En outre, la liasse contient les rapports des envoyés à l'archevêque Pedro de Castro. Voir n°274 et suivants.

les jésuites sont très influents. En 1615 le chapitre de Grenade choisit de fêter l'Immaculée Conception en se conformant au rite franciscain, on sonne les cloches et l'on illumine la cathédrale la veille de la fête¹.

Le roi, alarmé par les conflits sévillans, ordonne de contenir les célébrations conceptionnistes. Mais malgré l'édit de la chancellerie qui interdit, à Grenade comme ailleurs, d'afficher des images de la Conception et de la louer publiquement, afin de calmer le climat de persécution contre les dominicains², des fêtes sont malgré tout réalisées, en particulier celle de la confrérie de la Conception au couvent San Francisco Casa Grenade, où a lieu un concours poétique sur le thème de la fête. C'est cette célébration que relate la première relation de fête conceptionniste publiée à Grenade³. Rappelons que la confrérie est une fondation des Rois Catholiques et qu'elle siège à San Francisco, qui était à l'origine la cathédrale de la ville. Il s'agit donc là d'un retour aux sources et de l'association immédiate établie entre Immaculée Conception et dévotion traditionnelle de Grenade pour ses rois, première identification commune de la ville. De plus, l'archevêque franciscain Pedro González de Mendoza prend parti pour les célébrations, contre la chancellerie dont il accuse le président, le marquis Del Valle, d'être maculiste⁴.

Dès la première page et la gravure de la relation de Ferriol, le lien est souligné entre l'Immaculée Conception et les livres du Sacromonte. Le refrain « A María no alcanzó el pecado original » apparaît sous l'image de la Vierge en *Tota Pulchra* dans un cartouche, avec la mention suivante. « Ces mots arabiques furent inscrits au Saint Mont de Grenade de la main de San Cecilio et Saint Thésiphon » (« Estas letras arabigas estan escritas en el Monte S. de Granada de mano de S. Cecilio y S. Thesiphon »), suivie de deux lignes en caractères dits « salomoniques », ces lettres étranges employés par les livres de plomb. La relation commence par souligner l'ancienneté de la confrérie dans la ville, son honorabilité, ainsi que l'importance de ses rentes. Chose importante à une époque où les communautés laïques sont souvent soupçonnées par la hiérarchie cléricale et appauvries.

La procession polémique, puisque neuf ordres religieux seulement y participent, a lieu le 8 décembre, jour de la Conception, suivant un parcours dans des rues décorées jusqu'à la place Bibarrambla. Le cœur du cortège, incomplet et « désordonné » du fait qu'il manque des moines⁵, comme le note l'auteur, est occupé par l'image de Saint Bernard de Sienna écrivant sa défense de l'Immaculée Conception. A la fin du cortège vient l'image de la Vierge, avec de nouveau l'inscription biblique « Tota Pulchra es amica mea » portée sous un dais par des chevaliers dans un magnifique écrin d'or et de bijoux. Près d'elle, un enfant déguisé en

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, 7 décembre 1615, fol. 283r.

² « Conclusiones 16 de junio de 1615 que se prohibieron en Granada defenderlas ». Affiche imprimée en latin, avec gravure de Saint Dominique. Archivo del Sacromonte, Leg. De Purisima Concepción-2, n°124.

³ FERRIOL Y CAYCEDO, Alonso de : *Libro de las fiestas*, *op. cit.*

⁴ CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII », *op. cit.*

⁵ Les ordres n'ayant pas voulu participer à la procession sont les hiéronymites, les carmes, les chartreux et les dominicains.

archange Gabriel jette à la foule des feuillets portant l'inscription « Maria concebida sin pecado original ».

Le temple est décoré selon un programme précis. Afin que la dévotion s'enracine, il faut en effet que l'Immaculée Conception se fixe dans les esprits en tant qu'image codifiée. Les attributs et l'image de la Tota Pulchra sont donc représentés à l'excès. Ensuite, les défenseurs franciscains de la doctrine conceptionniste sont naturellement mis en avant : Jean Duns Scot, Saint François, Saint Bernard de Sienne et Saint Antoine de Padoue. Le cloître forme un parcours d'autels qui reprennent les attributs de la Vierge Immaculée, souvent selon des mises en scène d'automates, autour d'un autel central figurant la Vierge. Pour démentir la condition encore relativement marginale de cette fête, l'ordre mise en effet sur la richesse des ornements et la quantité des dépenses, signe de piété mais qui sert aussi à attirer un maximum de fidèles, ce qui semble avoir réussi.

Les automates sont l'un des éléments les plus fascinants des fêtes modernes. On les retrouve partout, dans les feux d'artifice, les églises (y compris au cours de l'office), les cloîtres des monastères, sur les places publiques. Ce que l'on admire dans les automates, comme dans les autres décorations éphémères, c'est l'illusion. Autrement dit ce qui émerveille, si l'on se fie aux commentaires des relations de fêtes, c'est leur nature paradoxale : ce n'est que du carton-pâte, pourtant cela ne brûle pas, cela n'éclate pas. Le mouvement a l'air simple et naturel, et pourtant c'est prodigieusement compliqué à réaliser. On dirait du vrai, et pourtant c'est du faux... On a du plaisir à être dupé par une machine qui fonctionne grâce à un technicien caché dans le ventre du château ou de l'animal de bois et qui actionne une roue. On sait cela, mais on aime à y croire.

Après des feux d'artifice dans la soirée, suivie une autre journée de fête, le surlendemain a lieu le concours poétique. Sept sujets sont proposés, naturellement autour du thème de l'Immaculée Conception et de ses défenseurs franciscains. Ces règles donnent évidemment lieu à un magma d'antiquités classiques, publié en fin de volume, dont par exemple ce poème, si intraduisible que nous ne nous risquerons pas à l'exercice : « Candida Virgen, por vuestra limpieça, / que al cuchillo mil vezes la cabeza / Ofrezca, y tantas beba Phlegethonte / Por el concepto, parto ya de un monte / En Plomo (a mi Granada inclito auxilio) / Labor de Thesiphonte / Afectada igualmente de Cecilio, / y en Trento insinuada del Concilio »¹. Ce magma rimé a d'ailleurs fait sourciller le rapporteur de la censure inquisitoriale, qui consacre à certains de ces vers une longue explication de texte. C'est le cas par exemple de l'un d'entre eux, consacré à Saint Thomas d'Aquin, « dans lequel il parle du temps que le Christ sous la forme sacramentelle demeure dans l'estomac de celui qui communie honnêtement » !²

¹ FERRIOL Y CAYCEDO, Alonso de : *Libro de las fiestas*, op. cit., fol. 24r.

² « a donde habla del tiempo que permanece Cristo Sacramentado en el estomago del que dignamente comulgue ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 4450, n°29.

Bien qu'elle dénote la division de la ville autour de la doctrine conceptionniste, la fête veut pourtant être la démonstration de l'unité retrouvée de Grenade autour de son mont saint, de sa hiérarchie ecclésiastique fortifiée par le concile de Trente, de ses patrons masculins et de la figure mariale triomphante. La scansion inlassablement répétée du refrain conceptionniste se retrouve à Grenade comme à Séville, faisant pénétrer définitivement la conviction conceptionniste dans l'esprit de tous.

Après les mariages royaux, début 1616, Leca et Toro parviennent à convaincre Philippe III de la nécessité de mener une ambassade à Rome afin d'obtenir du pape la publication du dogme conceptionniste. Dès lors, l'affaire devient politique et diplomatique. L'influence de la tante du roi, l'infante Sor Magarita de la Cruz, pèse dans cette conversion à la cause andalouse. Toute cela est perçu avec inquiétude par le nonce et le pape, qui ne voient que les désordres entre religieux qui troublent l'Andalousie, et la montée d'une dévotion périphérique qui ne provient pas de la papauté, comme cela doit être le cas d'après la stricte hiérarchie pyramidale introduite à Trente. La définition dogmatique ne peut en effet pour eux qu'être décidée par un concile général, ce que l'on redoute par-dessus tout. Le pape s'inquiète à juste titre de cette propagande conceptionniste soutenue par la monarchie espagnole, qui affirme le renouveau du lien entre Dieu et l'Espagne. De leur côté, les cardinaux de l'inquisition pensent que le dogme est inutile. Enfin, les dominicains s'y opposent fermement¹. Le nonce Caetani tente donc d'empêcher l'embarras diplomatique d'une ambassade, réprovoque la crédulité des Espagnols (allusion directe aux faux du Sacromonte) et accuse Castro d'avoir fomenté les troubles de Séville. Mais le roi défend les conceptionnistes, se justifiant du fait qu'ils sont soutenus par une importante part de la population. Plusieurs prélats s'offrent de partir à Rome, dont Castro bien entendu, mais aussi Mendoza, son successeur au siège de Grenade. Mais ce sont les persévérants Leca et Toro, les émissaires sévillans, qui sont choisis. Ils arrivent à Rome fin 1616.

Dès lors, la ferveur affichée du roi s'entend comme un héritage familial. Pourtant la monarchie a bien hésité à s'engager dans l'affaire conceptionniste, même si cette hésitation a été brève. Les deux branches dévotionnelles des Habsbourg, le Saint-Sacrement et l'Immaculée Conception, incarnent en fait les deux branches de la dynastie et sa domination sur l'Europe. Le Saint-Sacrement, c'est la lignée impériale. L'Immaculée Conception, c'est la lignée castillano-aragonaise. La reine Isabelle en était en effet particulièrement dévote, et c'est en Aragon que la fête de la Conception a été d'abord officialisée dans la Péninsule, comme de nombreux traités ne cessent de le marteler à cette époque. L'immaculée conception est donc désormais étroitement liée à la loyauté dynastique : « il n'est pas surprenant que la défense du conceptionnisme, comme l'acceptation de tout le vaste éventail de croyances niées par les Eglises réformées, soit étroitement lié à la fidélité à la monarchie, comme constituant son

¹ GUTIERREZ, P. Constancio : *Volumen en homenaje del Primer centenario de la defensa dogmática de la Inmaculada Concepción, Ia y Ila partes (estudio)*, Miscelanea Comillas, vol. XXIV, 1955, p. 13-74.

principal appui, au point d'en arriver à une communauté d'intérêts si indissociables que les entreprises de la couronne apparaissent sous la formule d'objectifs religieux et ces derniers comme d'authentiques questions à l'ordre du jour »¹. Cette dimension fondamentale de la dévotion permet de comprendre l'ampleur et l'importance du débat et sa valeur identitaire au XVIIe siècle.

Les fêtes se succèdent comme une épidémie dans toute l'Andalousie à partir de Séville, centre de l'onde de choc. Le 19 juin y a lieu le premier vœu ou serment conceptionniste des prêtres en Espagne². La fête du monastère franciscain de Grenade en 1616 reprend le refrain de Séville. Le sermon choisi pour thème la manifestation universelle de l'Immaculée Conception, perçue comme une Vierge en Majesté³. L'Immaculée Conception est ici de nouveau mise en avant comme symbole d'unité. Le monde naturel tout entier la célèbre, dit-il. « Tous disent avec la même ardeur universelle qu'elle fut conçue sans péché originel ; ceux qui sont au ciel comme ceux qui sont sur terre... Tous les patriarches le disent... Tous les martyrs l'affirment, et parmi eux les très illustres martyrs du Mont Saint de Grenade, qui l'écrivirent sur leurs tablettes arabes »⁴. En 1617, on décide de célébrer la fête de la Conception le plus solennellement possible⁵. Le chapitre organise une procession générale sur le modèle du Corpus⁶. La confrérie de la conception, basée au couvent de franciscaines du même nom, est renouvelée.

Bientôt l'opposition à la doctrine, ou même le simple doute, deviennent suspects, quand bien même cette doctrine n'est pas officiellement défendue par la papauté. L'idée la plus répandue est que Dieu ne consentirait pas une telle explosion d'enthousiasme en faveur d'une erreur doctrinale. On y voit la confiance absolue de l'Espagne en elle-même, mais aussi sa solitude. Le pays a assumé depuis longtemps le rôle de défenseur de la foi catholique, ainsi que le fait d'être un empire entouré d'ennemis, au point de considérer comme naturel le fait d'être seul à défendre une vérité universelle. L'affaire conceptionniste confirme cet aveuglement géopolitique.

¹ VIFORCOS MARINAS, M. Isabel : *La ciudad de León en el siglo XVII*, op. cit., p. 472.

² ROS, Carlos : *La inmaculada y Sevilla*, op. cit.

³ AVELLAN, Michael : *Declamacion... En las fiestas de la Inmaculada Concepcion de nuestra señora, que se celebraron en san Francisco de Granada, sobre el Epitalamio ; todo el mundo en general (que á sido tan bien recibido, y celebrado en toda España) aplicado al Euangelio... En Granada... Año de 1617*. B.U.G., A-031-234 (31).

⁴ « Digan todos con vniuersal aclamacion, que fue concebida sin pecado original ; diganlo quantos ay en cielo, y tierra ... diganlo todos los Patriarcas... diganlo todos los martires, y entre ellos los ilustrissimos del Monte Santo de Granada, que en sus Arabes laminas lo dexaron escrito ». AVELLAN, Michael : *Declamacion*, op. cit., fol. 7v-8r.

⁵ A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 31 décembre 1617, fol. 17-19.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 10, 14 novembre 1617, fol. 375r.

3) Le serment conceptionniste de 1618

Fin 1617, les ambassadeurs Leca et Toro rencontrent le pape Paul V pour tenter de le convaincre de faire de l'Immaculée Conception un dogme. Le pape, tout en se retranchant derrière les conclusions floues du concile de Trente, promet aux Espagnols de faire ce qu'il peut et donne la question à discuter au Saint-Office. Pour peser du poids de l'opinion, on demande à toutes les institutions espagnoles d'écrire au pape. Celui-ci craint le pire, car il ne veut pas définir le mystère : d'abord parce que cela créerait une véritable guerre entre ordres monastiques. Ensuite parce que cela donnerait de l'eau au moulin des protestants, qui accusent justement les catholiques de s'éloigner dangereusement du texte biblique. Enfin, fournir cette satisfaction aux Espagnols serait entraîner la papauté trop loin dans le sillage des Habsbourg, contre la volonté d'équilibre entre les puissances. Finalement, en septembre 1617 le pape publie un texte destiné à faire cesser les conflits et les scandales publics. Le décret *Sanctissimus Dominus Noster* interdit l'expression publique (dans les sermons, leçons etc.) de l'opinion maculiste, mais aussi de l'opinion contraire. Mécontent de ce résultat, Philippe III prépare déjà une seconde ambassade, qui échoue en 1618 à cause de sa radicalité.

Après les villes de Séville¹, de Cordoue, etc., le serment (ou vœu) des deux chapitres de Grenade de défendre l'Immaculée Conception de la Vierge s'impose comme une évidence. La décision semble prise autour du mois de novembre 1617, malgré l'opposition des dominicains, qui allèguent que le serment force la main de l'Eglise et va à l'encontre le libre-arbitre². Il s'agit en effet d'une institutionnalisation de la dévotion qui, bien que locale, condamne de fait les opposants de la doctrine. De plus la multiplication des vœux conceptionnistes dans les années suivantes, étendus par contagion à toutes sortes d'organisations religieuses et civiles, constitue une pression inexorable pour celles qui ne l'ont pas encore réalisé.

Grenade demande à Séville de lui envoyer la formule cérémonielle qu'elle a employée pour réaliser le serment des deux chapitres ecclésiastique et séculier (chapitre ecclésiastique et conseil de la commune). Séville est un modèle évident pour Grenade, depuis l'instauration de la fête de la Toma sur le modèle de la fête sévillane de la Saint Clément, jusqu'aux réceptions royales. Elle l'est donc naturellement aussi dans le cas présent.

Le vœu religieux réalisé par une communauté à l'égard d'un saint, est un contrat de vassalité à l'égard d'une figure céleste : en échange de la promesse de loyauté et de dévotion suivie dans l'avenir, le saint fournit sa protection envers la communauté. Les particuliers en réalisent également, et ces vœux permettent la dotation de nombreuses chapelles. Toutefois le vœu communautaire a la particularité d'engager aussi les descendants de ceux qui l'ont réalisé.

¹ Voir la relation de la fête sévillane dans ORTIZ DE ZUÑIGA, Diego : *Análes eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, op. cit., T. IV, p. 264 et ss. Et *RELACION DEL SOLEMNE IURAMENTO, que el Ill D. Pedro de Castro i Quiñones Arçobispo de Sevilla, i su insigne cabildo eclesiastico i la muy noble i leal ciudad de Seuilla, hizieron en ocho de Diziembre de 1617...*, B.U.S. 63-4-7(57).

² A.H.N., *Inquisición*, Leg. 4450, n°35. Question théologique du Fr. Marques, 1619, sur la licitude des serments conceptionnistes.

« Ces vœux ne pouvaient être modifiés ou dispensés que par décision de l'évêque ou du pape. Il s'agissait d'obligations collectives du peuple avec la divinité, ils avaient force de loi et étaient parfois même enregistrés officiellement en tant qu'actes de gouvernement »¹.

Les vœux religieux sont le plus souvent réalisés dans les situations de danger, de catastrophe naturelle en particulier (peste, sécheresse, etc.). Il s'agit de désactiver la colère divine par une dévotion renouvelée. Les catastrophes sont en effet perçues comme des signes de la colère divine, provoquée par les péchés des hommes ou leur insuffisante piété. Les serments collectifs à la divinité sont une coutume dérivée des serments chevaleresques, qui marquent la suzeraineté du seigneur que l'on s'engage à défendre au prix de sa vie.

L'idée de prêter serment de défendre l'Immaculée Conception de la Vierge remonte aux serments médiévaux des universités. Le premier serment conceptionniste en Espagne est réalisé par l'Université de Tolède en 1507. (En 1664, le serment conceptionniste deviendra obligatoire pour toutes les universités²). En 1559, lors du retour triomphal de Philippe II pour succéder à son père qui vient d'abdiquer, le roi est reçu à Valladolid où il assiste à un autodafé condamnant des luthériens, à la suite duquel il fait le double serment de défendre l'Immaculée Conception et de lutter contre l'hérésie. Ce serment est un véritable programme de gouvernement. Mais c'est surtout à partir du mouvement de frénésie conceptionniste des années 1610 que se multiplient ce type de serments collectifs. D'abord privés, réalisés par des confréries, ils sont bientôt accomplis également par des institutions et des municipalités. Il s'agit de démontrer la force et l'officialité de la dévotion, afin de faire pression sur la papauté pour l'établissement du dogme.

Le conseil de la commune grenadine justifie le serment qu'il s'apprête à faire par « la tradition ancienne, qui est que les Rois Catholiques de glorieuse mémoire qui conquièrent cette ville des Maures, lorsqu'ils étaient au village de Santa Fé, craignant de voir cette ville leur échapper, l'offrirent à la Conception Inaltérée et lui promirent de la défendre. Et en action de grâce ils instituèrent la congrégation et confrérie de la Conception Inaltérée, qui sert au monastère de San Jerónimo, dont les rois furent les premiers membres et confrères, laquelle a toujours été très estimée (...). D'autre part, on sait que les livres que l'on a découvert dans le Mont Saint certifient la pure conception de Notre Dame sans tache de péché original »³. Le serment des Rois devient donc origine du nouveau serment, considéré comme le renouvellement du vœu

¹ CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit., p. 49.

² ESCALERA PEREZ, Reyes : « IV. Fiestas por la Inmaculada Concepción », in *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, op. cit.

³ « por las tradiciones antiguas que ay de que los señores reyes catolicos de gloriosa memoria que ganaron esta ciudad de los moros estando en la ciudad de santa fee temyendo ser caudal esta ciudad ofrecieron a la limpia conzepcion de nuestra señora esta ciudad y su defensa y en hazimiento de gracias ynstituyeron la hermandad y cofradia de la limpia conzepcion la qual se sirbe en el convento de señor san Jeronimo siendo los primeros hermanos y cofrades sus magestades la qual siempre a sydo en muy gran estimacion (...) y ansimismo se a entendido que en los libros que estaban y se hallaron en el monte santo se declara la limpia y pura conzepcion de nuestra señora sin mancha de pecado original ». A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 31 décembre 1617, fols. 17v-18r.

ancien, grâce auquel la ville a été conquise, selon la tradition ¹. Le lien entre le passé et le présent se trouve établi par la dévotion : l'ancienneté de la confrérie instituée par les Rois justifie la longue dévotion grenadine à l'Immaculée Conception et donc l'actualité du serment. La dévotion à l'Immaculée Conception à Grenade est donc reliée ici aux Rois Catholiques et à la commémoration conquête de la ville. Mais Grenade possédait pourtant déjà des commémorations déclarées des Rois et de la conquête, la fête de la Toma et les anniversaires des Rois célébrés à la chapelle royale. Or on considère justement nécessaire de renouveler ce vœu en 1617, soit tout juste un siècle après l'institution de la fête de la Toma, établie par le testament du roi Ferdinand le Catholique en 1516. Après le départ des corps royaux de la chapelle vers l'Escorial en 1573, les anniversaires ne suffisent plus pour commémorer l'évènement. Quand à la Toma, elle ne répond pas aux nécessités grenadines car elle désigne les Grenadins comme des descendants de conquérants, les enfermant ainsi dans un rôle d'étrangers. C'est donc au mythe du Sacromonte que l'on fait appel comme dernière justification pour renouveler le vœu à l'Immaculée Conception. L'Immaculée Conception, dévotion royale, sert donc de médiateur pour signifier le passage de Grenade d'une image fondamentale dans laquelle se reconnaît (royale, de conquête) à une autre (fondée autour de la Vierge, image d'ancienneté et de pureté collective, d'autochtonie).

Il s'agit d'organiser une fête splendide et mémorable. Les commissaires nommés par la ville, les veinticuatro Fernando de Avila et Mateo de Lisón y Biedma, sont bien choisis. Le second en particulier, exilé de la cour pour ses affirmations politiques hardies, est l'évergète de prédilection du conseil de la commune pour nombre de grandes fêtes civico-religieuses grenadines jusqu'au milieu du siècle. La ville donne 400 ducats en propios pour célébrer la fête, auxquels on ajoute bientôt 800 ducats pour deux danses inédites et 600 réaux pour décorer le Mirador de fiestas d'où le conseil de la commune assiste aux courses de taureaux de la place Bibarrambla. Finalement, le total des dépenses dépasse les 5000 ducats². Le conseil de la commune décide aussi de se faire accompagner de massiers³ pour la fête « comme les autres villes qui sont capitales de royaumes » : le serment est une occasion unique de faire preuve d'ostentation. On note également cette importance du prestige corporatif à la décision de la ville de faire graver 400 médailles commémoratives de l'évènement, à un réal chacune, qui seront réparties entre les membres des institutions urbaines⁴. La répartition aux membres du conseil de torches pour porter dans la procession poursuit le même objectif.

¹ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Los votos públicos. Análisis de las fiestas de Granada (4) », *Gazeta de Antropología*, Granada, n°4, 1985, texto 04-02, [www.ugr.es].

² A.C.G., *Actas*, libro 11, 5 mai 1618, fol. 22v.

³ Les massiers, comme les rois d'armes, sont les signes extérieurs et cérémoniels de la noblesse d'une cité. Appariteurs et blasons vivants, ils portent en effet une livrée aux armes de la ville et escortent les cortèges officiels, ambassades ou processions. Ce déploiement prestigieux ne plaît pas à la chancellerie, qui finit pourtant par accepter que la municipalité se fasse accompagner de massiers lorsqu'elle sort cérémoniellement (« por ciudad »), sans la présence de l'audience. (A.M.G., *Actas*, R. 5, lib. 9, 24 janvier 1618, fol. 35r.)

⁴ A.M.G., R. 5, lib. 9, 3 janvier 1618, fol. 20v.

Le conseil de la commune avait commandité pas moins de deux relations de fêtes, l'une à Virgiles Carrillo Cerón, l'autre au jurado Estebán Pereza pour commémorer le serment conceptionniste, comme nous l'apprennent les actes municipaux. Elles sont livrées dès le 14 septembre au conseil, pour être corrigées et amendées. Elles ne sont pourtant finalement pas publiées.

La célébration du serment est plusieurs fois différée par des contretemps : mauvais temps, santé fragile de l'archevêque, puis disparition du docteur Sánchez Lucero, qui devait y prêcher. Malgré les protestations et même les menaces du conseil de la commune, la fête, initialement prévue pour le printemps, a finalement lieu le 2 septembre 1618, précisément en plein cycle marial, dans la cathédrale de Grenade.

Les festivités commencent par l'inévitable fête de taureaux et de cannes, habituelle de la saison et qui, cette fois, est réalisée en l'honneur de l'Immaculée Conception. D'après la relation intégrée dans les actes municipaux, cette fête composée de « douze taureaux lâchés [toros sueltos] et jeu de cannes de capes et bonnets » (c'est-à-dire avec livrées) précède les célébrations religieuses à la fin du mois d'août¹. Elle est financée par 300 ducats puisés dans les propios de la ville². L'archevêque de Séville, Pedro de Castro, est invité à la fête et à la course de taureaux³. Sa présence est essentielle, puisqu'elle souligne l'importance du mythe du Sacromonte dans la nouvelle Grenade. Elle donne aussi de l'autorité au serment grenadin, qui se place sous l'égide de l'exemple sévillan.

L'après-midi précédent la cérémonie, samedi 1^{er} septembre à quatre heures de l'après-midi, commence une procession générale sur le modèle du Corpus et suivant le même trajet (étendu toutefois à la rue Mesones), émaillée de nombreux autels. L'archevêque revêtu des insignes pontificaux, le conseil de la commune par ordre hiérarchique (« en forma de ciudad »), avec ses portiers et massiers et tous les ordres religieux défilent dans une formation théâtrale qui explicite les justifications du serment conceptionniste. A l'avant marchent vingt-quatre enfants « avec leurs grandes jupes de taffetas bleu avec des étoiles argentées, leurs manteaux de voilage argenté, portant des palombes argentées dans les mains et des coiffes argentées également »⁴. Ces enfants déguisés en étoiles, au nombre de 24, comme les veinticuatro de la ville, représentent la communauté liée à la Vierge et l'entourant de sa protection, comme le manteau offert par la ville à l'image sainte.

Cinq danses (autant que pour le Corpus) ainsi qu'un char triomphal représentant le Sacromonte et ses saints (Cecilio et les autres envoyés de Saint Jacques) font aussi partie du cortège. Selon Jorquera, le char est réalisé par la compagnie de Olmedo, une compagnie

¹ « doze toros sueltos y juego de cañas de capas y gorras ». A.M.G., R. 5, lib. 9, 14 septembre 1618. *Relacion de la fiesta de la Limpia Concepcion*, fols. 247v.

² A.M.G., R. 5, lib. 9, 18 janvier 1618, fol. 31v.

³ A.M.G., R. 5, lib. 9, 28 août 1618, fol. 226v.

⁴ « con sus sayas grandes de tafetan azul con estrellas de plata y mantos de belillo de plata con sus palomas en las manos plateadas y tocados de argenteria ». A.M.G., R. 5, lib. 9, 14 septembre 1618. *Relacion de la fiesta de la Limpia Concepcion*, fols. 247r-249r.

professionnelle donc, telles que l'on en engage pour le jour du Corpus. Pourtant il ne s'agit pas de la même troupe que celle qui a été chargée des autos sacramentels, ce qui suggère qu'il a fallu engager de nouveaux acteurs tout spécialement pour l'occasion.

Jorquera s'extasie sur la décoration des rues : « la décoration des rues et des autels fut la meilleure que l'on ait fait à Grenade »¹. Porte de Bibalmazán, nous apprend sa chronique, un arc de triomphe monté par les cabaretiers (nombreux dans ce secteur de la rue Mesones, ou tavernes) présente la Vierge, Saint Joseph et l'enfant Jésus. D'autres autels situés rue des Albarderos et Puerta de las Orejas préparent l'entrée à la place Bibarrambla, où se trouvent deux autels réalisés par les franciscains et les carmes. A l'entrée de la rue du Zacatín, un arc reprend le thème des angelots déjà évoqué dans la procession : un grand nuage contient des palombes et un ange qui jette vingt-quatre bourses destinées à fournir la dot de jeunes filles orphelines. Pas moins de cinq arcs émaillent l'artère commerciale principale de la ville, entre la Place Bibarrambla et la Place Neuve. Sur cette dernière place, trois autels et arcs, réalisés par des corporations de métiers et par les moines de l'ordre de Rédemption des Captifs de Notre Dame de la Merced, des minimes de Notre Dame de la Victoire et de San Agustín, constituent des arrêts à la procession.

« Ils conduisirent dans ladite procession l'image souveraine de la Antigua, à laquelle le conseil de la commune offrit en signe de dévotion un manteau d'une valeur et d'un prix inestimables », écrit encore Jorquera². Les actes municipaux contiennent une description assez complète de la cérémonie par laquelle le conseil de la commune offre le manteau à la Vierge, justifiée par l'importance que revêt l'acte pour la corporation municipale³. Cette cape est financée par les biens personnels des veinticuatro, jurados et escribanos du conseil de la commune, tout particulièrement attachés à la Vierge à travers leur confrérie de l'Assomption. Le vêtement est bleu et argent (couleurs de la Vierge depuis le XIIe siècle), avec les manches doublées d'or. On fait faire aussi un rameau d'or et d'argent que l'on glisse entre les mains de l'enfant que la Vierge tient dans ses bras. Quelques jours avant la fête, des représentants du conseil de la commune précédés par quatre alguaciles portent solennellement le manteau, disposé sur un plateau d'argent, à la cathédrale ; ils passent par la chapelle royale et sont accueillis à la porte de la cathédrale par des chanoines et la chapelle de musique et traversent transversalement l'église jusqu'à la chapelle de la Antigua. Ils posent le manteau sur un buffet éclairé par des cierges, et prennent place à gauche de l'autel, les chanoines s'asseyant sur la droite. Après la messe, les commissaires de la ville offrent solennellement le manteau au chantre et à un chanoine. Après la messe, les chanoines portent le manteau en procession à la

¹ « el adereço de las calles y altares fue el mejor que en Granada se ha hecho ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 622.

² « Sacaron a la soberana imagen de la Antigua en la dicha procesion a la qual le dio para este efecto un manto de innumerable valor y precio el cabildo de la ciudad como tan su deboto ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 622.

³ A.M.G., R. 5, lib. 9, 28 août 1618, 232v-234r.

sacristie en chantant le *Te Deum*, tandis que les commissaires reviennent au palais de la municipalité.

Le don du manteau crée un lien spécifique entre la municipalité et la Vierge-patronne, car tout présent est signe d'échange, suppose un contre-don. C'est un cadeau prestigieux, destiné à signifier la gloire et la puissance du conseil de la commune. Mais surtout, ce vêtement réalise une transformation de l'image mariale. Le manteau, ajouté à la peinture qui la maquille, convertit en effet la Vierge gothique en une image plus moderne, comparable à ces statues conçues pour être vêtues, qui, comme les poupées de porcelaine, ne comportent en réalité sous de lourds atours qu'une tête et des bras sculptés et que l'on appelle en Espagne « images à habiller » (*imágenes de vestir*). Ces statues, faites à l'origine pour être transportées en procession, lors de la Semaine Sainte en particulier, se multiplient à cette époque, illustrant l'évolution de l'approche des images saintes. Le vêtement n'est pas simplement un ornement ou une protection au XVIIe siècle. Bien plus, c'est lui qui fait la personne et non l'inverse. « La relation entre l'être et le paraître baroques jouent un jeu de distorsion, où le paraître dévoile l'être »¹. C'est pourquoi, comme dans le conte de Peau d'Âne, une robe détient le pouvoir de la métamorphose, et le vêtement concentre en littérature toute une réflexion sur l'illusion, l'identité et la dignité de l'homme². Cette conception affecte toutes les catégories sociales et a une importance essentielle dans les célébrations festives, puisque pour assumer la direction du pouvoir, il faut « avoir l'air » noble. Les mascarades et les jeux de cannes sont l'occasion de le démontrer, à travers l'attribut le plus visible qu'est le vêtement. Certains atours spécifiques qui signalent la noblesse sont à leur tour transposés sur la Vierge. Ainsi les bijoux signifient rareté et valeur, signe de noblesse. L'or et l'argent sont fondamentaux dans les précieuses et spectaculaires décorations religieuses de l'époque. L'autel de la Vierge de la Antigua, plus tard l'église de Las Angustias toute entière et son trône, sont couverts d'or. Ainsi, en revêtant le manteau bleu et argent, la Antigua se métamorphose instantanément et de manière flagrante en une autre représentation. Il suffit de consulter les représentations mariales et de prendre en compte le contexte festif pour le comprendre : elle *devient* l'Immaculée Conception. La fusion des deux Vierges est complète lors de la fête de 1618. La Antigua est portée dans la procession en l'honneur de l'Immaculée Conception parce que, revêtue du manteau, elle « est » véritablement l'Immaculée Conception.

En fait la Antigua n'a cessé de porter ce rôle depuis 1595, depuis l'élaboration du mythe du Sacromonte, dans lequel la Vierge-patronne joue un rôle important. Elle le porte aussi peut-être parce que sa fête principale est celle de l'Assomption (15 août). L'iconographie de l'Assomption est proche de celle de l'Immaculée Conception, et permet de faire le lien entre cette image médiévale de Vierge à l'enfant et les nouvelles représentations de Tota Pulchra à

¹ BEAUSSANT, Philippe : *Versailles, Opéra*, Paris, Gallimard, 1981.

² AZCUE, Verónica: « El vestido en Don Quijote : espejo o espejismo de una sociedad », *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. XXIV, n°1, printemps 2004, p. 23-38. www.cervantesvirtual.com.

la fois enfantine et céleste qui figurent l'Immaculée Conception au XVIIe siècle. Elle est d'ailleurs assimilée à cette dernière par le chapitre avant la cérémonie du serment, au cours de la préparation des fêtes. En décembre 1617, dans une séance du conseil capitulaire, le chapitre entame le débat suivant : « on parla du fait qu'il serait bien, et à l'honneur de Notre Dame la Vierge Sainte Marie *qui se trouve dans cette sainte église*, que l'on célébra avec toute la grandeur et la solennité possibles le serment de protéger et de défendre la véritable opinion de l'immaculée conception de Notre Dame la Vierge sainte Marie préservée du péché original »¹. Le 2 septembre au matin, les membres du conseil de la commune se rendent solennellement et à cheval à la cathédrale, située pourtant à quelques mètres seulement. Devant les deux chapitres, ecclésiastique et municipal, l'archevêque Felipe de Tarsis dit la messe revêtu des insignes pontificaux, signe de solennité suprême. Après un sermon prononcé par Bartolomé de Santiago, commandeur du monastère de Nuestra Señora de la Merced de l'ordre de Rédemption des captifs, les deux chapitres prêtent serment sur l'évangile face à l'archevêque. Pendant que les hommes se succèdent pour prêter serment, on jette du haut du chœur des médailles commémoratives frappées de l'image de la Antigua et de l'inscription en or et argent « conçue sans péché originel » (*concebida sin pecado original*), tandis que l'on entend les sonneries des cloches de toutes la ville, ainsi que les salves d'artillerie tirées depuis l'Alhambra. Ce soir-là et jusqu'au mardi suivant, toute la ville s'illumine et les forteresses tirent des salves d'artillerie en signe de joie.

Par cette célébration, l'Immaculée Conception, et le mythe du Sacromonte qu'elle charrie, sont vraiment intégrés au patronage de Grenade. Assimilée à la patronne, la Vierge de la Antigua, l'Immaculée Conception aussi devient patronne de la ville, incarne ses valeurs collectives. Elle affirme ce patronage en dispensant ses bienfaits sur la ville lors de la procession. En effet, en arrivant aux portes de la prison royale, située derrière le palais de la chancellerie dans une ruelle qui débouche sur la Place Neuve, les portes s'ouvrent et laissent sortir les prisonniers écroués pour des peines légères, tous portant des bougies de cire blanche. Cette pratique de libération exceptionnelle des prisonniers emprisonnés pour dettes est un aspect incontournable des grandes célébrations, les visites royales notamment. Le roi signifie par là qu'il est maître de la justice, mais pas seulement. Il s'agit de le montrer en dispensateur de bienfaits presque miraculeux (signe de toute-puissance). Ainsi en faisant libérer des prisonniers, la Antigua agit comme patronne, maîtresse politique qui décide du bien et du mal sur sa communauté. Elle dispense des bienfaits en signe de sa domination. Elle libère les prisonniers, marie les orphelines et assure l'avenir des enfants de Grenade. Les signes de la puissance de la Vierge émaillent la procession. Les vingt-quatre palombes (24 encore comme le nombre des échevins de la ville) portées par les enfants et représentées sur l'arc du Zacatín les représentent. Elle

¹ « se trato seria bien a onor y onra de Nuestra Señora la virgen sancta maria, que es en esta santa yglesia, se celebre con la grandeça y solebnidad que se pueda el juramento, de amparar y defender la verdadera opinion de la ynmaculada concepcion de Nuestra Señora la virgen santa Maria sin pecado original ». A.C.G., *Actas*, libro 10, 22 décembre 1617, fol. 381r.

scelle le pacte par le serment du 2 septembre, par lequel les deux partenaires (les deux chapitres, qui représentent la communauté) et la Vierge se jurent mutuellement une alliance sacrée et indéfectible. Ce serment est autant celui de l'Immaculée Conception que celui de la Antigua, puisque les deux Vierges ne forment plus qu'une seule. Face à ce couple féminin, on trouve celui des deux chapitres masculins. Leurs épousailles solennelles dans la cathédrale sont scellées graphiquement par la pluie de médailles sur leurs têtes, qui, comme la pluie d'or qui tombe sur la Vénus du Titien, symbolise l'union maritale.

Comme précédemment dans la procession, la Antigua est de nouveau formellement assimilée à l'Immaculée Conception sur les médailles commémoratives. Graphiquement encore, mais aussi par la parole, à travers la devise « conçue sans péché originel » (qui est rappelons-le celle du Sacromonte), appliquée à la Vierge Immaculée comme l'affirment les livres de plomb. Et comme précédemment encore, l'initiative de cette assimilation revient à la municipalité, commanditaire du manteau de la Vierge et des médailles. La répartition des médailles rappelle celle des chandelles lors de la Chandeleur, ou des rameaux bénis lors des Rameaux, qui signifie l'abondance de bienfaits divins sur les hommes. Mais il s'agit aussi de démontrer la grandeur sociale du conseil de la commune. Cette initiative ne plaît donc naturellement pas du tout au chapitre ecclésiastique, qui se considère lésé. Selon lui, 36 médailles d'argent pour tout le chapitre sont loin de suffire. Il fait donc renvoyer les médailles à l'expéditeur¹. Cette expression d'humeur rappelle les mécontentements récurrents qui existent lors de la distribution des bougies de la Chandeleur.

Le serment de 1618 est un contrat socio-religieux, pour reprendre les termes de Richard Trexler². C'est la seule officialisation d'un patronage marial à Grenade avant le XIXe siècle, lorsque la Vierge de Las Angustias sera officiellement intronisée patronne de Grenade. La Vierge de la Antigua n'a elle-même en effet pas bénéficié seule d'une telle cérémonie. D'abord ce serment la concerne autant que l'Immaculée Conception, puisque les deux figures se fondent ici en une seule. Ensuite, en tant que patronne, la Antigua est fondamentalement détachée et indifférente, ce qui lui donne une capacité d'absorption de caractéristiques et de titulatures différentes qui l'enrichissent sans la dénaturer.

Le lundi suivant, une fête a lieu sur la place, avec « beaucoup de feux d'artifices et de pétarades »³. Le mardi, le conseil de la commune se représente dans une máscara à cheval, avec la bannière de l'Immaculée Conception portant de nouveau la devise « conçue sans péché originel ». Enfin le mercredi suivant 5 septembre a lieu une course de taureaux, composée seize taureaux « sueltos » (lâchés) suivi d'un jeu de cannes dont les participants portent des livrées « de satin brodé ».

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 8 septembre 1618, fol. 46r.

² TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, *op. cit.*

³ « muchos fuegos con artificios de cohetes y bombas ». A.M.G., R. 5, lib. 9, 14 septembre 1618. *Relacion de la fiesta de la Limpia Concepcion*, fol. 249r.

Dans les semaines qui suivent, de nombreuses autres institutions organisent également des fêtes et des serments à l'Immaculée Conception. Máscaras, processions, danses, prêches et illuminations, dont Jorquera nous rapporte la succession, se poursuivent dans les paroisses, collèges et monastères. D'après lui, la fête la plus importante est celle qui a lieu le 24 octobre au monastère des Saints Cosme y Damiano, de carmes déchaussés, situé au Cerro des Martyrs qui vient de célébrer la fête du patronage sur l'Espagne de Sainte Thérèse d'Avila, à laquelle participent notamment de nombreux membres de la chancellerie. Une soldatesque (jeu équestre et militaire) et une fête de Maures et Chrétiens sont représentées, affirmant le pouvoir de la ville et, à travers la pureté du lignage de la Vierge, l'ascendance pure et vieille-chrétienne des Grenadins¹. Il y a aussi une procession avec de nombreux autels, dans laquelle on sort l'image du Saint-Sépulcre, une statue processionnelle de la Semaine Sainte².

Ainsi la dévotion conceptionniste réunit-elle toute la population grenadine, abolissant temporairement les clivages, en particulier celui qui oppose, à Grenade comme ailleurs en Espagne, les tenants du patronage de Sainte Thérèse contre celui de Saint Jacques. Ce clivage posait problème pour le patronage grenadin dans la mesure où Saint Jacques justifiait le mythe du Sacromonte.

Par la suite, la fête de l'Immaculée Conception est célébrée solennellement chaque année dans la cathédrale, en présence des deux chapitres. C'est l'occasion de renouveler l'alliance avec la Vierge et de rappeler le lien entre l'Immaculée Conception et le mythe de Grenade. C'est le cas en 1621 par exemple, où la fête s'accompagne d'un concours littéraire qui fait directement allusion au Sacromonte³.

4) La colonne du Triunfo

L'esplanade située au Nord-est de la ville, face à l'une des principales portes d'accès à la ville, la Porte d'Elvira⁴, a une longue et riche histoire festive et symbolique. Cette histoire faite de manipulations de symboles est aussi celle des processus d'identification de la communauté⁵. Le site abrite d'abord le plus grand cimetière de la ville Musulmane, aux dimensions

¹ Comme à Ségovie par exemple, lors des fêtes de translation de la Vierge en 1613, où une fête de Maures et Chrétiens est également représentée. Voir CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : « La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias », in *El moro retador y el moro amigo (estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, Grenade, Universidad, 1996, p. 67-90.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 814. cet ensemble de fêtes se termine avec une corrida organisée par la ville.

³ « El cavallero de Illiberia a los cavalleros de la Casa de Aqino. Salud... ». Affiche du concours littéraire de 1621. Archivo del Sacromonte, leg. De Purísima Concepción-2, n°831.

⁴ Le monument que l'on peut voir aujourd'hui se situe dans les jardins du Triunfo, où il préside à une fontaine technicolor.

⁵ MONNET, Jérôme ; CAPRON, Guénola : *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000.

impressionnantes selon Münzer qui le visita en 1494¹, fermé à la suite de la conversion générale de 1501. C'est ensuite un lieu en marge, habité par les soldats qui surveillent le quartier morisque de l'Albaicín, en particulier la Xarea, zone densément peuplée située tout en haut de la colline. C'est aussi l'un des principaux lieux d'accès de la ville, le site où ont lieu les réceptions royales, de souverains vivants mais aussi de souverains morts, ces cérémonies qui marquèrent tant la Grenade du XVIe siècle. La porte d'Elvira, qui s'ouvre sur la ville et porte les armes royales depuis la visite de Charles Quint en 1526, est mainte fois restaurée et transformée à ces occasions. En 1610 encore, on fait redorer les armes royales qui la surmontent et on l'orne d'une représentation des saints Juste et Pastor et Diego d'Alcalá², avant de l'inclure dans une nouvelle place, formée par une rangée de maisons bâties en 1614. C'est pour suivre le modèle des entrées royales que les nouveaux présidents de la chancellerie accèdent solennellement à la ville presque au même endroit, quoiqu'un peu plus bas, au niveau du ruisseau Beiro.

Ce site liminaire est propice aux rites de passage. Il sert tout à la fois de terrain vague, d'espace festif et de lieu d'exécutions publiques³. La muraille représentant la séparation entre la civilisation et le monde sauvage, les portes et limites municipales recueillent, comme ailleurs, des signes sacrés protecteurs, oratoires de rues, images pieuses, calvaire (la Cruz Blanca). L'esplanade, autrefois périphérique, se trouve progressivement intégrée dans un nouveau quartier dynamique. L'Hospital Real, San Lázaro à l'Est, San Jerónimo et San Juan de Dios à l'Ouest, plus loin la Cartuja, sont des institutions puissantes qui agrègent une population nombreuse depuis la conquête de la ville⁴. On retrouve sensiblement la même situation à l'opposé de la ville, à la porte Sud-ouest, autre lieu de convergence vital de la ville nouvelle, et également porte associée aux symboles du pouvoir royal (entrée des Rois Catholiques le 6 janvier 1492, puis de Philippe IV en 1624) et qui devient le siège d'une autre grande figure mariale fondamentale dans l'histoire de la ville, la Vierge de Las Angustias.

Mais c'est surtout à la suite du serment conceptionniste des deux chapitres de 1618 que cet espace public est enfin véritablement consacré, acquérant une nouvelle destination et une nouvelle monumentalité, puisqu'il est choisi pour l'élévation de la colonne commémorative du serment, le monument du Triunfo. Le monument permet d'identifier et de constituer le groupe

¹ MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2002, p. 100. CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard: *Historia de Granada T.3, la época moderna, op. cit.*, p. 31.

² Tous sont des saints d'Alcalá, dont les reliques sont rassemblées dans la ville sous le règne de Philippe II. Saints Juste et Pastor sont deux enfants, martyrisés sous Dioclétien pour leur refus d'obéir au décret de l'empereur. Saint Diego d'Alcalá, moine franciscain du XVe siècle, fut un saint voyageur, qui parcourut après son Andalousie natale la France, l'Italie et l'Espagne. Son tombeau à Alcalá était réputé miraculeux et fréquenté par les rois. Il fut canonisé en 1588.

³ On avait l'habitude d'y faire des exécutions publiques et d'y exposer les têtes des condamnés à mort, sans doute pour impressionner les voyageurs qui arrivaient dans la ville. HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2.

⁴ OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis, op. cit.*, chap. 1.

qui donne sa légitimité au pouvoir, et donc de magnifier l'autorité elle-même¹. C'est pourquoi cet édifice marial correspond également à une expression de piété royale. Le site conserve son sens royal intact, puisque la colonne est élevée pour célébrer l'intronisation de Philippe IV en 1621, puis terminée et dédiée à la naissance de l'infant Baltazar-Carlos en 1634. De plus, la dévotion conceptionniste qu'il commémore fait référence aux Rois Catholiques, introducteurs de la dévotion à Grenade, et surtout à la reine Isabelle, explicitement reliée à la Vierge². Lorsque le monument est achevé, cette esplanade jusque là sans nom précis prend le nom de Triunfo, désignant le monument comme triomphe de la Vierge. Après avoir hésité à l'ériger au Sacromonte, on choisit finalement de le placer face à la porte d'Elvira. Sur la colline, devant les grottes sacrées s'élève une colonne surmontée d'une Immaculée Conception, réplique réduite et simplifiée du Triunfo³. Le lien entre les deux lieux peut être formellement établi par l'existence de ces deux colonnes. Le Triunfo est ainsi le signe de la sacralisation des limites⁴. Il visualise le commencement de la *Via Sacra* qui relie la ville jusqu'au Sacromonte. La rue d'Elvira a en effet récemment repris de l'importance dans la trajectoire rituelle de la ville, grâce au nettoyage de ses boues et à l'aménagement urbain de la place réalisé depuis 1614. Celui-ci correspond aux projets urbanistiques qui suivent la Contre-Réforme. « La rue se transforme en un cheminement sacré entre des symboles. Les environs deviennent limite où les ermitages exercent leur rôle d'ultime conscience médiatrice de la ville. La place accueille des fêtes de pratiques sacrées ainsi que la mise en scène de la justice divine dans les autodafés (...) la ville toute entière se convertit en habitacle du sacré »⁵. Toutefois, Grenade ne dispose plus dans cette période des moyens nécessaires pour mettre en forme ses projets architecturaux et urbanistiques. Le caractère sombre et sauvage du site demeure. Il reste une brèche en marge de l'espace sanctifié de la ville, qui abrite des vagabonds, des ermites et des marginaux. Le monument se compose d'une colonne en marbre blanc surmontée d'une statue de l'Immaculée Conception, cernée d'une grille décorée des quatre parties du monde et de lanternes. Il est réalisé conjointement par l'architecte Francisco de Potes et le sculpteur Alonso de Mena entre 1622 (ou 1626) et 1631, et achevé en 1638⁶. Un fragment du *lignum crucis*¹,

¹ MONNET, Jérôme ; CAPRON, Guénola : *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, op. cit.

² LEHFELDT, Elisabeth A. : « Ruling Sexuality : the Political Legitimacy of Isabel of Castile », *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n°1, printemps 2000, p. 31-56. Une telle généalogie rappelle également celle de la Vierge de Guadalupe mexicaine. BRADING, David A. : « Presencia y tradición : la Virgen de Guadalupe de México », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto ; VILA VILAR, Enriqueta (comp.) : *Grafiyas del imaginario*. op. cit., p. 238-271.

³ Annexe, Figure 36.

⁴ GELIS, Jacques : « Les pierres des confins. Contribution à une anthropologie religieuse des limites », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 17-24.

⁵ « La calle se convierte en un recorrido sacro entre símbolos. El entorno se hace un límite donde los eremitas ejercen su función de última conciencia intercesora de la ciudad. la plaza acoge fiestas de practicas sagradas junto a la escenificación de la justicia divina en los autos de fe (...) La ciudad completa se convierte en ámbito de lo sagrado ». OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis*, op. cit. p. 98-99.

⁶ GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Objeto y símbolo : a propósito del monumento del Triunfo en Granada », *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*, 2, 1991, p. 147-180. MORENO GARRIDO,

dans un reliquaire, est placé sous les mains de la Vierge. La sculpture mariale introduit une nouvelle manière, plus sensible, de représenter l'Immaculée Conception, qui influence nombre d'artistes andalous². Le lien avec le Sacromonte est délibérément affirmé par les inscriptions à la gloire des martyrs sur la base de la colonne. Toutefois une gravure anonyme, qui représente un monument tout récemment achevé, concentre toute son attention sur la Vierge et sur les grilles soutenant des lanternes qui protègent la colonne. La statue mariale, qui reproduit bien la statue de Mena, y apparaît en effet disproportionnée, immense par rapport à la colonne tronquée. Son nimbe irradie tout l'espace qui l'entoure, jusqu'à la grille en contrebas qui délimite, par des anges armés de croix et des figures grotesques, un espace ecclésial géométrique, carrelé comme une cathédrale moderne. Enfin l'image est placée dans un cadre en forme d'arche qui redouble la sensation de triomphe et de grandeur de l'espace³. Cette représentation donne une idée de la manière dont on se figurait le monument, œuvre de gloire pour les hommes mais aussi image divine, puissante et vivante. Une toile anonyme, probablement exécutée entre la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle, conservée au musée de la Casa de los Tiros de Grenade⁴, offre la même impression de monumentalité et de disproportion. Mais cette fois, on y voit la colonne triomphale intégrée à la fois à son cadre urbain naturel et au milieu social, dans une scénographie presque apocalyptique, peuplée de moines et d'étranges duellistes. On aperçoit à l'arrière les puissantes murailles de la ville percées de deux ouvertures, disposées selon une perspective géométrique qui fait ressembler cet arrière-plan à celui d'un tableau de Chirico.

La colonne a des précédents païens, antiques et bibliques. Elle manifeste la présence divine sur de la ville, comme une montagne artificielle ou une pierre sacrée⁵. Les Grecs, puis les Romains, réalisaient en offrande aux dieux des colonnes votives, en souvenir d'événements mémorables, comme en témoignent la fameuse colonne Naxienne de Delphes, ou la colonne Trajane. A la Renaissance, la forme symbolique de la colonne est reprise et intégrée à des monuments triomphaux, éphémères ou non. Le thème du Christ à la colonne permet d'exprimer la victoire de la transcendance dans le sacrifice christique. La colonne grenadine, en tant que monument permanent, est la manifestation précoce d'un phénomène architectural

Antonio : *La iconografía de la Inmaculada en el grabado granadino del siglo XVII, op. cit.* GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía, op. cit. HISTORIA del Arte en Andalucía*, T. IV, Séville, Geber, 1994.

¹ Les fragments de la Vraie Croix sont abondants à Grenade, comme ailleurs en Espagne. La cathédrale en détient une relique, offerte par les Rois Catholiques qui l'auraient recue en cadeau du dernier roi Nasride à l'issue de la conquête. En 1612, l'archevêque Mendoza fit cadeau d'un morceau de la Croix au trésor de la cathédrale. Voir BERTOS HERRERA, María del Pilar. « El Lignum Crucis: una pieza única propiedad de la Reina Isabel I de Castilla », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, n°23, 1992, p. 25-37. MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier : *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca, op. cit.*

² Annexe, Figure 35.

³ Annexe, Figure 37.

⁴ GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Objeto y símbolo : a propósito del monumento del Triunfo en Granada », *op. cit.*

⁵ « Par une colonne de nuée, tu les guidas [les hébreux] le jour, la nuit, par une colonne de feu, pour illuminer devant eux la voie où ils chemineraient » -Néhémie 9-12. Voir ELIADE, Mircea : « Puissance et sacralité dans l'histoire des religions », in *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 155-191.

qui connaît un énorme succès entre les XVII^e et XIX^e siècle. Ce type de monument trouve en effet sa place dans de nombreuses villes d'Europe à l'époque contemporaine, pour commémorer un vœu, ou bien la publication du dogme conceptionniste en 1854 (Rome, Munich, Prague, Séville...). Les soubresauts révolutionnaires et les victoires militaires saisissent eux aussi dans la colonne un symbole signifiant à la fois la puissance et la médiation (colonne de la Bastille, colonne de la Victoire de Berlin).

La colonne est toujours associée à un environnement dont elle est le point de mire. Il faut lever les yeux au ciel pour voir la Vierge, manifestation d'une puissance, hiérophanie. Elle forme également un lien physique concret entre ciel et terre. La Vierge sur la colonne occupe une position intermédiaire de médiatrice et d'intercesseur. Enfin, la forme de colonne votive du Triunfo le désigne comme monument commémoratif du Sacromonte, de ses découvertes et de l'époque-événement qu'il représente. Le Sacromonte a toutes les caractéristiques d'un centre du monde. Centre sacré associé à une élévation, la montagne, il est axe qui permet la rencontre du ciel et de la terre, ainsi la montagne sacrée est à la fois centre et pivot, elle se gravit comme une échelle¹. Ses échelons sont marqués par les ponctuations de croix élevées sur le chemin du mont dans la grande vague d'enthousiasme qui entoure les découvertes de la fin du XVI^e siècle.

Le nom du monument (*Triunfo*, triomphe) manifeste sa vocation à la fois commémorative et triomphale. C'est un monument votif ou commémoratif en effet, au même titre qu'un ermitage ou un sanctuaire, réalisé en souvenir du vœu conceptionniste qui officialise la protection de l'Immaculée Conception sur Grenade. C'est également un monument solennel. Le divin se manifeste dans le monde pour vaincre et proclamer son triomphe par la magnificence et l'ostentation. L'épisode de 1640 est d'ailleurs une bataille d'honneur, un affront chevaleresque qui doit être lavé. Enfin, le lieu sur lequel s'élève le monument, en tant que bordure de la ville, est en lui-même un lieu sacré. Symbole fort, qui hérite de multiples traditions², la colonne se prête à toutes les interprétations. Elle est aussi extraordinairement faite pour mettre en scène la procession : nouveau centre du monde, on peut tourner autour, en faire le cœur d'un décor fantastique, paradisiaque (comme en 1640). Le Triunfo amplifie ainsi la référence à la ville comme nouvelle Jérusalem. La place démontre à la fois le mouvement horizontal par la porte d'entrée et de sortie de la ville, et le mouvement vertical entre le ciel et la terre, actions essentielles dans l'imaginaire urbain³. Ainsi, le Triunfo s'affirme d'une certaine façon comme début du chemin de croix qui mène de l'entrée principale de la ville jusqu'au Sacromonte, en passant par tous ses sites consacrés, transformant Grenade en ville sainte, en pèlerinage marial.

¹ Comme l'échelle du songe de Jacob (Genèse, 28, 12-18), axe vertical autour duquel se produit la rencontre avec Dieu.

² Revoir « Ceci tua cela », dans le *Notre Dame de Paris* de Victor Hugo, à propos du lien entre le livre et le bâtiment sacré.

³ Voir LE GOFF, Jacques : « Guerriers et bourgeois conquérants. L'image de la ville dans la littérature française du XII^e siècle », in *L'imaginaire médiéval. Essais*, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1991 [1985], p. 208-241.

Le passage de cette voie sacrée par la Place Neuve, où se trouve le somptueux palais de la chancellerie et l'hôpital de l'Incarnation qui représente l'Eglise, est une étape fondamentale de ce chemin qui unit la liturgie à l'autorité séculière. Le monument est donc un aide-mémoire, un système mnémotechnique correspondant aux arts de la mémoire¹, que les fêtes, comme celle de 1640, mettent en scène avec jardin artificiel, fontaines, etc.

Au début du XVII^e siècle le site, jusque là éminemment royal, devient donc également un site marial. Il manifeste l'évolution du mythe de la ville, amorcé avec le départ des corps royaux pour le panthéon de l'Escorial, puis la découverte des reliques et des livres du Sacromonte. Désormais, cette mutation s'inscrit dans la pierre, dans un lieu depuis toujours symbolique et royal. Il n'est pas indifférent de noter que, selon le chroniqueur Jorquera, la colonne d'albâtre qui forme la partie principale du monument provient de l'Alhambra et aurait été offerte à la ville par le roi Philippe IV à l'occasion de sa visite de 1624². Que cela soit vrai ou non importe peu, l'essentiel se trouve dans l'idée que contient ce geste, rapporté par notre chroniqueur. Ce qui va être le cœur du monument est un élément du bâtiment symboliquement le plus fort et jamais assimilé par la ville chrétienne, qui reste profondément étranger, exotique et isolé : l'Alhambra. Par ailleurs, cet élément est offert par le roi. Il s'agit là d'un passage de témoin. Royale, Grenade devient, par la main de son roi en personne (sans perdre le lien privilégié de la loyauté monarchique) ville mariale, puisque c'est le roi lui-même qui offre le matériau de cette identification mariale.

5) Les fêtes conceptionnistes de 1622

Philippe III prend très à cœur la cause conceptionniste, au point de se lamenter sur son lit de mort de n'avoir pu réussi à obtenir du pape le dogme de l'Immaculée Conception³. Son fils Philippe IV reprend le flambeau, mais calme tout d'abord le jeu. Après la fin de la Trêve de Douze ans, la même année, l'Espagne recherche en effet l'alliance de la papauté, notamment pour justifier la poursuite de guerres épuisantes.

Profitant de la situation, les dominicains reviennent à la charge et de nouveaux troubles autour du thème conceptionniste ont lieu. De nombreux membres de l'élite réclament alors la poursuite des gestions diplomatiques pour l'obtention du dogme. Les cortes réclament le serment des procuradores (représentants) des villes de défendre l'Immaculée Conception. Le roi saisit l'importance de l'Immaculée Conception comme soutien essentiel pour développer l'identification nationale. L'appui obstiné du roi à cette cause doit ainsi se comprendre dans le

¹ Le symbole du triomphe, familier depuis la Renaissance comme symbole de domination royale, fut remis à la mode au XIV^e siècle par les *Triumphes* de Pétrarque. YATES, Frances A. : *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975. RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando : « La imagen leida : retórica, Arte de la memoria y sistema de representación », *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*, II, 1990, p. 102-115.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 694.

³ GUTIERREZ, P. Constancio : *Volumen en homenaje del Primer centenario de la defensa dogmática de la Inmaculada Concepción*, op. cit., p. 21-22.

cadre des réformes structurelles et institutionnelles intentées par son valido, le comte-duc d'Olivarès, pour intégrer les différents royaumes de la couronne dans un ensemble cohérent. Ce signe primordial de la confessionnalisation de la monarchie est naturellement un point délicat de débat avec la papauté. Dès 1622, l'ambassadeur d'Espagne plaide la cause au Vatican. En pleine affaire de la Valteline, qui affecte grandement les relations entre Rome et l'Espagne, le pape Grégoire XV cherche à préserver de bonnes relations avec les Espagnols. C'est dans ce contexte qu'est obtenu le décret *Sanctissimus* du 24 mai 1622.

Alors que Grenade est occupée par les grandes fêtes de canonisation des quatre saints espagnols, on reçoit en juin la nouvelle du décret donné par le pape, envoyé par un imprimé depuis Séville. Le décret étend l'interdiction antérieure de défendre en public des thèses maculistes à la sphère privée et impose l'usage du mot « Conception » au lieu de « Sanctification » (terme qui laissait entendre que la Vierge avait été sanctifiée, mais non pas conçue sans péché) dans l'office liturgique. Cette décision est toutefois amendée la même année, les dominicains étant autorisés à défendre la thèse maculiste dans certaines discussions privées. Il s'agit donc plus d'un compromis que d'une sentence radicale. Pourtant, la nouvelle est célébrée comme une grande victoire par le camp conceptionniste en Espagne. « Les esprits des fidèles étaient suffisamment préparés et convaincus pour que la moindre action favorable envers cette dévotion, qui s'était tant enracinée dans leurs croyances, déchaîne une expression de joie collective »¹. L'Espagne est en effet submergée depuis 1615 par une véritable campagne de propagande. Le thème conceptionniste arrive en tête du nombre de publications à cette époque. L'inquisition grenadine publie le décret sous forme d'affiche fixée dans divers points de la ville.

Le 12 juillet, le chapitre décide de prendre exemple sur Séville, où l'on a déjà commencé à célébrer l'évènement. « [C'est] l'Eglise sur laquelle on peut prendre exemple, parce que celle de Tolède est aux mains du cardinal-infant, et que le siège de Saint Jacques de Compostelle est vacant »². On illumine la cathédrale et on fait sonner les cloches. En accord avec le chapitre, la ville et ses forteresses sont de nouveau illuminées le 13 juillet au soir. Des salves d'artillerie et des feux d'artifice sont tirés depuis la place Bibarrambla³. Vendredi 15 juillet a lieu une procession en action de grâce dans la cathédrale, en présence des deux chapitres, qui renouvellent ainsi leur alliance autour de l'Immaculée Conception⁴. Vendredi 1^{er} août, le chapitre organise une nouvelle procession, de la cathédrale à l'église de la Encarnación (cette église paroissiale, aujourd'hui disparue, faisait face au collège des jésuites, dans la rue San Jerónimo), annoncée la veille par des illuminations et des feux d'artifice. Des géants et des danses participent à la procession. Le lendemain a lieu une messe solennelle où l'archevêque

¹ CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII », *op. cit.*, p. 402.

² « que es la yglesia de quien se puede tomar modelo, porque la de Toledo esta en el señor cardenal ynfante, y Santiago de Galicia esta oy vaco ». A.C.G., *Actas*, libro 11, 12 juillet 1622, fol. 251r.

³ A.M.G., R. 6, lib. 10, 13 juillet 1622, fols. 200v-201r.

⁴ A.M.G., R. 6, lib. 10, 14 juillet 1622, fol. 201v.

exhibe ses insignes pontificaux¹. Les célébrations se terminent le 17 septembre par des fêtes de taureaux².

Mais le décret papal ne suffit pourtant pas à mettre fin aux conflits conceptionnistes.

C - Le scandale de 1640. L'Immaculée Conception et le début de la guerre des Vierges grenadines

Les sacrilèges, offenses faites à la divinité et à travers elle au pouvoir royal, sont les événements qui suscitent la plus forte réaction rituelle collective. Il s'agit de réinstaurer un ordre moral et religieux, de renouveler l'alliance avec Dieu à la suite d'un acte odieux qui a troublé le jeu naturel des hiérarchies et des valeurs. D'où l'importance que revêtent ces événements dans le jeu politique. L'affaire du sacrilège de 1640 se place au cœur d'une période troublée par une crise institutionnelle qui affecte, pendant dix ans (des émeutes d'Evora en 1637 à la révolte de Naples en 1647), l'ensemble de l'empire hispanique. L'affaire grenadine représente à la fois le révélateur de la crise au niveau local, son paroxysme, son contre-poison et son dérivatif.

1) Aux sources du scandale

Les événements de 1640 étaient annoncés. Depuis le début des années 1630, le climat est tendu dans la ville divisée. Des vendettas entre familles nobles causent la mort violente et nocturne de dizaines de jeunes héritiers grenadins, en particulier entre 1635 et 1636. En 1636, la disette et un nouveau tremblement de terre aggravent les tensions. L'année suivante, des rumeurs d'une nouvelle dévaluation du billon, mais aussi de la peste venant de Málaga causent une émotion collective dans la ville, qui s'apaise toutefois à l'automne.

En 1635, on finit de construire l'église du monastère Nuestra Señora de Gracia, placée sous le patronage du Real Acuerdo. C'est là que la chancellerie célèbre désormais les enterrements de ses membres et ses fêtes corporatives, jusque là accomplies dans la chapelle royale depuis l'époque de Charles Quint. En 1612, les trinitaires déchaussés s'installent au monastère de Nuestra Señora de Gracia, dans le quartier de la Magdalena, un quartier en pleine expansion situé dans la ville basse³. La fête de la Nativité de la Vierge et son octave (8-18 septembre),

¹ A.M.G., R. 6, lib. 10, 15 juillet 1622, fols. 203v-204r.

² A.Chan.G., Caja 4373, p. 72.

³ LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII-XVIII*, Grenade, Universidad, 1992, p. 70. CORDOBA SALMERON, Miguel : *Las ordenes religiosas y el arte barroco. El patrimonio de los trinitarios descalzos de Granada*, Grenade, Universidad, 2003. HOCES PEREZ, Santiago : *Iglesia de Gracia, sus cuatro etapas en cerca de cuatro siglos de historia*, Grenade, 1995. NATIVIDAD, FRAY JUAN DE LA : *Coronada historia, descripcion laureada de el misterioso genesis, y principio Augusto de el eximio potente de la Gracia, y admiracion de el Arte la milagrosa Imagen de Maria Santissima*

célébrée depuis le déplacement du monastère dans la ville basse, est la plus importante fête célébrée dans cette église. Elle rassemble les institutions urbaines pendant huit jours consécutifs, chacune se chargeant d'un jour de la célébration, comme le montre la demande de l'inquisition, en 1639, de participer à cette fête avec le conseil de la commune et la chancellerie, pour une somme de 300 réaux¹. La participation du corregidor et de certains représentants de la municipalité, pour la même somme prélevée sur les biens communaux (propios) de la ville (autant que pour les autres fêtes auxquelles elle participe corporativement –la Saint Sébastien ou la San Gregorio, par exemple), est en effet attestée par les archives de la ville². Le forfait municipal comprend en outre le financement des « feux d'artifice et autres frais » (« los fuegos y otros gastos »)³. La chancellerie célèbre le premier jour de l'octave, la municipalité le dernier. C'est le monastère qui incite les institutions urbaines à s'impliquer, comme le montre la lettre du prieur de 1639, encourageant l'inquisition à financer la fête afin de mieux rivaliser avec la municipalité⁴. Par la suite, la chancellerie y célèbre aussi les grandes fêtes mariales autour de l'effigie du monastère, Nuestra Señora de Gracia, qui devient dès lors une image puissante dans la ville, reproduite notamment sur la première page des argumentations de procès, publiées en grand nombre durant cette période. Comme les autres images mariales grenadines, dans la seconde moitié du siècle elle présente désormais les différents attributs conceptionnistes et les attributs royaux de la Vierge de la Antigua⁵. Sur le fronton de l'église on appose les armes royales. Le chœur est réservé aux enterrements des membres de la chancellerie et sous l'autel on enterre les présidents⁶.

En juillet 1639, la chancellerie annonce solennellement la dédicace de l'église, prévue le 8 septembre (jour de la Nativité de la Vierge), par une splendide máscara à cheval⁷. Cette fête mariale et son octave, célébrée depuis le début du siècle, est en passe de devenir une fête civico-religieuse importante dans les années 1630. Cette démonstration de pouvoir de la

de Gracia cuyo sagrado bvlto, y tivlo glorioso, ocupa, y magnifica su Real templo, y Convento... Año de 1697. B.U.G., A-006-175.

¹ « En esta ciudad en el conbento de Na Sa de Gracia de la orden de trinitarios descalzos ay una imagen de mucha debocion y el dia de su natibidad y su octaua se ace fiesta solene en aquella yglesia el primer dia la açe y asiste la chancilleria que son patrones de la dicha yglesia y el ultimo la açe la ciudad. Este tribunal a acudido asistir el domingo ynfraoctavo de 4 años a esta parte a la dicha fiesta y el passado se hiço reparo que fuesse el tribunal asistir a la fiesta que hacia y en particualr yendo la chancilleria y ciudad a fiestas suyas propias y assi suplicamos a v.s^a se sirua de dar licencia que se dote esta fiesta por el tribunal en la forma que las tienen doctadas (v) la chancilleria y ciudad que segun el procurador del conbento dize en la peticion que ba consta se gastan 300 reales en cada fiesta que nos parece cantidad pequena para que el recetor haga reparo... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°86. lettre du 20 août 1639.

² A.M.G., R. 10, lib. 15, 6 septembre 1644, fol. 300v.

³ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°98.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°98.

⁵ Les images mariales gravées sur bois permettaient d'introduire facilement une illustration dans un texte. Voir par exemple la gravure de Nuestra Señora de Gracia dans *Por D. Antonio Pacheco, familiar del Santo Oficio y vezino de esta ciudad. En el pleyto con Don Diego Hurtado Esteuanes, Veinticuatro...*, B.U.G., A-031-126 (52).

⁶ Arch. Real Chancillería de Granada, 201/5151/6. Cédule Royale concernant la fondation et les privilèges du monastère Notre Dame de Gracia, 1636. Cit. OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis, op. cit.*, p.181-182.

⁷ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 753.

chancellerie, autour d'une image mariale qui menace de faire concurrence à celles qui sont sous le contrôle des autorités urbaines, a sans doute du faire rager conseil de la commune et chapitre ecclésiastique. Le 6 septembre en effet, deux jours avant la fête prévue, un conflit de juridiction entre le conseil de la commune et la cathédrale amène le chapitre à déclarer la *cessatio a divinis* (la suspension des offices) dans la ville¹, ce qui entraîne de facto l'annulation de la fête. Mais finalement les choses s'apaisent et la fête est célébrée le 13 septembre, aussi somptueusement que prévu et dure huit jours, avec course de taureaux et joute littéraire, en présence de toutes les autorités urbaines. Le chapitre a donc échoué à empêcher cette grande fête civico-religieuse, réunie autour d'une image partisane et qui défie la domination de la Vierge de la Antigua. L'année suivante, la chancellerie devient d'ailleurs officiellement patronne du monastère de Gracia.

En février 1638, c'est une nouvelle église et une image concurrente, celle du monastère de San Agustín, situé à deux pas de la cathédrale, qui est achevée de construire et inaugurée en grande pompe durant les trois jours de carnaval.

Enfin, en juillet 1639 un évènement annonce directement, nous semble-t-il, celui de 1640. Deux libelles injuriant l'inquisition apparaissent à la fois sur les portes du tribunal et sur celles de l'église San Agustín au matin du 26 juillet, jour de la fête de Saint Jacques, la principale fête célébrée par le tribunal². On soupçonne immédiatement un membre de l'inquisition, puisque, comme le note non sans cynisme l'inquisiteur qui rapporte les faits à la Suprema (ou Conseil de l'inquisition), les libelles dénotant en effet une bonne connaissance des affaires internes du tribunal³. Ces affiches dénoncent l'hypocrisie et la malveillance du tribunal grenadin. Le greffier de l'inquisition est accusé, mais proteste de son innocence. Il s'agissait en fait d'une sombre affaire de jalousies concernant certaines nominations.

Ainsi donc, après le miracle de Las Angustias en 1635 qui menaçait déjà directement la prééminence de la Vierge de la Antigua, le mythe du Sacromonte et l'échafaudage de pouvoir qu'ils soutiennent, la menace contre les valeurs et les autorités tutélaires anciennes semble se préciser. 1638-1640 sont les années de la revanche, lorsque l'Immaculée Conception vient au secours de la Antigua pour renouveler le mythe et le pacte de pouvoir à Grenade.

Dans un climat délétère de division interne, Grenade termine l'année 1639 dans la crainte et l'amertume. Le 20 septembre, la ville célèbre spontanément la victoire de Fontarabie. C'est

¹ « La grève du service divin (*cessatio a divinis*), suit les règles de l'interdit local, dont il diffère non par ses effets mais seulement parce que la faute dont il est la conséquence n'est pas celle des clercs qui sont empêchés de célébrer le service divin. Il interdit la tenue du service divin et l'administration des sacrements dans un lieu saint précis. Il s'agit d'une manifestation d'affliction et une sorte de réparation pour une faute grave perpétrée contre un lieu saint. Cette *cessatio a divinis* n'est pas imposée ipso facto par la loi ; elle est imposée par l'ordinaire au moment et aux conditions qu'il juge lui-même souhaitables ». *THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA*, Volume VIII, [www.newadvent.com].

² A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°149-1. lettre du 11 novembre 1639.

³ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°149-3.

A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°149-4.

vraiment une excellente nouvelle, on souhaite que la guerre cesse, que les restrictions s'espacent et que les choses s'arrangent.

a) Rebondissement de l'affaire des sambenitos en 1639

Dès les années 1610, après avoir été retirés de la cathédrale comme nous l'avons vu, les sambenitos des Morisques expulsés, exposés dans l'église de Santiago, sont régulièrement occultés par des tentures à l'occasion des fêtes. Personne ne semble s'en plaindre, jusqu'à ce que, en 1639, un membre de la chancellerie demande de les faire couvrir pour une célébration privée.

Le conflit latent entre l'inquisition et la chancellerie ne s'est jamais vraiment interrompu depuis les origines grenadines des deux institutions. Le conflit juridictionnel récurrent s'alimente en effet de la rivalité qui a lieu à la cour entre leurs autorités de tutelle respectives, le Conseil de l'inquisition (ou *Suprema*) et la Chambre de Castille (*Cámara*), laquelle, entre autres attributions, nomme les principaux officiers de la couronne, dont les membres des chancelleries et des audiences. Ainsi en 1634 la *Suprema* ordonne à l'inquisition grenadine de placer autant de lumières lors des fêtes aux fenêtres du tribunal que la chancellerie, et deux lampes aux fenêtres de maisons des inquisiteurs. Il s'agit en particulier des dernières fêtes en action de grâce pour la victoire du cardinal-infant, et du 1^{er} janvier, pour la fête de la Toma¹.

Tout commence en réalité par une banale querelle de carrosse. Ces conflits, souvent violents, sont fréquents dans les villes de l'Ancien Régime, aux ruelles étroites et encombrées, dont les élites sont peu enclines de laisser le passage à qui que ce soit. Le 7 janvier, les alguaciles bloquent tout passage dans la rue Elvira à cause d'une course de taureaux donnée sur la place du Carmen, une placette située vers le milieu de la rue². Un carrosse conduisant le greffier de l'inquisition, un certain Guerrero, est arrêté par un alguacil. Le cocher s'impatiente et s'exclame « que m'importe cet ordre ! » (« Valga el Diablo la horden »), ce qui amorce l'empoignade. Guerrero finit par mettre la main à l'épée, mais des passants retiennent son geste à temps. Après avoir tout d'abord condamné unanimement le greffier à la résidence forcée, deux des trois inquisiteurs se retirent de l'accusation en prétextant une indisposition. Le dernier, Thomas de Monroy, qui relate l'affaire dans une lettre adressée au Conseil de l'inquisition, explique que, malgré les protestations de l'accusé, « il convient également de donner satisfaction à la chancellerie et au peuple, et qu'ils constatent que le tribunal peut punir ses propres serviteurs »³. Pourtant, en février, la chancellerie reprend l'affaire sous sa juridiction.

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2622, n°125.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°161-1. lettre du 29 janvier 1639.

³ « conviene tambien dar satisfacion a la chancilleria y al pueblo, y que viesen que el tribunal castigaba a sus ministros ».

C'est ainsi qu'une affaire de préséance insignifiante se transforme en conflit de juridiction entre les deux tribunaux éternellement concurrents. A Grenade, comme à Valladolid où se trouve l'autre Audience de Castille, la position de l'inquisition est particulièrement difficile, comme celle des autres institutions judiciaires qui ne sont pas formellement sous la coupe de la chancellerie. Celle-ci tend à accaparer la plupart des affaires judiciaires de la ville, et son pouvoir croissant rend toute résistance de plus en plus difficile. La position de l'inquisition, fragilisée à cette époque et même remise en cause par certains, est difficile à tenir. Forte de ce pouvoir suprême, et prétextant à chaque fois la défense du bien public, la chancellerie prend la première place à toute occasion et exprime sa prééminence dans les célébrations civico-religieuses, en particulier les processions.

Le 3 mai, Mateo de Villa Marín, un alcalde de la chancellerie qui était déjà, semble-t-il, en conflit personnel avec l'un des inquisiteurs, fait baptiser son fils dans l'église de Santiago. Il demande de faire recouvrir tous les murs pour l'occasion, sans laisser apparaître aucun sambenito. L'inquisition est embarrassée : l'église étant située juste en face du tribunal, ce dernier ne peut prétendre n'avoir rien su de l'affaire, ce qu'il aurait sans doute fait en d'autres circonstances (et faisait d'ailleurs depuis des années, avoue-t-on, « afin d'éviter les rumeurs et les conflits »¹). On décide donc de s'en prendre, non à l'alcalde (intouchable parce qu'épaulé par la chancellerie), mais au sacristain de la paroisse, et de tout remettre en l'état pour le dimanche suivant. Mais la chancellerie fait publiquement pression et l'alcalde crie au scandale, affirmant que l'on veut se venger de lui. Le curé de la paroisse proteste également, disant tout haut que les inquisiteurs tolèrent d'habitude que « deux ou trois rangs de sambenitos soient recouverts la Semaine Sainte et pour la fête de Saint Jacques »².

L'affaire se complique lors de la fête de Saint Jacques, pour laquelle le roi a ordonné une action de grâce, avec procession générale du chapitre et du conseil de la commune, pour fêter les succès de la monarchie, à l'occasion de l'arrivée inespérée de la flotte des Indes³. Il ne peut être question pour le chapitre de se rendre en procession générale à une église dont la nef est couverte de sambenitos infamants. Le chapitre profite ici de la mauvaise posture de l'inquisition vis-à-vis de la chancellerie. Car lui-même est depuis plusieurs années en conflit avec les inquisiteurs à propos de la cérémonie de la lecture annuelle de l'édit de foi. Il réclame en effet que le prédicateur ce jour-là bénisse le chapitre avant les inquisiteurs ; en conséquence

¹ « por evitar ruidos y competencias ». *Relacion de lo que ha pasado en la inquisicion de Granada cerca de la prohibicion que hizieron los inquisidores que en ninguna fiesta se cubriesen los sambenitos ni parte de ellos que estan colgados en las paredes del cuerpo de la iglesia en la parrochia de sr sanctiago* (1639). A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°88-2.

² « la semana sancta, y la fiesta de sanctiago cubrir dos, tres ordenes de sambenitos ». *Ibid.*

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°88-3, « ... en la ocasion presente, que manda su magestad que el cabildo de la sta yglesia y ciudad salgan con procesion general a dicha parrochia de Stiago a dar gracias de los buenos sucesos ». Le 15 juillet 1639, la flotte des Indes parvient miraculeusement à bon port à Cadix. Grenade apprend la nouvelle le 21, cathédrale fait sonner les cloches et fait une action de grâce le 25 juillet, jour de Saint Jacques, pour la flotte et les victoires, sur ordre du roi, en particulier pour la victoire du comte de Piccolomini, général de Wallenstein, qui dirige le siège de Mouzon.

de quoi il n'y a pas eu de lecture de l'édit dans la cathédrale depuis 1635¹. Le chapitre souhaite donc naturellement que le tribunal sorte encore affaibli de l'affaire, afin d'avoir gain de cause dans son procès contre l'inquisition.

Au printemps 1639, le chapitre exige donc que l'on recouvre les sambenitos, menaçant de ne pas se rendre en procession à l'église de Santiago comme prévu si cela n'est pas fait. Déjà humilié par l'affaire de l'édit de foi, le tribunal grenadin refuse tout compromis, faisant de l'affaire un point d'honneur. Il refuse de revenir sur ce qui lui apparaît comme les « statuts et coutumes de l'inquisition » : les sambenitos sont en effet les symboles de sa puissance, de son autorité, « ce qui veut dire beaucoup, et l'on doit comprendre dans la ville que l'on se doit d'obéir aux ordres donnés par le tribunal »².

Malgré de fortes pressions, l'inquisition refuse de céder. Elle n'a en effet plus le choix : l'affaire ayant pris de telles proportions, toute la ville mise au courant et choisissant son camp et surtout, le Conseil de l'inquisition ainsi que le Conseil Royal ayant eu vent de cette histoire, elle ne peut décemment accepter que les sambenitos de la ville soient dissimulés contre sa volonté, même si c'est seulement pour la durée des fêtes. Et pourtant, il lui est impossible de lutter contre les pressions conjuguées de la chancellerie et de la cathédrale, épaulée par le conseil de la commune (le gouverneur de l'archevêché est en effet lié au corregidor Alvaro Queipo de Llano). Toute cette histoire est à la fois un baroud d'honneur et surtout une manière de justifier son acceptation de couvrir les sambenitos, vis-à-vis de la hiérarchie inquisitoriale.

Le bénéficiaire doyen de l'église de Santiago, qui se trouve être dans le même temps maître de cérémonies de la Cathédrale, le Maestro Bermeo, entre en conflit direct avec les inquisiteurs lorsque l'autorisation de couvrir les sambenitos lui est refusée. Il finit par dire qu'il se moque de l'interdiction du tribunal. « Ils dirent aussi qu'il était possible que la cathédrale vienne en procession l'après-midi à cette paroisse. On leur répondit qu'ils devraient venir bien à l'heure et que pour cela l'on ne devrait pas faire ce qui semblait ne pas devoir être fait. Finalement ils s'en allèrent déçus, mais sans illusions... »³.

En représailles, Bermeo déclare que le chapitre assistera à la fête à San Francisco et non à Saint-Jacques, où toute célébration sera interdite le jour de la fête. Cette décision place le tribunal devant un dilemme : soit ne pas participer à la fête, ce qui est inconcevable, « surtout au moment que tous nous rendons grâce à Dieu pour les faveurs que nous avons reçues par l'intercession du seigneur Apôtre »⁴. Ou bien, perdre la face en se rendant à une église dans

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°144.

² « a que se debe atender mucho y que se entienda en la ciudad que lo que el tribunal manda se debe obedecer ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°88-1.

³ « Tambien dixeron que podria ser que la cathedral viniesse en procesion a la tarde a la dicha parroquia con el cabildo de la ciudad, a que se les respondio que viniesen muy en ora, que por eso no se havia de hazer lo que parecia que no convenia. Finalmente se fueron no muy contentos, pero desengañados.... ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°88-2.

⁴ « y mas en tiempo que todos tratamos de dar gracias a dios por las mercedes que mediante la intercession del sr Apostol recibimos ».

laquelle toute célébration est interdite. Le tribunal n'a aucun moyen d'agir contre Bermeo. Il décide donc de s'en tirer par une pirouette, et de célébrer la fête de la Saint Jacques au monastère San Agustín, le plus proche du tribunal¹. Devant tant de pressions conjuguées, les trois inquisiteurs se divisent. L'un d'entre eux, Francisco Marín de Rodezno, dénonce l'intransigeance des deux autres, cause selon lui de « grave scandale et de grande émotion parmi la noblesse et le peuple »². Il y a si longtemps que l'on accepte de couvrir les sambenitos pour les fêtes, pourquoi donc s'acharner soudain à défendre une position contraire ?

Finalement la messe de la fête de Saint Jacques a lieu en présence des deux chapitres et avec un prêche de Juan Holgar de Montenegro. L'après-midi a lieu une procession générale à San Francisco avec danses et une compagnie de soldats qui portent image de Saint Jacques à cheval. Après des feux d'artifices, on court douze taureaux le lendemain sur la place Bibarrambla.

En février 1640, la Suprema ordonne aux inquisiteurs de se mettre d'accord avec le chapitre en ce qui concerne la lecture des édits de foi. Puisque le conflit portait sur la question de qui, du chapitre ou de l'inquisition, devrait être béni en premier par le prédicateur, il est décidé que ce dernier ne devra bénir personne excepté le Saint Sacrement³. L'inquisition garde toutefois rancune au chapitre, ressentiment qui s'exprime lors de la fête du Corpus de la même année, lorsque les inquisiteurs refusent de se plier aux ordres du chanoine surveillant la procession qui signale le moment où il faut retirer coussins et couvertures des fenêtres au passage du Saint Sacrement⁴.

b) La conjoncture intérieure, l'opposition à Olivarès et les sacrilèges hérétiques

La conjoncture castillane, en particulier le climat d'antisémitisme, de motivation essentiellement politique, est un autre facteur important de cette affaire. Elle reflète une opposition politique au valido du roi, le comte-duc d'Olivarès, attisant la haine populaire contre les Portugais d'origine converse installés en Castille, accusés d'être ses protégés. L'opposition locale entre élites rivales à Grenade, qui s'exerce par dévotions interposées, profite de ces circonstances.

Depuis longtemps en effet la population s'oppose au valido, qui souhaite réformer un système fiscal aussi injuste qu'archaïque et unifier les royaumes pour une plus grande efficacité

¹ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2627, n°88-2, fol. 3r-v.

² « gravísimo escandalo y mucho sentimiento en la nobleza y gente popular ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°88-3. lettre du 2 juillet 1639.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°8. Ordre du 14 février 1640.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°44. Rapport de la commission du chapitre de la cathédrale sur le Corpus, 9 juin 1640.

institutionnelle et militaire. Une forte opposition au système même du valido profite du malaise qu'entraînent les projets de réforme d'Olivarès. Car les mesures qu'il propose menacent les avantages de tous et inquiètent. Aussi, grâce à la résistance conjuguée des villes et de l'Église, la couronne doit retirer sa réforme de la taxe des millions en 1632, puis d'autres mesures, en particulier le projet d'union des armes en 1635. Des rumeurs apparaissent à l'occasion d'un auto de fe en 1632 dans lequel sont condamnés des Convers d'origine portugaise qui auraient maltraité un crucifix miraculeux, procédant ainsi à une sorte de nouveau déicide¹. Dès lors, rumeurs et débats enflent, attisés depuis les années 1620 par la résistance des cortes et des littérateurs opposés à Olivarès, à la tête desquels on trouve notamment Calderón et Quevedo.

Pourtant Olivarès lui-même est le premier à s'attaquer au système des validos, puisqu'il veut dès son arrivée au pouvoir se distinguer de son prédécesseur, le favori de Philippe III, le duc de Lerma. Pour ne pas lui abandonner cette cause populaire, face à lui se lève un petit groupe de délégués aux Cortes de Castille, qui partagent la même conception des réformes (retrouver le passé glorieux, le temps de Philippe II), mais s'opposent au valido sur la question de savoir quelle personne est à même de les mener². A sa tête se trouve un hidalgo grenadin, Mateo de Lisón y Biedma, riche propriétaire terrien et *procurador mayor* de Grenade (député aux cortes, choisi par tirage au sort entre les veinticuatro). L'opposition des villes qu'il mène contre Olivarès, entre 1621 et son exil de la cour en 1627 pour avoir écrit un opuscule d'une grande virulence³, s'inscrit dans la défense de l'exemption de Grenade du servicio, impôt extraordinaire devenu progressivement régulier, exemption autrefois garantie par les Rois Catholiques et contestée par les cortes en 1621⁴.

Lisón reprend des idées médiévales d'indépendance des villes, un constitutionnalisme extrémiste, conteste la distribution de privilèges qui tient la noblesse et l'Église dépendantes du gouvernement et, surtout, affirme vouloir faire des Cortes une véritable assemblée de gouvernement, et non plus une simple cour d'enregistrement. Cette conception du pouvoir révèle la tension qui existe entre les notions de sujet et de citoyen et la difficulté d'adaptation à une monarchie de plus en plus absolue d'une partie de la population lésée par l'extension du

¹ PULIDO SERRANO, Juan Ignacio : « Calderon versus Quevedo : propaganda y lucha política en la corte de Felipe IV », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, op. cit.*, Vol. II, p. 747-766.

² PEÑA GONZALEZ, José : « El pensamiento político del Barroco y su influencia en la cultura andaluza » in PELAEZ DEL ROSAL, M. (dir.) : *Conferencias de los cursos de verano de la universidad de Córdoba sobre Historia, Arte, y actualidad de Andalucía, Priego de Córdoba, julio de 1987*, Cordoue, 1988, p. 391-395. ELLIOTT, John H. : *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Salamanque, Universidad, 1994.

³ LISÓN Y BIEDMA, Mateo de : *Discursos y apuntamientos de D. ... en que se tratan materias importantes del gobierno de la monarquía...* B.U.G. A-34-241. Voir VILAR, Jean : « Formes et tendances de l'opposition sous Olivares : Lisón y Biedma, Defensor de la Patria », *Mélanges de la Casa de Velázquez* T.7, 1971, p. 263-294.

⁴ CASEY, James : *Family and Community in Early Modern Spain. The Citizens of Granada, 1570-1739*, Cambridge, Cambridge UP, 2007.

pouvoir royal ou les défaites militaires et économiques du royaume¹. C'est cette opposition qui déclenche un durcissement de la censure en 1627, coïncidant avec la première banqueroute du règne, censure de peu d'effet toutefois. En outre, Lisón y Biedma est le beau-fils de Gregorio López Madera, un fervent défenseur des découvertes du Sacromonte², et un dévot de l'Immaculée Conception, ainsi que de la défense de la gloire de sa ville natale. Cette piété conceptionniste suit celle adoptée par les cortes, qui ont pris l'Immaculée Conception comme patronne en 1621. Bien qu'il ait pris sa retraite en 1634, il n'en continue pas moins à écrire des opuscules politiques anonymes. Cet esprit d'opposition a-t-il compté dans le sacrilège de 1640 ? Probablement de manière assez faible. Lisón y Biedma était au fond peu lié à l'oligarchie grenadine, qu'il critiquait souvent. Ce qui a vraisemblablement plus joué, c'est la conscience locale de l'importance de Grenade sur le plan intérieur et international, et le désir de donner un retentissement à l'affaire, profitant là peut-être de l'intérêt que portait l'Etat à cette région qui s'élève souvent contre lui.

En 1640 les révoltes catalane et portugaise obligent l'Etat à de nouveaux efforts financiers et les villes s'inquiètent de la nouvelle pression fiscale imminente. Au mois d'août, les cortes rejettent en bloc un nouveau donativo. Ce rejet a pourtant une conséquence aussi néfaste, une inflation exceptionnelle, qui fait grimper le prix du pain à Grenade de presque 100 % en 1641.

c) Les sacrilèges et les célébrations (1624, 1635 et 1638)

Outre une dimension de révolte sociale, le sacrilège fait directement référence au climat politique et social de l'époque³. Un peu comme certaines grandes affaires judiciaires d'aujourd'hui, on les considère comme des révélateurs de faits de société et de vérités cachées, qu'elles soient morales, politiques ou religieuses. Si l'on tient compte de l'identité qui existe entre l'hostie et le corps mystique et la potestas royale, les sacrilèges qui touchent au Saint-Sacrement doivent se comprendre de façon éminemment politique. La couronne et la foi sont les seules valeurs qui maintiennent ensemble les royaumes et les regroupements disparates qui forment la couronne d'Espagne. Toucher à l'une ou à l'autre signifie vouloir attaquer directement la cohésion politique et sociale, et œuvre à la désagrégation du pays. C'est également la crainte toujours présente du risque de diffusion des propagandes protestantes⁴. Les sacrilèges expriment en effet en grande partie la peur de l'étranger, de l'invasion. Il n'est

¹ FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « Católicos antes que ciudadanos : gestación de una 'política española' en los comienzos de la edad Moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad, op. cit.*, p. 103-127. SCHAUB, Jean-Frédéric : « Autour de la question absolutiste : regards croisés sur la France et l'Espagne », *Monarchie et Pouvoirs en Espagne, XVIe-XVIIIe siècles, Table ronde de la SHMC*, Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine, n°3-4, 2000, p. 3-34.

² Auteur notamment, nous l'avons vu, de traités argumentant en faveur de la véracité des découvertes.

³ PULIDO SERRANO, Juan Ignacio : « La fe desatada en devoción : proyección pública de la *Inquisición* en Granada », *op. cit.*

⁴ BOUZA ALVAREZ, Fernando : « 2. La persuasión de la palabra: una voz. El prodigio de las imágenes: un retrato. La fuerza de la escritura: un talismán », *op. cit.*

donc pas surprenant que l'on soupçonne en premier lieu des étrangers. L'existence de sacrilèges contre des images saintes et leur multiplication dans cette période du règne de Philippe IV est également le symptôme de la concentration de plus en plus grande du sacré¹, et parallèlement aussi de celle du pouvoir. La volonté de contrôler les images, les créations de toutes sortes, manifeste l'existence d'un pouvoir qui se sent capable d'exercer un tel contrôle. Les autorités, à commencer par le roi, se saisissent de ces événements pour forger des spectacles didactiques du pouvoir. Ces affaires qui secouent la société en évoquant allégoriquement le pouvoir et sa critique montrent comment la société espagnole résout ses conflits en renégociant constamment les décisions prises à tous les niveaux hiérarchiques.

Il y a une dimension de révolte populaire instrumentalisée par une opposition populiste et la haine des Portugais qui se révoltent alors contre l'Espagne, dans le scandale de 1640. Ces dimensions se révèlent lorsque l'on compare notre histoire avec celle de révoltes populaires dans lesquelles intervient bien souvent la rumeur, le miracle et le sacrilège, attribués à des bouc-émissaires. Ainsi à Avignon en 1791, on attribue les larmes miraculeuses d'une statue mariale aux méfaits des révolutionnaires². Le rejet des éléments extérieurs est également une dimension fondamentale du mythe identitaire hispanique issu des conflits médiévaux, qui fonctionne sur la base du schéma messianique destruction/restauration de l'Espagne³. La réactivation paroxystique de ce rejet est un symptôme de la grave crise que traverse la monarchie au moment des révoltes catalane et portugaise. Car il révèle l'inquiétude profonde que ces événements ne soient l'annonce de la colère divine envers un peuple et un roi qui se seraient éloignés de la mission universelle confiée à l'Espagne. Cette peur ancienne d'une possible nouvelle destruction de l'Espagne, causée par les péchés des espagnols et dont les instruments seraient les Juifs, les Turcs, les dissidents ou les marginaux, est désormais au centre des préoccupations de plusieurs moralistes politiques.

A l'été 1624, un Français, significativement originaire de La Rochelle, s'attaque à l'hostie que tenait un prêtre au cours d'une messe à San Felipe el Real de Madrid. L'affaire provoque une émotion considérable. Le contexte d'opposition intérieure se prête à une lourde campagne de propagande menée par le valido Olivares pour faire accepter les réformes du nouveau régime. Cette campagne commence par le voyage royal du jeune Philippe IV en Andalousie au printemps, et se poursuit par l'esclandre produit par cette affaire d'hostie profanée. Les fêtes « en desagravio » (« en réparation ») se multiplient, encouragées par le roi lui-même. Ces célébrations aident à forger la représentation du jeune roi dans ses royaumes (puisqu'il lui est désormais impossible de se déplacer), donnant de Madrid l'image d'une capitale catholique,

¹ SCHMITT, Jean-Claude : « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », *op. cit.*

² LAPIED, Martine : « Le rôle de l'imaginaire dans les révoltes à travers l'exemple d'Avignon et du Comtat Venaissin (1650-1794) », in *Révolte et société. Actes du IVe colloque d'Histoire au Présent, Paris, mai 1988*, T. I, Paris, Pubs de la Sorbonne, 1989, p. 146-153.

³ MILHOU, Alain : *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, *op. cit.*

modèles des valeurs royales¹. L'Etat impose ici à la fois une image de la justice royale et de la magnificence du prince. Le 17 juillet 1624, la municipalité grenadine demande du chapitre une grande célébration solennelle pour souligner l'indignation de Grenade à cette occasion, et renouveler l'expression d'amour de la ville au Saint Sacrement. La fête en « desagravio » (réparation) du Saint Sacrement du dimanche 21 juillet 1624 est sans doute la conséquence directe de la visite royale qui eut lieu à Pâques. Grenade, ville de la Vierge, ville royale, autrement dit premier défenseur de la foi, organise une fête sur le modèle du Corpus, avec autels et danses, messe pontificale et sermon, pour conjurer l'acte hérétique commis dans la capitale².

En 1635, de nouveau pour des raisons de propagande politique, le pouvoir royal ordonne des rogations pour le sacrilège de Tirlemont, une petite bourgade des Flandres. Cette stratégie est la conséquence directe de l'alliance conclue entre la France et les Provinces Unies en février, suivie de la déclaration de guerre en mai. Les deux puissances livrent bataille en Flandres, où le sacrilège des « Français hérétiques » est dénoncé.

En 1634, le cardinal-infant, frère de Philippe IV, est envoyé à Bruxelles pour succéder à la gouvernante des Flandres Marie-Claire-Eugénie, disparue l'année précédente. L'entrée en guerre de la France en mai 1635 change la donne. Depuis plusieurs années, les deux pays se menaient une guerre par procuration, d'abord à propos du prétexte italien de la Valteline. Puis en Allemagne, à travers la guerre entre les Suédois et les Habsbourg. Le retrait des Suédois force la France à se mettre ouvertement en guerre pour soutenir les Hollandais contre les forces autrichiennes et espagnoles réunies. La confrontation permet de mesurer le rapport des forces entre les Etats.

Au tout début de ce conflit décisif, une intense guerre de pamphlets accompagne les préparatifs militaires des deux camps et les premiers combats. Les puissances maîtrisent parfaitement dès le début du siècle les moyens de communication et de propagande (pamphlets, caricatures, libelles, etc.), et le manifestent régulièrement à l'occasion des conflits civils et internationaux³. Les deux adversaires y diffusent le même message, il s'agit pour chacun d'eux d'une guerre défensive pour la sauvegarde de l'ordre européen. « Richelieu et Olivarès se voyaient tous deux contraints, à leur corps défendant, de prendre les armes contre

¹ DEL RIO BARREDO, M^a José : *Madrid, Urbs Regia*, op. cit.

² « en recompensa del atravamiento que un herege tubo en Madrid con el sanctissimo sacramento quitandoselo de las manos al sacerdote que lo auia consagrado y haciendolo pedaços », A.C.G., *Actas*, libro 11, 1624, 17 juillet, 362v-363r. Voir 17 et 19 juillet.

³ Nous en avons aujourd'hui un bon panorama. JOUHAUD, Christian : *Mazarinades : la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985. FOGEL, Michèle : *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVIe au milieu du XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1989. PULIDO SERRANO, Juan Ignacio : « Calderon versus Quevedo : propaganda y lucha política en la corte de Felipe IV », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, op. cit., Vol. II, p. 747-766. BOUZA ALVAREZ, Fernando : « Monarchie en lettres d'imprimerie. Typographie et propagande au temps de Philippe II », op. cit.

l'ambition sans bornes d'un rival dépourvu de principes »¹. Parallèlement à cette opération de propagande orientée vers les pays ennemis mais aussi vers les Flandres, les possessions Italiennes et l'opinion européenne dans son ensemble, Olivarès orchestre une campagne de mobilisation de l'opinion espagnole. Au sommet de cet effort d'explication de son programme politique et militaire, il faut sans doute placer l'iconographie de la Salle des Royaumes de l'Alcazar de Madrid, où trônent les célèbres portraits royaux et des tableaux de victoires, dont *Les lances* de Velázquez. L'action de grâce ordonnée à l'occasion de la victoire du cardinal-infant, met l'accent surtout sur un épisode insignifiant de ces premiers mois de la guerre, l'assaut de Tirlemont par les troupes du Maréchal de Châtillon, et doit se comprendre dans ce contexte. Ce saccage français d'une position espagnole en Flandre est élevé en symbole de la barbarie française, avec de fortes résonances religieuses. Quevedo écrit même une lettre à Louis XIII pour protester contre ce qu'il décrit comme un acte de barbarie².

Le Saint-Sacrement représente en effet un symbole royal très parlant, pour de multiples raisons. Son symbolisme solaire tout d'abord, et la vénération royale avec laquelle elle est considérée, s'accordent parfaitement avec la sacralisation de la monarchie. Les liens dynastiques avec cette dévotion sont sans cesse rappelés. Dans la légende dynastique des Habsbourg, l'hostie revêt une grande importance. Depuis le premier comte Rodolphe, dont on dit qu'il aurait laissé son cheval à un prêtre qui portait le viatique à un mourant, la dévotion des membres de la dynastie à ce symbole christique ne s'est en effet jamais démentie. Les rois d'Espagne, comme les empereurs du Saint-Empire, aiment à reproduire publiquement le geste d'humilité royale de leur ancêtre. On rappelle également les décisions des rois d'Aragon à la fin du XIVE siècle pour embellir et exalter la fête. Enfin, depuis la Réforme tridentine le Saint Sacrement est le symbole du triomphe de l'Eglise, et contient la valeur militante de la lutte contre l'hérésie. Ainsi, mobiliser les Espagnols autour de l'hostie attaquée, c'était les unir autour de leur roi. Les résonances historiques sont également importantes : cet évènement rappelle la vague iconoclaste des « gueux » de 1566, dont la révolte fit commencer la guerre des Flandres. Ni le nom du lointain village, ni l'évènement lui-même, ne sont bien certains pour les relations qui rendent compte du « sacrilège ». Certaines disent Terlimón, d'autres Terlimar. On affirme que les Français ont piétiné l'hostie, alors que dans la relation des fêtes de Grenade ils auraient tout bonnement crucifié un prêtre qui protégeait ses hosties de leur vandalisme.

Grenade, comme les autres villes, s'exécute et multiplie à cette occasion les rogations et autres célébrations en « réparation » (desagravio) du Saint-Sacrement blessé. Comme souvent dans

¹ ELLIOTT, John H. : *Olivarès (1587-1645), l'Espagne de Philippe IV*, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1996, p. 569 et ss.

² LOPEZ ESTRADA, Francisco : « Costumbres sevillanas : el poema sobre la fiesta y octava celebradas con motivo de los sucesos de Flandes en la Iglesia de San Miguel (1635) por Ana Caro Mallen », *Archivo Hispalense*, 203, 1983, p. 109-150. voir aussi plusieurs sermons composés à cette occasion étudiés par NUÑEZ BELTRAN, Miguel Angel : « Predicación e Historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 277-293.

les autres célébrations réalisées sur l'ordre royal, la ville trouve en effet son compte dans la mise en scène de cet évènement. Il s'agit en effet d'un acte odieux, qui rappelle les atrocités commises dans les Alpujarras lors de la guerre des Morisques. On fait appel à la mémoire collective locale pour impliquer les Grenadins dans la guerre contre la France, mais aussi pour raviver le souvenir de ces morts pour lesquels une importante frange de la population cherche à faire officialiser le martyr par l'Eglise. C'est le but de la célébration réalisée au couvent San Francisco Casa Grande fin juillet 1635¹.

Les alcaldes de la chancellerie s'unissent aux veinticuatro pour organiser le 26 juillet 1635, dans le cadre des paroisses de San Francisco et Santo Domingo, « une fête somptueuse en réparation du Saint Sacrement, de son honneur et de sa gloire, de la confusion et de la rage de ces hérétiques qui l'offensèrent si gravement, dans laquelle ne participent que les habitants de ce quartier »². Bien qu'il ne s'agisse pas ici strictement d'une fête civico-religieuse, puisqu'elle est organisée par des patriciens à leur titre personnel, non à celui de la ville, et qu'elle se limite à certains quartiers, il ne fait aucun doute qu'une organisation aussi prestigieuse a pour prétexte de montrer l'implication personnelle de l'oligarchie autour du roi et du Saint-Sacrement, emblème de la dynastie. On touche ici à la limite des catégorisations des célébrations : la fête est financée par des particuliers, et pourtant la chancellerie assiste officiellement (« en forma de acuerdo ») à la messe solennelle ainsi qu'à la procession, et l'on torée huit taureaux sur la place Bibarrambla. Le coût total de la fête (1500 ducats), indiqué par la relation, surpasse également le financement habituel des fêtes privées. L'église du couvent San Francisco Casa Grande, où a lieu la fête, est entièrement tapissée de velours rouge et vert (les couleurs de Grenade). La nef est également ornée de vingt portraits de rois, auxquels font face vingt portraits de saints, comme pour mieux souligner encore le lien indissoluble entre la royauté et la défense de la catholicité, et le lien entre sacrilège et crime de lèse-majesté. La fête illustre également l'union des croyants autour du Saint Sacrement et de la patrie en danger, puisque l'on y retrouve côte à côte les franciscains et les dominicains (qu'oppose à cette époque la question conceptionniste).

L'esthétique architecturale de San Francisco, qui fut la première cathédrale de Grenade et date des dernières années du XVe siècle, ne plaît plus au XVIIe siècle. On compense donc la simple austérité de la nef par des tentures et une profusion d'autels sculptés, de fleurs et de broderies. Devant l'église s'élève un autel somptueux de sept étages, orné de 300 sculptures et 300 rameaux argentés. Il vaut la peine de citer une phrase de la longue description de cet autel imposant, exemplaire des descriptions festives, pour comprendre comment étaient composées, mais aussi comment l'on pouvait voir et comprendre ce genre de constructions éphémères.

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 756-57.

² « una suntuosa fiesta, en desagravio del santissimo Sacramento honor y gloria suya, confusion y vituperio de aquellos hereges, que tan grauamente le ofendieron, en que solo entrassen los de aquel barrio ». MUÑOZ, FR. IUAN : *Relación de las fiestas celebradas en Granada en desagravio de las descortesias hechas por los herejes franceses al Stmo. Sacramento en Terlimar, Flandes. Granada, 1635*. B.N.M. V.E. 60 108.

Comme le souligne Christian Jouhaud, les relations festives du XVII^e siècle commencent toujours par fournir l'interprétation du décor éphémère, préalablement à la description, ce qui permet de supprimer l'étape de la reconnaissance et de relier inévitablement l'image que l'on voit à l'intention qui est donnée¹. On ne voit donc pas l'Eglise figurée par une statue féminine vêtue de blanc, mais une statue féminine qui est l'Eglise.

L'Eglise est ici représentée par deux figures féminines, l'une en deuil et l'autre vêtue de blanc, posées sur un nuage dont surgit un cœur « des mieux formés que vit la sculpture, car bien que mesurant dans les deux varas, il était aussi parfaitement achevé que s'il n'avait mesuré qu'un dozavo². Il était porté par quatre merveilleux anges représentés entièrement et richement vêtus, qui sortaient d'un nuage. Le cœur d'un côté portait deux flèches et saignait, et du nuage surgissait un bras nu avec sa main assortie qui le comprimait et le blessait. De l'autre côté le cœur portait deux magnifiques auréoles et on voyait un autre bras richement vêtu qui le caressait et l'enlaçait »³. Entre les deux figures est représentée une riche custode, au-dessus de laquelle un cœur couronné, d'où sort deux palmes et un lis de grande taille, dont les branches soutiennent sept hosties « qui atteignaient majestueusement le point le plus haut du dais » (« que frisauan majestuosamente con lo mas alto del dosel »).

Les décorations de l'autel sont empruntées au répertoire bien connu de l'emblématique. S'il existait une emblématique de lettrés, complexe et basée sur un fond de culture antique, une partie de cette culture était aussi largement partagée. Le lion représente le pouvoir, on sait que ce qui est en haut signifie le ciel, que le bon (valeur ou idée) se trouve sur la droite du personnage central (comme le chœur des églises) et le mauvais sur sa gauche, etc. En outre, le plus souvent dans les fêtes baroques, les formules latines mystérieuses sont accompagnées de vers en castillan, qui pouvaient être lus à voix haute. Ici il semble que le tableau représenté pouvait être aisément compris de tous, surtout parce que l'image féminine triomphante ou attristée est la plus fréquemment employée de toutes par l'emblématique baroque⁴. Deux figures féminines, la custode au centre, les hosties, les cœurs et les angelots, sont tous reliés ensemble par des volutes et des circonvolutions sculpturales baroques. Le cœur sanglant, touché par des flèches et la figure en deuil figurent évidemment le sujet de la célébration, le sacrilège de l'hostie et la tristesse de l'Eglise. La même image représente à la fois cette

¹ JOUHAUD, Christian : « Imprimer l'évènement. La Rochelle à Paris », *op. cit.*

² C'est-à-dire un douzième de vara. La vara mesurait, selon les régions, entre 768 et 912 mm. Le cœur en question n'était donc pas de grandes dimensions.

³ « de los mas bien formados que vio la escultura, pues con ser de dos varas estava tan perfectamente acabado, como si fuesse de vn dozauo. A este sustentauan quatro hermosissimos angeles de talla entera ricamente adereçados, que salian de la nuue ; el corazon por un lado tenia dos saetas, y estaua sangriento, y de la nuue salia un braço desnudo con su mano proporcionalmente, que lo apretaua y afligia ; por otro lado estaua este coraçon con unos cambiantes y resplandores hermosissimos, y salia otro braço vestido de gala, que le regalaua y abrazaua ». MUÑOZ, FR. IUAN : *Relación de las fiestas*, *op. cit.*, fol. 2r.

⁴ BERMEJO CABRERO, José Luis : « Símbolos de la monarquía española y de sus componentes territoriales en época barroca », in IGLESIAS FERREIROS, A. ; Sánchez-Lauro, S. (éds.) : *Centralismo e autonomismo en los siglos XVI-XVII*, Madrid, 1989, p. 67-80.

tristesse et le triomphe de l'Église et de l'hostie, qui s'expriment par la figure joyeuse et l'énorme custode du centre.

Au milieu de la place du Realejo Bajo toute proche, est élevé un deuxième autel, dont le but est d'explicitier le sujet de la fête. Il représente, sur cinq étages de hauteur, la ville de Tirlemont résumée par des murailles, ainsi que quatre soldats français « les visages si réalistes avec cette férocité et cette suffisance dans la victoire (...). Pour mieux les imiter on les avait représentés avec leurs barbes et leurs cheveux longs -chose nouvelle dans de tels autels, où l'on représente toujours des figures ridicules et mal finies- tous avec les équipements dorés, plumes, bandes, chapeaux à la française, bas, souliers et habits de leur nation de satin et damas »¹. L'autel représente simultanément tous les événements de l'histoire, un peu comme dans une crèche napolitaine : en haut l'église, avec le moine devant disant la messe et tentant d'empêcher les hérétiques d'entrer l'épée à la main. A côté, on le voit ensuite crucifié sur les murailles de la ville, tenant à la main la bannière rouge du martyr, et couronné de deux angelots.

Le troisième autel, situé devant le monastère de Santo Domingo, fait explicitement référence au lien maintenu entre les Habsbourg et le Saint-Sacrement, et à leur zèle pour la défense de la foi catholique. Sur un jardin évoquant le paradis est représentée la généalogie de la dynastie depuis le comte Rodolphe laissant sa monture au viatique, jusqu'à Philippe IV tenant à la main une épée sanglante, « avec cette prestance naturelle, si gaillard et bien fait qu'il semblait être en vie et bataillant contre les hérétiques... »².

Le dimanche 26 juillet, après une messe solennelle avec sermon a lieu la procession, à laquelle participent des diabolins, une tarasque et des géants de conception nouvelle, ainsi que six danses de gitans. Tous ces divertissements exceptionnels et extrêmement coûteux, d'habitude réservés à la procession du Corpus, révèlent l'organisation aristocratique de la fête, et l'importance du sujet central de la fête, l'hostie. Il s'agit bien ici d'une sorte de deuxième fête du Corpus. L'essentiel des participants du cortège sont en effet des aristocrates et des moines, qui défilent derrière la statue de Saint François et le saint Sacrement sous un dais de taffetas blanc. Depuis San Francisco, la procession s'achemine jusqu'à la Calle Nueva, où la rejoignent les moines de Saint Dominique, portant une statue de Saint Thomas. La semaine suivante des festivités coûteuses se poursuivent, financées par des particuliers : autos sacramentels, courses de taureaux, feux d'artifices.

¹ « los rostros tan naturales con aquella ferozidad y soberbia en el vencer (...) para imitarlos mas bien tenian sus barbas y cabellos largos, cosa nueva en semejantes altares, donde siempre se ponen figuras ridiculas y mal pulidas, todos con sus adereços dorados, plumas, vandas, sombreros franceces, medias, çapatos, y vestidos de su nazon de rasos y damascos ». MUÑOZ, Iuan : *op. cit.*, fol. 3r.

² « con aquel ayre que le dio la naturaleza, tan gallardo y bien sacado, que parecia que estaua viuo, y peleando con los hereges... ». MUÑOZ, Iuan : *op. cit.*

Début octobre, le chapitre décide à son tour de célébrer cet évènement. Mais au fur et à mesure des semaines, la célébration annoncée s'amplifie et, un mois plus tard, on prépare une fête grandiose, sur trois jours, avec trois sermons, ostentation du Saint Sacrement et procession sur le modèle de l'octave du Corpus, pour la mi-novembre¹. Il était important, pour le conseil de la commune comme pour le chapitre, de se saisir de l'évènement pour se montrer au centre de la vie spirituelle de la ville, c'est-à-dire au centre du pouvoir, après la défaite infligée par la Vierge de Las Angustias en pleine ascension à la Antigua lors de rogations pour la pluie au printemps précédent.

La célébration de la cathédrale a lieu le 18 novembre. Ses murs sont couverts de tapisseries précieuses, grâce au commissaire de la fête Pedro de Peralta, dont on se souviendra en 1644 à l'occasion des funérailles de la reine Isabelle de Bourbon². D'après Jorquera, « ce fut l'une des plus grandes fêtes que l'on n'ait jamais vu, parce que toutes les nefs [des églises] furent décorées, depuis la plus haute corniche, chose merveilleuse. Dans toutes les chapelles l'on vit des autels divers et grandioses, financés par les *cabezones de los tratos* [officiers chargés de dresser la liste des contributeurs]. La fête dura huit jours avec des grands feux d'artifices ». Le 1^{er} et dernier jour de l'octave a lieu une procession autour du Saint Sacrement, avec danses, géants et tarasque, et chaque soir différentes lumières et feux dans la tour de la cathédrale³.

De grands prédicateurs se succèdent au pupitre chaque jour de l'octave. Les sermons prêchés lors de ce genre d'évènements, dont la portée de propagande politique sur l'ennemi est calculée, diffusent une information fortement orientée. Ils relaient l'initiative du gouvernement, lequel propage une image triomphaliste destinée à mobiliser la population. Cette image est diffusée à travers les œuvres de pamphlétaires, notamment les chroniques de victoires. L'un des trois sermons prêchés en 1635, dédié au comte-duc Olivares en personne, transforme ainsi une défaite Espagnole en victoire de la foi catholique. Ce texte s'intitule *Sermon de la fête majestueuse, que la sainte et métropolitaine église de Grenade dédia cette année de 1635 aux offenses contre l'Eucharistie, pour l'infâme délit que les hérétiques commirent contre Sa Majesté lors du sac de Terlimont*.⁴ Le prêche commence par relater en

¹ A.C.G., *Actas*, libro 13, 2, 11 et 12 octobre, 4 novembre 1635.

² « ...el con solo su inteligencia pudo colgar todo el templo desta santa iglesia, que aun pensarlo era essombro, y lo consiguio con luzimiento y admiracion, haziendo la mayor fiesta que ha visto Granada ». SANCHEZ DE ESPEJO, Andres : *Relación historial de las Exequias, Tumulos, y Pompa Funeral... en las Honras de la Reyna nuestra senora dona Ysabel de Borbon, en diez las de la Santa Iglesia, y en catorce de diziembre las de la ciudad... en Granada... año de M.DC.XLV*. 92 fols. n^o., in-4^o., B.U.G., A-003-206.

³ « Fue una de las mayores fiestas que se an visto porque se colgaron todas las naves desde la mas alta cornisa, cosa maravillosa. Ubo en todas las capillas diferentes y grandiosos altares costeados por los cabeçones de los tratos. Duro ocho dias la fiesta con grandes inbenciones de fuego ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 758. Il existe une relation des festivités que nous n'avons malheureusement pas pu consulter : ARAUJO SALGADO, Pedro de : *Descripcion de la grandiosa y celebre fiesta que la Santa Iglesia metropolitana de Granada celebro al desgrauio del Santissimo sacramento, a 18 de Nouiembre de 1635*. años. New-York et Boston.

⁴ ALGAR MONTENEGRO, Juan de : *Sermon en la magestuosa fiesta que la santa, y metropolitana iglesia de Granada celebrò este año de 1635, a los desgravios de Dios Sacramentado, por el refando delito que los hereges contra su Magestad cometieron en este saco de Terlimon... Año 1636*. B.U.G. A-031-203 (16).

détail la bataille mythique, en accentuant l'héroïsme des hommes du bon camp, l'inégalité des forces en présence et en forçant au maximum le ton sur la gloire et l'honneur. Il en profite également pour faire œuvre de pédagogie chrétienne. Ainsi, le sac serait en réalité une victoire du catholicisme, qui prouve l'intervention divine, à la façon de la crucifixion. Tout en transformant cet épisode en victoire, le texte explique l'essence de l'eucharistie, dévotion essentielle et, dont la fête, le Corpus Christi, est, à Grenade comme ailleurs en Espagne, la plus importante de l'année, mais repose sur un dogme complexe. Elle présente donc un danger potentiel d'hérésie, qu'il convient d'empêcher en fournissant aux fidèles une explication simplifiée du mystère. Le soi-disant crime jusqu'au-boutiste commis par des soldats (qui dans la réalité ne sont ni protestants ni iconoclastes), celui de la profanation de l'hostie, en fournit une bonne occasion. « La haine que les hérétiques nous portent naît de la jalousie, voyant chez nous abondance de ce pain céleste dont nous jouissons, tandis qu'ils meurent de faim », dit-il¹. Comment pouvait-on mieux renforcer la loyauté qu'en situant la guerre dans la nécessité de la croisade contre l'hérésie et la lutte contre le crime le plus affreux qui soit, celui qui porte atteinte au corps du Christ ? L'idée traditionnelle selon laquelle le royaume est prédestiné à l'empire universel, incarne le Bien opposé au Mal et constitue le bras armé de Dieu pour imposer la domination du catholicisme sur le monde², est mise à contribution pour nier l'échec militaire et stratégique et imposer la poursuite des efforts. Mais s'agit-il uniquement de propagande imposée d'en haut ? Si l'État poursuit cet idéal messianique, malgré l'épuisement financier du royaume, c'est parce qu'il croit profondément à cette mission supérieure. C'est pour cela qu'il cherche à y faire participer les sujets grâce à des techniques de persuasion d'autant plus efficaces que l'Église s'y associe pleinement au niveau local. Il est évident que cette stratégie cherche à susciter une réaction de défense contre une supposée attaque iconoclaste. On fait peur en évoquant des exemples de sacrilèges et de guerres civiles, permettant de désigner des éléments extérieurs (Juifs ou hérétiques en particulier) comme les responsables du chaos et de la crise.

Nous devons nous défendre, dit le prédicateur, comme le fit le jeune Garcilaso de la Vega lorsque, durant la conquête de Grenade, les Maures traînèrent la Vierge attachée à un cheval³. Par ce rapprochement entre Maures et hérétiques protestants, l'auteur cherche à faire des guerres des Flandres une guerre de croisade, justifiée par des motifs élevés et purs.

¹ « El odio que los hereges nos tienen, de envidia nace, viendo entre nosotros tanta abundancia de pan celestial, de que gozamos quando ellos rabián de hambre ». *IBID.*, fol. 9v.

² HARAN, Alexandre Y. : *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champ Vallon, 2000.

³ Les romances médiévaux qui relatent des épisodes légendaires des guerres de Grenade sont remis au goût du jour à la suite de la guerre des Alpujarras et connaissent un fort succès populaire, qui contribue notamment au développement ultérieur des fêtes dites de Maures et de Chrétiens. L'un de ces épisodes concerne le combat entre Garcilaso et le Maure Tarfe, inspiré de celui de Goliath contre le géant. Le prédicateur confond semble-t-il ici le héros légendaire avec Garcilaso de la Vega, le célèbre poète de la Renaissance. Voir BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados », *Gazeta de Antropología*, n°17, 2001, texto 17-03, [www.ugr.es].

En 1638, succédant aux rogations de l'été destinées à favoriser la victoire contre les Français en Catalogne, les fêtes « en réparation » à la Vierge se font continuelles. Elles se concentrent particulièrement autour d'un nouveau sacrilège perpétré en Flandres, au cours duquel une image de la Vierge a été incendiée. L'*Histoire ecclésiastique de Grenade* du chanoine Bermúdez de Pedraza, qui date de la même année, se fait l'écho de la préoccupation générale de l'époque pour les sacrilèges, en particulier les profanations d'hosties. Il en donne en effet un aperçu historique au chapitre 22 de la deuxième partie de son ouvrage¹.

La première procession grenadine conduit la Vierge de la Antigua au monastère de Santa Cruz, le 21 septembre 1638. Puis sortent les autres images dans des processions, dont on peut suivre la succession impressionnante dans les *Anales de Jorquera*². Le 25 septembre a lieu une máscara qui annonce la fête des étudiants du lendemain, au cours de laquelle Luis Tello de Olivares, le recteur du collège ecclésiastique Sainte Catherine, prêche un sermon combatif et triomphal³. Ce texte incarne la vision royale de la Vierge, qui n'est jamais aussi reine que dans l'humiliation et la mort. L'idée du feu purificateur est en outre fortement accentuée. Ainsi mise en équivalence avec le Christ humilié, Marie prend une dimension de revanche, de triomphe, vraiment martyriale. Elle devient l'incarnation du camp espagnol en lutte contre les Français, désignés comme hérétiques et profanateurs voués au supplice de l'enfer. La même idée est développée dans le recueil de sermons, amplifié en un véritable traité, du docteur Thimotheo de Ciabra y Pimentel, prédicateur carmélite d'origine portugaise⁴.

Puis a lieu la fête des capucines déchaussées et celle des mercédaires déchaussés du monastère de Nuestra Señora de Belén, qui sortent l'image de la Vierge en procession à travers le Realejo. Le 3 octobre, c'est la chapelle royale qui célèbre l'évènement, en invitant les autres institutions. Le 10 octobre, la paroisse San José organise une procession et le Sacromonte célèbre la Vierge. Le 17 octobre, c'est le monastère San Antonio Abad, du Tiers Ordre franciscain, qui réalise une procession dans le quartier de la Porte Royale. Le lendemain les augustiniens déchaussés du monastère Nuestra Señora de Loreto qui processionnent jusqu'à la Plaza Larga de l'Albaicín, accompagnés d'images saintes, de danses et d'une foule de soldats⁵.

¹ BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica, op. cit.*, 2^e partie, chap. XXII. Del primer herege sacramentario. De su reduzion, y muerte.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 811 à 822.

³ TELLO Y OLIVARES, Luis : *Corona de doze estrellas, en los desagruaios de la Imagen de Maria en el fuego. Predicada en al magestuosa fiesta, que con toda festiuidad celebrò la noble juventud de los estudios desta Vniuersidad, en el Sagrario de la Santa Metropolitana Iglesia de Granada, a 26 de Setiembre... en Granada... año de 1638.* B.U.G., A-031-203(13).

⁴ CIABRA PIMENTEL, Timoteo de, O.C.: *Octuario de desagruaios de la imagen de la Virgen en el fuego : predicados al Tribunal de la S. Inquisición y conmentos [sic] de Granada : I. Parte... En Granada...1638.* Biblioteca Provincial de Cádiz, XVII-1303. Edition électronique Biblioteca de Andalucía. www.juntadeandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia.

⁵ L'image de la Vierge de Lorette conservée dans ce monastère s'est révélée miraculeuse en 1630. Elle a sauvé des enfants des accidents, guéri de nombreuses personnes, surtout de la maladie du croup, comme le raconte un mémoire de 1632. L'un des miraculés, un bébé, Juan Cano, était le seul fils du peintre et sculpteur Alonso Cano. A.Chan.G. Caja 4343, p. 21, SAN ILDEFONSO Fr. Bernardino de : *Memoria de las maravillas y milagros*

Le 24 octobre a lieu la plus imposante des fêtes, en présence du président de la chancellerie et de nombreux letrados au monastère de Los Martirios, des Saints Cosme y Damiano. Le 29 octobre ont lieu des fêtes royales de taureaux, avec une « lanzada » à cheval (assaut du taureau à la lance, combat à l'origine réservé aux rois) et des feux d'artifices, au cours desquelles les conflits de préséance se taisent exceptionnellement. Le 7 novembre, le monastère San Basilio accueille la fête de la corporation des épiciers, qui processionnent avec l'image de Nuestra Señora del Destierro (Exil), statue gothique habillée, arrivée à Grenade en 1614¹. Le 18 novembre on annonce la tenue d'une joute littéraire en l'honneur de la Vierge. Le 21 novembre, la paroisse Santa Ana réalise une longue procession avec danses et autels de rue, qui finit la nuit tombée par des feux d'artifice. L'image de la Conception que cette église abrite, titulaire d'une confrérie fondée en 1631, est au centre de la fête.

Le 5 décembre, la chancellerie célèbre sa fête annuelle à Notre Dame de Gracia. La fête est particulièrement solennelle cette année-là, avec une procession grandiose. Le 19 décembre a lieu la fête du couvent San Francisco, dans le Realejo. Le 28 décembre, après les fêtes de Noël, la paroisse de San Ildefonso (située extra-muros, à l'extrémité de l'Albaicín) processionne dans la campagne. Mais cette fête est insuffisante pour l'une des paroisses les plus peuplées de la ville. Le 5 janvier 1639, le quartier de Saint Lazare adjacent annonce sa fête par une máscara rassemblant quarante personnes. La fête célébrée par les escribanos municipaux a lieu au monastère de la Merced (ordre chaussé de la rédemption des captifs) tout proche. Ils sortent l'image de Nuestra Señora de Las Mercedes sur le Campo del Triunfo décoré de façon grandiose. « Ils portèrent Notre Dame sur un admirable navire argent et bleu navigant sur quatre roues dissimulées ». Le 7 janvier, l'esplanade du couvent est transformé en arènes pour une course de taureaux en présence du corregidor et du conseil de la commune. « L'on fit un château au milieu de l'arène avec de grands feux d'artifice, que l'on alluma lorsque l'on eut fini de courir les taureaux à la nuit tombée. Beaucoup de gens vinrent assister à ces fêtes depuis la colline de Saint Christophe, qui depuis la plaine paraissait une forêt de visages. En somme, ce furent de très bonnes fêtes, et surprenantes de part la nouveauté du lieu et l'agencement de l'arène »².

Nul doute que cette dernière fête, qui marque par la nouveauté du lieu choisi, laisse des traces et va influencer le faussaire de 1640 qui voudra les renouveler par de nouvelles fêtes pour la Vierge du Triunfo. Ces célébrations englobent sur plusieurs mois l'ensemble géographique et

que la virgen de loreto hace en tiempo que entre por puor deste su convento que fue en 20 de diciembre del año de 1631 sin otros muchos que a mi noticia no llegaron que son mas.

¹ JUSTICIA SEGOVIA, Juan José : « Una Virgen de Carlos V en Granada », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, op. cit., p 375-376.

² « llevaron a Nuestra Señora en una nao plateada y açul muy vistosa, navegando sobre quatro ruedas encubiertas (...) Hiçose un castillo enmedio de la plaça con grandes inbenciones de fuego que se quemó quando se acabaron de correr los toros a puestas del sol. Fue mucho el numero de jente que fué a ver estas fiestas desde el cerro de San Cristobal, que desde el Campo parecía una piña de rostros y en fin fueron las fiestas muy buenas y estrañas por la nobedad del sitio y la armaçon de la plaça en el ayre ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 821-22.

social de la ville. Tandis que d'habitude les fêtes se contentent de parcourir le centre-ville autour de la cathédrale, cette fois, peu de quartiers sont oubliés par le passage des processions. Ni l'Albaicín, ni le Realejo, ni le Sacromonte ne sont négligés. L'ensemble des catégories sociales est également associée aux fêtes : les confréries attachées aux monastères, les paroisses, les institutions urbaines à la fois en corps constitués et individuellement (la chancellerie participe à trois fêtes différentes à travers des institutions religieuses sous son autorité, soit parce que situées près de son palais, soit parce qu'elles sont attachées à sa corporation, comme le monastère de Gracia).

Les monastères qui participent aux fêtes dessinent une géographie de la ferveur conceptionniste : franciscains bien sûr, réguliers et du Tiers Ordre, d'autres communautés déchaussées (c'est-à-dire réformées), augustiniens, Ordre de la Rédemption des captifs. Les dominicains, opposés à la publication du dogme conceptionniste, ne participent pas à ces fêtes. En même temps, si les institutions politiques de la ville (chancellerie et conseil de la commune d'abord) se mobilisent, la cathédrale quant à elle ne participe qu'à la *publication* (procession officielle annonçant la fête) de la célébration des étudiants. Il ne convient pas en effet à l'institution qui représente l'Église unie de se mobiliser dans des fêtes encore contestées par une partie de l'Église. On verra comment deux ans plus tard, le chapitre changera d'attitude et s'engagera totalement dans les célébrations conceptionnistes.

On remarque, à travers le récit de Jorquera, que de nombreuses célébrations intègrent des aspects militaires. Soit que des soldats participent à la procession, soit qu'y soient représentées des soldatesques et même une fête de Maures et de Chrétiens. Lors des fêtes royales organisées en octobre, au lieu du jeu de cannes habituel on annonce une charge du taureau à la lance menée à cheval (*lanzada*), jeu bien plus violent. Certes, il y a là l'influence de la guerre de Catalogne. De nombreux hommes réquisitionnés dans l'ensemble du royaume attendent de partir pour le front, la ville est mobilisée, ce qui se manifeste naturellement dans les célébrations. Il y a aussi autre chose : l'expression festive se réalise sous forme de bataille, de combat à mener.

Le thème du combat de Maures et de Chrétiens est originaire à la fois de la maurophilie littéraire de la Renaissance issue des combats de la guerre de Grenade, du sentiment identitaire issu de la révolte des Morisques et de la vie quotidienne des paysans-soldats qui défendent la côte contre les attaques barbaresques. Au XVII^e siècle, on présente souvent des Maures dans les célébrations, associés à la Tarasque du Corpus par exemple, combattant des chrétiens dans les danses processionnelles ou les châteaux de feux d'artifices, ou en attitude de profanation dans les rogations¹. On se souvient surtout des Morisques profanant les images saintes. Le thème, souvent représenté et popularisé par le théâtre, s'enracine et donnera lieu à partir de la

¹ CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : *El moro retador y el moro amigo*, op. cit.

fin du siècle, dans certaines régions rurales, telles que l'Alpujarra grenadine, à un genre festif particulier, les fêtes de Maures et Chrétiens¹.

Quatre Vierges sont associées aux célébrations de 1638. Dans deux circonstances, les images processionnent avec les institutions urbaines. La Vierge de Gracia avec la chancellerie, la Vierge des Mercedes avec le conseil de la commune. Dans les deux autres cas, Notre Dame de Bethléem (Belén) et Notre Dame del Destierro, les images sont liées à des confréries situées dans la partie Nord-Ouest de la ville. Or c'est justement dans cette zone que la Vierge de Las Angustias est en train de prendre de plus en plus d'influence. La dernière grande célébration de 1638, organisée sous l'égide du conseil de la commune, a lieu à l'exact opposé de la ville de la paroisse de Las Angustias, devant le Campo del Triunfo dédié au mythe du Sacromonte, et en présence de la Vierge de las Mercedes, qui n'était jamais sortie de son monastère auparavant. Les manifestations de 1638 dessinent ainsi un ralliement général de toute la population autour de l'Immaculée Conception. Mais en même temps c'est l'expression d'un rapport de force. Chaque camp, réuni autour de sa Vierge, expose sa capacité de mobilisation, y compris à travers une symbolique armée.

2) Les évènements grenadins et les fêtes « réparation » de 1640

Les archives grenadines manquent pour rendre compte des évènements de cette année où se joue de nouveau l'identification urbaine. Cependant celles de l'inquisition conservées à Madrid en offrent un panorama exceptionnel². Une chronique à charge contre le coupable, insuffisamment puni selon son auteur, Francisco Guillén Dellaguila, permet en outre de comprendre le sens de certaines réactions contemporaines³.

La conjoncture locale se mêle sans doute pour créer un climat d'effervescence local. Les guerres de Catalogne épuisent la ville financièrement et démographiquement. Grenade est frappée par la disette. Et fin février 1640, un nouveau tremblement de terre, dernier d'une longue série de catastrophes, touche la ville. La répétition du phénomène frappe comme une assurance de la colère divine.

¹ Voir BRISSET MARTIN, Demetrio E. : *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, op. cit. BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados », op. cit. ALBERT-LORCA, Marlène : « Maures et Chrétiens à Villajoyosa : une ville, sa fête, son saint », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, juillet-sept. 1995.

² L'extraordinaire affaire de 1640 a été étudiée par CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII », op. cit. CASTILLO GOMEZ, Antonio : « "Amanecieron en todas las partes públicas..." Un viaje al país de las denuncias », op. cit. Voir aussi : « La fe desatada en devoción : proyección pública de la Inquisición en Granada », *Torre de los Lujanes*, 40, 1999. Et *Injurias a Cristo : religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII (análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna)*, Alcalá, Universidad, 2002.

³ GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Iueves santo en la noche deste año de 1640 puso un sedicioso en las casas del Cabildo de esta ciudad de Granada, un libelo infame...*, imprimé, s.l.n.d., B.N.M., Ms. 6948, fols. 325r-339r.

Jeudi saint 5 avril à minuit¹, au cours de la procession, deux hommes, Antonio del Baño, notaire, accompagné d'un certain Andrés Leiva, découvrent une affiche injurieuse à l'égard de la Vierge Marie placardée sur les portes du Conseil de la commune. Dès le lendemain matin, ils apportent le placard à l'inquisition². La teneur sacrilège et injurieuse de l'affiche est immédiatement soulignée, comme le note le militant Guillén Dellaguila. Le libelle veut selon lui persuader les Grenadins d'abandonner la foi chrétienne et loue le judaïsme, « déplorant le fait que l'on ait érigé un monument à l'image de Notre Dame et niant sa virginité et sa pureté. Et ce qui est le plus horrible, en calomniant sa vie très pure par d'abominables outrages contre son inviolable probité »³. Le fait que cette injure ait été apposée sur le mur d'un bâtiment public accentue encore le scandale. Les peines encourues par les colleurs d'affiches étaient en effet plus lourdes dans ce cas.

La première action du tribunal, auquel les autres institutions de la ville viennent immédiatement et spontanément offrir leur aide, est de faire imprimer des affiches incitant à la délation du coupable, offrant une prime de 500 ducats (auxquels s'ajoutent 1000 ducats offerts par la municipalité) et, « à l'exemple de ce qui fut fait à Madrid en pareille occasion », le pardon au coupable qui dénoncerait son complice⁴. On ne peut imaginer qu'un acte aussi osé ait été commis par une personne isolée. On pense qu'il s'agit d'une action concertée, destinée à déstabiliser profondément la société chrétienne (c'est-à-dire l'ordre politique et social), laquelle réagit, à la mesure de cette attaque, comme une ville assiégée. Cet édit imprimé apparaît sous la forme d'une affiche⁵, portant, en haut du texte, les armes du Saint Office ainsi qu'une Vierge à l'enfant avec les insignes de l'Immaculée Conception (auréole d'étoiles, lune sous les pieds). Les mains de la Vierge et de l'enfant se rejoignent autour d'un globe, symbole du pouvoir éminent⁶. L'édit annonce la direction vers laquelle se tourne spontanément l'enquête : il s'agit de pourchasser ceux qui ont porté atteinte par un placard à « la virginité et

¹ Dans son introduction à la récente publication de la relation de fêtes de Luis Paracuellos, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz reprend la chronologie des événements narrés par les Anales de Jorquera. PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, Grenade, Universidad éd. facsimil., 2004.

² A.H.N., *Inquisición*, lib. 535, lettre du 10 avril 1640, fol. 215. Nous avons deux copies de ce placard, jointes aux courriers des 10 et 23 avril. Les versions en sont un peu différentes. Seule la seconde porte la mention « conforme à l'original ». Les voici :

« Aunque mas truxo lebantes a maria es publica puta de mansebia ciudad maldita quente dio este albitirio dete triunfo desta sucia de maria rogare que no aia hermanos que la siruan. Biba la lei de Moises. Que lo demas es engaño o la mitre pasion de Calbino espanoles mira que estais enganados que os enganan estos embusteros desgeruias vm. ». A.H.N., *Inquisición*, lib. 535, fol. 217r.

« aunque trujo lebante a maxa es poblyca puta de mansebia ciudad maldita quien te dio este albritio dete trunfo desta sucia de Marria i ogare que no aya hermanos que la sirban biba la ley de moises que lo demas es engaño o la mitre passion de calbino españoles mira que estais engañados que os engañan esos enbusteros desgeruia syms ». A.H.N., *Inquisición*, leg 2628, n° 26-2.

³ « vituperando se hubiese erigido triunfo a la imagen de Nuestra Señora, negando su virginidad y pureça. Y lo que es mas horrible, culpando su purissima vida con alevos ultrages contra su inviolable honestidad ». GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Iueves santo*, op. cit., fol. 1r.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, lib.535, fol. 215v.

⁵ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n° 26-2. Edit daté du 7 avril 1640.

⁶ GARCIA PELAYO, Manuel : *Mitos y símbolos políticos*, in *Obras Completas I*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1991, p. 987-1031.

la pureté de la TRÈS SAINTE VIERGE MARIE Notre Dame, par des paroles blasphématoires, hérétiques, impies, sacrilèges et acclamant la Loi morte et caduque de Moïse et vilipendant la Loi véritable de Notre Seigneur Jésus Christ »¹.

On colle l'édit inquisitorial dans les rues et on les fait discrètement surveiller pour voir si quelqu'un tente de l'arracher. Simultanément, les inquisiteurs se lancent dans une véritable enquête moderne. On montre le placard à des personnes diplômées (letrados) pour tenter une reconnaissance graphologique. On questionne les aubergistes et les habitants des alentours des portes de la ville pour identifier des suspects. On interroge également ceux qui vivent près du siège de la municipalité, où le placard a été découvert. On apprend ainsi que des témoins sont venus dire qu'ils ont entendu « clamer cette nuit-là la loi de Moïse »². La Suprema s'intéresse aussi de savoir par quels moyens le placard a pu être fixé, « avec des clous, des hosties ou de la glue » (« con clauos ostia o engruelo »), ce qui permettrait de remonter la piste aux boutiques qui vendent de tels articles. Tous les informateurs potentiels, y compris les confesseurs, sont appelés à participer à la découverte du coupable. Pourtant, les inquisiteurs souhaitent le moins possible divulguer le contenu du texte du placard, jugé bien trop scandaleux pour cela³. Les investigations des alcaldes auprès des auberges et des loueurs de mules ne donnent rien, et l'on découvre que la calligraphie du placard a été volontairement falsifiée par son auteur. Autre déception, l'affiche a été fixée avec de la cire, le matériau le plus commun du monde en cette période pascale.

La chancellerie, éminent représentant du pouvoir royal, offre immédiatement son aide, « montrant son dévouement du service de Dieu et bonne entente et affection à l'égard du tribunal. Et dans ce contexte, le président a écrit deux longues lettres au doyen des inquisiteurs et réuni l'Acuerdo en conseil général le premier jour de Pâques dans l'après-midi. Il a également donné l'ordre aux alcaldes de réaliser toutes les diligences que le tribunal leur ordonneraient pour la résolution de cet édit »⁴. L'affaire semble donc en apparence renouer instantanément les liens entre les deux tribunaux, pourtant en procès depuis des années et qui ont connu une grave crise l'année précédente, nous l'avons vu. Le conseil de la commune, ainsi que des particuliers, viennent également offrir leur aide dès le samedi. Chacune souhaite naturellement démontrer sa préoccupation de la justice et la défense de la chrétienté.

¹ « Nos los inquisidores... Hazemos saber... que en el dicho sto officio se procede a la aueriguacion y castigo de la persona, o personas que han sido culpables en auer escrito, y fixado, o hecho escriuir y fixar en algunas partes publicas desta ciudad ciertos carteles el lueues santo proximo passado en la noche, contra la Virginidad y pureza de la Virgen SANTISSIMA MARIA Na Sa, con palabras blasfemas, hereticas [en marge], impias, sacrilegias, y aclamando la muerta y caduca ley de Moysen, y menospreciando la verdadera de Nro sr redentor Iesu Christo ».

² « vitorear la ley de moisen la dicha noche » A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-4.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-6. réponse de l'inquisition grenadine aux ordres d'enquête de la Suprema, 24 avril 1640.

⁴ « mostrando zelo del seruicio de Dios y buena correspondenzia y efecto al tribunal. Y en horden a esto a escripto el prt dos papeles mui cunplidos al inquisidor mas antiguo y junto acuerdo general el primer dia de pascua por la tarde y ha dado horden a los alcaldes que acudan a hacer todas las diligencias que el tribunal les hordenaren para la aueriguacion de este edicto ». A.H.N., *Inquisición*, lib. 535, fol. 215v.

Le chapitre ecclésiastique quant à lui oublie moins vite ses griefs envers le tribunal. Les inquisiteurs affirment vouloir se rendre le lundi de Pâques à la cathédrale (jour de plus grande affluence à cause du sermon prêché ce jour-là) pour y lire l'édit de foi, mais les chanoines posent des conditions à cette initiative. A la demande des inquisiteurs¹, le chapitre cède aux admonestations des autorités et fait dire aux inquisiteurs qu'ils peuvent bien entendu venir lire l'édit dans la cathédrale, en rejetant la faute de son retard sur le maître de cérémonies, désigné comme seul responsable. Mais les inquisiteurs refusent avec hauteur de se rendre à la lecture de l'édit, ainsi qu'à celle de l'anathème qui a lieu le dimanche de Quasimodo (le premier dimanche après Pâques). C'est une victoire pour le tribunal : depuis 1636 au moins, il n'était pas revenus lire l'édit à la cathédrale, à cause d'un grave problème de préséance avec le chapitre. Grâce au scandale, ils ont une vraie bonne raison de le faire de nouveau et d'y apparaître sous une forme solennelle et grandiose, à laquelle le chapitre ne peut s'opposer.

Enchantés d'être redevenus soudain si demandés, les inquisiteurs continuent de distribuer les prix entre les institutions qui, selon eux, fournissent toute leur aide, et les moins zélés. « Ceux qui ont agi avec le plus de finesse et les plus grandes démonstrations ont été les membres de la municipalité : ce sont eux qui ont offert les mille ducats, et non le président de la chancellerie »². On voit là la formation d'une alliance conjoncturelle entre l'inquisition et le conseil de la commune, contre la chancellerie (l'ennemi de toujours) et, surtout, contre le chapitre de la cathédrale.

Toutefois, face à l'adversité la ville se rassemble dans une véritable union sacrée. On cherche des coupables, hérétiques ou judaïsants, en tous cas certainement des étrangers. On craint également une possible contagion, un pourrissement intérieur, puisque, conformément aux techniques inquisitoriales ordinaires, la délation est non seulement encouragée, mais exigée (la refuser est explicitement puni d'excommunication), et la menace est particulièrement lourde pour ceux qui cacheraient les coupables. Tant que ceux-ci restent inconnus, tous les habitants sont soupçonnés. Bien sûr, c'est avant tout le groupe des Convers d'origine portugaise que l'on accuse. L'affaire éveille la mémoire inconsciente des Grenadins. De nouveau un groupe caché semble vouloir la perte de la communauté chrétienne.

On assiste alors à une réaction collective face au sacrilège, qui entache la communauté dans son ensemble. C'est l'Immaculée Conception qui a été visée, celle à laquelle Grenade a juré fidélité lors du serment de 1618. D'où la multiplication immédiate des fêtes « en réparation » de l'outrage, au nom de la communauté toute entière. Il faut absolument racheter la faute et

¹ Ils demandent donc à la Suprema d'en faire part au roi et « dandole quenta deste cartel y significarle que no es zierto lo que aseguran que ya no es menester la inquisicion en españa ». La Suprema se plaint au souverain de l'attitude du chapitre et lui demande de faire pression, « advirtiendolo al cabildo eclesiastico, por el camino que v.Mgd fuere servido, lo mal que ha parecido su oposicion, y lo que deve hacer en casos semejantes, porque sera exemplar muy nocivo ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-5. Rapport de l'inquisition grenadine au roi, 23 avril 1640, fol. 216r.

² « quien a prozedido con mayor fineza y mayores demostraciones a sido la ciudad que fue quien ofrezio los mil ducados, y no el presidente de la chancilleria ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-6, lettre du 24 avril 1640.

démontrer à la Vierge que Grenade reste fidèle à son vœu. D'où la nécessité de trouver des bouc-émissaires. L'affaire est donc immédiatement instrumentalisée et devient un enjeu de pouvoir, l'occasion peut-être pour les inquisiteurs de retrouver leur gloire passée. Le moyen pour les élites traditionnelles de reprendre la main sur les intérêts économiques accaparés par les grandes familles marchandes d'origine converse, en affirmant le mythe du Sacromonte et la supériorité de l'Immaculée Conception. Dès le dimanche de Pâques, le conseil de la commune, officiellement en charge du monument du Triunfo injustement attaqué, décide donc des manifestations de réparation de l'offense et nomme une commission de fêtes dotée de ressources illimitées.

A Madrid, on prend l'affaire très au sérieux. Tout acte commis à l'encontre d'un objet de foi ne l'est-il pas en définitive contre le roi, premier garant de la religion dans ses royaumes ? Dans une note adressée au tribunal grenadin, La Suprema exhorte à tout faire pour trouver le coupable. Il en va de la réputation de l'inquisition, de plus en plus décriée jusqu'au sein de la cour. On conseille aux inquisiteurs une enquête minutieuse. En outre, la Suprema demande aussi que l'on fasse surveiller en secret les familles portugaises, et vérifier si certaines ont quitté précipitamment la ville depuis le scandale. Car il semble à tous évident, dans le contexte particulier de 1640, que se sont eux les coupables. La Suprema écrit au roi dès le 17 avril, en lui faisant déjà part de ses conclusions. « Et ce que l'on peut analyser du sujet du libelle et de la forme des mots, l'auteur ou les auteurs sont de la nation hébraïque, accoutumée à de semblables impiétés. A ce sujet l'on fait de promptes diligences, qui se poursuivront avec la vigilance et le soin que la circonstance exige »¹. Le précédent madrilène de 1624 est donc bien présent dans l'esprit de tous. Ce qui signifie que l'ambiance politique qui l'a accompagnée l'est également. Il est évident qu'en lisant le placard, les inquisiteurs pensaient à des coupables convers, comme son auteur l'avait prévu.

Ce n'est pas un hasard si le scandale concerne l'Immaculée Conception plutôt que toute autre dévotion. Il y a là en effet ce que nous pourrions appeler une « coïncidence patriotique ». Sous le pape Urbain VIII (1623-1644), la cause diplomatique espagnole pour l'obtention du dogme conceptionniste est mise en échec. Le pape regarde vers la France et ne souhaite pas dévolution sur ce point. Les fêtes inouïes réalisées à cette époque sont un moyen de faire pression pour la définition du dogme. En outre, le débat conceptionniste cristallise l'ensemble des tensions politiques et sociales du temps. S'y attaquer, c'est inmanquablement enflammer les foules. La mobilisation dirigée par les autorités ecclésiastiques est à la fois un évènement politique et une manipulation. L'évènement contient en effet deux dimensions qu'il convient de distinguer. D'un côté, il concerne la couronne dans son ensemble. C'est sans doute sur cet aspect que l'auteur du placard a joué. Il savait que ce genre d'affaire allait faire grand bruit. Il

¹ « Y a lo que se puede discurrir de la materia que contiene el libelo, y forma de palabras, el autor o autores son de la nacion hebrea, acostumbrada a semejantes impiedades en que se van haciendo apretadas diligencias, y se iran continuando con la vigilancia y cuidado que el caso pide ». A.H.N., *Inquisición*, lib. 535, fol. 219. lettre du 17 avril 1640.

s'agissait probablement de son point de vue d'une action habile, destinée à montrer au roi, par l'ampleur des réactions populaires, l'importance de la dévotion conceptionniste. Philippe IV serait donc incité à demander de nouveau au pape la définition du dogme. Par contrecoup, le monument grenadin du Triunfo, dont le coupable s'occupait quotidiennement, serait plus fréquenté. L'affaire a une origine et une raison d'être fondamentalement politique au plan castillan. Cependant, elle commence par l'acte d'un homme en marge qui savait pertinemment qu'il jouait avec des symboles et des souvenirs collectifs locaux. C'est la conjonction de ces deux aspects qui a rendu cette affaire à la fois aussi crédible et aussi importante. Ce geste révèle l'importance de courants d'opinion et la place des individus dans la construction non-officielle de l'image de la Vierge, mais aussi de l'autorité royale et inquisitoriale. Le coupable savait que l'on prendrait son histoire au sérieux. Par contre, il sous-estimait l'efficacité de l'enquête inquisitoriale. En effet, les faux complots contre des images saintes sont bien plus fréquents que les vrais, ce dont les inquisiteurs étaient naturellement conscients.

Pour donner plus de force à son geste, le coupable reprend, en l'inversant, le geste mythique du chevalier Pulgar, qui apposa, on s'en souvient, un placard avec le nom de Marie sur les portes de la grande mosquée de Grenade, peu avant la conquête effective de la ville, consacrant ainsi symboliquement la mosquée en église¹. Le traité de Guillén Dellaguila affirme bien qu'à la vue du placard, les Grenadins, du moins certains d'entre eux, ont immédiatement fait le lien avec le geste de Pulgar. « L'on a déjà vu des placards encensant le nom de Marie, placardés aux portes des mosquées aux yeux des masses sarrasines, par Hernán del Pulgar. Mais qui, sinon un réprouvé adultère de si noble exploit, qui, sinon cet ermite troglodyte, les imagina, ces célèbres libelles contre son innocente vie et honnêteté ? »². Par les rebondissements judiciaires de « L'affaire Pulgar » à cette époque, nous savons que l'acte héroïque du chevalier n'est pas oublié à Grenade, dans les milieux proches de la cathédrale du moins. Comment aurait-il pu en être autrement ? Les péripéties procédurières sont en effet extrêmement virulentes entre le chapitre et les descendants de Hernán Pérez del Pulgar. Le conflit qui commence dans le dernier tiers du XVI^e siècle oppose les descendants du preux chevalier au chapitre de la cathédrale. L'affaire rebondit au milieu des années 1610, justement lorsque la fin des travaux du chœur de la cathédrale rend les enjeux plus importants.

Il ne peut nous échapper que ce rite d'inversion est profondément symbolique. En 1490 on consacre la ville à la Vierge, en 1640, en l'injuriant, on menace la ville d'un retour à l'Islam, et le Triunfo d'un retour à la sauvagerie originelle. En effet en niant la Vierge, on nie rien moins que la conquête et l'appropriation de la ville par Dieu et par les conquérants. En 1640

¹ MARTINEZ DE LA ROSA, Francisco : « Hernán Pérez del Pulgar, el de las hazañas », in *Obras*, T. CL, BAE, Madrid, 1962. et VILLA-REAL, Francisco : *Hernán Pérez del Pulgar y las guerras de Granada*, Málaga, Algazara, 1999.

² « Carteles ya se han visto ensalzando el nombre de esta señora [Marie], fixados en las puertas de las mezquitas, a vista de las huestas Sarracenas por Fernando del Pulgar : pero un reprobado adulterio de tan memorable hazaña, famosos libelos contra su inculpable vida y honestidad, quien sino este hermitaño troglodita las inventò ? » GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Lueves santo*, *op. cit.*, fol. 7v-8r.

toutefois, le placard est apposé non pas sur les portes de la cathédrale (là où Pulgar avait fixé le sien), mais sur celles de la municipalité. C'est peut-être le signe qu'il s'agit là d'une manipulation. En effet, celui qui fabrique un faux pour provoquer une réaction ne souhaite pas forcément aggraver le blasphème, tandis qu'un vrai blasphémateur aurait peut-être été jusqu'au bout de son geste, en apposant le placard sur la porte de la cathédrale elle-même.

Le placard représente probablement aussi l'inversion carnavalesque de la campagne d'affiches conceptionnistes réalisée à l'origine de la fièvre mariale, dans les années 1610. Dans plusieurs villes andalouses en effet, à Séville en particulier, les rues s'étaient couvertes d'affiches et d'inscriptions à la gloire de l'Immaculée Conception en 1615¹. Les événements de Grenade ne pouvaient que rappeler ce précédent exemplaire. De plus, en choisissant les portes du palais de la municipalité, le faussaire s'adresse directement aux citoyens. Il exprime ouvertement l'idée que le débat conceptionniste n'est plus seulement un débat clérical ou universitaire, opposant les dominicains aux franciscains, mais l'affaire de tout le monde. C'est ainsi un manifeste pour la définition dogmatique du mystère conceptionniste, seule à même, pour le faussaire, d'empêcher à l'avenir de tels troubles et scandales. Le palais du conseil de la commune a été reconstruit quelques années auparavant, en 1626, et orné des armes de la ville couleur or. Il fait face à la chapelle royale et à la Lonja de mercaderes (bourse du commerce). Les portes du siège du conseil de la commune étaient en outre peintes à la manière d'un retable, représentant la Vierge de la Antigua au centre, des grenades tout autour, et les deux saints évêques en haut, Gregorio lisant un livre, et Cecilio des livres ou plaques de plomb². Cette porte est vraiment considérée comme un autel, puisque d'après les ordonnances (statuts officiels) de la ville, datant de 1552 et révisées au XVIIe siècle, les membres du conseil devaient y faire une oraison à la Vierge avant d'entrer en conseil de la commune, c'est-à-dire deux fois par semaine. « Et [les échevins] doivent prier afin d'être expressément éclairés pour pouvoir être au service de son précieux fils Notre Seigneur Jésus Christ, et du roi et de la reine nos seigneurs, ainsi que pour la conservation et accroissement du bien et de la chose commune de la république de cette ville, dont ils ont la charge »³. En définitive, cette porte constituait l'expression graphique des valeurs idéologiques de Grenade, du mythe qui lui fournit son assurance et sa gloire, constitué autour des découvertes du Sacromonte. Les autorités urbaines qui la traversent quotidiennement se portent garantes de la défense de ce mythe. Enfin, le siège de la municipalité est la représentation du pouvoir royal, exercé localement à travers le corregidor. Poser un placard sur ses portes constitue indirectement un acte de lèse-majesté.

¹ BONNEFOY, Jean-François : « Sevilla por la Inmaculada en 1614-1617 », *op. cit.*

² Annexe, Figure 25. Cette disposition reproduit également celle de nombreux ouvrages consacrés à la défense du Sacromonte, qui mettent en parallèle les saints grenadins et les grands saints de l'Eglise ou les patrons traditionnels, à commencer par Saint Jacques.

³ « y ruegen [los regidores] que claramente sean alumbrados en el servicio de su Precioso Hijo N.S. Iesu Christo, y del Rey, y de la Reyna Nuestro señores, y en la conseruacion, y acrecentamiento de el bien, y pro comun de la Republica de esta Ciudad, que encargo tienen ». *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar, op. cit.*, Tit. 2, fol. 10.

L'outrage est donc non seulement dirigé contre l'Immaculée Conception visée dans le libelle, mais aussi contre les patrons spirituels et temporels de la ville et contre le Bien Commun, la communauté dans son ensemble. Pour Dellaguila, le pire est d'avoir placé le libelle dans un lieu aussi visible, « en raison du scandale et du mauvais exemple »¹.

Faut-il relier l'affaire de 1640 au scandale qui touche la même année, à la même période de la Semaine Sainte, la puissante confrérie de Las Angustias ? Une lutte de pouvoir à l'intérieur de la confrérie amène des membres à engager un tueur pour assassiner leur frère supérieur à l'occasion du jeudi, puis du vendredi saint. Le tueur échoue dans sa tâche². Les deux affaires semblent en effet apparentées, si l'on prend en compte le fait que la confrérie de Las Angustias est liée au secteur de la soie, dominé depuis le bouleversement du secteur au passage du siècle par grenadins arrivés dans la ville plus récemment, qui se distinguent de la vieille oligarchie liée aux premiers conquérants. En pleine émergence financière et démographique, ces milieux sont liés à la Nouvelle Castille, avec laquelle ils font commerce de soieries. Parmi eux se distinguent les Convers d'origine portugaise³. Or l'affaire du placard scandaleux se mêle au bouillonnement de la Semaine Sainte : le libelle est découvert le vendredi saint 6 avril. Le soir même, plusieurs confréries sortent en procession, en particulier celle de *Las tres necesidades de Nuestra Señora*, occasion pour les autorités municipales d'une démonstration de force particulièrement éloquente. « Dans la procession parut toute la noblesse et la caballería de Grenade. Devant, éclairé par des torches, venait le comte de Santistebán [alférez mayor de la ville] portant la bannière... tous les escribanos del número de Grenade sortirent avec des torches le paso de Notre Dame. La procession fut si longue à passer par la cathédrale que cela dura plus d'une heure et demie, quand bien même la pressait la confrérie de la Soledad, qui venait derrière elle »⁴.

Ainsi donc, même si les autorités ne sont pas à l'origine du scandale, ce qui semble assez certain, il n'en reste pas moins qu'elles réagissent très vite pour utiliser l'évènement et lui donner un sens qui s'accorde à leurs intérêts. On s'attaque à l'Immaculée Conception ? Cela ne peut venir que des opposants au Sacromonte, ceux qui offrent une séduisante alternative au mythe établi au début du siècle avec leur Vierge moderne, Las Angustias. Il faut donc les contrer, comme on a commencé à le faire depuis quelques temps. Cela est d'autant plus urgent qu'à Rome, où les livres de plomb ont été finalement envoyés pour être étudiés et traduits, le

¹ « en razon del escandalo y mal exemplo ». GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Jueves santo*, op. cit., fol. 5v.

² LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan José : *Nuestra Señora de Las Angustias y su hermandad en la época moderna*, Grenade, éd. Comares, 1996, p. 46.

³ CORDOBA, Pierre Emmanuel : « 15. Portés par l'histoire », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit., vol. II.

⁴ « salió en ella toda la cavallería y nobleça de Granada, delante, con hachas, llevando el estandarte el conde de Santistevan... salieron el paso de Nuestra Señora todos los escribanos del número de Granada con sus hachas. Fué tan larga que duró de pasar por la Santa Yglesia ora y media larga con darle priesa la cofradía de la Soledad que sale después ». . HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 846-47.

dénouement de l'affaire du Sacromonte s'annonce décidément mal. Risquant d'être déstabilisé de l'extérieur, le mythe doit être renforcé de l'intérieur. Car c'est lui qui désormais crédibilise et légitime les hiérarchies, basées sur une idée d'éternité. La patronne, la Vierge de la Antigua, est le symbole de l'équilibre institutionnel.

La foule se rue chez les Convers portugais, prête à les lyncher. On les sauve de justesse. Les secteurs de pouvoir traditionnels (conseil de la commune et chapitre de la cathédrale) exploitent l'affaire pour renforcer la dévotion à l'immaculée Conception, mais aussi à la Vierge de la Antigua et aux saints du Sacromonte. Les Convers, qui soutiennent Las Angustias, sont donc lynchés spirituellement si ce n'est physiquement. En fustigeant le judaïsme, on s'attaque en fait indirectement à l'image de Las Angustias. L'affaire de 1640 s'inscrit donc complètement dans la lutte de pouvoirs pour l'hégémonie à Grenade, signalée par la lutte des Vierges.

Dans la plupart des textes (sermons ou chroniques) publiés dans les villes qui s'indignent des événements de Grenade, le rejet du judaïsme, signifiant plus largement la contestation du gouvernement et l'expression de tensions sociales, est un thème central. L'antisémitisme cléricale de cette époque pourrait être étudié avec profit à travers ces textes, qui opposent en particulier le manque d'honneur de cette « canaille », accoutumée à s'exprimer à travers d'infâmes placards. « C'est péché de sang, incrédulité de filiation, ce qui explique leur désinvolture à placarder avec rage et ignominie la loi, le législateur, et Marie »¹. Dans ce sermon prononcé dans la ville andalouse d'Ecija, on cherche à démontrer que l'incrédulité est un héritage de la race du peuple Juif, qu'elle est donc sans remède.

La haine n'est pas la seule chose qui ressort de cette indignation générale. Comme l'affirme un sermon prononcé à Jaén, que la Vierge soit immaculée constitue une question d'honneur (« un caso de honor ») pour elle et pour son fils². Le Christ rejette la calomnie et supporte l'offense. A travers eux, ce sont les villes, les communautés, qui considèrent l'affaire comme un point d'honneur. Ce qui nous fait comprendre pourquoi ces affaires de sacrilèges sont si importantes dans la formation de l'auto-représentation locale mais aussi plus largement de l'identification castillane. Toute la ville s'unit pour la même cause, la défense du bien le plus précieux que peut posséder un homme ou un groupe, en l'occurrence une ville noble : l'honneur, valeur qui incarne une ancienne tradition de liberté urbaine³. C'est l'occasion de tenir la promesse qui a

¹ « pecado es de sangre, incredulidad de erencia, y assi no es mucho a cartelear con vituperio, y ignominia la lei, el legislador, y a Maria ». JIMENEZ DE SANTIAGO, Francisco : *Desagravios a la Virginitad en el parto de María Santissima viveça de deuocion a Christo Señor Nuestro, y a su chatolica Lei. Opvestos a los Carteles, y Libelos que el hebreo puso en Granada, antigua falta de su naçion, erencia legitima de su sangre. Celebrados en el Religiosissimo Convento de frailes menores de S. Francisco de los Capuchinos... en el insigne Ternario, que celebrò en esta ciudad Domingo 17 de Junio... en Ecija... año de 1640*. B.U.G., A-031-218(8).

² SANTA MARIA, Cipriano de : Sermon predicado en el primero dia del octavario que celebros la nobleza de la ciudad de Xerez de la Frontera en desagravio de nuestra santa fe, de la enteresa virginal, y Concepcion Inmaculada de la Reyna de los Angeles... 1640. B.U.G., A-031-208 (6).

³ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « La España de Calderón », in GARCIA LORENZO, Luciano (dir.) : *Calderón actas : Congreso internacional sobre Calderón y el teatro español en el siglo de Oro* (Madrid 8-13 juin 1981), Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, 3 tomes, 1983, p. 19-35.

été faite à la Vierge au moment du vœu de 1618, celui de la défendre même au prix de sa vie. Les vassaux défendent le suzerain qu'ils se sont choisis, celui qui les catégorise et dont dépend leur existence. La défense de l'honneur de la Vierge est également le thème principal du traité du licencié Guillén Dellaguila, qui argumente longuement sur la virginité de la Vierge et la culpabilité des Juifs¹. Ce crime atroce doit être puni de mort, affirme-t-il, car il s'agit là de lèse-majesté contre la reine du ciel. Plus grande est la dignité de la victime, plus grande est la faute. Il s'agit là d'honneur au sens juridique du terme, en tant que catégorie qui fonde la préséance. Comme elle se fonde sur le corps, tout affront fait à la personne physique (comme c'est le cas du sacrilège) touche à l'honneur². Il s'agit aussi de l'ingérence d'un particulier d'un rang social infime et méprisé, dans des affaires d'honneur, valeur attribuée d'ordinaire par les autorités, qu'elles soient royales ou religieuses. Il s'agit aussi d'un sacrilège, parce que la Vierge incarne l'honneur de la communauté. C'est donc aussi un crime de lèse-majesté. La comparaison avec le régicide est d'ailleurs l'un des principaux arguments de Dellaguila pour argumenter en faveur de la peine capitale pour le coupable.

Ainsi donc, l'idéologie commune se synthétise dans la croyance à l'Immaculée Conception. Autrement dit, tous ceux qui la refusent sont implicitement rejetés hors de la communauté et assimilés aux Juifs, caractérisés par leur incrédulité, c'est-à-dire leur refus d'adhérer aux valeurs qui fondent le Bien commun. On profite de l'histoire finalement anecdotique de Grenade pour réaliser un coup politique et médiatique en faveur de l'avancée du dogme conceptionniste et pour affirmer des revendications politiques, des désirs de liberté urbaine depuis longtemps enfouis.

a) Les célébrations

Cet évènement bouleverse la ville et, jusqu'au mois de juillet, les processions, les fêtes destinées à resacraliser le monument du Triunfo, bafoué dans le libelle, se succèdent dans une ambiance de mobilisation sainte, dont les échos atteignent tout particulièrement les villes déjà enflammées depuis longtemps par la question conceptionniste et concernées par des problèmes économiques et sociaux, comme Málaga, Cadix ou Jaén³. Les fêtes de Grenade, en particulier

¹ GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Iueves santo*, op. cit.

² PITT-RIVERS, Julian A. : *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sachem*, Paris, Le Sycomore, 1983 [1977].

³ Voir FERNANDEZ BASURTE, Federico : « El consejo y las fiestas de la Inmaculada en Málaga. 1640 », *Espacio, Tiempo y Forma, serie IV, Historia Moderna*, 7, 1994, p. 195-210. MORGADO GARCIA, Arturo : *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en la diócesis de Cádiz en el siglo XVII*, Cadix, Universidad, 1996. LAZARO DAMAS, M^a Soledad : *La Inmaculada Concepción de María*, op. cit. A Jaén, on voudra même construire un monument du Triunfo de la Vierge, sur l'exemple grenadin, en 1649, mais il ne sera finalement pas réalisé par manque de moyens. Voir CORONAS TEJADA, Luis : *Jaén, Siglo XVII*, op. cit.

la grande célébration du 13 mai, sont aussi diffusées en dehors de la ville. Une relation anonyme des fêtes est publiée successivement à Madrid et à Barcelone en 1640¹.

Dans cette affaire, ce sont les célébrations qui rythment l'évènement, lui donnent sens et finalement font l'évènement lui-même. Les fêtes « en réparation » ont en effet pour but de resacraliser la ville avilie par le sacrilège. A la destruction succède la reconstruction. Les manifestations scandent le printemps et l'été, jusqu'à l'hiver où a lieu le dénouement final. Il y a une mise en scène continue des évènements par les autorités en trois temps ou trois actes, qui ne se laissent de cette manière jamais déposséder du contrôle des évènements.

Très vite en effet, comme une réaction épidermique, on reprend les célébrations en réparations de la Vierge déjà expérimentées en 1638 et 1639. Le soulèvement de la Catalogne, mais aussi le danger en Méditerranée (en juillet, l'alerte est donnée à Motril, le port le plus proche de Grenade) comptent évidemment dans cette frénésie religieuse. La disette, qui se fait sentir en mai, au moment de la soudure, influence certainement aussi les évènements. Dans ce contexte, plusieurs institutions offrent de l'argent pour la fête civico-religieuse organisée par le conseil de la commune. On pense même à fonder tout spécialement une confrérie pour l'occasion. Les célébrations signent également le triomphe des ordres religieux sur le devant de la scène publique, qui s'impliquent avec une grande vigueur dans la défense de la cause conceptionniste². Dès les premiers jours, les processions s'organisent et s'acheminent vers le siège du tribunal, à la grande satisfaction des inquisiteurs³.

La première célébration, organisée par les frères du tiers-ordre de Saint François accompagnés de la confrérie de la Vraie Croix, a lieu le 10 avril. Elle se rend au monument du Triunfo en passant par la cathédrale. Le soir, une autre confrérie, portant l'image de la Virgen del Socorro, se rend elle aussi au monument, en passant par le siège de l'inquisition. D'après le récit de Luis Paracuellos, les Grenadins rejoignent spontanément le cortège, qui se retrouve grossi de plus de mille personnes au moins à la fin du parcours. Cette spontanéité est toutefois toute relative. Nombreux sont ceux en effet à venir en corps constitués et en livrées officielles, ce qui suppose un degré important d'organisation collective et la volonté de démontrer la force des institutions en place. Pour les autorités, comme le reflètent les relations festives comme celles-ci, les participants doivent afficher dans la fête un comportement à la fois spontané et prescrit, qui témoigne de leur enthousiasme de manière lisible, et correspondant à l'ordre

¹ *RELACION de la grandiosa fiesta que hizo la ciudad de Granada Domingo treze de mayo de mil y seiscientos y quarenta años. Al desgravio de la limpia, y pura Concepcion de la Sacratissima Virgen nuestra señora... en Madrid, y aora en Barcelona... 1640.* B.U.G. B-60-162. Voir également COLINDRES, Pedro de : *Triumpho de Christo y María. Consagrado a los desagravios de los ultrajes que contra su Ley, original y Virginal pureza publico horrendamente sacrilegio cartel que se fixo en Granada... Ecija, 1641.* B.U.S., 113-65(16). LIAÑO Y LEIVA, Lope de : *Relacion de las fiestas que se an hecho en la ciudad del gran Puerto de Santa Maria a los desagravios de la Ley de Gracia, y de Maria Santissima madre de Dios... Cadix, 1640.* Real Academia de la Historia, 9-17-4-3541.

² GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Fiesta y propaganda en la Granada Barroca : celebraciones en el Colegio de los jesuitas durante el siglo XVII », *op. cit.*

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-6, lettre du 24 avril 1640.

social. Mais il est vrai que les relations taisent le plus souvent la manière dont le public tend à s'approprier la fête, à travers le manque de discipline et les gestes transgressifs notamment¹.

Les 11 et 12 avril, l'enceinte commerciale de l'Alcaicería est fermée, pour respecter la solennité des processions qui se succèdent et s'amplifient. Le 11 au soir, celle qui part de la cathédrale avec la Vierge de Guía, qui sort pour la première fois de son temple, rassemble la plupart des confréries de la ville, soit dans les 6 500 personnes en tout selon Jorquera, 6000 selon Paracuellos, qui affirme que les bougies et les torches étaient si nombreuses qu'elles auraient pu « éclairer les ténèbres de l'hérésie »².

On le voit, l'initiative laïque est fondamentale dans ces premières célébrations. C'est pour les communautés civiles, en particulier les confréries sacramentelles (les plus nombreuses et puissantes de la ville à cette époque), l'occasion unique de prolonger leur visibilité sociale déjà fortement affirmée durant la Semaine Sainte qui a précédé le scandale, de montrer à la fois leur importance et leur capacité à réagir. Chaque corporation exhibe son image tutélaire, toutes se dirigent inmanquablement vers le Triunfo, symbole attaqué par le libelle, qui soudain devient le cœur spirituel de la ville.

L'archevêché s'inquiète de cette prolifération festive, craignant de perdre le contrôle sur une semaine de procession en passe de se convertir en deuxième Semaine Sainte. Le 13 avril, jour où devaient sortir deux processions, le chapitre les fait interdire « parce qu'elles ne cessent de se multiplier, que leur coût augmente, menaçant le pouvoir et les patrimoines »³. En prétextant la défense des intérêts particuliers et une meilleure organisation festive, l'Église souhaite en réalité reprendre la main sur les célébrations. Ainsi, dans cette deuxième période les processions se poursuivent, mais elles sont désormais mieux encadrées et plus officielles (on y trouve des aristocrates, des jésuites etc., et non plus seulement des confréries sacramentelles). Dès lors, ces célébrations prennent un sens collectif qui se rapporte fatalement au mythe de Grenade et à l'affirmation de son idéologie contre l'injure. Les processions s'acheminent vers le siège de l'inquisition, où elles s'arrêtent devant un autel placé devant la porte pour lancer des vivats à l'Immaculée Conception. On voit aussi les caballeros apposer des placards portant le nom de Marie, pour laver le souvenir du placard injurieux. Même si certaines processions n'hésitent pas à se produire sans autorisation ecclésiastique, comme celle des demoiselles de l'Albaicín (forcée pour cette raison à demeurer hors des remparts de la ville), la plupart se rangent à une rhétorique officielle et une propagande visibles. Le 20 avril, le tiers-ordre

¹ Voir FARGE, Arlette : « Paroles populaires et pensée sur l'évènement. Paris XVIIIe siècle », in *Démocratie et pauvreté*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 578-588.

² PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 9r.

³ « por que en las preuenciones para otras, haziendo la costa mayor franqueza, amenazaua riesgos al poder, y peligro a la mayor finca ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 10r.

franciscain monte au Sacromonte où ont lieu des prières et des feux nocturnes, suivis d'une octave « en réparation ».

Dans cette période durant laquelle l'inquisition travaille activement à la découverte du coupable, les célébrations sont mises en scène de manière à démontrer à la face du monde la piété exceptionnelle et le prestige de la ville. Car, nous l'avons dit, Grenade est extrêmement observée durant cette période. C'est une occasion unique pour la ville de se mettre en scène. Les autorités réussissent parfaitement bien à contrôler l'image qui est renvoyée vers l'extérieur. La relation de fêtes compilée par Luis Paracuellos est un aspect essentiel de cette campagne. Il s'agit d'un gros recueil (plus de 150 folios) de compositions de divers auteurs, vite réunies par un compilateur qui ne fait qu'ajouter les liaisons entre les textes et de rapides relations des événements. Le texte diffuse largement, aux frais de la municipalité à laquelle il est dédié, le triomphe de la ville et le dénouement heureux de l'affaire¹.

Les processions servent à chacun à se désolidariser des coupables supposés, à montrer publiquement son innocence. Elles servent aussi à renouveler la sacralisation de la ville et de la communauté, à reformer le pacte chrétien avec Dieu. Pour renouer le fil, il faut certes resacraliser les lieux et les images saintes qui ont été bafoués, démontrer la fidélité de la ville. Mais il faut aussi trouver un coupable qui endure la culpabilité collective.

Le 15 avril, l'inquisition prononce un anathème excommuniant le ou les auteur(s) du libelle. Les jésuites organisent ensuite une grande procession depuis le collège de la compagnie, accompagnés de leurs étudiants et de leurs confréries de laïcs, et une image de l'Immaculée Conception. Jamais il ne s'est démontré une telle ferveur et une telle unité, qui réactive si fort le mythe de Grenade que l'on hésite pas à faire apparaître des esclaves maures dans la cérémonie pour mieux le figurer. « Même aux infidèles ta ferveur [Grenade] communiqua sa dévotion. Enlevés à leurs maîtres on convoqua tous les Maures, qui s'en furent dans les rues avec des rameaux de fleurs dans les mains, publiant à haute voix la pureté virginale de la très sainte Vierge Marie. Ce qui bien sûr émut aux larmes jusqu'aux cœurs les plus endurcis »². Les esclaves et affranchis, encore nombreux dans la Grenade de cette époque, sont instrumentalisés pour représenter graphiquement la virulence du mythe. Ils n'ont rien à voir avec les Morisques, puisqu'ils ne sont pas convertis ni intégrés à la société dominante dans laquelle ils ne sont que des serviteurs marginalisés. Mais ils sont l'image de ce grand absent, sans lequel finalement le mythe n'a pas de raison d'être. La manifestation spectaculaire des esclaves forme l'image inversée de la procession de jeunes filles vêtues de blanc qui descendent depuis l'église San Cristóbal de l'Albaicín jusqu'au Triunfo. Le noir et le blanc réunis signifient la communion de la nature, du sauvage et du civilisé, de l'homme et de la

¹ PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*

² « (...) aun a los infieles comunicaron deuocion tus feruores, hurtados a sus dueños, se convocaron todos los Moros, y con ramos en las manos fueron por todas las calles hasta el Triunfo, publicando a voz la Pureza Virginal de Maria santissima: acto por cierto que conuirtiò en lagrimas los coraçones mas duros ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 11r.

femme, dans une mise en scène étudiée. Les esclaves (Maures non convertis) occupent le bas de la ville, la partie chrétienne, et les jeunes filles (symbole de pureté de la foi, mais surtout de la civitas) le quartier autrefois morisque de l'Albaicín.

Le 16 avril, c'est l'aristocratie locale, accompagnée des auditeurs (oidores) qui apparaît dans une máscara à cheval. Ils placardent aux endroits les plus visibles des affiches portant le nom de Marie. Il s'agit là de renverser l'effet du libelle, en démultipliant des affiches aux quatre coins de la ville, sacralisant les lieux. Le fait que cette action soit réalisée par des nobles est destiné à rappeler le glorieux geste de Pulgar, modèle absolu du chevalier, qui sacralisa Grenade par son libelle. Ce geste est à nouveau répété, cette fois par des poètes et d'une façon encore plus ritualisée semble-t-il, après la grande fête du 14 mai¹.

Le 18 avril, les deux chapitres commencent huit jours de rogations dans la cathédrale en l'honneur de la Vierge de la Antigua pour favoriser la découverte du coupable.

Les monastères organisent des fêtes grandioses et prestigieuses : concours poétique au monastère del Angel Custodio, processions de dames et de confréries luxueuses, concours de hiéroglyphes estudiantins au collège des jésuites le 25 avril. Les paroisses et les confréries sacramentelles elles aussi multiplient rogations et octaves festives, au point que bientôt la ville toute entière s'anime de processions et de prières à toute heure, bouleversant sans doute les activités quotidiennes. Ainsi le 6 mai on ne trouve pas moins de six célébrations dans des églises ou des monastères, ainsi que quatre processions. Les métiers participent également aux célébrations. Les dominicains et les franciscains sont naturellement au premier plan dans ces événements, les premiers à cause de leur lien privilégié avec l'institution inquisitoriale, les seconds parce qu'ils sont les principaux défenseurs traditionnels de la doctrine conceptionniste. On assiste donc, après les divisions causées par cette même doctrine entre les deux ordres, à une réconciliation symbolique, qui figure également celle de la communauté locale autour de valeurs partagées : le mythe de Grenade, le Sacromonte, l'Immaculée Conception, la loyauté.

Dès le 12 mai, les inquisiteurs soupçonnent l'ermite du Triunfo, Francisco Alejandro, d'être l'auteur du libelle². Selon Guillén Dellaguila, ce soupçon semble avoir constitué l'une des rumeurs parcourant la ville dès le début de l'affaire, démonstration du mépris général qui entourait les ermites à cette époque. « Le peuple suppose que l'immonde délinquant est un ermite qui avait à sa charge le culte de la sainte image du Triunfo, et l'on sait combien est infaillible la présomption [populaire] »³. Autrement dit, il n'y a pas de fumée sans feu. Mais les autorités semblent moins confiantes dans la rumeur, et sont surtout mécontentes de voir

¹ La relation de Paracuellos intègre quelques-uns de ces poèmes affichés dans les rues. PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, op. cit., fol. 112r et ss.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°33.

³ « Presume el pueblo que el atroz delincente es un hermitaño, que tenia a su cargo el culto de la santa imagen del Triunfo, y juzgase que es infalible la presuncion ». GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Lueves santo*, op. cit., fol. 1r.

que le coupable est un membre, même marginal, de l'Église. En effet, l'enquête se poursuit. Les inquisiteurs préfèrent se fier à une autre rumeur, qui accuse les Convers résidant à Grenade. On fait donc arrêter sans discrimination des familles entières de Portugais d'origine converse résidant dans la ville et on leur inflige de lourdes amendes¹.

La grande fête civico-religieuse des deux chapitres a lieu les 13 et 14 mai. Dès la veille au soir, les rues s'illuminent et les salves, les feux d'artifice et la musique annoncent la célébration. Le lendemain au matin, Grenade se lève redécorée et transformée. Dans le récit de Paracuellos, tout est décrit dans l'esprit d'une métamorphose. On perçoit également la force de cette nouvelle conversion religieuse dans la chronique anonyme publiée à Madrid et à Barcelone. Par les fleurs, soieries et feuillages qui tapissent entièrement l'espace, la ville retrouve la splendeur et la gloire et accède à une représentation mythique².

Chaque monastère élève un autel devant la porte de son église. Beaucoup de ces ouvrages gardent une tonalité militaire de la lutte du Bien contre le Mal et mettent en scène la gloire de Grenade et de ses autorités. On prend également soin de représenter l'Immaculée Conception en opposition aux figures de l'hérésie. Devant le monastère de la Cabeza par exemple, proche de la place Bibarrambla, l'autel représente Grenade en femme armée, coiffée d'un panache, « dans sa main droite elle tenait une lance dont la pointe pénétrait la tête d'un Juif, aux pieds duquel il y avait ce dizain qui expliquait l'image (...) De la même façon, à droite il y avait une autre dame qui, d'après les armes de son écu, un vase de fleurs de lis, représentait l'Église de Grenade (...) »³. Sont représentés comme image du mal le Juif bien entendu (il semble évident pour tous que le placard ne peut être que l'œuvre d'un judaïsant), mais aussi Nestorius, l'évêque dont les théories furent condamnées par le Concile d'Ephèse (en 431), qui confirme le rang de Théotokos (mère de Dieu) de la Vierge Marie. Ainsi l'Immaculée Conception est présentée comme une doctrine officielle de l'Église, confirmée depuis les temps les plus anciens, ce qui est loin d'être le cas. Sont représentées aussi des figures grotesques, « pour amuser le peuple » selon Paracuellos : entre une vieille décrépète, figure de la Synagogue et une autre, figurant la Guinée, deux caricatures, l'auteur du libelle et le Juif qui gifla Jésus au supplice « dans la posture de vouloir se battre au sujet de qui des deux avait perpétré le délit le plus grave », avec un démon en arbitre. « Devant ces personnages se trouvait un négrillon riant et les montrant du doigt, comme s'il se moquait d'eux »⁴. On retrouve là à la fois des traits carnavalesques et l'idée des diabolins et de la Tarasque du Corpus. Le bouc-émissaire

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628.

² RELACION de la grandiosa fiesta que hizo la ciudad de Granada Domingo treze de mayo, *op. cit.*, fol. 2r.

³ « en su derecha mano empuñaba una lança, cuya punta penetraua la cabeça de vn judio, que a sus pies tenia con esta dezima, que declaraua el pensamiento (...) Con igual correspondencia estaua a la dietra mano otra dama, que en las armas de su escudo representaua la Iglesia de Granada, por ser vna jarra de açuçenas (...) ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 18v-19r.

⁴ « estauan en forma de querer reñir, sobre qual auia cometido mayor delito ». « Delante de cuyas figuras estaua un negrilla riendose, como aziendo donayre dellos, y señalandolos con la mano ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 21r.

désigné, le Juif, fait office de démon qu'il faut rejeter de la communauté, laquelle pourra de cette manière retrouver son unité et sa paix intérieure. Bien souvent dans les célébrations du Corpus des années précédents, le Juif figurait déjà l'hérétique, remplaçant le luthérien de la fin du XVI^e siècle. Dans le même temps, on glorifie l'Illibéris antique et on montre notamment Grenade et la foi se tenant la main. La grenade, symbole de la ville, est signe rouge sang de la violence et de la virginité outragée. Ce thème est repris tout au long de la fête, particulièrement dans les sermons.

D'autres autels ponctuent la rue d'Elvira, où doit passer la procession. Le marquis de Mondéjar est quant à lui chargé d'ornez la porte d'Elvira, laquelle est recouverte de tapisseries des Flandres et coiffée de bannières. Les escribanos del número décorent l'esplanade et le monument du Triunfo, selon une mise en scène grandiose. Deux rues de verdure disposées en croix se rejoignent au monument, formant des bosquets ponctués de fontaines d'eau et de vin, d'arcs de verdure abritant des pyramides de fleurs et de deux théâtres en bois pour la représentation des autos sacramentels. Un arc de triomphe or et argent est surmonté de la statue de la Vierge entourée de diamants, en dessous de laquelle se situent deux saints jésuites¹.

Le 14 mai a lieu la procession officielle des deux chapitres au Triunfo. Elle commence à la cathédrale, où l'on a préparé la relique mariale découverte dans la tour Turpiana en 1588, première relique trouvée à Grenade et prélude aux découvertes du Sacromonte, ainsi que la patronne de la ville, la Vierge de la Antigua, vêtue d'un nouveau manteau commandité par le conseil de la commune. « Un manteau de tissu blanc à fleurons dorés, à côté duquel les diamants n'étaient pas si brillants, ni les étoiles ne scintillaient de façon aussi riche et précieuse, au point que seule la volonté généreuse des veinticuatro et jurados de cette ville put en payer le prix »². Devant les effigies est dite la messe puis le sermon de Juan de Algar Montenegro, reproduit dans la relation de fêtes³. Montenegro est alors le chanoine magistral du chapitre, en tant que tel chargé d'autres grands sermons festifs de cette époque. Il est en particulier l'auteur du sermon prononcé lors de la fête « en réparation » pour le sacrilège de Tirlemont, cinq ans auparavant⁴. Il est donc, si l'on peut dire, rompu à l'exercice. Dans la

¹ Sans doute Saint Ignace et Saint François-Xavier, tous deux canonisés en 1622. *RELACION de la grandiosa fiesta, op. cit.*

² « un manto de tela blanca con florones de oro, con quien los diamantes no brillaron, con quien las estrellas no luzieron tan precioso y rico, que solo los animos generosos de los Caualleros veinticuatro y Jurados desta Ciudad pudieron hazerle la costa de su valor (...) ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones, op. cit.*, fol. 46r.

³ ALGAR MONTENEGRO, Juan de : *Sermon en la Magestuosa Fiesta, que la esclarecida Ciudad de Granada celebrò este año de 1640 en la Apostolica y Metropolitana Iglesia, a los desagrauios de la Reyna del Cielo, por el sacrilegio delito, que cometio un Ivdio libelando blasfemo su Virginal Pureza. Cantose en esta fiesta la Missa de la Limpia Concepcion...* In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones, op. cit.*, fol. 47r-66r.

⁴ ALGAR MONTENEGRO, Juan de : *Sermon en la magestuosa fiesta que la santa, y metropolitana iglesia de Granada celebrò este año de 1635, op. cit.*

mémoire de Jorquera, qui en parle dans ses Anales de Granada, c'est toutefois ce sermon de 1640 qui demeure.

Le prêche se veut une attaque vengeresse de l'auteur du libelle et une explication dogmatique de la doctrine conceptionniste. En fait, à des imprécations visant le judaïsme se mêle une obscure dissertation sur la pureté et la virginité de Marie, aboutissant à un éloge de la piété de Grenade, ville préférée par la Vierge, la grenade étant, selon le prédicateur, le symbole de la virginité de Marie. Grenade se doit donc de défendre la Vierge plus que les autres villes, affirme-t-il. Les grenadins ne sont d'ailleurs jamais plus forts dans leur foi que lorsqu'ils doivent affronter le judaïsme. C'est un appel au combat, mais aussi un rappel de la particularité de Grenade, sa conquête récente, la tache infamante des siècles d'occupation musulmane, qui forcent sans cesse Grenade à faire ses preuves. Cette culpabilité est bien au cœur du mythe, et fonctionne encore pleinement, on le voit, au milieu du XVIIe siècle.

Puis la procession commence, avec un char triomphal représentant la Gloire sous les traits d'un jeune garçon chevauchant un aigle. En dessous, Grenade émerge d'un château, accompagnée de musiciens cachés, en chantant le refrain vengeur « à mort l'hérétique à mort / au soleil clair de Marie, le brouillard s'est attaqué »¹. La présence conjointe d'une allégorie féminine et d'un jeune garçon sur le char triomphal engendre un message clair. La jeunesse comme la féminité incarnent en effet la pureté et la liberté, marques de la civitas, la perception civique de la communauté. « L'immaturation, la carence de pouvoir et la pureté sont des traits caractéristiques des organisations et célébrations civiques, en opposition avec le territoire du pouvoir civil et ethnique »². La civitas est pure parce qu'elle se place en dehors de l'ordre du pouvoir. Ses représentations sont belles, mais ne sont pas désirables et restent vides de contenu spécifique.

Suivent les confréries, les croix des paroisses de la ville et les ordres religieux avec leurs insignes. Ensuite, après cinq danses en livrées, apparaît le deuxième char triomphal, tiré par quatre animaux symbolisant les quatre évangélistes³ et représentant deux prisonniers en cage figurant le Judaïsme et l'Hérésie, « les visages d'une laideur extrême, la poitrine criblée de flèches et tous deux effondrés à terre ». Le Juif est bien reconnaissable, et quant à l'hérétique « son vêtement était noir et sa tête couverte de cendre, il était revêtu d'horribles flammes de haut en bas et le personnage était accompagné de ce motet : Manifestez votre clémence / (Sainte Vierge), car déjà les jeunes gens ont disposé des torches / pour me faire brûler ce

¹ « muera el herege muera / que a Maria el sol claro le opuso niebla ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, op. cit., fol. 67v.

² GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1976].

³ D'après la relation publiée à Madrid, il ne s'agit plus des quatre évangélistes, mais de cinq animaux représentant les cinq nations. Cette variation est intéressante, car elle montre que la logique interne de la relation compte plus que la vérité de ce qui s'est réellement passé. *RELACION de la grandiosa fiesta*, op. cit.

soir »¹. A la proue du char se tient le roi David, incarné par un enfant assis sur un trône de velours rouge et vêtu d'un habit d'argent, qui chante en s'accompagnant de sa harpe. David incarne à la fois le héros libre et le roi. Il forme ici l'opposé exact du Juif diabolisé et, de nouveau, incarne la civitas grenadine. Sur le char, des bannières de taffetas représentent les attributs de la Vierge immaculée, tirés des litanies laurétanes : le miroir, la colombe blanche, la fenêtre, la lune, le soleil, etc.

La procession, autour des deux chars, redouble donc l'effet du sermon, elle exprime l'union inconditionnelle de la communauté autour de la volonté d'expulser le coupable bouc-émissaire, le Juif emblématique. La fête manifeste l'unité militante de la communauté et renouvelle le pacte social. Enfin vient le clergé séculier qui entoure la Vierge de la Antigua sur un trône doré en forme de proue de navire, vêtue du précieux manteau municipal et entourée de fillettes chantant sa louange, l'une d'elles portant la bannière de la ville et chantant la gloire de Grenade. Paracuellos décrit l'image comme « la risée de l'aurore, la joie des matins, la beauté des jours, la splendeur du soleil, la plus parfaite créature dans sa plus grande pureté, la Vierge pour toujours mère, la mère pour toujours Vierge : l'image miraculeuse de la Antigua, notre consolation universelle, soulagement de cette ville toute entière, sur laquelle ses labeurs reposent, soulagement de ses fatigues »². Miraculeuse, pure, mère et vierge, intercesseur et consolatrice : la Vierge-patronne représente donc ici à la fois l'Immaculée Conception et la ville elle-même, elle unit les deux conceptions religieuse et civique de la communauté dans une représentation de majesté absolue. De nouveau, comme en 1595, comme en 1618, la Vierge de la Antigua se trouve assimilée à l'Immaculée Conception, rejouant la scène mythique de l'unité originelle de Grenade. La relation de Paracuellos comporte une représentation graphique de cette métamorphose mariale. Il s'agit de l'une des deux gravures sur cuivre exécutées par Ana Heylan pour illustrer la relation de fêtes. On y voit une Vierge à l'enfant couronnée et nimbée, tenant un sceptre dans la main droite, soutenue par un croissant de lune et entourée des attributs conceptionnistes. Comme l'affirme Antonio Moreno Garrido, Ana Heylan a très certainement pris pour modèle ici la Vierge de la Antigua³.

Après la Vierge vient la relique grenadine du linge de la Vierge découverte dans la tour Turpiana de l'ancienne mosquée en 1588. La Vierge et la relique sont suivies du conseil de la commune et de la chancellerie. Cette unité de façade cache toutefois mal l'absence de l'inquisition, qui, nantie d'un rôle nouveau dans la ville grâce au scandale, voulait faire

¹ « los rostros en extremo feos, y los pechos atruesados con saetas, y ambos derribados en tierra ». « su vestido era negro, y coraza en la cabeça, todo de arriba abaxo pintado de horribles llamas, y por mote esta letra. Hazed de clemencia alarde / (Virgen) que ya los muchachos / Tienen preuenidos hachos / Para quemarme esta tarde ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, op. cit., fol. 73r-v.

² « la risa de la aurora, la alegría de las mañanas, la belleza de los dias, el esplendor del sol, la mas perfecta criatura en la mayor pureza, la Virgen siempre Madre, la Madre siempre Virgen, la Imagen milagrosa de la Antigua, vniuersal consuelo nuestro, aliuio comun desta Ciudad toda, en quien sus trabajos descansan, en quien sus fatigas sosiega ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, op. cit., fol. 81v.

³ MORENO GARRIDO, Antonio : *La iconografía de la Inmaculada en el grabado granadino del siglo XVII*, Madrid, Cuadernos de Arte de la Fundación Universitaria, imprimé à part, 1986, p. 15. Annexe, Figure 38.

reconnaître ce statut en occupant une place centrale dans la procession, juste derrière le clergé séculier et devant le conseil de la commune. Mais la chancellerie refuse de lui laisser une autre place que les côtés de la procession. Vexés, les inquisiteurs refusent donc simplement de participer¹. La procession est, on le voit, un enjeu majeur. Le tribunal réclame de la Suprema d'intercéder en sa faveur auprès du roi en cette occasion. Afin que nous soyons reconnus à égalité avec ceux de la chancellerie, disent-ils, il faudrait que, « en plus du titre que nous devons à l'illustre seigneur archevêque et inquisiteur général, sa majesté nous honore d'un nouveau titre issu de son conseil, afin que le juge de biens et comptable dispose d'un véritable titre après sa nomination par sa seigneurie l'inquisiteur général, et que le tribunal détienne la même autorité qu'une salle d'auditeurs et qu'il soit considéré avec la même égalité avec ses anciennetés. Il serait très opportun, ce royaume étant le plus récent de tous les royaumes de Castille, que ce tribunal ait la plus haute autorité ou du moins l'égalité avec la plus haute autorité... »². Le tribunal tente ainsi de reconquérir un rôle politique éminent à l'occasion du scandale. Pour lui, le premier pas serait la procession et le second, qui sait, un nouveau statut pour les inquisiteurs eux-mêmes, idéalement égal à celui des membres de la chancellerie. Mais cette tentative se solde par un échec. Le tribunal n'obtient pas de nouveau statut, pas plus que les nouvelles fenêtres sur la place Bibarrambla pour assister aux fêtes qu'il réclame en juillet en arguant que ses ministres mariés sont de plus en plus nombreux et nécessitent donc de nouveaux balcons pour leurs épouses³.

Pire encore, lors de la procession du Corpus, le 7 juin, alors qu'ils tentent sans doute d'afficher leur supériorité en tardant à obéir au chapelain pour s'agenouiller au passage du Saint Sacrement, l'ensemble des participants se retourne contre eux. Les inquisiteurs auraient (selon les témoignages) soit attendu la dernière minute, contre les injonctions du chapelain, pour retirer tapis et coussins du balcon d'où ils assistaient à la procession, soit ne les auraient retiré qu'une fois le Saint Sacrement déposé sur l'autel. Ils se distinguent ce faisant de hauts personnages (l'évêque élu de Carthagène des Indes et le comte d'Arcos notamment) qui, eux, retirent immédiatement leurs tapisseries à l'avertissement du chapelain. Cette banale affaire dégénère rapidement : les inquisiteurs, qui veulent encore croire qu'un nouveau rôle dans la ville leur est échu, font arrêter le chanoine et lui imposent une amende de 100 ducats. La cathédrale, furieuse, forme une commission, laquelle envoie aussitôt un copieux rapport circonstancié, avec témoignages multiples, au roi, à la Chambre de Castille, ainsi qu'à la

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-6. lettre du 24 avril 1640.

² « demas del titulo que tenemos del Illmo sr Arçouispo Inquisidor Gral, su Magd nos honrase con nuevo titulo de su consejo, de la manera que al juez de bienes y contador, despues del nombramiento del sr Inquisidor General aya verdadero titulo, y que quedase el tribunal con la autoridad que una sala de oidores, y se tratasen con esta ygualdad por sus antiguedades y esto es muy conueniente por ser este reino mas nueuo de los demas de castilla, y que este tribunal tenga la mayor autoridad o ygualdad con la mayor... ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°26-6, lettre du 24 avril 1640.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°69.

Suprema¹. Le 12 juin, le chapitre écrit de nouveau, dans le but de faire libérer le chapelain emprisonné à demeure et d'annuler l'amende du tribunal à son encontre, en noircissant l'action supposée des inquisiteurs. Le chapelain leur aurait demandé pas moins de trois fois de suite de retirer leurs tapis des balcons sans qu'ils le fassent, et, qui plus est, en le traitant avec arrogance². Les inquisiteurs auraient voulu de cette manière se venger de l'affaire de l'édit de foi, pour lequel le chapitre a obtenu une cédula en sa faveur, contre la prétention des inquisiteurs d'avoir droit à la première bénédiction du prédicateur.

Mais revenons à la grande fête du 14 mai. A l'arrivée au Triunfo, le comte de Santistebán, alférez mayor de la ville, tend l'étendard au marquis de Mondéjar, descendu de l'Alhambra avec la milice urbaine, lequel l'abaisse trois fois devant la Vierge, comme le jour de la Toma devant les tombeaux royaux de la chapelle royale. La ville rend ainsi un hommage féodal à la Vierge-suzeraine. La cérémonie ressemble aussi à la sortie d'une armée derrière sa souveraine, pour aller affronter l'ennemi. « Il sortit accompagner la princesse Marie jusqu'au campo du Triunfo, et pendant tout ce temps l'artillerie de l'Alhambra tirait des salves, contre les coups du péché... »³. Paracuellos décrit la scène en termes de surnaturel et d'extraordinaire. Il se passe quelque chose dans la conjonction de la foule, des symboles de la procession et des lumières, qui ressemble véritablement à un prodige : « Afin de briller plus intensément, le soleil lui-même cessa de pénétrer les beaux espaces de saphir, arrêtant sa marche étincelante pour embellir avec eux les siens. Tout cela sortait des limites naturelles, semblait être un miracle et se confirmait comme divin »⁴. Puis la procession revient à la cathédrale en passant devant l'hôpital Saint Jean de Dieu et le collège des jésuites, où elle marque encore plusieurs arrêts.

L'après-midi, l'on joue deux autos sacramentels dans les théâtres de plein air aménagés devant le Triunfo. *La dame du vallon (La hidalga del valle)* de Pedro Calderón de la Barca, ainsi qu'un auto spécialement composé pour l'occasion par Alvaro Cubillo de Aragón, dont le titre fait penser à une gazette sensationnaliste de grande diffusion : *Auto en allégorie du sacrilège et détestable placard qui apparut en la ville de Grenade contre la loi de Dieu et sa très sainte Mère*⁵.

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°44. Rapport de la commission du chapitre de la cathédrale sur le Corpus, 9 juin 1640.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°45. Lettre du chapitre de Grenade à la Suprema, 12 juin 1640.

³ « Saliò acompañando a la Princesa Maria, hasta dexarla en el campo de su Triunfo, haziendole la salua (todo este tiempo) a la salua de culpa, la artilleria de la Alhambra... ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 83r.

⁴ « hasta el sol por luzir mas bizarro, dexò de penetrar los hermosos espacios de çafir, deteñiendo su carrera luziente, para hermostear con ellos los suyos : todo saliendo de los limites naturales, milagro parecia, Diuino se confirmaua ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 85r.

⁵ CUBILLO DE ARAGON, Alvaro de : *Avto en Alegoria del Sacrilegio y Detestable Cartel que se pvso en la Ciudad de Granada, contra la Ley de Dios, y su Madre Santissima...* In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 89r-98v. Alvaro Cubillo de Aragon (Grenade, vers 1596-Madrid, 1661) est l'auteur d'une centaine d'œuvres dramatiques. Il vécut entre 1622 et 1640 à Grenade puis à Séville, où il exerça la profession de notaire. Voir SCHMIDT, Marie-France : « Les fêtes en l'honneur de l'entrée à Madrid de Marianne d'Autriche, seconde épouse du roi Philippe IV d'Espagne, d'après les "Cortes del león y del águila" »

Paracuellos rapporte que l'auto de Calderón n'est pas nouvellement composé. Il devait pourtant être récent, car cette représentation grenadine est la première qui soit documentée de cette pièce¹. L'auto fournit une bonne explication doctrinale du mystère, claire et belle comme Calderón sait les faire, qui met en scène la rivalité entre la Faute et la Grâce, secondés par d'autres allégories comme la Nature Humaine ou l'Amour Divin, pour entrer dans la maison d'Anne et de Joachim et prendre le contrôle de l'âme de la « jeune fille de la vallée », c'est-à-dire de la Vierge. On retrouve des situations familières aux spectateurs, comme lorsque la Faute souhaite faire un procès parce qu'elle affirme avoir par loi écrite le privilège de posséder toutes les âmes humaines, et qu'il n'est donc pas juste que celle de la jeune fille lui échappe². L'auto de Cubillo est moins subtil et plus circonstanciel. Les personnages incarnent la communauté grenadine de façon toponymique et religieuse (la rivière Genil, Grenade, la Foi etc.) face à ses ennemis : l'Apostasie (c'est-à-dire le Calvinisme), la Secte de Mahomet et le Judaïsme. Ces ennemis s'unissent pour détruire Grenade, qui, depuis l'origine (les martyrs, puis la conquête des Rois Catholiques et l'arrivée de l'inquisition), n'a eu d'autre but que de se débarrasser de cette hydre tricéphale. « Et les saints rois, saints / et catholiques, mus / par autant d'idéaux, chassèrent / des royaumes de Castille / les Juifs, dédaignant / leurs trésors, et les Maures / embrassèrent la loi de Dieu / demeurant sur leurs terres / sous la protection catholique. Puis, bien que convertis, / inconstants, ils conspirèrent / plusieurs fois, prétextant / sortir du joug pesant / de la sujétion ; c'est alors que / les saints rois fondèrent / le tribunal de la foi, / ce fortin armé / d'intentions chrétiennes »³. Ce résumé sans nuances de l'histoire grenadine donne une idée de la force de conviction du théâtre sacré de l'époque. Cubillo y articule les symboles forts autour desquels se forge le sentiment d'unité collective de la ville sacralisée. Le monument du Triunfo, le Sacromonte, les saints patrons (Vierge de la Antigua et San Cecilio, mais aussi les rois, qualifiés collectivement de « saints »). A la fin de l'intrigue, les trois « méchants », qui feignaient d'être bons chrétiens, sont successivement démasqués

de Alvaro Cubillo de Aragón (1650 ?) », in MAMCZARZ, Irène (prés.) : *Problèmes, interférences des genres au théâtre et les fêtes en Europe, actes du 1^{er} séminaire international Paris-IV Sorbonne et CNRS, 1982-1983*, Paris, PUF, 1985, p. 87-102.

¹ FERRER VALLS, Teresa : « Sobre la fecha de composición de los autos de Calderón *El veneno y la triaca* y *La hidalga del valle* », *Criticón, Homenaje a Stefano Arata*, n°87-88-89, 2003, p. 187-198 : « la primera representación documentada de *La hidalga del valle* pasa a ser la localizada en Granada, en 1640, en donde, no obstante, no se presentaba como un auto nuevo ». D'après cet auteur, l'affirmation souvent répétée selon laquelle cet auto fut joué à l'Alhambra lors de la visite de Philippe IV à Grenade en 1624 paraît être infondée, la date de composition de cette pièce semblant être 1634.

² Voir le texte en édition digitale CALDERON DE LA BARCA, Pedro : *La Hidalga del valle*, éd. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [cervantesvirtual.com] d'après PANDO Y MIER, Pedro de : *Autos sacramentales de Calderón*, Madrid, 1717.

³ « Y los santos reyes, santos / y Catolicos, moidos / de tantas causas, echaron / de los reynos de Castilla / los Iudios, despreciando / sus tesoros, y los Moros / la ley de Dios abraçaron / quedandose en sus haziendas / con el Catolico amparo. Despues aunque conuertidos, / mal seguros, conspiraron / varias vezes, pretendiendo / salir del yugo pesado / de la sugecion ; entonces / los santos Reyes fundaron / et Tribunal de la Fe, / esse Rebellin, armado / de Christianas atenciones... ». CUBILLO DE ARAGON, Alvaro de : *Avto en Alegoria, op. cit.*, fol. 92v-93r.

par le Tribunal de la Foi, et punis par Grenade qui brandit l'épée. Le triomphe de la foi signe la gloire de la ville.

L'auto se place donc dans le contexte idéologique général de la fête, décidément bien organisé et pensé, de l'appel à l'union et au rassemblement, contre un ennemi désigné, le Juif. On est là dans un contexte tout à fait comparable à celui des autres scandales religieux qui ont lieu à Madrid ou ailleurs. Face à une situation chaotique, un péril militaire aux frontières, aux ponctions continues en hommes et en argent et aux menaces de réforme institutionnelle, la communauté est en passe de se scinder dangereusement, au risque de déstabiliser le pouvoir. Le meilleur moyen de se défendre de cette subversion interne est de créer ou de profiter inconsciemment d'une fragilisation désignée comme d'origine extérieure. L'unité communautaire se fonde sur la religion, l'ordre civil inséparable de la moralité chrétienne, quoi de mieux qu'un scandale religieux pour forger l'unité contre le bouc-émissaire désigné ? Peu importe au fond que l'affaire ait été conçue, planifiée, ou que l'on ait simplement profité d'une occasion qui s'offrait.

L'effervescence festive est alimentée au mois de mai, alors que la difficile soudure agricole entraîne l'augmentation du prix du pain. Le 21 mai, les deux chapitres commencent une neuvaine de rogations à la Antigua pour favoriser la découverte du coupable, amenée en procession de sa chapelle à l'autel. Toutes les églises font de même.¹ Pour la Pentecôte, fêtes, représentations théâtrales à la porte des églises et courses de taureaux se succèdent. « Grenade était toute entière embrasée de clameurs, de processions, de prières et de lumières, implorant ardemment que soit découvert le coupable de ce méfait »².

Le 29 mai, la Vierge de Las Angustias est portée en procession au monument du Triunfo, consacrant définitivement la réconciliation de la communauté locale par la réunion unique des deux Vierges rivales, Antigua et Angustias. La culpabilité collective est si forte que, en l'absence de découverte du coupable, la Vierge de Las Angustias va jusqu'à se rendre en procession au Triunfo, dans une manifestation de soumission et de concorde qui n'aurait certainement jamais eu lieu en d'autres circonstances.

b) Le dénouement

En juin, l'inquisition semble vouloir étendre son enquête. Le 18 juin, apprenant l'existence d'un scandale similaire à Compostelle, elle demande qu'on lui envoie l'un des placards, afin de comparer sa calligraphie avec celui de Grenade³. On ne peut décidément se résoudre à

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 889.

² « Ardía sumamente a clamores, a procesiones, a ruegos, a luminarias Granada, pidiendo vivamente se descubriese el agresor de esta maldad ». GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Jueves santo, op. cit.*, fol. 14r.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°47. lettre du 18 juin 1640.

condamner le vrai coupable et on cherche un véritable hérétique, plus acceptable. Mais la piste ne mène à rien¹.

Le coupable, qui avoue son crime à l'inquisition en juin, se trouve donc être bien celui que l'on soupçonnait depuis le début, l'ermite responsable de l'entretien du monument du Triunfo. Il déclare avoir voulu promouvoir le culte du sanctuaire par une action d'éclat. Ce Francisco Alejandro était un membre du tiers-ordre franciscain, connu sous le nom de fray Francisco de la Cruz². Les tertiaires, laïcs conciliant vie dans le siècle et exigences évangéliques (chasteté, jeûnes, charité et récitation des prières et des offices) se constituent dans le cadre des principaux ordres mendiants à partir du XIIIe siècle, où ils occupent la troisième position, après les branches régulières masculine et féminine. C'est justement cette organisation qui a réalisé la première procession au Triunfo, le 10 avril et s'est ensuite rendue au Sacromonte le 20. Bien qu'il fut encadré dans cette vaste communauté, il semble que cet individu faisait partie de ces semi-ecclésiastiques, de ces misérables qui gravitaient à l'entrée des villes, dans des sanctuaires abandonnés ou autour des hôpitaux qui accueillent les pauvres, à Grenade comme ailleurs, chargés de l'entretien quotidien et de l'allumage des bougies des autels de rue ou des ermitages. Souvent en effet l'érémisme permet à des individus de vivre une vie religieuse sans être ordonnés. Ce statut attire notamment les femmes au siècle précédent³. Les ermites, autrefois considérés et appréciés par la communauté, fournissant de grands saints (à commencer par Saint Antoine, si souvent représenté à la Renaissance), correspondant à un modèle d'humanité de la fin du monde selon Joachim de Fiore, apparaissent par la suite de plus en plus comme des parasites et des individus dangereux, germes d'hérésies et de subversion sociale. Comme les pèlerins, les pauvres et les autres catégories mobiles de la population, ils sont victimes du changement d'attitude de la société qui s'opère au cours du XVIe siècle. Le pauvre et l'ermite ne sont plus perçus à l'image du Christ. On ne sait pas dans quelle catégorie les situer. Illettrés, sauvages, surtout réticents à se soumettre à l'autorité ecclésiastique de plus en plus prégnante, ils sont petit à petit déconsidérés et rejetés, rabaissés au rang de clochards un peu illuminés et disparaissent⁴. Après une période de presque totale indépendance par rapport à la hiérarchie ecclésiastique, les ermitages grenadins sont peu à peu placés sous le contrôle plus strict de l'évêché dans les premières décennies du siècle. En 1607, l'ermite de Saint Sébastien est même condamné à mort pour un acte que l'on qualifierait aujourd'hui de pédophile⁵.

¹ Le 31 juillet, l'inquisition grenadine rend le placard de la ville de Compostelle, « porque aviendolo visto nos pareze que en nada es semejante a la letra a la del que se puso en esta ciudad ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°75.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°97.

³ CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, op. cit. DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini. Entre sainteté et hérésie*, op. cit.

⁴ FOUCAULT, Michel : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. DOUGLAS, Mary : *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, François Maspero, 1981 [1967].

⁵ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2.

L'accusation inquisitoriale est officiellement ouverte le 25 juin. L'ermite reconnaît avoir écrit le placard « dans le but que la municipalité achève le chantier du Triunfo et que s'accroisse la dévotion à la Vierge »¹. On en fait part à la Suprema dans une lettre confidentielle, portée en mains propres par le greffier du tribunal. Il s'agit de propager les rumeurs, pas encore de dévoiler toute la vérité. « Nous comptons sur le fait que votre altesse illustrissime rendra compte *plus tard* de cela à sa majesté et qu'ainsi au palais et à la cour il deviendra public que l'on a découvert l'auteur du placard. Et cela se saura dans cette ville par les lettres que l'on écrira de là-bas »². L'inquisition souhaite donc laisser encore flotter le mystère. Elle veut que l'on sache qu'elle détient le coupable, mais désire conserver un temps le monopole des informations. En outre, seules des nouvelles venues de Madrid l'apprendront aux Grenadins. Cette manœuvre permet de conjurer l'embarras des inquisiteurs en donnant au coupable une dimension « nationale », et à l'affaire une tournure dramatique. Le tribunal veut aussi gagner du temps, pour prolonger encore l'importance politique que lui a octroyé son rôle d'enquêteur cette intrigue. Il prépare aussi dès le 25 juin le dénouement final de l'affaire, la déclaration publique de la vérité, et la procession triomphale au Triunfo avec *Te Deum*. « En outre, nous supplions votre altesse de bien vouloir donner licence pour que le jour que nous donnerons cette nouvelle à l'acuerdo, et à la municipalité, afin que l'après-midi nous puissions nous rendre à la statue du Triunfo pour chanter le *Te Deum Laudamus* en action de grâces... »³.

Enfin, le 7 juillet, l'inquisition déclare publiquement qu'elle détient le coupable. La réconciliation peut alors avoir lieu, dans un troisième temps festif correspondant au dernier acte de la pièce de théâtre habilement mise en scène par les autorités grenadines. La relation de Paracuellos souligne le « happy end », qui donne un sens moral et un ordre cohérent, aux événements des derniers mois. Le dénouement de l'affaire y apparaît comme un épilogue travaillé. La réalité est schématisée, simplifiée, recadrée selon des normes théâtrales dans la relation de fêtes.

L'après-midi du même jour, les inquisiteurs, avec les qualificateurs du Saint Office, l'ensemble des familiers et plusieurs ordres religieux, se rendent triomphalement au Triunfo, où la chapelle musicale de la cathédrale entonne le *Te Deum*. La chancellerie va de son côté rendre grâce à la Vierge de Gracia, sa patronne. La nuit, la ville s'illumine tandis que sonnent les cloches et l'artillerie de l'Alhambra. Le conseil de la commune participe quant à lui à une máscara triomphale qui passe en grande pompe devant les sièges des institutions urbaines. On

¹ « con yntento de que la ciudad acabasse la obra del triunfo, y se aumentase la debocion de la birgen ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°55. lettre du 25 juin 1640.

² « Tenemos entendido que v.a. ill dara quenta luego desto a s.m. y que assi sera publico en palacio, y en essa corte, aberse descubierta el autor del cartel, y en esta ciudad lo sera por la cartas que de alla se escribieren ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°55. lettre du 25 juin 1640.

³ « Asi mesmo suplicamos a vv.aa. de licencia para que el dia que dieresemos este abisso al acuerdo, y ciudad, bamos a la tarde a la ymagen del Triunfo, a cantar el *Te Deum Laudamus* en accion de gracias... ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°55. lettre du 25 juin 1640.

course des taureaux. Encore plus tard, le collège du Sacromonte descend au Triunfo en portant une image de l'Immaculée Conception¹.

Le 7 juillet consacre donc la victoire de l'autorité sur le risque de déstabilisation et d'anomie intérieure qui menaçait la ville. Les institutions s'auto-congratulent, l'inquisition en tête, pour ce succès il est vrai éclatant : la découverte du coupable fut efficace et rapide. Les autres autorités sont toutes là, présentes d'une façon ou d'une autre, la ville est parcourue en tous sens par leurs éclats de triomphe, comme une nouvelle prise de possession, dont le centre est le Triunfo, point de confluence névralgique de la ville resacralisée. La nuit souligne l'aspect festif, éclatant, prééminent, de leur mise en scène, et donc la supériorité de leur pouvoir.

Grenade est la ville la plus aimée de Dieu, puisque c'est elle qu'il a choisi pour voir réparer les offenses faites contre lui. Paracuellos intègre même ici, pour conclure le recueil de relations festives, un *Bref panégyrique à la très noble, insigne et toujours loyale ville de Grenade*, dans lequel il développe cette idée et reprend encore le thème de l'unité de la communauté urbaine, sur un fond de propagande en faveur du gouvernement politique et religieux de la ville².

Avec l'arrestation du coupable, la division hiérarchisée et ordonnée de la société peut de nouveau se mettre en place, mettant fin à la période de suspension angoissée qui a précédé. La réconciliation peut avoir lieu dans cette deuxième période de l'été qui correspond justement au cycle marial.

Le lendemain a lieu une première course de taureaux sur la place Bibarrambla, qui met en scène symboliquement, par la mise à mort, l'expulsion de l'élément dangereux hors de la communauté. Une nouvelle course, plus fournie en taureaux, a lieu le 25 août, à la fin de l'été, période traditionnelle des fêtes taumachiques à Grenade, spécialement dédiées à la Vierge.

Il s'agit à la fois de la concentration sur une dévotion qui devient décidément centrale dans la vie grenadine, celle de l'Immaculée Conception, et de fêtes qui libèrent d'une trop grande tension, une échappatoire puisque les fêtes se succèdent les unes aux autres, formant une sorte de chaîne festive perpétuelle. On est dans une ambiance d'évasion permanente, pour mieux oublier un quotidien difficile et tenter de réguler les tensions sociales. Mais on se trouve aussi dans une ambiance militante. Le 24 juillet, le conseil de la commune offre d'ailleurs à la cathédrale une statue de Saint Jacques *Matamoros* (« tueur de Maures ») chevauchant son cheval blanc, œuvre d'Alonso de Mena (1587-1646), alors le sculpteur le plus important de la ville, connu notamment pour les retables-reliquaires de la chapelle royale et le monument du Triunfo. Et pour abriter cette œuvre, le chapitre choisit une chapelle, sur le mur mitoyen à la chapelle royale³. On célèbre l'arrivée de la statue à la cathédrale le 24 juillet, veille de la fête de Saint Jacques. « Le conseil de ville la porta, sur un char réalisé spécialement, par les rues

¹ PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, fol. 134-138.

² PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Panegirico Breve a la Muy Ilvstre, noble, insigne, y siempre todo grande Ciudad de Granada*, in *Triunfales celebraciones*, *op. cit.*, 3 fols finaux.

³ Voir LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús : « La pervivencia del sentido triunfal de la catedral de Granada en el siglo XVIII », *op. cit.*

du Zacatín et Place Neuve, revenant par la chancellerie, les rues du Pain, des Hôpitaux, de la Carcel, toutes décorées »¹. Deux compagnies de la milice municipale suivent et le chapitre sort pour accueillir la statue du saint en chantant le *Te Deum laudamus*. Le lendemain a lieu une procession dans la cathédrale avec des danses, et le surlendemain une course de taureaux sur la place Bibarrambla. Cette ferveur militaire accompagne les évènements qui ont lieu au même moment à Grenade : on lève plusieurs milliers d'hommes pour les fronts de Catalogne et d'Italie et on mobilise à trois reprises les membres des ordres militaires.

Cette fois, la statue promenée dans les rues de Grenade n'est ni un symbole marial représentant l'ecclésiastique, ni une allégorie de char triomphal incarnant la civitas, mais un symbole militaire, armé, qui représente l'identification ethnique, généalogique et masculine de la communauté. Grenade s'affirme ainsi au cours de l'année dans tous les aspects de son idéologie communautaire, dans toute l'amplitude de son pouvoir, y compris l'aspect conflictuel de l'ethnicité et l'affirmation de descendre des conquistadors, aspect conflictuel puisqu'il ne concerne pas, loin s'en faut, l'ensemble des Grenadins. La plupart d'entre eux descendent en effet de colons arrivés à Grenade plus ou moins longtemps après la conquête de la ville. Mais dans cette période exceptionnelle de réponse à l'offense du sacrilège et de levée continue de troupes, tout le monde se reconnaît dans ce symbole, qui en outre rappelle encore le mythe de Grenade, puisqu'il relie la conquête de 1492 aux découvertes du Sacromonte et à l'Immaculée Conception.

Le rassemblement général des compagnies de la milice a lieu au Campo del Triunfo. Le lien est donc facilement établi entre Triunfo et mobilisation, victoire sur le sacrilège et triomphe sur les champs de bataille. Cette signification donnée en 1640 au Triunfo va marquer définitivement le monument.

Des fêtes en réparation et en action de grâce données par des confréries, des paroisses ou des ordres religieux, se poursuivent en juillet et en septembre, autour des grandes dates du cycle marial. Les 20-24 septembre en particulier, la confrérie des Portugais de Saint Antoine de Padoue, sise au monastère San Antón, donne une fête grandiose avec une máscara nocturne, une procession et enfin une course de taureaux devant le monastère. Les Portugais se disculpent ainsi formellement de l'accusation qui leur a été faite d'être responsables du scandale. Puis d'autres fêtes se succèdent. Cette fois, chaque institution dans son lieu symbolique propre (les deux chapitres dans la cathédrale, la chancellerie au monastère de Gracia, l'inquisition et le chapitre de la collégiale du Sacromonte au Triunfo...). En octobre et novembre, des corporations de métiers, y compris la compagnie théâtrale alors présente à Grenade, donnent des messes et des processions.

¹ « Llebolo el cabildo de la ciudad en un carro que se hizo para el efecto por la calles del Çacatin, plaça nueba, dando buelta por la chancilleria, calle del pan, calle de los hospitales, calle de la carcel, que todas estubieron colgadas ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 866.

L'ermite faussaire est condamné le 16 décembre au cours d'un « auto particular » sans doute organisé dans l'église de Santiago, à une peine de galères de dix ans, échappant à la peine de mort par le statut de réconcilié qu'il a obtenu grâce à ses aveux¹. Bien qu'ermite, le coupable était tout de même un clerc, et il aurait été humiliant pour tous de le voir figurer dans un auto public. On voulait sans doute le soustraire rapidement aux regards, sans toutefois le condamner à mort. Pourtant, le traité de Guillén Dellaguila plaide pour que le coupable soit bien condamné et brûlé vif, révélant l'existence à Grenade d'un parti jusqu'au-boutiste, qui cherche à influencer les juges². Dellaguila justifie sa position en assimilant le forfait de l'ermite à un crime de lèse-majesté et argumente que la peine de galères ne suffit pas, qu'elle revient même à valoriser les atteintes à la Vierge au prix d'un simple vol. Même si son geste n'était pas hérétique, même si cet homme est fou, il mérite tout de même la mort, dit-il. Il explique son radicalisme en s'en prenant aux ermites, méprisables sauterelles, « car laissant de côté les détails de cette trahison, il n'y a personne qui ne soit plus inutile qu'un ermite »³. Il tente de prouver qu'en niant la Vierge, il a fait acte d'apostasie et, pire encore, a prôné l'hérésie. Il demande même que l'on promulgue de nouvelles lois pour prévenir des cas semblables.

3) Les suites et les conséquences de l'affaire de 1640

Comme dans les autres affaires de sacrilèges, les conséquences de ce scandale sont, elles aussi, éminemment politiques. On fomenta une explosion triomphale de piété en faveur de l'Immaculée Conception, symbole de pureté et des révélations du Sacromonte. S'y joignent toutes les autorités, malgré une concurrence certaine entre la cathédrale et l'inquisition. Les célébrations sont destinées à réveiller l'enthousiasme suscité par les faux cinquante ans plus tôt, à exalter la gloire de Grenade comme ville au front de la foi, tandis que le pays est affaibli par les révoltes de la Catalogne et du Portugal, à unir la population dans le rejet des éléments extérieurs (les Portugais, taxés de judaïsants) et appuyer la définition du dogme de l'Immaculée Conception au niveau de la couronne.

Le succès de la notion de triomphe est général à cette époque. Philippe IV institua la fête de la Vierge de la Victoire comme protectrices des armes royales en 1647, à célébrer devant la Vierge patronne de chaque lieu. C'est une référence aux guerres médiévales, lorsque l'on semait à chaque nouvelle conquête des Vierge de la Victoire. Une façon de dire que l'Espagne garde toujours le cap de la croisade universelle pour le triomphe de la foi catholique. C'est

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2628, n°113.

² Le traité a probablement été écrit en effet au cours de l'été 1640, car il raconte les événements jusqu'à l'arrestation du coupable et dit qu'il ne manque plus que de savoir quelle sera la peine. Il suppose qu'elle sera lourde, craignant sinon la vengeance de la Vierge sur Grenade. GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Jueves santo*, *op. cit.*, fol.15.

³ « pues dexando lo particular deste alevoso, no hay gente mas inutil que los hermitaños ». GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Jueves santo*, *op. cit.*, fol. 6r.

aussi une référence directe à la victoire de Lépante, en souvenir de laquelle le pape Pie V intitula la fête de Notre Dame du Rosaire fête de la Vierge de la Victoire¹. La Vierge est instrumentalisée dans l'objectif de fomenteur une véritable identification nationale.

La ferveur et la dévotion bénéficient indirectement à d'autres dévotions grenadines, outre l'Immaculée Conception. Les Vierges de la Guía et de la Antigua profitent naturellement de cette explosion de la piété mariale. Le 8 décembre 1640, jour de l'Immaculée Conception, de nouvelles lampes d'argent sont offertes aux deux images.

Il s'agit d'exprimer le triomphe de l'ordre et de l'autorité sur le désordre qui a un moment menacé la communauté. Ce triomphe est largement publié par la longue relation des fêtes publiée peu après, aux frais de la municipalité à laquelle elle est dédiée².

a) Le mythe de Grenade après 1640

Le scandale permet de revenir de nouveau, de façon didactique, sur le mythe de Grenade. Celui-ci cesse ainsi d'être un objet purement livresque, réservé aux clercs et objet de malentendu pour les Grenadins, qui confondent Sacromonte et Cerro des Martyrs, bourreaux romains et maures. Mais en même temps, avec cette réactualisation du mythe un glissement se produit. Non seulement la condamnation du coupable et les fêtes sacralisent définitivement le site du Triunfo, mais elles en font également le monument-souvenir de la victoire sur l'hérésie, changeant donc le sens du monument commémoratif originel³.

L'esplanade du Triunfo s'élève définitivement au rang de grande place festive au centre de l'auto-représentation grenadine. Une confrérie du Triunfo est même mise en place en 1646. Dans ce cadre, le décor de la porte de l'Hospital real qui donne sur l'esplanade, achevé en 1641 par l'artiste qui fut aussi l'auteur du monument du Triunfo, Alonso de Mena, est, nous semble-t-il, particulièrement significatif. Mena fait représenter au-dessus de la grande porte en bois clouté les Rois Catholiques agenouillés de part et d'autre d'une Vierge qui nous fait face, sensée figurer la Conception. Or, de près, cette Vierge ressemble étrangement à la Antigua : couronnée, tenant le sceptre, ronde et gothique d'aspect, elle est loin de l'iconographie reconnue de la Conception, visible d'ailleurs sur la toute proche colonne du Triunfo. Ne faut-il pas voir là le témoignage plastique de l'assimilation volontaire de la Antigua à l'Immaculée Conception ? Le fait de représenter les Rois Catholiques sur cette entrée serait aussi une façon de légitimer cette assimilation. Ce sont eux qui selon la tradition ont apporté la Antigua à Grenade. Ce sont les rois qui sont sensé avoir passé le témoin de l'identification royale de

¹ CAMPA CARMONA, Ramón de la : «La advocación a Nuestra Señora de la Victoria : Origen histórico y presencia en la Andalucía de la Edad Moderna », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, op. cit., p. 303-318.

² PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Triunfales celebraciones*, op. cit.

³ ESCALERA PEREZ, Reyes : *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, op. cit. D'autres monuments ont vu de la même manière leur signification se transformer, c'est le cas de la statue de la liberté, par exemple.

Grenade à l'identification mariale, incarnée par l'Immaculée Conception, en fondant une confrérie et une église de cette titulature à Grenade. Ce mouvement ne passerait-il pas par l'intermédiaire de la Vierge de la Antigua, cadeau des Rois, patronne de la ville ? On insiste ainsi sur la supériorité royale de la Antigua face aux autres images concurrentes, en particulier la Vierge de Gracia, devenue récemment image titulaire de l'institution royale la plus puissante de la ville, la chancellerie.

Le monument du Triunfo devient donc un symbole triomphal et le signe de la continuité de la gloire de Grenade, dont la dévotion conceptionniste est la garante. Elle signifie en effet surtout dans la deuxième moitié du siècle, par l'affirmation de la préservation de la grâce et de la pureté en Marie, la survie de l'espoir, la continuité de la grandeur de l'Espagne, contre l'appauvrissement et l'affaiblissement du pays. Cette exaltation triomphaliste se retrouve dans nombre d'aspects de la culture de ce temps, en particulier le théâtre. Le monument rattache étroitement la Vierge à Grenade, aux merveilles du Sacromonte, qui demeurent, malgré leur remise en cause officielle, un motif de fierté locale, et aussi à la conquête et au mythe royal, le premier mythe de la ville. Ainsi le monument relie les deux mythes de Grenade, les fondant en un mythe d'autant plus efficace idéologiquement qu'il est nébuleux et labyrinthique, impossible à démêler raisonnablement.

Un sermon prononcé lors des fêtes conceptionnistes de 1650 donne le ton de l'importance du monument du Triunfo et de la dévotion, non seulement dans l'imaginaire local, mais pour la survie même de la ville : « De toutes les villes, Grenade se détache dans la dévotion conceptionniste. (...) On le voit par la somptuosité, les frais, l'apparat et le soin par lequel l'un et l'autre chapitre ont célébré les fêtes en réparation au Triunfo que Grenade a élevé à ce mystère. On le voit à ce Triunfo lui-même, ni première ni huitième, mais bien unique merveille [du monde], puisque aucun autre trophée ne fait concurrence à celui-ci, qui proclame que Grenade a devancé les autres villes dans la dévotion à la Conception de Marie. Cette ville, parce qu'elle est dédiée à la pureté de Marie, assure sa pérennité »¹.

Cependant, malgré la réaffirmation identitaire de 1640 qui a apaisé en grande partie les tensions internes des années 1630, l'influence des éléments destabilisateurs continue de se faire sentir. Le roi exige toujours plus de soldats pour les guerres. Il y a tant d'hommes au front, écrit le chroniqueur Jorquera, qu'il ne s'en trouve plus assez dans la ville pour célébrer les fêtes. La soie de Grenade n'est plus compétitive, ce qui plonge une grande partie des Grenadins dans la misère. En 1642, l'inflation qui s'ajoute à l'effet de la guerre rend la

¹ « entre todas las ciudades la de Granada es quien se ha adelantado a todas en la deuocion a la Concepcion de Maria. (...) Digalo la sumptuosidad, los gastos, el aparato, y cuydado con que vno, y otro cabildo celebraron los desagruaios del Triunfo, que Granada erigió a este misterio. Digalo esse mismo Triunfo, no primera, ni octaua marauilla, si no vnica, pues no le compite igual Trofeo es esse, que nos esta diziendo lo alcanço Granada de las demas ciudades en la deuocion a la Concepcion de Maria. (...) esta ciudad por estar dedicada a la Pureza de Maria, se assegura su perpetuydad ». CUETO Y LEYVA, Iuan de : *Sermon en la festividad de la Inmaculada Concepcion de Nuestra Señora. Lo predico en la Santa Yglesia Metropolitana de la Ciudad de Granada ...El doctor... En Granada, año de 1650*. B.U.G., A-031-211(5), fols 18-19.

situation désespérée. En septembre on s'attend même à un soulèvement, mais devant les premiers évènements la situation est apaisée très vite par le corregidor Alvaro Queipo de Llano qui prête de l'argent aux marchands pour leur permettre d'ouvrir boutique¹. Moralement aussi les choses sont difficiles. A l'automne, les Français prennent Perpignan, la flotte des Indes est coulée à la Barbade et la bataille de Lérida en Catalogne se solde par de lourdes pertes.

Dans le même temps, la cause conceptionniste recule à Rome. En septembre 1642, dans le décret *Universa per orbem*, par lequel il uniformise et réduit le nombre de fêtes catholiques, le pape Urbain VIII supprime la fête traditionnelle de l'Immaculée Conception de la liste des fêtes de précepte (officielles et obligatoires), ce qui équivaut à une réprobation officielle de la doctrine². Cette mesure restreint le nombre de fêtes de précepte à 36, ce qui équivaut à 85 jours fériés pour l'année. En outre, il limite également le droit des évêques à fonder de nouvelles célébrations locales. Finalement, le règlement du conflit conceptionniste à Grenade se fera au travers des révoltes du milieu du siècle et des célébrations de 1650.

D - Les fêtes conceptionnistes de 1662 et l'instauration d'une dévotion étatique

1) De difficiles tractations avec la papauté (1640-1660)

La monarchie obtient du pape plusieurs concessions à la dévotion espagnole pour l'Immaculée Conception, Philippe IV souhaitant contrecarrer la dédicace française du pays à l'Assomption par une dédicace à la Conception pour la monarchie espagnole. Dans le cadre des monarchies confessionnelles, le patronage marial contribue en effet fortement à l'affirmation d'une identité nationale et à la défense du roi catholique³. Ainsi, le pape fait de la fête de la Conception une fête de précepte en Espagne en 1644. Philippe IV choisit de soutenir la cause du dogme conceptionniste, parfois même à l'encontre des intérêts de l'Espagne. Il a en cela suivi une ligne dynastique, la volonté de son père, mais aussi les conseils de la religieuse Sœur María de Agreda, avec laquelle il entretient une longue correspondance et qui détient une grande influence sur ses positions⁴. Par la suite, la poursuite quasiment monomaniaque du dogme conceptionniste se transforme en option politique.

Les gestions diplomatiques espagnoles pour la cause conceptionniste sont malaisées dans cette période. Après plusieurs séries de tractations, le nouveau pape accepte cependant de rétablir la

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 917.

² GUTIERREZ, P. Constancio : *Volumen en homenaje del Primer centenario de la defensa dogmática de la Inmaculada Concepción, op. cit.*

³ MAES, Bruno : *Le Roi, la Vierge et la Nation, op. cit.*

⁴ Voir les lettres datées du 7 sept 1655 et les réponses, du 22 juin 1660 et celles de l'année 1662. BOUVIER, René : *Philippe IV et Marie d'Agreda, confidences royales*, Paris, Sorlot, 1939.

fête de l'Immaculée Conception dans la liste des fêtes de précepte espagnoles le 10 novembre 1645. Mais quelques mois avant la mort d'Urbain VIII (en juillet 1644), qui s'était fermement opposé à l'idée d'établir le dogme conceptionniste, un décret du Saint-office interdit d'appeler *Immaculée* la Conception de la Vierge. Les maculistes en font leur arme de combat et diffusent en Espagne le document légèrement modifié : connu fin 1646, il déclenche un véritable tollé dans les milieux ecclésiastique et diplomatique espagnols. Les cortes nomment une commission d'enquête et Philippe IV reprend le combat pour la cause conceptionniste, devenue celle de l'Espagne dans le cadre des guerres pour la restauration de l'intégrité territoriale.

En 1655, le nouveau pape Alexandre VII consent à restituer le terme Immaculée pour définir la Conception, terme qui avait été supprimé par son prédécesseur Innocent X, engendrant des troubles en Espagne¹.

En 1656, alors que l'issue des conflits européens semble funeste pour l'Espagne et que le royaume connaît une troisième banqueroute, Philippe IV informe ses sujets par une cédula envoyée aux chapitres des cathédrales de ses efforts diplomatiques auprès du pape Alexandre VII pour obtenir un dogme qui règle définitivement la question conceptionniste. Le texte semble donner la responsabilité des tensions sociales des années précédentes à l'incertitude concernant cette question et aux débats houleux qui en découlent. En conséquence, il annonce l'envoi à Rome d'un nouvel ambassadeur extraordinaire². Il est clair que Philippe IV fait de la question conceptionniste un enjeu central de sa politique internationale. Il espère obtenir le dogme, et grâce à lui conserver la place de l'Espagne comme arbitre religieux et politique de l'Europe, place que le pays est alors en passe de perdre définitivement. En novembre, on annonce un premier succès de cet ambassadeur : le pape accepte l'institution de la fête pour l'Espagne, annoncée en septembre 1655, de Notre Dame du Patronage, ou de la Protection³. La cédula royale invoque la Vierge comme « protectrice et avocate de ces royaumes » et, après avoir rappelé la prédiction de Saint Jacques, redéfinit le programme politique et spirituel de la

¹ Ibid.

² « El Rey. Benerable dean y cauildo ya saueis la universidad (sic) aclamacion debozion y excelencia que tienen todos los estados y pueblos destes reynos al santo misterio de la purissima conzepcion de la virgen sanctissima madre de Dios y sra nuestra y la forma con que algunos religiosos se oponen a este santo misterio singularisandose de todos los demas en los sermones y platicas espirituales pasando a discursos y porlas con los seglares que an ocasionando tan grandes alborotos y escandalos que se an hallado obligados las justicias a ynterponerse para sosegar los tumultos. Para escusar estos y otros mayores daños que se pueden tener desde que sucedio en estos reynos e suplicado a la santa sede prouer al remedio destes ynconvenientes. Y para conseguirlo e resuelto en enviaral arzobispo de plazencia por mi embaxador estrahordinario a representar a su beatitud el estado deste negocio en que se hallan estos reynos y todo lo que ha pasado y pasa... de que me a parezido daros notizia para que cumpliendo con la obligazion que teneys por causa tan justa y piadosa deys quenta a su santidad de las turbaciones y escandalos que les an experimentado... de Madrid a 29 de julio de 1656 años ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 8 août 1656, fol. 522r-v.

³ « viose carta de su Illma elsr arzobispo en que remite trasunto del breue de la santidad de Alexandro Septimo sobre que ynstitiye nueva fiesta a Na Sa con titulo de Protecçion con rezado duple en vn dia de los domingos de noviembre para siempre... y que este año se celebre domingo 26 ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 24 novembre 1656, fol. 533v.

croisade. « Afin que non seulement aient été expulsés d'Espagne les infidèles qui, soit l'occupèrent par la force, soit l'infectèrent par leur présence ou leur perfidie, mais que se soit étendue la même religion salutaire et véritable jusqu'aux derniers confins de la terre, et qu'elle ait pénétré à travers d'immenses océans la majeure partie des nouveaux mondes »¹. La Vierge du Patronage (Virgen del Patrocinio), au nom en lui-même éloquemment patriotique, officialise le patronage jusque là officieux de l'Immaculée Conception sur l'Espagne. Invoquée sous une appellation nouvelle, la Vierge Immaculée est ainsi clairement associée à la couronne. C'est la confirmation du triomphe de Marie en tant que meilleure représentante de l'identité nationale contre les réformés, en Espagne comme dans les autres nations catholiques².

La nouvelle fête est célébrée à Grenade le 26 novembre sur le modèle de celle de l'Assomption, fête dédiée à la Vierge de la Antigua (laquelle, en tant qu'avocate traditionnelle, reflète le mieux les préoccupations de défense de la communauté)³. Mais la célébration, pour laquelle la Chambre de Castille interdit de dépenser de l'argent public, « parce qu'il n'y a pas de précédent et aussi pour éviter les dépenses »⁴, ne devint jamais populaire, bien qu'elle soit officiellement célébrée jusqu'à la fin du siècle.

Le nouvel ambassadeur espagnol envoyé à Rome en 1659 parvient à persuader le pape qu'il convient de calmer les choses et qu'il est nécessaire que la papauté et l'Espagne soient en harmonie sur le plan culturel. On commence donc à travailler sur un texte de compromis concernant la nature de la Conception mariale. Mais bientôt, un nouveau conflit sépare les Espagnols et la papauté, lorsque celle-ci refuse de renouveler la Bulle de croisade, sous prétexte que l'Espagne a consenti à la publication de l'œuvre de Jansène en Flandres. Par la suite, d'autres désaccords retardent la signature de la bulle. Finalement le texte *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, publié le 8 décembre 1661, renouvelle ce qui avait été affirmé auparavant. La bulle va cependant plus loin que les décrets précédents, puisqu'elle déclare la croyance en l'Immaculée Conception objet de foi en affirmant, cette fois clairement, que Marie fut préservée du péché originel dès le premier instant de sa conception.

Cette bulle, et les fêtes importantes auxquelles elle donne lieu, offrent au chapitre ecclésiastique de Grenade l'occasion de reprendre une place prééminente parmi les institutions locales de la ville, puisqu'elle sanctionne la voie choisie depuis longtemps par les autorités grenadines, celle de la dévotion à l'Immaculée Conception, dévotion issue des livres de plomb du Sacromonte et qui établit la prééminence des martyrs, ancêtres sacrés.

¹ « no sólo ayan sido expellidos de España los infieles que o por fuerça la ocuparon o por su compañía y maldad, los inficionavan, sino que se aya extendido la misma saludable y únicamente verdadera religion hasta los últimos fines de la tierra, y penetrando por inmensos mares a la mayor parte de otros Nuevos Mundos ». Cit. VIFORCOS MARINAS, M. Isabel : *La ciudad de León en el siglo XVII, op. cit.*, p. 467.

² MAES, Bruno : *Le Roi, la Vierge et la Nation, op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 24 novembre 1656, fol. 533v.

⁴ « por no aver ejemplar como por escusar gastos ». Cit. VIFORCOS MARINAS, M. Isabel : *La ciudad de León en el siglo XVII, op. cit.*, p. 470.

2) Les fêtes de 1662

1662 est donc l'occasion d'une mise au point de la doctrine diffusée à la population, après des décennies d'incertitudes et de négociations sur les mots. Dans de nombreuses villes, Séville et Madrid en particulier, on publie des traités qui précisent l'étendue de la doctrine, dont on n'attend maintenant plus que la sanction doctrinale qui en fasse enfin un dogme. A Grenade aussi l'un de ces opuscules, en toute probabilité à l'initiative des jésuites et des franciscains de la ville, est distribué à l'occasion des fêtes et intitulé *Brève doctrine du mystère et de la fête de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge Notre-Dame, pour la consolation de ses dévots, en particulier de ceux qui n'ont pas étudié*¹. Cette courte brochure explicitement adressée au public populaire, rapidement imprimée et accompagnée de deux gravures (une Immaculée Conception et un saint François), représente un bon exemple de littérature festive². Elle devait sans doute être largement distribuée au cours des célébrations, peut-être jetée à la foule du haut d'un char triomphal. Ainsi la gravure, le texte, redoublent l'effet des chansons, des sermons et des images saintes déployées partout. Le temps long de l'imprimé et de l'écrit redouble l'effet éphémère des paroles et de l'image. Le style du texte, sous forme de questions-réponses qui donne des explications simples et précises aux interrogations des fidèles, semble révéler l'origine jésuite de l'opuscule. Le texte utilise des paraboles issues de la vie quotidienne pour faire comprendre à tous comment Dieu préserva Marie du péché originel, sans toutefois la séparer de la nature humaine. Ainsi par exemple : « Q[uestion]. Pouvez-vous me montrer par un exemple la manière dont Dieu l'a préservée en la graciant ? R[éponse]. Je puis le montrer par un exemple lumineux : si un roi donnait mille ducats pour le rachat de l'un de ses vassaux qui serait captif en Berbérie, et s'il donnait mille autres ducats afin qu'un autre de ses vassaux ne puisse être capturé par ses ennemis, il aurait alors gracié le premier de la captivité dans laquelle il se trouvait, mais il gracierait le second en le préservant de la captivité qui l'attendait. Et c'est de cette seconde manière que le Christ a gracié sa mère, non pas en la dégageant de la faute dans laquelle elle avait chuté, mais en la préservant, afin qu'elle n'y puisse tomber »³. Le texte finit par l'explication du sens que l'Eglise donne officiellement à la fête de l'Immaculée Conception. La dévotion populaire rejoint ainsi la

¹ *BREVE INSTRUCCION DEL MISTERIO, y Fiesta de la Inmaculada Concepcion de la Virgen Santissima Nuestra Señora, para consuelo de sus devotos, particularmente de los que no han estudiado... en Granada... año de 1662.* B.U.G., C-33-99(25).

² Annexe, Figure 42.

³ « P[regunta]. Podreis mostrarme con algun exemplo, el modo con que Dios la redimiò preservandola ? R[espuesta]. Puedo mostrarlo con un exemplo clarissimo : si un Rey diera mil ducados para el rescate de un vassallo suyo, que estaua cautivo en Berberia, y diera mil ducados, para que otro vassallo suyo no le cautiuaran sus enemigos ; al primero le redimiera del cautiuerio en que ya estaua ; pero al segundo le redimiera, preseruandole del cautiuerio en que auia de estar ; y de este segundo modo redimio Christo a su madre, no porque la sacò de la culpa en que auia caydo, sino porque la preservo, para que no cayesse en ella ». *BREVE instruccion del misterio, op. cit.* fol. 2r.

doctrine officielle prônée par Rome, ce que les auteurs souhaitent souligner, terminant par une expression de satisfaction et l'espérance assurée d'une prochaine définition du dogme.

D'autres feuillets sont également produits et distribués lors de ces fêtes, dont le très propagandistique *Poésies pour la fête*¹ publié par le collège des jésuites. Il s'agit de rimes relativement simples, mais utilisant un système mnémotechnique séduisant : les termes essentiels sont imprimés en majuscule et chaque strophe est entourée d'un motif floral gravé, faisant ainsi se détacher les mots *Marie*, *Bref* et *Alexandre*. Les vers louent la Compagnie de Jésus, commanditaire du texte, mais aussi l'inquisition, jouant sur la confusion entre péché et péché originel, souhaitant peut-être rappeler le thème du célèbre auto marial de Calderón de la Barca, *La Hidalga del Valle*.

La fête, annoncée dès le samedi par des sonneries de cloches, a lieu les dimanche 12, lundi 13 et mardi 14 février 1662. Le choix de la période de carnaval pour célébrer la dévotion éminemment normative qu'est l'Immaculée Conception est naturellement délibéré. En 1653, pour leur serment de défendre l'Immaculée Conception, les membres de la congrégation du Saint Esprit, liée à la Compagnie de Jésus, avaient également choisi le jour du carnaval².

Les messes sont dites par l'archevêque, revêtu des insignes pontificaux, dans le chœur où trône la Vierge de la Antigua sur un trône surélevé. C'est donc de nouveau à travers l'image de la Antigua, placée sur un trône dans le chœur pendant les trois jours des offices, que l'on célèbre l'Immaculée Conception³. Mais la cathédrale ressent la nécessité d'une image différente, car c'est l'année suivante qu'Alonso Cano compose ses tableaux de la Conception et de l'Assomption, destinés à orner la partie haute du chœur. Après la célèbre statuette qu'il livre au chapitre en 1656, année où l'Immaculée Conception devient officiellement patronne de l'Espagne, et qui devient un archétype de la figuration de la Conception, souvent repris par d'autres artistes⁴, il compose en effet en 1663 plusieurs grandes toiles destinées à orner le troisième étage du chœur.

Après le milieu du siècle, l'iconographie et la doctrine conceptionniste étant mieux fixées, on répugne en effet de plus en plus à se servir d'autres images mariales pour la représenter. On le voit par exemple dans l'intermède théâtral (entremés) *Las fiestas de Padul* composé pour les

¹ *POESIAS PARA LA FIESTA, que el Colegio de la Compañia de Iesvs de Granada dedica a la celebridad de la Concepcion de N. Señora, motiuada de el Breve de nuestro Santissimo Padre Alexandro Septimo, este Año de 1662... en Granada... 1662. B.U.G., A-031-126(25-5a).*

² *PIADOSO CULTO y publica solemnidad, op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 8 février 1662, fol. 741r.

⁴ Voir le vibrant hommage que rend Manuel Gómez Moreno à la statuette de la cathédrale : « Y lo mas sorprendente es que, bien analizada, esta imágen no pretende originalidad ; su actitud, la de siempre, el manto, terciado, dejando al descubierto hombro y brazo derechos y prendido al izquierdo ; el pelo suelto, de color castaño y poco ondeado ; la luna, con sus cuernos hacia abajo, nube y tres querubines ; túnica blanca, verdosa ; el manto, azul ; todo sin adorno alguno y sólo estofados los complementos de abajo. Ahora bien, es singular la armonía en el plegar, muy redondeado, de las ropas ; lo esbelitísimo de sus proporciones, con el estrechamiento hacia abajo, contrapuesto a la redondez de la nube, y todo por digno soporte de la revelación espiritual condensada en el rostro. Un dechado de baroquismo, pero que trae recuerdos del preclasicismo de las korai atenienses ». GOMEZ-MORENO, Manuel : *La Inmaculada en la escultura española*, Santander, Universidad Pontífica, 1955, p.16. Voir Annexe, Figure 39.

fêtes de 1650, qui raille les paysans d'un village voisin de Grenade, parce qu'ils n'hésitent pas, à défaut de statue de l'Immaculée Conception, à se servir de celle de la Vierge du Rosaire pour la figurer dans leur procession. L'auteur, en citadin qui dédaigne les mœurs rustiques, trouve cette attitude grotesque et dépassée. On le voit, les images mariales sont à présent bien différenciées et il n'est plus question de les confondre. C'est sans doute là aussi l'une des raisons du déclin de la Vierge de la Antigua, la vieille patronne de Grenade. Jusqu'à présent, lors de toutes les fêtes principales de la ville, on priait l'Immaculée Conception à travers la Antigua. Nous l'avons vu en 1618, en 1622, en 1640, et pour la dernière fois ici, en 1662. Cette confusion, qui maintenait la Antigua dans un rôle éminent, et conservait vivant le mythe du Sacromonte à travers la dévotion universelle de la Conception, disparaît après cette dernière grande fête mariale. Désormais avec les grandes toiles peintes de Cano, la figuration funèbre et impériale du chœur de la cathédrale se trouve définitivement compensée par une figuration essentiellement mariale. Si cela arrive si tard, c'est probablement essentiellement pour des raisons financières. Grenade n'avait pas les moyens de terminer rapidement le gigantesque programme de la cathédrale. Des réalisations majeures sont achevées dans les années 1660.

Après la célébration de la cathédrale a lieu l'octave réalisée par l'ordre franciscain au couvent San Francisco Casa Grande¹. Comme lors des fêtes de 1650, l'autel est orné de la statue de l'Immaculée Conception, flanquée des saints François et Dominique. On retrouve de nouveau ici la volonté d'union générale autour de la dévotion conceptionniste, incluant donc, à travers son fondateur, l'ordre qui y était traditionnellement le plus réticent, le dominicain. Le cloître du monastère est transformé en jardin d'Eden, divisé en quatre compartiments réunis au centre par une fontaine. La messe a lieu en présence de l'archevêque Martín Carrillo y Alderete, accompagnée de la chapelle de musique de la chapelle royale.

3) La cause conceptionniste à la fin du siècle

Par la suite, le pape ordonne l'office et la messe de la Conception avec octave en 1664, décision toujours circonscrite à l'Espagne. En 1663, le roi exige des prédicateurs de commencer leurs prêches par une mention de dévotion à l'Immaculée Conception². Le culte marial devient ainsi une référence, un éloge indirect au monarque, qui s'ajoute aux panégyriques prononcés par ailleurs. La phrase conceptionniste, parce qu'elle est dite sur ordre royal, rappelle en effet le rôle de la monarchie dans l'obtention du bref papal, souligne le fait que l'Immaculée Conception est une dévotion partie prenante du culte royal. La Vierge devient le symbole du pays et de la monarchie. L'Immaculée Conception devient dévotion d'Etat. D'ailleurs la liturgie conceptionniste s'unifie sur l'ordre de la junta de la Conception en

¹ CERVANTES Y ERVIAS, Nicolas de : *Descripcion de las fiestas ... 1662, op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 28 avril 1663, fol. 827.

1666 : jusque là, les églises avaient adopté au choix la liturgie franciscaine ou le bréviaire romain pour prier l'Immaculée Conception de la Vierge. Grenade avait d'ailleurs choisi plusieurs fois de conserver la liturgie franciscaine. Désormais, c'est le bréviaire romain qui devient la seule et unique option des églises¹.

Toutefois, Philippe IV ne parviendra jamais à obtenir de Rome un véritable dogme, réglant définitivement la question conceptionniste. Après sa mort en 1665, l'Immaculée Conception demeure une préoccupation centrale de la monarchie, qui vit dans l'obsession de perpétuer l'héritage incarné par Philippe IV. Dans le contexte de danger de 1671, la reine demande aux Eglises de la soutenir dans sa demande au pape d'accorder que la fête de l'Immaculée Conception se célèbre de première ou de deuxième classe avec octave². Mais la question n'est plus un enjeu aussi crucial dans le nouveau contexte européen dans lequel se situe l'Espagne après le traité des Pyrénées. Les sermons des fêtes conceptionnistes grenadins de cette époque, sont en général ultra tridentins, courtisans et généralistes, peu approfondis d'un point de vue doctrinal et peu politiques. C'est le cas par exemple du sermon du Père Juan de Ribas, qui date de 1665³. Devant l'issue des guerres, la misère et l'incertitude idéologique du temps, les prédicateurs se replient sur des préoccupations principalement stylistiques et spectaculaires, perdant de vue les idées fortes, pour privilégier les flatteries et les effets séduisants.

Le bref papal du 15 mai 1693 fait de la fête de la Conception avec octave une commémoration obligatoire de l'Eglise universelle. L'année suivante, la fête de la Conception est l'unique fête convenablement célébrée à Grenade, car c'est l'une des seules en effet qui demeure suffisamment dotée. Les difficultés financières de la cathédrale sont de plus en plus criantes. Les musiciens fuient pour se louer pour des fêtes privées, pour lesquels ils sont mieux payés. Une visite de la maison des jeunes seises révèle qu'ils survivent dans un état de misère terrible, sans vêtements et sans draps.

En 1696 enfin, la bulle d'Innocent XI, le pape qui a condamné les livres de plomb du Sacromonte en 1682, place la fête de la Conception de Marie à égalité avec les autres grandes fêtes mariales, la Nativité et l'Assomption. Dès lors, le débat conceptionniste s'apaise enfin. En 1760, l'Immaculée Conception est enfin déclarée officiellement patronne de l'Espagne. Et le dogme conceptionniste lui-même, tant souhaité par Philippe III et Philippe IV, objet d'enjeux politiques et de tensions sociales considérables, est enfin publié à travers le texte *Ineffabilis Deus*, en 1854.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 16, 26 octobre 1666, fol. 215v-216r.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 24 janvier 1671, fol. 79r.

³ RIBAS, Juan de : *Sermon de la Inmaculada Concepcion de la Virgen Maria S.N. Concebida sin mancha de pecado original, en el primer instante de su ser. La metáfora. Muerte, Entierro, y Exequias del pecado original, y otros sus ruydos... Año de 1665... en Granada...* B.U.G., A-031-225(14).

V - Les fêtes royales

La dévotion mariale complète au XVIIe siècle les célébrations prescrites par la monarchie. La loyauté devient une véritable religion d'Etat. Les célébrations royales unifient le monde hispanique, par ailleurs très divers. Ces fêtes témoignent également de l'incessant dialogue qui existe entre le roi et ses sujets, dialogue par lequel se réalise le consensus, manifesté par la loyauté.

A - *Les célébrations de la vie et de la mort du roi*

1) Les funérailles royales

La monarchie absolue Espagnole connaît au XVIIe siècle un renforcement de l'idéalisation du souverain, à l'image de ce qui se passe dans les autres monarchies européennes. Désormais la sacralité du roi s'hérite automatiquement, elle ne nécessite plus de rituels d'interrègne ou de démonstrations spectaculaires. Le roi, lieutenant de Dieu, parfaite image du Christ sur la terre, devient tout entier représentation, il unit l'homme individuel et la dignité royale dans un corps théâtral¹, jamais aussi visiblement mis en scène que dans les funérailles, qui deviennent incontestablement les cérémonies royales fondamentales du XVIIe siècle. En s'offrant publiquement à ses royaumes dans les multiples cérémonies réalisées aux quatre coins de l'empire, le souverain permet que se reforme l'alliance entre le peuple élu, Dieu, et le souverain qui le représente. Cette mise en scène observée lors des cérémonies funèbres réalisées pour Philippe II en 1598 ne cesse de se développer par la suite.

a) Les funérailles de Marguerite d'Autriche (1611)

La reine Marguerite d'Autriche, épouse de Philippe III, meurt le 3 octobre 1611 en mettant au monde un enfant mort-né². Grenade, qui connaît alors une grave crise économique, pense surtout à ne pas dépenser trop d'argent pour les funérailles de la reine. On fait toutefois imprimer une relation des funérailles accompagnée d'un sermon et panégyrique funèbre, qui

¹ MARIN, Louis : *Le Portrait du Roi*, Paris, Minuit, 1981. Voir MONTROSE, Louis A. : « Idols of the Queen : Policy, Gender, and the Picturing of Elizabeth I », *Representations* n°68, automne 1999, p. 108-161.

² CALDERON, Emilio : *El rey ha muerto. (Cómo y de qué murieron los reyes de España, desde Fernando el catolico hasta Alfonso XIII)*, Madrid, Cirenas argumentos, 1991.

mettent en scène la grandeur et le faste de la ville et sa fidélité à ses rois¹. Cette relation est une sorte de modèle pour les cérémonies funèbres suivantes. C'est en effet l'une des plus détaillées du siècle, qui décrit avec une grande précision les différentes phases de l'organisation et de la réalisation des funérailles. On y trouve des détails qui n'apparaissent plus par la suite, parce qu'ils sont désormais incontestés et trop évidents pour tous.

La chronique commence classiquement par le récit de la bonne mort de la reine, suivant les canons qu'exige le panégyrique royal. La reine Marguerite est sans doute la première à avoir été autant portée sur la scène publique comme exemple de la reine d'Espagne, sans doute parce que sa personnalité pieuse, son obsession de la mort et ses nombreuses grossesses (elle eut neuf enfants) contrebalançaient avantageusement les plaisirs coûteux et peu discrets de son époux Philippe III. La louange de la reine, personnification de la monarchie, sert donc à donner l'image d'un pouvoir pieux et florissant. La reine est désignée comme celle qui favorise, qui inspire, par sa religiosité profonde, les décisions politiques de son époux. La récente expulsion des Morisques (1610-1611) en particulier lui est indirectement attribuée par les sermons panégyriques. La reine est comparée aux souveraines du passé, depuis Anne d'Autriche (la quatrième femme de Philippe II, également louée pour sa fécondité), jusqu'à Bérengère de Castille (1214-1246), la mère du saint roi Ferdinand III. A travers ces parallèles surgissent les qualités essentielles de la reine : la prodigalité physique et spirituelle (l'enfantement étant comparé à la charité, deux attitudes maternelles), le combat contre les hérétiques et infidèles, et la piété, deux versants de la même médaille. La souveraine figure ainsi une dimension indispensable de la royauté, qui permet le déploiement de la souveraineté absolue, pleine et entière.

La relation donne également (chose rare) une description précise de la procession municipale de *publication*, ou d'annonce officielle, du deuil, laquelle suit sans surprise l'ordre strict de la hiérarchie municipale. Ces processions municipales qui servent à annoncer publiquement la date des grandes fêtes civico-religieuses, auxquelles se joignent souvent la noblesse, parcourent la ville à cheval dans des livrées splendides, au milieu du son des tambours et des cloches. Elles sont à la fois un avant-goût des célébrations à venir et une attraction en elles-mêmes. La foule se presse pour admirer les échevins et leur suite, dans ce qui représente une mise en scène fondamentale de la fierté locale. La procession, précédée des joueurs de trompettes et timbales en livrée officielle, commence par les alguaciles, suivis des procuradores del número, notaires publics, portiers en livrée arborant des grenades brodées d'or, alguacil mayor, greffiers du conseil, jurados, veinticuatro, corregidor (Gómez Zapata), placé entre l'alférez mayor Egas de Córdoba et le doyen des veinticuatro, Francisco Mejía. Ces deux personnages sont traditionnellement chargés de porter l'étendard de la ville et celui

¹ RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras que celebro la famosa, y gran ciudad de Granada, en la muerte de la serenísima reyna de España doña Margarita de Austria, muger del rey don Felipe tercero nuestro señor, en 13 de octubre de 1611... Con el sermon que predico el DOCTOR IUAN XIMENEZ ROMERO, magistral de la Real Capilla... en Granada... Año de 1612*. B.U.G. A-031-227(4 et 5).

de la publication, généralement fabriqué pour l'occasion. Enfin viennent l'adjoint (teniente) du corregidor, le licenciado Jerónimo de Ribera, et deux veinticuatro parmi les plus âgés. Les membres du conseil de la commune marchent « avec grand aspect de tristesse et avec beaucoup de majesté, tous vêtus de noir, avec bonnets et capuches, les chevaux de même, afin que tout manifeste l'émotion et la peine »¹. Le cortège s'arrête pour proclamer le deuil sur les deux grandes places de la ville, Bibarrambla et Place Neuve.

La principale préoccupation du chapitre de la cathédrale est à la fois de ne pas faire trop de dépenses et de précéder dans le temps, autant que faire ce peut, les célébrations de la chapelle royale. On renonce même à tapisser le chœur de noir, comme cela est fait habituellement. Toutefois, les colonnes du chœur sont tout de même couvertes de noir et décorées des figures des douze apôtres. On utilise le tumulus employé habituellement pour l'anniversaire funèbre des Rois Catholiques (le « tabernacle ordinaire », d'après la relation d'Ardila), que l'on recouvre simplement d'un tissu de brocard². Le jeu sur les couleurs (blanc de l'architecture, noir du tissu de deuil et lumières des bougies), et le trompe-l'œil réalisé autour du tabernacle (gradins et bougeoirs d'argent) devait être assez réussi malgré tout. « Ce décor et cet appareil furent des créations si extraordinaires qu'elle ravirent généralement ceux qui la virent » note Ardila³. Les vêpres, prononcées par l'archevêque Pedro González de Mendoza en présence du conseil de la commune et de la chancellerie, entrées chacune de leur côté en grand deuil, sont très solennelles.

Les funérailles organisées par la municipalité dans la chapelle royale ont lieu les 15 et 16 novembre 1611, c'est-à-dire un mois exactement après l'arrivée de la nouvelle (la lettre royale officielle, datée du 8 octobre, arrive le 16), en présence des trois tribunaux de la ville. La simplicité forcée des conditions matérielles des funérailles contraste fortement avec la grandeur affichée dans les sermons funèbres et les commentaires officiels. Pour Jorquera, qui exprime la même expression stéréotypée d'enthousiasme pour toutes les célébrations organisées par la municipalité, « ce furent parmi les plus importantes funérailles que la ville ait jamais célébré »⁴.

Un incident rapporté par le même Jorquera montre que le conseil de la commune affirme son autorité en filtrant l'entrée aux cérémonies, ce qui est nouveau. Alors qu'un riche cabaretier, un certain Gamboa, fait mine d'entrer dans la chapelle pour assister aux vêpres, un veinticuatro lui en défend l'entrée. Vexé, « ledit Gamboa lui jeta son gant »⁵, ce pour quoi le

¹ « con gran aparato de tristeza, y con mucha magestad, todos cubiertos de negro, con lobs y capirotos, los cauallos con la misma demostracion, para que en todo se manifestasse su sentimiento y pena ». RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras*, op. cit. fol. 5v.

² A.C.G., *Actas*, libro 10, 9 et 10 octobre 1611, fol. 102.

³ « fue este adorno y aparato de tan extraordinaria invencion, que agradò generalmente a quantos la miraron ». RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras*, op. cit. fol. 9r.

⁴ « fueron de las mayores honras que se han celebrado en la dicha ciudad ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 576.

⁵ « el dicho Gamboa le tiro un sombrero ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 576.

corregidor le condamne au fouet et à dix ans de galères. La punition est exécutée immédiatement après l'office, après quoi on exhibe l'insolent devant la Lonja et la chapelle, où le délit fut commis, face à une foule compacte. Finalement la peine de galères est commuée en exil. Mais nul doute que la démonstration a du produire son effet. Désormais, on sait que seuls les tribunaux sont admis aux cérémonies royales dans la chapelle royale, devenant ainsi plus prestigieuses, et marquant encore plus le charisme du roi. Bien qu'il ne soit pas physiquement présent, dans le théâtre du tumulus et de l'église tapissée de noir, on agit comme s'il l'était¹.

Le tumulus, très précisément décrit par notre relation, puisque son auteur en est aussi le concepteur, est d'une grande cohérence idéologique et graphique². La machine architectonique démultiplie avec harmonie les chiffres pairs (2, 4, 6) et les figures géométriques (carré, triangle, octogone, demi-cercle). Il mesure 9 varas de large pour 24 de haut, notre chroniqueur excusant ces faibles dimensions par celle de la chapelle elle-même, ce qui est une constance du siècle, où l'on regrette toujours de devoir réduire les funérailles royales au lieu qui leur est assigné, une chapelle d'un autre temps. En bas du tumulus, dans quatre tableaux, sont représentées Grenade et dix villes de son royaume accompagnées de quatrains qui pleurent la mort de la reine. Au-dessus, quatre pyramides occupent les angles, où quatre statues personnifient les continents. Face à l'assemblée, l'Afrique assise sur un chameau et l'Europe sur un monde ; derrière, l'Asie sur un crocodile et l'Amérique sur un caïman, chacune accompagnée d'un vers exprimant la tristesse du monde pour la mort de la reine. Puis sur quatre piédestaux, quatre grenades s'accompagnent de vers exprimant quatre sentiments liant la ville à la reine : la loyauté, la tristesse, la gratitude et la foi. Comme celui-ci : « dans la saison de mon épanouissement / le soleil changea et me vint à manquer / en conséquence, mon état / et ma graine écarlate, sont en deuil »³. Ces vers font état du lien naturel entre Grenade (la graine écarlate figure la grenade éponyme de la ville) et la reine. Ils constituent une communication théâtrale, c'est la partie parlée-chantée de l'œuvre décorative et sensorielle du tumulus. « Ainsi la valeur plastico-poétique du poème, puissamment visualisée en grand format, sur les socles, inscriptions, panneaux ou affichettes, agit sur le mécanisme psychophysique de la vision, se répercutant à travers la vue comme si la force, l'intensité et le ton des paroles augmentaient, renforçant ainsi la gravité et l'importance de sa signification »⁴.

¹ BARRIOCANAL LOPEZ, Yolanda : *Exequias reales en la Galicia del Antiguo Régimen. Poder ritual y arte efímero*, Vigo, Universidad, 1997.

² Voir ESCALERA PEREZ, Reyes : « La emblemática española en las decoraciones efímeras de los túmulos granadinos. Siglos XVII y XVIII », in LOPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional*, La Coruña, Sept. 1994, Universidade da Coruña, 1996, p. 427-445.

³ « En la sazón de mi fruto / mudo el Sol que me ha faltado / en obediencia, mi estado / si mi roxa grana, en luto ». RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras*, *op. cit.* fol. 10r.

⁴ OROZCO DIAZ, Emilio : « Sobre la teatralización y comunicación de masas en el Barroco. La visualización espacial de la poesía », in *Homenaje a José Manuel Blecua*, Madrid, Gredos, 1983, p. 497-512. ALLO MANERO, Adita : « La emblemática en las exequias de la Casa de Austria », *op. cit.* Et « La arquitectura provisional en los túmulos para exequias reales », *op. cit.*

Ce type d'architecture purement visuelle, toute entière théâtrale, adaptée à un public à la fois analphabète et lettré, forme le cœur de l'esthétique et de la communication du Baroque.

A l'intérieur du carré formé par le tumulus, un deuxième, délimité par des pilastres et des anges dorés, est peuplé d'écus, de vertus et des figures des quatre saisons. Au-dessus de ces colonnades peuplées de bougies (plus de 500 au total), une coupole est surmontée de la figure de la Renommée portant une trompette, et de quatre étendards portant les armes de Grenade et celles de la reine. De nombreux hiéroglyphes et devises entourent la machine, laissant imaginer un objet surchargé de lumières et de représentations. En ce début de siècle, les hiéroglyphes sont encore le plus souvent macabres, mettant en scène la mort dans toutes sortes de situations qui font ressortir une logique divine dans la mort de la reine. Ainsi par exemple, on voit la reine morte, de son cœur sortant un rameau à sept branches (représentant ses enfants).

Bien que les funérailles elles-mêmes soient soustraites au regard du public populaire, la ville toute entière en deuil pendant des mois rend la présence royale de l'absent et la pompe bien présente pour tous. Surtout, le tumulus est laissé pendant quelques jours après les funérailles à l'admiration du public, comme le souligne la relation : « les compliments faits à la disposition et la beauté du tumulus furent si importants que l'on décida de le laisser en place pendant quelques jours, afin que le peuple puisse en jouir »¹.

b) Le rôle de la reine

Les sermons funèbres sont l'occasion, surtout au début du siècle, d'expliquer l'ensemble des conceptions qui forment l'idéologie royale. On le voit par exemple dans le sermon prononcé dans la chapelle royale par le magistral (professeur de théologie et prédicateur) Jiménez Romero à l'occasion des funérailles de la reine Marguerite d'Autriche². Dans ce discours didactique, le prédicateur explique comment le roi est le lieutenant de Dieu sur terre et l'époux des monarchies catholiques qu'il protège et défend.

Le renforcement de la monarchie et le modèle de Dieu comme autorité suprême, ont produit, comme en France, une personnalisation du pouvoir, qui tend à confondre le roi et l'État. Ainsi, bien qu'en Espagne, les circonstances historiques n'aient pas nécessité la création d'une loi salique qui l'écarte de la succession, si la reine y conserve la dignité et la souveraineté royales, le pouvoir personnel de son époux l'écarte de fait du pouvoir et, par conséquent, du concept de majesté, qui désigne seul le prince régnant. Elle n'a de place définie dans le système

¹ « Fue tal, el aplauso que se hizo a la disposicion, y belleza del tumulo, que conuino para que el pueblo le gozasse, dexallo algunos días sin quitar ». RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras*, op. cit. fol.12r.

² XIMENEZ ROMERO, Iuan : *Sermon que predico el doctor, magistral de la Real Capilla. Con licencia - Impresso en Granada, por Bartolome de Lorençana. Año de 1612.* in RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras*, op. cit., B.U.G. A-031-227(4 et 5).

naturellement régi par un Dieu et par un roi solitaires dans leur domination, que celle d'épouse et de mère de roi.

Dans ce cadre, où le roi a la place du soleil¹, la reine occupe celle de la lune. Les Pères de l'Église soutiennent que la femme mariée a bien moins de chances d'être sanctifiée que les autres. Elle ne recueillera en effet que trente fois le fruit de ses mérites, contre soixante fois pour les veuves et cent fois pour les vierges. Seul le modèle royal permet d'élever les épouses et les mères au-delà de leur condition. Le prédicateur déclare donc ensuite qu'il a bon espoir que l'âme de la reine survive éternellement, grâce à ses qualités, et ce malgré sa condition de femme. La reine a parfaitement rempli le rôle qui lui avait été assigné : elle a affermi les bases catholiques de l'Espagne, « c'est-à-dire sa gloire », puisque les royaumes ne durent que dans l'alliance avec Dieu. En œuvrant pour renforcer la foi, par ses bonnes œuvres etc., la reine fait donc œuvre politique. Autre rôle politique essentiel. Les nombreux enfants offerts au royaume et au monde, désormais divisé religieusement (« car il n'existe que peu d'autres royaumes connus pour être catholiques »², dit avec pessimisme et orgueil Romero).

Le rôle le plus important tenu par la reine d'Espagne est, sauf exceptions (Isabelle de Bourbon puis Marianne d'Autriche, qui occupèrent effectivement le pouvoir) celui de nouvelle épouse que l'on présente dans une tournée fastueuse à son arrivée en Espagne, depuis l'époque de Philippe II. Ces fêtes splendides permettent de déployer une loyauté publique, sans que ce soit le roi lui-même qui se risque à faire face aux sujets.

A la mort du roi, elle appartient à l'Espagne et n'a d'autre choix que de finir ses jours dans le couvent des Descalzas de Madrid. Cette différence de statut est rendue visible dans la représentation du tumulus funéraire. Ainsi, si le tumulus du roi est une effigie qui représente le souverain, celui de la reine n'est, comme le dit un sermon de 1611, qu'« image du mausolée, dont jouit son corps royal à l'Escorial renommé, huitième merveille du monde. »³

De ce fait, « pour que l'illusion soit parfaite », selon les termes de Fanny Cosandey⁴, la reine doit être intégrée dans la ligne symbolique qui assimile le roi au Christ, dans lequel elle a naturellement la place de la Vierge Marie. Marie est un doublon naturel de la reine : mère du héros, elle triomphe depuis le Moyen-Âge dans les représentations de la Vierge en majesté, assise sur un trône de sagesse. Le rapprochement reine-Vierge a été particulièrement mis en avant par la reine Isabelle la Catholique. Au XVII^e siècle, l'absolutisme y ajoute la nécessité

¹ MINGUEZ CORNELLES, Victor : « Los emblemas solares, la imagen del Príncipe y los programas astrológicos en el arte efímero », *Actas del I Simposio Internacional de Emblemática* (Teruel-Albarracín), 1991, p. 209-253. MINGUEZ CORNELLES, Víctor : *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Biblioteca de la Universitat Jaume I, 1995.

² « pues poco mas reynos se conocen de catholicos ». XIMENEZ ROMERO, Iuan : *Sermon que predico*, op. cit., fol. 23r.

³ « imagen del mausoleo, de que su real cuerpo goza en el Escorial insigne, octava maravilla del mundo ». MORALES, Alejo de : *Oracion funebre predicada en las honras que la ciudad de Loxa hizo a Doña Margarita de Austria, su Reyna y señora... en Granada... Año de 1611*, B.U.G., A-031-227(1), fol. 3r.

⁴ COSANDEY, Fanny : *La reine de France, symbole et pouvoir. La place de la reine dans le système monarchique Français (XV^e-XVII^e siècles)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1997, 2 tomes, p. 390. Et Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 2000.

de la perfection. La reine doit être irréprochable, puisqu'elle sera mère de roi. Le sermon de Pedro Rodriguez de Ardila¹ s'étend ainsi sur la longue et lucide agonie de la reine Marguerite d'Autriche, qui attend sereinement la mort avec un héroïsme christique : « pourquoi moi ? » Interroge-t-elle, le viatique à la main, montrant ainsi qu'elle n'a aucun péché sur le cœur. Cette évolution intervient tandis que grandit, en particulier en Andalousie, le culte marial de l'Immaculée Conception, avatar de pureté absolue de la Vierge. Le culte féminin évoque le bien-être, la totalité primordiale, la fertilité et le réconfort. La souveraine bénéficie de cette idéalisation. Son statut de mère permet de s'identifier à elle, lui donne le rôle de médiatrice et d'intermédiaire familial entre les peuples et le roi, tandis qu'elle s'éloigne du monde en devenant un modèle idéal.

Les adjectifs qui qualifient la reine sont les mêmes que ceux employés pour la Vierge. Comme elle, elle possède le double statut de mère et de Vierge. Par la force des choses donc, la reine est exceptionnellement belle, même si la vérité est souvent différente. Ainsi, Marguerite d'Autriche, morte à l'âge de vingt-sept ans, après des grossesses répétées, est comparée à une « parfaite marguerite », lieu commun que l'on trouve déjà sous la plume du poète Juan del Encina, dans la tragédie dédiée à la mort du prince Jean, fils héritier des Rois Catholiques².

Comme la Vierge encore, la reine protège son peuple et dispense ses bienfaits. Elle est l'intercesseur auprès du roi. La comparaison se fait également dans l'autre sens, utilisant la reine comme métaphore de la Vierge, comme on le voit dans de nombreux sermons et poèmes, comme chez José de Valdivieso, qui met en scène un rapprochement reine-Vierge festif, faisant directement allusion aux courses de taureaux madrilènes³.

Sous le règne de Charles II, ni les hommes ni les reines ne parviennent à jouer un rôle important, malgré l'absence politique de ce roi chétif⁴. De cette époque, Grenade a conservé peu de textes. Les souverains sont alors loin d'être des héros remarquables et l'on craint le pire pour l'avenir qui se profile. La loyauté s'exprime désormais en des termes archétypiques. Marianne d'Autriche, deuxième femme de Philippe IV et mère de Charles II, est la régente du royaume jusqu'à la majorité de son fils (1666-1675) et gardera jusqu'à sa mort en 1696 une influence possessive sur cet étrange petit roi que l'on disait ensorcelé. Grenade dédie à la reine plusieurs textes de fêtes commanditées par elle, comme celle de 1671, célébrée par la chapelle

¹ RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras*, op. cit. Cervantes appelait ce pré-gongorien, auteur de sonnets et de poésies religieuses, « oracle et Apollon de Grenade ». LARA GARRIDO, José : « La trayectoria creativa del humanismo granadino. Poesía e prosa en los siglos XVI y XVII » in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 227-288.

² « Par mer nous arriva cette précieuse perle, / Marguerite la grande, la fleur de l'Allemagne / Dieu nous l'a unie avec la fleur de l'Espagne... », *Juan del Encina, Romances y villancicos, Salamanca 1496*. Hespèrion XX direction Jordi Savall. Ed Astrée, 1988, traduction Michel Bernstein.

³ Voir HERRAN, Laurentino : « La realeza de María en la literatura de España », *Estudios Marianos*, XVII, 1956, p. 205-260.

⁴ CONTRERAS, Jaime : *Carlos II el hechizado. Poder y melancolía en la corte del último Austria*, Madrid, Temas de Hoy, 2003.

royale à l'occasion de la canonisation du saint roi Ferdinand III¹. Dans la préface, la ville affirme sa gratitude à la reine, comparée à la mère de Salomon et à la reine de Saba, pour son zèle et sa piété. La reine est donc un intermédiaire utile auprès du roi, mais le texte ne laisse pas entrevoir un acte souverain solitaire de la régente, sauf la magnificence (la reine de Saba), vertu royale. Description hautement archétypique et peut-être sournoisement ironique, puisque le trait de caractère le plus fameux et détesté chez cette souveraine était justement son avarice !

A la fin du XVIIe siècle, la louange de la reine, dans le cadre des panégyriques obligatoires, se fige en archétypes sans cesse répétés. La prudence, la crainte de Dieu, la piété et la miséricorde en sont les principales. On trouve aussi la fidélité et les bonnes œuvres. De maternité on parle peu et pour cause, elle se fait attendre, en vain.

c) Les funérailles de Philippe III (1621)

Les comparaisons, les métaphores et la description de la perfection royale sont à la base de la prédication baroque. Souvent codées et outrées à plaisir, les sermons sont pourtant le reflet d'une conception très largement partagée du pouvoir monarchique et sont à ce titre précieuses pour nous.

Selon la conception platonicienne traditionnelle, la politique a pour but le Bien, tel que le définit le philosophe. L'obligation morale est donc à la base de l'État². Si un courant de la pensée politique baroque accepte que la raison d'État puisse dans une certaine mesure guider les actions du prince, ce dernier doit cependant posséder réellement les vertus chrétiennes pour remplir son rôle de roi. L'idéal chevaleresque exige une vie sans reproche au service de Dieu et impose au roi, miroir de ses sujets, une responsabilité particulière³. Dieu peut punir le peuple pour les péchés du roi et réciproquement. De plus, l'obligation de moralité est la conséquence de la menace biblique, qui affirme que les descendants d'un mauvais roi seront privés du royaume. Les vertus les plus importantes sont les vertus cardinales : prudence, justice, force morale et tempérance. Elles s'accompagnent des vertus théologiques, foi, charité, bienveillance, piété et religion. Toutes sont immanquablement relevées par les auteurs de sermons.

Le roi Philippe III meurt le 31 mars 1621. La nouvelle est publiée à Grenade le 16 avril, la ville demandant à tous les habitants hommes et femmes, âgés de plus de douze ans, de revêtir le deuil pour une durée d'un an. « Tout les membres du conseil de ville, veinticuatro et jurados, escribanos publics del número, procuradores et alguaciles ainsi que leur grand

¹ *Fiestas celebradas por la real Capilla de Granada en la Beatificacion del Santo Rey D. Fernando III de Castilla, y León, glorioso conquistador del Andaluza...* s.l. n.d. (1671). B.U.G. C-033-099(5-1).

² MAIRET, Gérard : *Le principe de souveraineté. Histories et fondements du pouvoir moderne*, Paris, 1997.

³ LEWIS, Andrew W. : *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France Xe-XIVe siècles*, Paris, Gallimard, 1986 [1981].

corregidor don García Bravo de Acuña sortirent dans la rue pour publier la nouvelle à cheval, avec leurs capuches de deuil »¹. Cette publication du deuil, comme celle de l'acclamation du roi, est accomplie trois fois de suite sur trois grandes places de la ville. Après la première publication, qui a lieu sur la place Bibarrambla, les cloches de la cathédrale commencent à sonner, et ne s'arrêtent que vingt-quatre heures plus tard. La sonnerie de cloches est décrite dans les actes capitulaires en 1689. « Et le signe est constitué de quatre coups de toutes les cloches ensemble avec quelques pauses, suivis d'une nouvelle sonnerie de toutes les cloches, comme cela a été toujours fait »². On imagine la puissance et l'emprise mentale de ces sonneries de cloches en continu, qui imposaient la force de la mort dans le quotidien de tous³. La conception de la mort du roi évolue visiblement au moment de la mort de Philippe III. La mort du prince est moins contemplation macabre ou survie de la gloire, comme nous l'avons vue exemplifiée avec Philippe II à la fin du XVI^e siècle, que contemplation de la réalité de la disparition et triomphe. On insiste encore sur l'idée du martyr du prince, image royale du sacrifice, du roi-totem et bouc-émissaire. L'insistance des sermons panégyriques sur le récit de la vie du roi, plutôt que sur sa mort, moins glorieuse, plus humaine que celle de son père, dit combien on se focalise désormais moins sur l'instant de la mort, (essentielle dans les *Ars Moriendi* humanistes) que sur la durée de la vie en tant que préparation à bien mourir et à survivre éternellement dans la gloire⁴. La gloire du roi permet de justifier à posteriori toutes les œuvres du prince de son vivant et de présenter la succession comme l'assurance de la continuité. On pleure donc de façon splendide et l'on se réjouit dans les sermons et les relations funèbres baroques. Cet état d'esprit se retrouve parfaitement dans la décoration des funérailles, où l'on mêle le deuil et la tristesse, à la magnificence de l'or et du (faux) porphyre du tumulus funèbre⁵.

Chez Philippe III, la foi religieuse est louée en premier lieu. C'est d'abord à sa piété et à ses bonnes œuvres qu'il doit le paradis : « car notre sérénissime monarque eut toujours une foi vive, travaillant par ses œuvres à la perpétuité de sa couronne, ne perdant pas de vue celle qui était conservée sous le dais d'éternité, il est certain que sa mort ne fut pas morte (...) mais traversée vitale. »⁶. La piété est considérée comme la plus grande des vertus du prince, parce

¹ « Salieron a dar el dicho pregon todo el cabildo y regimiento de la ciudad a cavallo, con sus capuches de lutos, 24 y jurados, escribanos públicos del número, procuradores y alguaciles con su gran corregidor don García Bravo de Acuña ». On sent la grandeur de l'acte dans les mots pompeux de Jorquera. HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 638.

² « Y la señal es quatro golpes con todas las campanas juntas y con algunas pausas, y luego a buelta con todas las campanas como se a hecho siempre ». A.C.G, *Actas*, libro 19, 9 mars 1689, fol. 151v.

³ « El sonido de la muerte lo llenaba todo y era imposible sustraerse a una solidad que no era tanto solicitada como impuesta ». MARTINEZ GIL, Fernando : *Muerte y sociedad en la España de los Austrias, op. cit.*, p. 418.

⁴ VOVELLE, Michel : « Investissement de l'Eglise sur la mort », in *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

⁵ SOTO CABA, Victoria : « Teatro y ceremonia : algunos apuntes sobre las exequias barrocas », *Revista de la Facultad de Geografía y Historia de Granada*, n°2, 1988, p. 110-128.

⁶ « pues nuestro serenissimo Monarca tuvo siempre viva fe, diligenciando con sus obras a la perpetuidad de su corona, no perdiendo de vista la que tenian guardada en aquel dosel de las eternidades, es cierto que su muerte

que les rois, lieutenants de Dieu sur la terre, doivent l'aimer et le craindre¹. Juan Jiménez Romero rappelle lors des funérailles du roi en 1621, sa « vénération amoureuse pour les mystères du Saint Sacrement ». Les grands faits du règne de Philippe III sont considérés par les prédicateurs comme des exploits religieux, ainsi l'expulsion des Morisques fait du roi un *nouvel Elie* et le combat de Milan, *sauve le pape*.

Le 26 avril ont lieu les funérailles de la cathédrale, en présence de la chancellerie, des deux chapitres et de l'inquisition. La messe pontificale prononcée par l'archevêque Agustín de Spinola est accompagnée d'un sermon du doctor Juan Jiménez Romero. On sait, d'après les comptes-rendus officiels, qu'une messe de funérailles devait durer environ quatre heures². Le 15 mai, quinze jours après la levée des bannières à Madrid, la ville célèbre les funérailles du roi dans la chapelle royale³, devant un tumulus coûteux et grandiose.

Le tumulus représente à cette époque le summum de l'architecture éphémère⁴. Le grandiose se justifie par la nécessité d'égaliser en ornementation la valeur du mort. Le tumulus est au cœur du « théâtre de la mort », selon les termes de Victoria Soto Caba⁵. On le justifie par des précédents antiques (le mausolée d'Halicarnasse, etc.), qui mettent le roi au niveau d'un roi mythique. Ainsi dans la scène de théâtre qu'est le tumulus, avec le texte du sermon qui interpelle le mort ou son héritier, les centaines de bougies qui focalisent les regards sur lui, le roi devient en quelque sorte présent, la scène prend vie. La bougie y est l'image de la vie humaine dans sa fragilité, mais le déploiement immense des lumières signifie l'apothéose surhumaine du héros. Dans la cathédrale, les clercs (ou les acteurs), cachés derrière le grand tumulus qui occupe le devant du chœur, revêtent les vêtements sacerdotaux et mettent en place les instruments liturgiques. La lumière s'y concentre. Ce qui se passe autour devient donc quasiment invisible et lorsqu'un prêtre apparaît soudain dans la lumière, il semble surgir de nulle part.

Pour les funérailles de la cathédrale, comme pour celles de Marguerite d'Autriche dix ans auparavant, on renonce à tendre de deuil la chapelle royale. Outre l'économie financière, cette décision correspond sans doute à l'adaptation à l'architecture unique du chœur. Cela induit un climat qui évoque bien plus la glorification que la mort, l'apothéose que la tristesse.

no lo fue (...) transito, si, vital ». Ximenez Romero, Iuan : *Sermon que predico ... a las honras que hizo la Sancta Iglesia Catedral de Granada a las honras del Rey Nuestro Señor d. Felipe III, op. cit.*, fol. 14r.

¹ TYVAERT, Michel : « L'image du roi : légitimité et moralité royales dans les Histoires de France au XVIIe siècle » *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* t. XXI, oct-déc. 1974, p. 521-547.

² Par exemple, un compte-rendu des cérémoniels funèbres royaux de la cathédrale du XVIIIe siècle, rend compte de la réalisation de la cérémonie faite pour Philippe IV en 1665. Les conseillers municipaux se rendent à la cathédrale à neuf heures, et reviennent à quinze heures. A.C.G. Legajo 14, fol. 10.

³ Jorquera ne dit pas la « real capilla », mais « la real capilla de los catolicisimos reyes don Fernando y doña Ysabel ».

⁴ BONET CORREA, Antonio : « La arquitectura efímera del Barroco en España », *Norba Arte*, 13, 1993, p. 23-41.

⁵ SOTO CABA, Victoria : « Teatro y ceremonia : algunos apuntes sobre las exequias barrocas », *Revista de la Facultad de Geografía y Historia de Granada* n°2, 1988, p. 110-128.

d) Les funérailles d'Isabelle de Bourbon (1644)

Isabelle (ou Elisabeth) de Bourbon est une souveraine atypique et marquante. Elle épouse en 1615, à l'âge de douze ans, le petit Philippe IV de deux ans son cadet, dans le cadre du double mariage franco-espagnol destiné à sceller la paix entre les deux royaumes. Vive et forte de caractère, elle est la seule reine du siècle à avoir eu l'occasion d'exercer un véritable rôle politique. Elle exerça le pouvoir seule en tant que régente du royaume durant l'absence de Philippe IV en Aragon, avec une intelligence qui fit craindre à Olivares qu'il pourrait perdre son influence auprès du roi. Sa mort tragique, prélude à celle de l'unique héritier du trône, Baltazar-Carlos, deux ans plus tard, touche le pays. En outre, elle force les villes à financer une cérémonie funèbre coûteuse, alors qu'elles sont endettées au-delà du raisonnable. Dans nombre de villes, ces funérailles comptent parmi les plus somptueuses du siècle¹. Cette situation difficile et la nécessité de trouver des solutions expliquent que nous disposions pour de plus d'informations cette cérémonie que pour la plupart des autres célébrations funèbres du siècle. On débat et on négocie au sein du conseil de la commune pour trouver de quoi faire une cérémonie à la hauteur de l'évènement. L'une des deux chroniques des funérailles offertes par Grenade à cette grande souveraine, par Diego Fernández Solana, est la plus complète du siècle que nous possédions concernant les reines². Elle rapporte le récit de la maladie et de la mort d'Isabelle de Bourbon, puis conte en détails le déroulement des cérémonies funèbres, celle de la municipalité à la chapelle royale, puis celle de la cathédrale, en commençant par la description du véritable « clou » de la cérémonie, le catafalque, ou tumulus. L'auteur de la relation est un administrateur royal de rentes de juros (titres de rentes sur le trésor public) attaché à la chancellerie, et l'auteur d'autres textes festifs grenadins, dont un auto sacramental pour les fêtes conceptionnistes de 1662.

L'autre relation est composée par le secrétaire du chapitre de la cathédrale, le chanoine Andrés Sánchez de Espejo³. Ce deuxième récit est également très complet et commence de même par le récit de la maladie et de la bonne mort de la reine, préludes indispensables à sa gloire, assurée par l'auteur dès les premières lignes. Nous avons donc ici deux textes concurrents, puisqu'ils racontent tous deux l'ensemble des honneurs funèbres grenadins (ceux de la municipalité et ceux du chapitre ecclésiastique), le premier commandité par la chancellerie (et dédié d'ailleurs à son président, Juan de Carvajal y Sande), le second par le chapitre et dédié au roi Philippe IV.

Depuis la mort de Marguerite d'Autriche, la « parfaite marguerite », figure du royaume de par sa descendance et ses œuvres chrétiennes, l'image de la reine d'Espagne est fixé selon un

¹ A Málaga par exemple. Voir PEREZ DEL CAMPO, Lorenzo : « Fiestas en Málaga por la canonización de San Fernando (1671) », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 109-117.

² FERNANDEZ SOLANA, Diego : *Honras que celebró la ciudad de Granada en la muerte de la reyna nuestra señora D. Ysabel de Borbón a 13 y 14 de diziembre de 1644 años, en su Real capilla... En Córdoba... año de 1645*. B.N.M., VE/163-6.

³ SANCHEZ DE ESPEJO, Andres : *Relación historial de las Exequias, Tumulos, y Pompa Funeral, op. cit.*

canon à deux pans, celui de la reine jeune mariée et celui de la reine défunte ou veuve. Le portrait de la reine Isabelle se modèle donc logiquement sur ce précédent, tout comme l'organisation des funérailles, pour lesquelles on prend pour modèle celles de l'épouse de Philippe III.

Le 11 octobre 1644, alors que les deux chapitres s'appêtent à réaliser une neuvaine de prières à la Vierge de la Antigua, transférée au monastère San Jerónimo, pour favoriser la guérison de la reine Isabelle de Bourbon, la mort de la souveraine le 6 octobre précédent, déjà connue par la rumeur, est officiellement confirmée. La première décision du conseil de la commune est de faire saisir les tissus de deuil disponibles sur le marché au profit de ses membres et de fixer leur prix pour éviter les spéculations habituelles. Ensuite, il s'agit d'exprimer « les plus grands témoignages et sentiments possibles comme le doivent des vassaux aussi fidèles qui la chérissent et l'aimèrent avec tant d'amour et de loyauté (...) démontrant la tristesse et la désolation qu'a provoqué pour tous une telle perte »¹. Pour cela, on fait construire le tumulus par une commission de dix personnes, chargée également de réunir l'argent nécessaire pour le bois, la cire et le reste. On se plaint de la loi somptuaire qui interdit aux municipalités de dépenser plus de 2000 ducats sur les rentes des biens communaux (*propios*) pour les livrées de deuil. Car la reine était très aimée du roi et de la population. On opte alors pour une solution mesurée : « à cause de la rigueur des temps, on décida que ne soit reproduit ni l'excès des funérailles de Philippe II, ni la sobriété de celles de la reine Marguerite »². Or à cause de l'inflation, cette somme est dévaluée à un niveau dérisoire. De plus, tous les biens communaux étant affermés pour des dépenses précisées à l'avance par contrat, il n'y a donc pas d'argent frais immédiatement disponible. Surtout que des *servicios* royaux considérables ont encore récemment appauvri la ville. Grenade n'est certes pas la seule ville dans ce cas, toutes connaissent cette situation absurde qui rend les villes incapables de faire face aux crises. Soumises au moindre aléa météorologique ou, comme ici, festif, elles ne doivent pas moins se montrer à la hauteur de la situation pour les habitants et pour les autres villes concurrentes. Grenade décide alors de se tourner vers les receveurs de rentes royales et de miliones, les *jelizes* de l'Alcaicería³, les employés des abattoirs et les autres détenteurs d'offices municipaux, pour qu'ils prêtent chacun ce qu'ils peuvent. Les personnages concernés se prêtent bon gré mal gré à la manœuvre⁴ et offrent 21 822 réaux. Mais face aux difficultés de

¹ « las mayores demostraciones e sentimientos que se pueda como deven tan leales basallos que con tanto amor y lealtad la quisieron y amaron (...) mostrando la tristeza y desconsuelo que perdida tan grande a causado a todos ». A.M.G., R. 10, lib. 15, 11 octobre 1644, fol. 350.

² « pero atento a la necedad de los tiempos se acuerda que ni sea con el exceso que se hizo en las honrras de Phelipe segundo ni con la cortedad de las de la reina Margarita ». Cit. MORENO GARZON, Luis : « Los funerales de la reina Isabel de Borbón en Granada », *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n°1, 1987, p.185.

³ Les *jelizes* sont des officiers municipaux chargés de recevoir, garantir et vendre par adjudication la soie des particuliers et de percevoir les taxes associées.

⁴ A.M.G., R. 10, lib. 15, 12 octobre 1644, fol. 352-353.

gestion, la plupart des commissaires de la ville nommés dès le 11 octobre démissionnent peu à peu, sous prétexte d'empêchements personnels¹.

Les tissus de deuil nécessaires aux officiels du conseil de la commune sont achetés à crédit pour 21 712,5 réaux². Tout est prêt pour la publication du deuil et des funérailles, le 27 octobre. La publication officielle est réalisée par le crieur public, en tête d'un cortège qui comporte tous les membres du conseil de la commune en livrée de deuil, massiers en tête, les portiers portant les armes de la ville sur leur livrée, sur les deux grandes places de la ville et devant le siège de l'inquisition. On ordonne à tous les habitants de plus de quatorze ans de préparer leur habit de deuil dans les huit jours, sous peine de vingt jours de prison et la confiscation des vêtements prohibés. Seuls en sont dispensés les pauvres, qui doivent toutefois porter un bonnet noir³. Cette immense manifestation de deuil se justifie, selon l'auteur de la relation, par le fait que « honorer les rois, lorsqu'ils sont dignes d'honneur, me semble être comme honorer Dieu lui-même, car les rois justes composent son reflet »⁴. Dès le lendemain, la chapelle royale est couverte de tissus de deuil noir aux franges dorées.

L'auteur de la relation de la cathédrale (dédiée au roi rappelons-le) décrit minutieusement la cérémonie de publication officielle du deuil du 28 octobre, au cours de laquelle la ville laisse éclater sa tristesse : la population de la ville, mais aussi celle des villages alentours vient assister, ou plutôt participer à cette publication dans laquelle il est indispensable. C'est en effet la présence de la foule déjà en deuil, le son des cloches qui retentit dans le silence, qui donne sa force et son importance à la publication, une cérémonie purement formelle pourtant puisqu'elle sert à annoncer une nouvelle que tout le monde connaît déjà. Le cortège municipal, précédé de 24 alguaciles, sort du palais de la municipalité à 3 heures de l'après-midi et se dirige vers la place Bibarrambla où le crieur public à cheval lit la lettre du roi et les obligations de deuil publiques devant le mirador de la ville. La nouvelle est ensuite de nouveau publiée Place Neuve devant le palais de la chancellerie, puis devant l'inquisition rue Elvira.

Dès le 20 octobre, on donne à choisir au conseil de la commune entre cinq plans de tumulus différents pour les funérailles. Jusqu'à présent, ces derniers étaient construits par le maître charpentier de la chapelle (attaché à la cathédrale pour les funérailles du chapitre) et les matériaux étaient achetés par adjudication. Ce système est abandonné probablement entre 1621 et 1644⁵, et remplacé par un concours public de projets de tumulus, qui permet de le

¹ MORENO GARZON, Luis : « Los funerales de la reina Isabel de Borbón en Granada », *op. cit.*, p. 181-192.

² A.M.G., R. 10, lib. 15, 20 octobre 1644, 377v. La municipalité ne commencera à payer qu'au mois de février suivant.

³ A.M.G., R. 10, lib. 15, 27 octobre 1644, fol. 382v-383r. Voir LAZZI, Giovanna : « El luto en la corte », in *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria*, Museo de la Pasi3n de Valladolid oct. 1999-janv. 2000, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999, p. 135-139.

⁴ « Honrar a los reyes, quando son dignos de honra, parece es lo mismo que honrar al mismo Dios, por ser su imagen los reyes justos ». FERNANDEZ SOLANA : *Op. cit.*, fol. 3v.

⁵ C'est le cas à Málaga, qui abandonne le système de l'adjudication en 1621. Voir PEREZ DEL CAMPO, Lorenzo : « Fiestas en Málaga por la canonisaci3n de San Fernando (1671) », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 109-117. Pour Grenade, le concours n'est pas mentionné avant 1644, on peut donc supposer qu'il s'agit d'un nouveau modèle de fonctionnement.

choisir au meilleur rapport qualité-prix possible. Cette évolution témoigne de la professionnalisation des architectes festifs, qui correspond également à celle qui affecte les autres éléments des célébrations (danse, théâtre, etc.).

Le 4 novembre, on choisit pour sa construction l'entrepreneur dont le devis est le moins cher et on lui verse 9 500 réaux, dont 1500 ducats proviennent des biens communaux (*propios*), pour le bâtir dans les vingt jours. Le tumulus choisi est fabriqué en temps voulu par le maître peintre Orejuela. On verse également 1500 ducats aux commissaires des funérailles pour les préparatifs. En juillet 1645, la totalité des frais du tumulus est finalement acquittée à l'entrepreneur pour 970 040 maravédís en rentes d'arbitrios « en particulier sur l'arbitrio des reliquats de l'abattoir »¹. Mais les frais avancés par le commissaire de la fête pour les livrées de deuil du conseil de la commune ne seront payés à ses héritiers qu'en 1672² !

La Cathédrale ne commence ses préparatifs que le 20 octobre, mais se décide pour un deuil très complet pour ses membres et à un tumulus somptueux, bien qu'il ne soit pas, selon les chanoines, aussi « excessif » que celui qui avait été employé pour Philippe II³. Après la vente du bois du tumulus, des tissus et autres surplus de cire de la célébration, les funérailles, qui eurent lieu les 9 et 10 décembre, auront finalement coûté au chapitre 23 123 réaux.

Le tumulus de plan carré, de 64 varas de haut, comprend 36 tableaux et 40 pilastres. Après un deuxième étage laissant un espace libre pour l'effigie de cercueil, un troisième étage octogonal comprend les figures de grandes femmes de l'Ancien Testament : Rachel, Ruth, Esther, Judith, Abigaïl. Au-dessus, huit anges tiennent les écus de différents royaumes, celui de Grenade faisant face à l'assistance. Le quatrième étage, sphérique et d'architecture corinthienne, laisse voir d'autres représentations royales : Saint Louis roi de France (rappelant les origines françaises de la reine), les trois vertus théologiques (foi, espérance et charité) et les quatre vertus cardinales (prudence, justice, force et tempérance). Les vertus chrétiennes accompagnent ainsi les vertus politiques, désignant la reine comme une bonne souveraine, car les qualités morales sont essentielles à des personnages publics, dont toute la vie est représentation⁴. La relation décrit également en détail la trentaine de hiéroglyphes qui ornent le tumulus, composées chacune d'une image-rébus, d'une formule latine et d'un sonnet explicatif en castillan. Il s'agit de formules qui évoquent la mort, l'immortalité de l'âme, la loyauté du peuple et la dignité royale. Ces funérailles splendides affirment l'amour de Grenade pour la reine qui a remplacé le *valido honni*, Olivarès, à la tête du pouvoir. Les allusions

¹ « en particular del arbitrio de los despojos del matadero ». A.M.G., R. 10, lib. 16, 28 juillet 1645, fol. 296v.

² A.M.G., Leg. 1930, p. 55. *Copia de un mandamiento executorio librado por los Sres de la Sala, para el pago de 20 d. 282 reales a los herederos de Dn Diego Romero Lechuga 24° que fue de esta ciudad como gastado en los lutos dados por el fallecimiento de la Sra Reyna Ysabel su fecha 19 de Julio de 1672.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 14, 20 octobre 1644, fol. 118v-119r.

⁴ MARIN, Louis : *Le Portrait du Roi*, Paris, Minuit, 1981. MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar : *La monarquía ideal. Imágenes del poder en la Valencia Moderna*, Valence, Universitat de València, 1995. TYVAERT, Michel : « L'image du roi : légitimité et moralité royales dans les Histoires de France au XVII^e siècle », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* t. XXI, oct-déc. 1974, p. 521-547.

marquée à sa personnalité de chef d'Etat sur le tumulus tranchent bien avec les autres tumulus dédiés aux reines, qui font surtout allusion à la filiation et à la piété. Il faut y voir une évocation éminemment politique.

Les funérailles réalisées par la municipalité dans la chapelle royale ont lieu les 13 et 14 décembre. Fernández Solana décrit un tumulus somptueux (peut-être parce qu'en tant qu'administrateur de juros, il a contribué personnellement à son financement¹). Bien que moins grandiose que celui de la cathédrale, il bénéficie toutefois de la dignité d'un lieu où sont présents les corps des Rois Catholiques, dont les catafalques de marbre sont couverts de tissus noirs et entourés de lumières. L'auteur commence par rappeler, comme toujours, l'origine antique et royale des tumulus funèbres, qui justifie par la tradition la grandeur et l'ostentation des machineries modernes. Le tumulus est composé de quatre étages d'ordres architecturaux alternés, selon la formule préconisée par Vitruve (la succession des ordres dorique, ionique et corinthien), surmontés d'une coupole qui touche le plafonds de la petite chapelle à 75 pieds (plus de 20 m) de hauteur. Le tout est peint en noir avec des touches d'argent et d'or, le socle en imitation de jaspe.

Sur la base, les hiéroglyphes représentent les vertus traditionnelles des reines : la générosité, la piété, etc. Sur le troisième étage, de style ionique (celui du pouvoir temporel²), on trouve, avec les écus des huit royaumes, des portraits de femmes de l'Ancien Testament remarquables pour leur courage et leur beauté, auxquelles la reine est comparée : Rachel, Marie (sœur d'Aaron), Ruth, Déborah, Judith et Abigaïl. Au niveau supérieur (spirituel) apparaît, au milieu des cierges et des vertus théologiques, le portrait de Saint Louis. On loue ici les vertus politiques et morales de la reine. C'est donc la majesté de la reine que l'on considère ici, non la maternité. Les vertus mises en avant sont des vertus royales, viriles plus que féminines, comme ce fut le cas pour « l'autre Isabelle » (la Catholique), à laquelle elle est naturellement comparée. Cette comparaison n'a rien d'accidentel à Grenade, où elle est hautement signifiante.

e) La mort des infants royaux : le signe de l'éloignement de Dieu

L'héritier du trône, même après avoir obtenu le serment de fidélité des cortes et, bien qu'il représente la perpétuité monarchique, n'a pas le statut de roi et ne bénéficie pas du charisme royal. Si à Madrid chaque décès d'un fils ou fille de roi est célébré par des funérailles officielles, l'on ne fait à Grenade de commémoration publique que pour la mort de l'héritier

¹ Tumulus de la chapelle royale pour les funérailles d'Isabelle de Bourbon, 1644. In MORENO CUADRO, Fernando : « Estructura simbólica del tumulo de Isabel de Borbón en la Capilla Real de Granada », *Boletín del Seminario de Estudios de Historia del Arte y Arqueología* 45, Valladolid, 1979, p. 462-469. Annexe, Figure 52.

² MORENO CUADRO, Fernando : « Estructura simbólica del tumulo de Isabel de Borbón en la Capilla Real de Granada », *Boletín del Seminario de Estudios de Historia del Arte y Arqueología* 45, Valladolid, 1979, p. 462-469.

du trône. Seul celui qui exerce la fonction royale, sacrée par délégation de Dieu, est sacralisé et célébré. Sa famille n'a pas droit à une commémoration entraînant des frais publics¹. Cela peut peut-être nous faire comprendre pourquoi la commémoration des princes royaux enterrés à la chapelle royale, ordonnée par les Rois Catholiques et Charles Quint, est peu respectée au XVIIe siècle. Par ailleurs, la mort d'un jeune enfant, qui n'est pas encore fixé dans un rôle social, ne possède pas de statut propre, correspond toujours à une rupture de l'ordre naturel et à une inquiétante dysharmonie, révélatrice de la colère divine. Cette non-définition de l'enfant est en elle-même une menace, encore plus dans le royaume des morts. Les sermons de funérailles pour les infants royaux expriment donc une douleur que l'on ne trouve pas dans ceux des rois. Ils se font également l'écho de l'angoisse du royaume confronté à l'incertitude de la succession, problème concret mais aussi symbolique, puisque la fortune et la continuité de la dynastie sont garantes de celles du royaume.

Le 31 juillet 1632 meurt l'infant don Carlos, frère du roi d'un an son cadet. Philippe IV ordonne pour lui des funérailles officielles, qui ont lieu dans la cathédrale de Grenade avec l'assistance des deux chapitres². On voit comment le roi innove dans cette période en multipliant les célébrations royales, comme cela n'avait jamais été fait auparavant.

La plus grande manifestation de tristesse du siècle à Grenade a lieu lors des funérailles de Baltazar-Carlos, mort le 9 octobre 1646, à l'âge de dix-sept ans, à la suite d'une maladie vénérienne, ou peut-être à cause des nombreuses saignées imposées à ce jeune homme malade pour tenter de l'en soigner. Sa mort survient après celle de plusieurs infants et de celle d'Isabelle de Bourbon, sa mère, en 1644. Elle s'inscrit donc dans une série de tragédies familiales, qui, le nombre et le contenu des sermons publiés à cette occasion nous l'indiquent, sont véritablement ressenties comme des catastrophes collectives. Si la trinité royale représente la Famille par excellence, si le roi est perçu comme le père du royaume et si son sort est un indicateur du destin collectif, tout nous porte à croire que la population a dû ressentir une tristesse et une émotion profondes à l'annonce d'un tel événement.

Les archives témoignent ainsi de la stupéfaction que produit la nouvelle à son arrivée à Grenade. Le 22 octobre 1646, le conseil urbain se réunit pour lire la lettre du roi qui annonce la mort du prince le 9 octobre précédent et décide d'y répondre « avec l'ardeur qu'il est possible d'exprimer pour l'immense et si juste tristesse que cette ville a de la mort du prince notre seigneur, perte si grande pour tous ses vassaux ». ³ Quelques jours plus tard, la ville, victime d'une très grave disette depuis cinq ans, regrette de ne pouvoir dépenser tout ce qu'elle voudrait dans les funérailles. On prélève tout de même immédiatement 3000 ducats sur les biens communaux (*propios*) de la ville, soit autant que ce que l'on donne pour la plus

¹ Voir BURGUIERE, André : « L'Etat monarchique et la famille (XVIe-XVIIIe siècles) », *Annales HSS*, mars-avril 2001, n°2, p. 313-335.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 731.

³ « con la ponderación posible del grande y tan justo sentimiento que esta ciudad tiene de la muerte del príncipe nuestro señor, pérdida grande para todos sus vasallos ». A.M.G., *Actas*, Rollo 11, Lib. 17, 22 octobre 1646, fol.

grande fête de l'année, le Corpus, et, pour une fois, ce n'est ni virtuel ni à crédit : « et que cela soit payé nonobstant les hypothèques et les créances », précise-t-on¹. Le chapitre ecclésiastique, de son côté, se montre beaucoup moins empressé pour ces funérailles que lors de la mort de la reine deux ans plus tôt. Il ne construit pas de nouveau tumulus, se contentant de réemployer celui utilisé tous les ans pour l'anniversaire funèbre des Rois Catholiques².

Le 10 novembre, le deuil est officiellement publié dans la ville. Au vêtement noir, déjà obligatoire lors de la mort d'Isabelle de Bourbon deux ans auparavant, on ajoute l'interdiction de célébrer des fêtes publiques ou privées³. Les funérailles du chapitre dans la cathédrale ont lieu les 13 et 14 novembre, celles de la municipalité dans la chapelle royale les 16 et 17, en présence comme toujours de la chancellerie, de l'inquisition et des recteurs des ordres religieux. A cause du manque de place dans la chapelle, le conseil de la commune n'assiste pas au complet aux offices mais se fait représenter par le corregidor, quatorze veinticuatro et six jurados⁴.

Un sermon de piètre qualité littéraire, mais révélateur du découragement qui domine dans l'opinion, nous dévoile le sentiment de perte collective qui préside à la mort du prince. « Que pleurent donc nos yeux sans cesser ; que nos larmes ne trouvent de soulagement et que notre sentiment de gratitude se révèle en de douloureuses manifestations ; car nous avons perdu une lumière, laquelle, à la première inspiration de son souffle glorieux, nous voyons expirer en de funestes défaillances. Oh lis tronqué ! Oh fleur abandonnée ! Oh flamme éteinte ! Oh Baltazar ! »⁵ Le prédicateur tente d'expliquer la mort du prince en discourant sur la fragilité de la vie et l'idée traditionnelle que la mort, niveleuse sociale, n'épargne pas même les rois. Mais il ne réussit à trouver aucun sens acceptable à une situation effrayante et contre-nature, la mort d'un fils avant son père. Le prédicateur s'enlise dans un mélange de citations et d'exemples sans aucun rapport avec l'évènement, avant d'en arriver à un épilogue, grotesque en lui-même, mais sensé pour une civilisation qui connaît bien la fragilité des enfants face à la mort. « Il revient au même de l'appeler jeune homme dans cet âge fleurissant, dans les années de la puberté, que de le dire défunt, que de l'appeler cadavre ; jeune homme et cadavre sont synonymes, puisque la mort a tant de pouvoir sur cet âge. »⁶

La mort des infants royaux et celle des rois étaient perçues différemment comme le montrent ces textes, parce que les princes non-régnants ne participaient pas à la sacralisation du pouvoir

¹ « y se pague sin embargo de embargos ni consideraciones ». A.M.G., *Actas*, R. 11, lib. 17, 24 octobre 1646, fol. 369r.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 26 octobre 1646, fol. 4r.

³ A.M.G., *Actas*, R. 11, lib. 17, 10 novembre 1646, fol. 379v-380r.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 11, lib. 17, 16 nov. 1646, fol. 393r.

⁵ « Lloren pues sin cessar nuestros ojos; sean sin alivio nuestras lagrimas, y en dolorosos afectos muestre el sentimiento nuestra gratitud; que perdimos una luz, que a el primer respirar de su aliento lustroso, espirar la vemos en funestos desmayos (...) O troncada azucena ! O ojada flor ! O apagada llama ! O Baltasar ! » RIQUELME Y QUIROS, Diego : *Oracion funebre*, *op. cit.*, fol.2v.

⁶ « Todo es uno, nombrandole mancebo en essa edad floreziente, en los años de la pubertad, fue lo mismo, que dezirle defunto, que llamarle cadaver; mancebo, y muerto son sinonimos, tanta es en ella (sic) la propiedad que tiene la muerte ». *Ibid*, fol. 10r.

monarchique. On considérait la mort du prince comme un dérèglement de l'ordre naturel des choses, car il existait une relation étroite entre les vertus du roi, son bonheur et la prospérité du royaume. En pleurant sur la mort du prince, Grenade pleure sur sa situation actuelle et exprime en même temps ses craintes dans l'avenir.

On pleure ici la fin des espoirs que représentait le jeune prince, espoirs d'un avenir nécessairement radieux. On pleure la dangereuse condition d'un royaume sans héritier, qui perd avec son prince l'espoir de sa stabilité future. « Pleurez pour l'Espagne et pour sa monarchie, sujette désormais (ou Dieu ne le veut), selon la prérogative des droits de succession, à un maître étranger »¹. Cette ultime catastrophe survient en effet alors que le royaume se trouve dans une situation extrêmement périlleuse, dans le cadre de la guerre de Catalogne. La situation rappelle alors la disparition du prince Jean, fils des Rois Catholiques, qui avait entraîné l'accession au trône de Charles Quint. Les signes sont mis à profit, renforcés par toutes sortes de citations bibliques, pour prouver l'assurance du salut du prince (il est mort en octobre, le mois des vendanges qui signifie éternité). Mais sa disparition semble bien être l'indice sans équivoque du retrait de Dieu du camp Espagnol. « Ni les armées ni les soldats n'importent tant pour notre défense et le combat contre nos ennemis, comme pouvait importer la conservation de sa vie (...) car les fils sont la plus certaine et la plus sûre stabilité d'une monarchie, la fondation la plus ferme d'un royaume. (...) les fils de rois, princes auxquels on a prêté serment en leur monarchie, acclamés comme successeurs de leur couronne, sont dans l'âge éclatant de la puberté les armes de leurs pères, la défense et la garde de leurs personnes et de leurs royaumes »².

La mort des infants royaux est souvent l'occasion d'exprimer des revendications politiques, adressées au monarque, considéré comme en partie responsable des malheurs qui l'affectent. Un traité de 1646, écrit par un grenadin qui composera une dizaine d'années plus tard la relation de fêtes de la naissance de l'infant Philippe-Prosper, s'adresse au roi survivant, Philippe IV, donnant des conseils au prince et prônant en fait le changement de vie du roi³. Le bon roi doit être reconnaissant envers Dieu, ne pas fréquenter les femmes, ni laisser entrer les hérétiques dans le royaume (en référence aux Convers portugais), etc.

¹ « Llorad a España, y a su monarchia, sujeta en adelante (o no lo quiere Dios) segun el precedente derecho de sucession, a estraño dueño ». *Ibid*, fol. 5.

² « No importan tanto para la defensa, y opugnacion de nuestros enemigos las armadas, ni los exercitos, como importara la perpetuydad de su vida (...) porque los hijos son la mas cierta, y segura estabilidad de una monarchia, la mas firme consistencia de un Reyno. (...) los hijos de los Reyes, Principes jurados en su Monarchia, aclamados por sucessores de su corona, en la edad florida de pubertad, son las armas de sus padres, defensa, y guarda, de su persona, y Reynos ». *Ibid*, fol. 14v et 15r.

³ MALLEA, Salvador de : *Rey pacifico y gobierno de principe catolico. Sobre el psalmo 100 de David. Dedicado y consagra el P. Fr. ... a la Magestad Catolica de el Rey de España mi señor Felipe IV. Año 1646. Con licencia en Genova, en casa de Pedro Francisco Barbon*. B.U.G., A-031-135(13).

f) Les funérailles de Philippe IV (1666)

La mort de Philippe IV est un choc profond pour le monde hispanique, puisque le roi ne laisse d'autre héritier que Charles II, âgé de cinq ans à peine, souffrant depuis sa naissance et dont on prévoit sans cesse la disparition prochaine. Ce décès inaugure donc une période d'incertitude, de luttes de pouvoir, sur fond de crise économique (en 1665, la dette du royaume s'élève à 21 millions d'écus) et de défaites militaires répétées, qui dure jusqu'à la mort du dernier Habsbourg en 1700¹. Partout dans l'empire, les funérailles de Philippe IV sont grandioses et marquantes. On en conserve précieusement la trame cérémonielle pour pouvoir la reproduire dans la circonstance où une nouvelle dynastie viendrait imposer des canons étrangers.

Les conflits de préséance deviennent particulièrement vifs à Grenade à l'occasion de ces funérailles. Ils expriment la détresse d'une communauté qui sent qu'elle a perdu le dernier souverain qui conservait à la fois l'idéal hispanique et la grandeur du pouvoir. Ces conflits obligent à retarder de plus d'un an les funérailles de la municipalité. Le conseil de la commune se trouve alors en procès avec la chapelle royale, qui exige de choisir le prédicateur qui devra dire le sermon funèbre et d'employer ses propres rois d'armes lors de l'acclamation de Charles II.

Mais le principal désaccord concerne ce qui n'est en apparence qu'un détail, les surplus de cire employée lors de la cérémonie. Les contrats de financement des funérailles royales composent en effet des systèmes complexes d'additions et de soustractions. Car les matériaux employés (le bois du tumulus, le tissu noir qui couvre les murs de l'église, la cire des bougies, etc.) sont habituellement démontés et récupérés après la célébration, afin d'être revendus à leurs fournisseurs, offerts à des clients ou encore réemployés pour d'autres cérémonies. La cire est une marchandise extrêmement précieuse car elle est chère, surtout la cire blanche, que l'on emploie de préférence à la jaune pour les cierges et dans les grandes occasions. On l'achète à travers un système d'adjudications publiques, qui met en concurrence différents ciriers et donne en réalité libre cours au favoritisme dissimulé. Dans certaines circonstances, la cire est accordée après la fête en paiement aux ecclésiastiques. C'est la raison de ce conflit. Les chapelains royaux réclament en effet les surplus de la cire, arguant que la célébration doit avoir lieu dans la chapelle royale, ce que conteste absolument le conseil de la commune². La chapelle gagne le procès et obtient également le droit de choisir le prédicateur pour la cérémonie. Finalement, le tumulus est commandé à l'entrepreneur le 2 mars 1666 et les funérailles dans la chapelle royale peuvent enfin avoir lieu les 26 et 27 mars.

La cathédrale quant à elle réalise ses funérailles royales à temps. Le chapitre n'attend même pas la lettre de la reine régente annonçant la mort du roi pour faire ses préparatifs. Les actes de la cathédrale nous donnent une description du tumulus, extrêmement simple d'un point de vue

¹ CONTRERAS, Jaime : *Carlos II el hechizado. Poder y melancolía en la corte del último Austria*, op. cit.

² A.M.G., R. 19, lib. 30, 9 et 26 février 1666, fol. 49 et 79 et ss.

architectural et seulement habillé de quantité de lumières : « ils décidèrent que le tumulus se ferait avec grandeur et grand éclat de lumières ; seul le premier plan sera au même niveau que le grand autel et sur celui-ci on formera une autre estrade ou large gradin, le dernier niveau. Il sera très couvert et décoré d'argenterie et de bougies, sans pourtant atteindre les frais excessifs effectués à d'autres occasions »¹. Autrement dit, ce tumulus ne comportait que deux étages, une plate-forme aussi élevée que l'autel de la cathédrale et une deuxième plus petite, à laquelle on accédait par une série de marches et qui supportait le simulacre de cercueil avec les insignes royaux. Pas de baldaquin, le seul espace décoratif est celui qui entoure la tombe, où l'on place des centaines de bougies dans des chandeliers d'argent très décorés. Ce tumulus coûte 3000 ducats au chapitre². On sait pourtant que le chapitre avait aussi fait faire quatre pyramides, destinées aussi à supporter des candélabres et placées, on peut le supposer, aux quatre coins du tumulus³. Les funérailles ont lieu les 9 et 10 novembre 1665.

La simplicité de ce tumulus reflète le niveau de déclin de la cathédrale grenadine dans cette deuxième moitié du siècle. Ce déclin économique signifie également déclin de l'influence et du pouvoir du chapitre dans la ville, rendu visible dans la perte de l'influence de la Vierge patronne, la Antigua, face à la montée de multiples images miraculeuses.

Dans la cathédrale aussi, les funérailles de Philippe IV occasionnent un conflit de préséance. Les escribanos del número refusent d'assister aux funérailles réalisées dans la cathédrale le 9 novembre 1665, sous prétexte qu'ils n'en ont pas l'obligation écrite, et qu'ils n'ont pas de place désignée pour la cérémonie. En réponse à un auto du corregidor qui les y obligent sous peine de 1000 ducats d'amende, ils protestent et font appel à la justice royale⁴.

Après 1621, l'affirmation de la gloire héroïque l'emporte sur les concessions à la tristesse dès le titre des sermons, comme celui-ci, prêché par Fray Gonzalo de San Miguel pour Philippe IV en 1665 : *Le sacré, et royal nom de Philipppo, célébré lors des honneurs rendus par le monastère royal de San Jerónimo de Grenade pour la mort du roi notre seigneur, Philippe quatre le grand, son patron*⁵. Les cérémonies, la pompe et la magnificence des décors et des lumières incorporent les symboles de la mort. Le noir ne sert plus qu'à rehausser l'or et l'argent. Les squelettes, qui étaient dans le maniérisme le support « d'anatomies moralisées », étayant des sentiments évoquant le destin de l'homme, deviennent purement décoratifs. Par la négation de sa disparition dans une mort ordinaire, le souverain s'élève au rang de concept,

¹ « determinaron que el tumulo se haga con toda grandeça y ostentazion de luces y sea solo el primer plan que benga a estar ygual al plan del altar mayor y sobre este se forme otro tablado o grada ancha que sea la ultima : muy cubierto y adereçado de plata y cera sin hacer los gastos tan excesiuos que en otras ocasiones ». A.C.G., *Actas*, libro 16, 30 septembre 1665, fol. 152r.

² A.C.G., *Actas*, libro 16, 15 octobre 1665, fol. 154v.

³ Ces pyramides ont en effet été conservées et prêtées plusieurs fois dans les années suivantes à des confréries pour les funérailles de leurs confrères ou même à des aristocrates pour des funérailles privées.

⁴ A.M.G., leg. 1930, p. 54.

⁵ SAN MIGUEL, Gonzalo de : *El sagrado, y real nombre de Philipppo, celebrado en las Honras que el Real Monasterio de S. Geronimo de Granada hizo a la muerte del Rey nuestro señor, Philipppo Quarto el Grande, su Patron, Lunes a 16 de Nouiembre de 1665 años... en Granada...* B.U.G. A-031-225(6).

dans son règne et dans sa mort se trouvent exemplifiés toutes les morts et tous les règnes. D'où les comparaisons à des souverains plus ou moins mythiques, du roi David à Philippe II et la justification de ses actions de gouvernement par des causes supérieures et des traits de sainteté¹.

Le sermon de Juan Guerrero Messia au monastère dominicain de Santa Cruz² débute ainsi par une terrifiante image de la mort, pleinement baroque, effroyable car le prédicateur la fait totalement entrer dans l'expérience de vie. Pour lui, dans la naissance se lit déjà la mort, une mort supérieure à la vie car elle est éternelle, tandis que la vie, si brève, n'est rien. On retrouve ici, à travers l'attraction morbide pour le tabou de la mort, l'idée classique de la mortalité et de la fausseté du pouvoir terrestre. Mais le récit hagiographique de la vie du roi qui suit est une telle apologie, qu'il contredit totalement cette première idée. Ce roi très pieux, est l'image même du Christ. Le sermon de Gonzalo de San Miguel, qui offre également une description de la cérémonie de funérailles de Philippe IV et justifie -en toute modestie- la publication de son sermon par la nécessité de « satisfaire au désir commun de le lire de ceux qui ne l'entendirent pas et de ceux qui, présents à la cérémonie, le célébrèrent et l'applaudirent »³, affirme : « Sans doute [le tumulus] nous dit clairement à tous, par sa rhétorique variée, avec autant de voix et en autant de langues que de lumières qui le composent, non, ici ne gît pas, oui, ici vit la mémoire éternelle d'un Philippe qui fut mon maître, mon roi et mon unique patron »⁴. Dans une seule phrase on affirme ici la vie éternelle par la gloire du roi et le devoir de sujétion presque religieuse à ce *dieu unique*. Le prédicateur compare clairement le tumulus à une effigie. Il est la mémoire du roi, qui éclaire la monde, en référence aux milles bougies qui éclairent le catafalque. Dans le temps de la putréfaction du corps physique, le tumulus-effigie signifie l'ascension de l'âme.

L'absence de cadavre, remplacé par les symboles éternels du pouvoir et un splendide monument baroque, affirme le triomphe sur la mort⁵. Dans l'église on est transporté directement dans le royaume de Dieu, au milieu d'une assemblée somptueuse et organisée qui symbolise la hiérarchie des anges. Dans cette apothéose, la mort devient le moment culminant de la vie. Le roi passe directement du royaume du monde à l'empire de la gloire, et cette évidence se manifeste autour de sa mort. Bien plus, elle est mise en œuvre par des signes astrologiques ou météorologiques, des éclairs et des comètes qui sont l'assurance de son salut.

¹ Voir ALLO MANERO, Adita : « Iconografía funeraria de las honras de Felipe IV en España e Hispanoamérica » *Cuadernos de Investigación Historia*, T. 7, fascículos 1-2, 1981, p. 45-62. ALLO MANERO, Adita : « Honras fúnebres de Felipe IV en Salamanca », *Cuadernos de Investigación Histórica*, 8, mai-déc 1982, p. 12-25.

² GUERRERO MESSÍA, Juan : *Sermon que predico*, *op. cit.*

³ « para satisfacer al comun deseo de querer ver los que no le oyeron, quanto le celebraron, y aplaudieron los que se hallaron presentes a la funcion » SAN MIGUEL, Gonçalo de : *El sagrado, y real nombre de Philippo...*, *op. cit.*, introduction, fol. 4v.

⁴ « Sin duda [el tumulo] nos esta diziendo a todos claramente, si bien mudamente retorico, con tantas voces, y en tantas lenguas, como luzes lo animan, no, aqui yaze, si, aqui vive la memoria eterna de un Philippo, qui fue mi dueño, mi rey, y mi unico patron ». *Ibid*, introduction, fol. 4v.

⁵ MARTINEZ GIL, Fernando : *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, *op. cit.*, p. 633-634.

Il ne peut donc y avoir de doute quant à la destinée post-mortem du roi. Ses vertus ont démontré qu'il était de nature plus divine qu'humaine, chaque partie de son corps et de sa vie sont des signes supplémentaires de son séjour au Paradis.

Les sermons nous montrent incontestablement une évolution des funérailles vers une sublimation de la mort, une rhétorisation croissante des images de la disparition physique, où le morbide forme un jeu de style. Mais cela ne signifie pas que le corps physique du roi est devenu, sans ambiguïté, le lieu du sacré. Les sermons insistent sur la mort du roi, regrettent sa disparition, reviennent sur sa personnalité et son gouvernement et posent des conditions au nouvel héritier. Le souverain, homme ordinaire et mortel, a donc définitivement et réellement disparu. C'est sa fonction qui fait du roi un être extraordinaire. La monarchie Espagnole se présente comme porteuse d'une mission providentielle, celle d'instaurer le royaume de Dieu sur la terre. Le roi Habsbourg est donc un monarque transcendant, au-dessus des simples humains, comme en témoigne son tumulus. La destinée de son âme n'est pas contestable, il a sa place au paradis des justes, parmi ses ancêtres. Dans ce sens, l'apologie du souverain mort a aussi une fonction d'affirmation de l'autorité, dans cette période d'interrègne délicate. La glorification du roi par les sermons et les cérémonies est une façon de remettre en place l'ordre éternel du monde, d'affirmer la fidélité des sujets au système sociétal conçu par Dieu, dont le roi est le lieutenant¹.

Tandis qu'à la mort de Philippe III, les sermons critiquaient fortement son règne, que l'agonie peu chevaleresque du roi tend alors presque à remettre en cause son accession au paradis, pour Philippe IV, malgré les graves crises dont son règne a été le théâtre, lors de ses funérailles on ne retient plus que sa transcendance royale et ses vertus. Comme c'est aussi le cas pour Louis XIV, le temps de Philippe IV est très vite perçu comme un Age d'Or appartenant à un passé perdu. « Entre le passé et l'avenir, périodes représentées comme des phases de parfaite harmonie, les contemporains concevaient le présent comme une période de pénible transition. La phase transitoire était en réalité permanente, mais cette permanence ne se faisait pas sentir, car tout le monde en attendait la fin plus ou moins proche. En fait, il s'agissait d'un immobilisme caché sous l'aspect de la dynamique d'une espérance du changement »². C'est aussi le reflet de l'inquiétude particulière de l'avenir qui existe alors et le regret du passé. Car Philippe IV meurt en laissant ses royaumes en crise et un héritier encore mineur à la santé précaire, Charles II.

¹ BERTELLI, Sergio : *Il corpo del re*, *op. cit.* FEROS, Antonio : « Vicedioses, pero humanos » : El drama del rey » *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), n°14, 1993, p. 103-131

² ENGELS, Jens Ivo : « Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750 », *op. cit.*, p. 116.

g) Les funérailles de Marie-Louise d'Orléans, 1689 et de Marianne d'Autriche (1696)

Marie-Louise d'Orléans, épouse malheureuse de Charles II et haïe au sein même de sa belle-famille à cause de son ascendance française, meurt le 12 février 1689, discréditée par le parti autrichien soutenu par sa belle-mère Marianne d'Autriche. A peine la cathédrale apprend-elle la nouvelle, le 17 février, que celle-ci, sans attendre la lettre officielle annonçant la nouvelle, et bien que diminuée et appauvrie, consulte attentivement les archives des précédentes funérailles royales, remontant même jusqu'à celles de Philippe II en 1598. Il s'agit de ne pas manquer cette occasion unique de se montrer sous un bon jour face aux autorités locales concurrentes. Après de longs débats avec les charpentiers, on parvient à obtenir un tumulus funèbre au prix modique de 11 200 réaux de billon¹. On distribue du tissu de deuil aux prébendés. Le deuil n'est qu'une illusion, après tout, il n'est porté que pendant neuf jours, jusqu'aux funérailles. Les serviteurs des prébendés ne le portent pas, on a pas de quoi le leur fournir. On donne aux prébendés une bougie d'une livre chacun pour la cérémonie.

La chancellerie obtient du chapitre qu'il modifie la date des funérailles de la cathédrale pour laisser le temps de célébrer celles de la chapelle royale et permettre d'effectuer la visite des prisons². Le fait que le chapitre se plie à cette exigence démontre amplement sa faiblesse. Les funérailles dans la cathédrale ont lieu les 28 et 29 mars, et celles de la chapelle royale les 30 après-midi et le 31 au matin³. La cathédrale fait tout son possible pour organiser une cérémonie grandiose, la plus fidèle possible aux modèles des funérailles de rois précédentes. Toutefois les dépenses sont excessives et le chapitre doit réclamer de l'argent à l'Etat pour pouvoir terminer les travaux de la cathédrale. C'est dans ce but qu'il commande la rédaction d'une relation des funérailles royales à Sebastián de Gadea y Oviedo, l'auteur de la relation du miracle du siège de Vienne en 1683⁴. Le tumulus de 37 varas de haut inspire une lourde description versifiée et complexe⁵.

Marianne d'Autriche, deuxième femme de Philippe IV et mère de Charles II, est la régente du royaume jusqu'à la majorité de son fils (1666-1675) et garde ensuite jusqu'à sa mort en 1696 une influence possessive sur cet étrange petit roi que l'on disait ensorcelé. C'est une figure très

¹ A.C.G., *Actas*, libro 19, 27 février et 3 mars 1689.

² A.C.G., *Actas*, libro 19, 7 mars 1689, fol. 150.

³ A.M.G., leg. 1930, p. 59.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 19, 22 avril 1689, fol. 155v. Voir pour comparaison : REDER GADOW, Marion : « Málaga y la fiesta de la muerte: exequias por la reina María Luisa de Orleans (s. XVII) », *Baética*, 22, 2000, p. 411-425. CAYETANO MARTIN, Carmen ; FLORES GUERRERO, Pilar ; GALLEGO RUBIO, Cristina : « Honras fúnebres que el ayuntamiento de la villa de Madrid celebró en memoria de las reinas María Luisa de Orleans y Mariana de Austria y del rey Carlos II », *Hispania Sacra*, 1985, 37, p. 313-326.

⁵ AYALA Y GUZMAN, Marcelo Antonio de : *Poema heroico endecasílabo, en que se describe la mayor lealtad con que à su Magestad Don carlos Segundo, que Dios guarde, Rey de las Españas, acompañò su Católica, y metropolitana Iglesia de Granada. Explicando su justo sentimiento en la muerte de la serenissima señora Doña Maria Luysa de Orleans, (que goza de Dios) erigiendo, con tristes demonstraciones, funeral excelso Tumulo, mostrando en su mayor lealtad su imponderable pena...* s.d. (1690?) B.N.M., V.E./129-46.

importante de la fin du siècle : elle récupère l'aura sacrée de son époux, et reste la seule dépositaire de la loyauté dont bénéficient les Habsbourg de la part de leurs sujets. En effet, Charles II ne reste jamais qu'un roi virtuel, dont on attend la disparition imminente, et qui apparaît de plus en plus comme un faible. Entre outre, au moment de sa mort, grâce à son statut de veuve et à son pouvoir effectif, la reine-mère dispose d'une aura de sanctification dont ne disposent pas habituellement les épouses et les mères de rois.

La nouvelle de sa mort, survenue le 16 mai 1696, arrive à Grenade le 25. La première mesure prise est de faire cesser les représentations théâtrales le jour-même et de faire retirer les affiches de théâtre¹. Cette disparition survient peu après la publication d'une nouvelle pragmatique somptuaire de 1691, renouvelée en 1693, qui concerne le deuil public des rois et qui pose bien des problèmes à la municipalité. La loi limite en effet le deuil aux seuls veinticuatro et jurados et interdit de distribuer des livrées funèbres financées par l'argent public aux familiers et aux serviteurs des officiers municipaux. Le conseil entame malgré tout les préparatifs des funérailles, en fournissant 20 000 réaux aux commissaires. Le 5 juin, de midi jusqu'au lendemain à la même heure, la ville manifeste sa tristesse par des sonneries de cloches de toutes les églises et des salves d'artillerie². Pour se conformer à la loi somptuaire, les veinticuatro acceptent l'idée de minimiser le deuil, car il ne servira guère, la fête du Corpus commençant le lendemain des funérailles de la reine. Pourtant, leur renoncement est limité, car s'ils acceptent de ne pas porter de collerettes, ils insistent pour conserver tout le reste des éléments de la livrée. Car la procession des membres du conseil de la commune à la chapelle, par ordre hiérarchique, à cheval, est un moment fort de la représentation de l'oligarchie urbaine.

Les funérailles dans la chapelle royale ont lieu les 18 et 19 juin. La relation, publiée par les commissaires municipaux de la célébration et dédiée à Charles II, est, comme la célébration elle-même, d'une obséquiosité infinie³. Il s'agit en effet d'envoyer un message clair de soutien au régime, au moment où le décès de la reine entame la période de réflexion sur la succession de Charles II. Les épitaphes du tumulus insistent sur la perte immense que représente la mort de la reine, sur sa gloire immortelle et sur l'amour filial de Grenade envers elle. Le sermon panégyrique des funérailles, prononcé le 19 juin 1696, donne de nouveau dans le plus grand pathos : tout y est soupirs et larmes. La reine fut grande dans la vie mais elle l'est encore plus dans la mort. On loue son ascendance glorieuse, ses capacités politiques et ses vertus. On pleure aussi pour le roi, présenté en orphelin, qui incarne déjà le destin de son peuple, comme il le fera le reste de sa vie. « Les larmes du roi notre seigneur dans ses yeux,

¹ A.M.G., R. 24, lib. 39, 18 mai 1696, fol. 116r.

² A.M.G., R. 24, lib. 39, 1er juin 1696, fol. 120. A.C.G., *Actas*, libro 20, 4 juin 1696, fol. 130v.

³ *REALES EXEQUIAS, y pompas funerales, que en la muerte de la Católica Magestad de la Reyna Madre nuestra señora Doña Maria Ana de Avstria, Reyna de las Españas, y Emperatriz de las Indias, Celebrò la muy Insigne, Noble, Leal, Nombrada y Gran ciudad de Granada, en la Real Capilla de los señores reyes catholicos, en 19. de junio de este año de 1696. Y la panegyrica fynebre oracion que en estas honrras dixo el Doctor Don..., Capellan de su Magestad, y Magistral de dicha Real Capilla... en Granada... Año de 1696.* B.N.M., 3/38/633.

sont de l'eau ; mais dans les cœurs de Grenade, elles sont sang, feu, incendies », s'exclame avec emphase le prédicateur¹.

Les funérailles de la cathédrale sont des plus simples. Elles sont anticipées afin de ne pas empiéter sur la célébration du Corpus et les frais du tumulus et des décorations sont limitées à 200 ducats et 300 réaux². On monte la structure existante que l'on conserve d'année en année pour le jeudi saint, sur laquelle on pose la tombe qui sert pour les anniversaires des Rois Catholiques, entourée de douze torches. La cire, le matériau le plus cher, est employée avec une parcimonie calculée. Contrairement au conseil de la commune et à la chancellerie, le chapitre cherche ici à rester neutre dans le cadre de la guerre de factions qui commence autour de la succession attendue de Charles II.

Les conflits entre les institutions concurrentes ne se font pas attendre. Les escribanos del número réclament une place correspondant à leur rang (place qu'ils possèdent déjà dans la chapelle royale). La chancellerie exige un banc pour les relatores (secrétaires) et les avocats. L'inquisition, enfin, considère comme indigne de devoir recevoir les commissaires du chapitre, venus les inviter aux funérailles, en se levant à leur entrée et leur sortie de leur salle du conseil. Inutile de dire que ce manquement aux règles de courtoisie les plus élémentaires met le chapitre hors de lui³. La bataille à coups de mémoires juridique continue après les funérailles. On remonte dans les archives jusqu'aux années 1630 pour rechercher des précédents, et on consulte les chapitres de Cordoue, Tolède, Valladolid et d'autres villes pour connaître leurs relations avec l'inquisition locale.

h) La mort et les funérailles de Charles II (1700) : la fin d'un monde

Au début du mois d'octobre 1700, le chapitre se consacre à de nouvelles rogations pour la santé du roi. Mais cette fois on sait que la fin est proche. Le 14 octobre, on sort la Vierge de la Antigua dans le chœur pour une neuvaine de prières, en présence de l'archevêque Martín de Ascargota et de la municipalité. Le dernier jour a lieu un office solennel suivi d'une procession dans l'enceinte de la cathédrale⁴. Le conseil de la commune souhaite communier, pour solenniser l'évènement, puis y renonce le 23 octobre à la nouvelle de l'amélioration de la santé du roi, de peur que le peuple, voyant les édiles communier, ne se persuade que le roi est

¹ « Las lagrimas del rey nuestro señor en sus ojos, son agua ; en los coraçones de Granada, sangre, fuego, incendios ». BECERRA Y CLAROS, Felipe : *Sermon en las Reales Exequias, que hizo la muy Grande, y Nombrada Ciudad de Granada, à la Serenissima señora Doña Mariana de Austria, Reyna de España, y su mas gloriosa Gobernadora, madre de la mayor Magestad de ambos Orbes, del Rey nuestro señor Don Carlos II Rey de España, y emperador de las Indias, en su Real Capilla de dicha Ciudad...* in *REALES EXEQUIAS, y pompas funerales, op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 20, 6 juin 1696, fol. 132r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 20, 15 juin 1696, fol. 133r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 20 ; 5, 12 et 20 octobre 1700, fol. 323r-v.

vraiment mort. Cette rare mention à l'opinion publique nous montre combien les rituels étaient observés en détails, chaque élément comptant sur le sens de l'évènement.

Le lundi 8 novembre arrive la nouvelle de la mort du roi, survenue le 1^{er} novembre, jour des morts, comme si cette coïncidence temporelle constituait un dernier signe parachevant la logique morbide inéluctable de sa vie. Bien que cet évènement soit attendu depuis bien longtemps, le chapitre et l'archevêque réagissent dans l'immédiat par une totale indécision, attitude qu'explique et que relève la relation des funérailles du roi¹. On n'a cessé d'attendre avec angoisse sa mort pendant quatre ans, et voilà que ce que l'on n'attendait plus se réalise, et un 1^{er} novembre encore ! Soudain, on ne sait plus quoi faire ni comment se comporter. L'archevêque, consulté, déclare qu'il se conformera à la décision du chapitre, laissé donc seul pour décider. Le chapitre décide alors... de ne rien décider pour l'instant et d'attendre la réaction des autres autorités urbaines². On ordonne toutefois la construction d'un tumulus, d'une simplicité extrême, « le plus simple et le moins cher », prétextant le manque de liquidités. Les prédicateurs sont difficiles à trouver, aucun ne souhaitant être tenu responsable du panégyrique. En réalité, ces hésitations révèlent l'irrésolution du chapitre, dans une période d'interrègne délicate. Si l'on prend ouvertement parti de glorifier le souverain décédé (comme le fait le conseil de la commune, qui met en scène de somptueuses funérailles dans la chapelle royale), c'est un signe que l'on approuve sa décision de donner la succession à Philippe de Bourbon. Les partisans de Charles, l'archiduc d'Autriche, prennent quant à eux la décision populiste de dénigrer Charles II, fustigé pour sa faiblesse. Comme lors des funérailles de Marianne d'Autriche, la reine-mère, quatre ans auparavant, le chapitre cherche à rester le plus neutre possible afin de se ménager plusieurs portes de sortie. D'autant que la papauté penche pour l'archiduc.

A l'hébétude s'ajoute bien sûr l'angoisse de la succession. Pour la première fois depuis plus d'un siècle, le pays se trouve dans une véritable situation d'interrègne, car malgré le testament de Charles II désignant Philippe de Bourbon comme son successeur, rien n'est encore joué et les agents royaux sont encore en poste. C'est la raison pour laquelle on précipite les évènements. La publication du deuil, accompagnée de la sonnerie des cloches pendant vingt-quatre heures, a lieu dès le 13 novembre.

Le 21 novembre, en pleine période de deuil pour la mort du roi, le chapitre exécute une célébration en action de grâce dans la chapelle de la Vierge de la Antigua avec *Te Deum*, pour remercier Dieu du fait que, malgré la chute d'échafaudages dans la cathédrale en travaux, il n'y a pratiquement pas eu de dommages matériels³. Il peut sembler extravagant de réaliser une telle célébration à un moment aussi crucial pour le destin du royaume. Cette initiative révèle la peur du chapitre de s'engager sérieusement dans les funérailles et son besoin de trouver une

¹ *DESCRIPCION de las reales exequias*. [s.l.n.d. Grenade, 1700 ?] B.N.M. V.E/109-1.

² A.C.G., *Actas*, libro 20, 8 et 10 novembre 1700, fol. 326r

³ A.C.G., *Actas*, libro 20, 20 novembre 1700, fol. 328r.

échappatoire à ses obligations. C'est aussi la volonté d'affirmer l'importance cruciale et la sacralité du lieu, dont le centre est bien le chœur, où siège le Saint Sacrement. Le chœur est déménagé temporairement et l'enquête menée sur les causes de l'accident permet de différer les funérailles à la fin du mois.

Les obsèques du roi dans la cathédrale ont finalement lieu les 30 novembre et 1^{er} décembre 1700. Sans doute pour rattraper les hésitations et cafouillages du chapitre, une relation des cérémonies est rédigée et conservée dans les archives. Elle est précieuse, car elle consigne tous les détails des préparatifs et de la cérémonie, y compris un plan de la cathédrale qui nous permet de comprendre comment s'organisaient les emplacements autour du tumulus funèbre¹. Il est intéressant de noter que la cathédrale choisit de fixer par écrit l'ordre d'un cérémonial employé tel quel depuis plus d'un siècle, justement au moment où s'éteint la dynastie qui en était garante. Il s'agit là de la volonté délibérée de préserver un protocole constituant, qui décrit symboliquement les relations entre la ville, l'Eglise et le souverain. C'est un message envoyé au nouveau souverain, en faveur de la préservation des coutumes et des lois antérieures, message dont Philippe V tiendra compte. D'ailleurs le document est suivi de la relation précise des funérailles du roi Charles III en 1789, ce qui montre que la volonté de Grenade était bien de conserver intactes les anciennes coutumes cérémonielles. Cependant, le fait de fixer un cérémonial par écrit marque aussi paradoxalement sa mort en tant que cérémonial vivant, puisque dans cette société où les rapports politiques et sociaux sont en perpétuelle négociation, le cérémonial marque l'état de ces rapports à un moment précis, alors qu'en réalité ils sans cesse remis en question. Mettre les règles de préséance par écrit signifie que ces rapports devront être négociés à un autre moment, le cérémonial perdant ainsi sa fonction initiale de remise en cause et de négociation des rapports hiérarchiques au sein de la communauté.

Cette relation nous apprend aussi autre chose. Contrairement à ce qu'affirment les archives, qui allèguent, comme toujours, un manque d'argent pour réaliser des cérémonies simples et rapides, les funérailles de Charles II furent en réalité splendides et ostentatoires. Il y a là contradiction flagrante entre le discours et le geste, qui instaure aussi un double message. Message attentiste et prudent adressé à la population grenadine, et message d'affirmation de loyauté absolue adressé au nouveau roi. Ainsi, les élites urbaines espèrent gagner sur les deux tableaux le pari de la confiance. Le même comportement est semble-t-il adopté par de nombreuses autres villes, comme Barcelone qui réalise un somptueux tumulus pour Charles II². D'après la relation de la cathédrale, le chapitre décide de construire un tumulus aussi opulent que celui des précédentes funérailles royales de 1696. Le 17 novembre, tous arborent

¹ A.C.G., Leg. 550, p. 19. *Plan del tablado y asientos, disposiciones y formas de celebracion de honras reales en la santa yglesia de Granada, año de 1700.*

² Voir GALINDO BLASCO, Esther : « La escritura y la imagen en las exequias de Carlos II en la catedral de Barcelona : una lectura del túmulo y de las poesías, caligramas y jeroglíficos » *Cuadernos de Arte e Iconografía. Actas de los II coloquios de iconografía*, T.4 n°7, Madrid 1991, p. 273-283.

un strict uniforme de deuil, « c'est-à-dire soutanes, manteaux, manches de toile et les chapeaux avec un doigt en moins de taffetas [que d'habitude] »¹.

Le temps des funérailles, le Saint-Sacrement est transféré dans une chapelle du déambulatoire, celle du Christ à la colonne, placé dans un coffre et couvert d'un voile. Comme si le soleil ne pouvait supporter la vue du deuil. Comme aussi, puisque le tumulus représente le simulacre du corps royal, il ne pouvait se trouver deux rois en même temps dans l'enceinte du temple. La chapelle est transformée en chœur temporaire pour les offices.

La relation met par écrit, le stabilisant artificiellement, un chapitre capital de toutes les cérémonies, les rapports de préséance, en décrivant la manière dont le chapitre invite les tribunaux aux funérailles royales. On y voit retracée toute la mise en scène de l'ambassade officielle du chapitre à la chancellerie, à l'hôtel de ville et à l'inquisition pour les invitations officielles aux cérémonies (quoiqu'en 1700, l'inquisition n'ait pas été invitée à cause de l'éternel conflit qui l'oppose à la chancellerie). Le chapitre annonce son ambassade par une sonnerie de cloches particulière, puis les commissaires, leurs pages et leurs portiers prennent place dans deux voitures jusqu'au palais de la chancellerie. Ensuite, les deux commissaires entrent dans l'enceinte des palais d'une manière extrêmement codifiée, marquée par la hiérarchie et des formules de politesse précises.

Suit la description de la manière dont le chapitre reçoit les tribunaux dans la cathédrale et comment ils doivent prendre place autour du tumulus funèbre. On remarque que l'emplacement des tribunaux ressemble fort à celui qui existe dans la chapelle royale depuis la fin du XVI^e siècle pour les anniversaires des rois et les cérémonies royales. chancellerie et municipalité se font face, clercs séculiers et réguliers également, cette fois plus près du tumulus, ce dernier étant occupé par l'archevêque et les célébrants.

Le tumulus est monté devant le chœur, avec deux bancs de part et d'autre. Son estrade (où évoluent les officiants) est recouverte de tissu de deuil noir (baieta). Il est classiquement de forme pyramidale, avec un étage sous baldaquin, le tout surmonté d'une coupole. Six gradins y montent, puis quatre vont à la niche intérieure qui porte les insignes royaux (la couronne sur un coussin). La coupole est surmontée des armes royales. La machinerie architecturale dépasse en élévation et en grandeur les tumulus réalisés pour Isabelle de Bourbon et Philippe IV. Devant le tumulus, on place un autel portatif et derrière, comme les coulisses au théâtre, une sacristie destinée exclusivement au service du tumulus, auquel on accède par des escaliers dissimulés derrière la construction et de grandes marches devant, face à l'assemblée, permettant d'accéder à l'estrade. Le plan général de la chapelle qui accompagne le cérémonial écrit révèle le gigantisme de la construction éphémère, d'où est strictement bannie toute présence laïque. Le chœur est réservé aux clercs : les célébrants sur l'estrade du tumulus, l'université des bénéficiés assis à droite, les supérieurs des ordres religieux à gauche. Les

¹ « conviene a saber sotanas, manteos, mangas de baieta, y los sombreros con un dedo menos de tafetan ». A.C.G., Leg. 550, p. 19.

membres des communautés laïques (chancellerie et conseil de la commune) se partagent la nef. Enfin, l'inquisition et le chapitre de la cathédrale font seuls face au tumulus, la première décentrée vers la gauche, près des membres de la chancellerie, le deuxième au centre de la nef. L'archevêque célèbre face au tumulus, tournant le dos aux tribunaux.

Le conseil de la commune organise des funérailles parmi les plus brillantes du siècle, signe de son acceptation de la succession Bourbon sur le trône d'Espagne. La ville dépense 15 000 réaux pour les livrées de deuil et 22 000 pour le tumulus et l'organisation des funérailles dans la chapelle royale, le tout financé par les rentes des biens communaux (proprios), selon des stratagèmes un peu compliqués déjà employés pour d'autres célébrations dans des périodes économiquement difficiles. On obtient 10 000 réaux de tel juro, 20 000 d'un autre...¹. Comme pour les funérailles précédentes, le modèle cérémonial demeure celui des funérailles de Philippe IV. Il s'agit symboliquement de rejoindre un idéal, une période pour laquelle on ressent une intense nostalgie.

La cérémonie funèbre a lieu à peine un mois après la mort du roi, les 3 et 4 décembre. Il s'agit, comme le dit la dédicace d'un sermon prononcé à Alhama à la même occasion, de « ne pas se faire oublier du nouveau roi »². Pas moins de deux relations des funérailles sont en effet publiées pour solenniser l'événement. L'une d'elles, anonyme, est peut-être l'œuvre du maître de cérémonies de la chapelle, en tous cas son auteur est certainement lié à la conception du tumulus funèbre, reproduit dans l'ouvrage. La deuxième relation, signée par le chapelain royal José Mena y Medrano, représente la voix officielle de la municipalité. Elle est dédiée au nouveau souverain désigné par le testament de Charles II, Philippe de Bourbon³.

La dédicace de José Mena loue le choix réalisé par roi défunt de son successeur, et rappelle la loyauté éternelle de Grenade, où le roi est présent doublement, à la fois à travers la chancellerie et dans le cœur de tous ses citoyens. Comme toujours, l'auteur insiste sur la douleur particulière de Grenade, dû au lien privilégié et naturel qu'elle possède avec le roi. « [Le sentiment des Grenadins] est accrédité par le mystérieux hiéroglyphe de ses armes : Grenade est, de tous les fruits, non seulement celui qui jouit du privilège de reine dans la couronne, qui l'illustre ; mais encore celui qui naît et grandit de cette couronne, parce que la dilatation de la deuxième permet le mûrissement du premier ; ainsi la grenade n'est que

¹ A.M.G., R. 27, lib. 43, 9 novembre, fols. 316-317.

² VELA, José : *Oracion funebre panegyrica, en las exequias, que la muy noble ciudad de Alhama hizo en la muerte de el señor Don Carlos Segundo, Rey de España, Jueves 23 de Diciembre del año de 1700... En Granada : en la Imprenta de la SS. Trinidad : por Antonio de Torrubia, 1701.* BUG, A-031-232(2).

³ DESCRIPCION de las reales exequias, op. cit. et MENA Y MEDRANO, JOSE : *Reales exequias por la Católica Magestad de nuestro monarca don Carlos II. el justo, que dedica al rey nuestro señor don Phelipe V. el glorioso, por mano del eminentissimo señor don Luis Manuel Fernández Protocarrero, Presbytero Cardenal de la S. Iglesia de Roma, &. La muy noble, muy nombrada, muy leal y gran ciudad de Granada, que las celebró en la Real Capilla, en los dias tres y quatro de diciembre de 1700...* s.l.n.d. (1701). B.N.M., R/34138.

l'extension de la couronne qui la ceint »¹. Dans l'angoisse et l'incertitude de la succession, Grenade se rattache ici au premier terme du mythe qui donne cohésion à sa communauté, la royauté. Elle retrouve un sentiment d'appartenance en elle-même, à travers une tradition idéologique qui ne s'incarne plus dans un souverain particulier.

Le tumulus de la chapelle royale est somptueux. Cette architecture funèbre, réalisée sur le modèle d'un tabernacle pyramidal, est constituée de trois étages, deux quadrilatères et le dernier octogonal, en forme de chapiteau, surmontés d'une grenade couronnée². Sur 80 pieds de hauteur totale (plus de 20 m, soit la hauteur de la toiture de la chapelle), le tumulus s'élève en moulures de faux jaspe et d'or. Il représente à la fois les quatre parties du monde figurées par quatre jeunes filles en larmes et loue Charles en tant qu'héritier des principales valeurs de la dynastie des Habsbourg. L'Amérique prend place dans un char tiré par quatre caïmans et surmontée de la devise de Charles Quint, qui place Charles II en épigone du grand empereur. Au-dessus de l'Europe entourée par les armes de l'Espagne et de Grenade, un sonnet fait de Charles cette fois le successeur de Ferdinand le Catholique. L'Asie, dans un char tiré par des éléphants, est le prétexte de montrer les Habsbourg en défenseurs éternels de la foi, les cinq croix de Terre Sainte (Jérusalem, Antioche, etc., qui apparaissent dans la titulature officielle des rois) correspondant aux cinq croix de la mort. La relation ne prend même pas la peine de décrire l'Afrique, placée du côté du chœur (donc invisible pour les fidèles), moins bien représentée, et accompagnée seulement des armes d'Oran et d'un petit sonnet.

Dans des niches sont représentés les grands représentants de la dynastie en taille réelle, commençant naturellement par le comte Rodolphe, son fondateur. Quatre rois saints lui font pendant : Saint Ferdinand, Saint Louis, Saint Venceslav de Bohême et Saint Sébastien de Hongrie. Le tout est surmonté d'une grenade monumentale et éclairé de 2000 bougies.

La relation anonyme des funérailles dans la chapelle royale décrit de manière précise, comme on le trouve pour la cathédrale, les places et l'ordonnancement des uns et des autres dans la chapelle royale, comme s'il s'agissait de fixer pour la postérité un cérémonial qui risquerait d'être remis en cause par la nouvelle dynastie. Les membres du conseil de la commune sortent du palais du cabildo dans un ordre exemplaire. D'abord, deux clochettes assourdies en signe de deuil donnent le rythme. Suivent deux appariteurs portant des bâtons de commandement, puis deux paires d'escribanos et de procuradores (de cortes). Ensuite viennent les portiers, l'alguacil mayor, les secrétaires municipaux, les veinticuatro et jurados en deux files parallèles et en dernier lieu le corregidor. Après qu'ils aient rejoint leurs places dans la chapelle, arrive la chancellerie dans un ordre tout aussi strict. « Devant venaient les massiers

¹ « bien lo acredita el misterioso geroglífico de sus armas: es la Granada entre todas las frutas, no solo la que goza los privilegios de reyna en la Corona, que la ilustra; sino la que nace, y crece de la misma corona, porque la dilatacion de esta, abulta la redondez de aquella; como que la Granada es solo una extencion continua de la corona que la ciñe ». MENA Y MEDRANO, JOSE : *Reales exequias*, op. cit., fol. 3v.

² SOTO CABA, Victoria : « Maquinaria efímera dieciochesca : persistencia barroca y reiteraciones en los monumentos funerarios granadinos », *Boletín de Arte* n°9, mai 1988, p. 119-128. et SOTO CABA, Victoria : *Catafalcos reales del barroco español. Un estudio de arquitectura efímera*, Madrid, UNED, 1992.

sur de beaux chevaux, puis une foule ordonnée de portiers, receveurs, procureurs, greffiers de la chambre et de province, relateurs et secrétaires de l'Acuerdo, conservant chacun à l'intérieur de son département son ordre d'ancienneté. Ils remplissaient successivement des voitures, suivies par celles des officiers supérieurs qui composent ce sage et auguste sénat, avec en dernier lieu son très digne président »¹. Enfin arrive l'inquisition, qui semble avoir oublié ses griefs envers les deux autres tribunaux à propos des places dans la chapelle pour assister aux funérailles. A la fin du siècle, ces cérémonies se teintent de plus en plus d'une atmosphère militaire, qui triomphera définitivement sous les Bourbons². Le cortège se transforme ainsi en parade martiale.

Les offices funèbres durent toute l'après-midi. Après quoi l'artillerie et les cloches recommencent leur vacarme jusqu'au jour suivant, où les offices se poursuivent le matin. Le théâtre sentimental du deuil est longuement décrit par l'auteur de la relation. L'église sombre, aux murs tapissés de noir, faisant converger les regards vers le tumulus flamboyant ; le silence est à peine troublé par la rumeur sourde de la foule. Enfin, rompant le mutisme, la voix du prédicateur, « déchiffrant dans le sujet les circonstances, il fit se délier les doutes en larmes, mettant la douleur à nu, la plainte de sa parole liquide étant le seul soulagement de tant de sentiments inconsolables »³.

2) L'acclamation

Le nouveau roi est proclamé au XVIIe siècle de la même manière dans toutes les villes des royaumes de la couronne⁴, à l'exemple de la proclamation réalisée en présence du monarque aux portes de l'Alcazar de Tolède. Toutefois cette cérémonie n'a pas de rôle institutionnel, car c'est l'héritage qui fait le roi dans cette monarchie par succession dynastique jamais contestée. La jura du jeune prince garantit d'ailleurs depuis Philippe II la succession obligatoire. Agé de quelques années à peine, le prince héritier reçoit des nobles, des prélats et des procuradores des cortes, au cours d'une cérémonie officielle, le serment de le recevoir fidèlement comme roi à la mort de son père⁵. Mais ce rituel de tournure médiévale a surtout pour fonction

¹ « venian delante los ministros de vara en bien dispuestos cavallos, y despues una hordenanda multitud de porteros, receptores, procuradores, escriuanos de camara, y prouincia, relatores, y secretarios del acuerdo, que guardando cada uno en su ministerio su antiguedad, llenaban un successivo numero de coches, a quien seguian los de los superiores ministros, que componen el docto y augusto senado, cuyo ultimo lugar ocupaba su dignissimo presidente ». *DESCRIPCION de las reales exequias, op. cit.*, fol. 19r-v.

² SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración » *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 121-140.

³ « descifrando en el motivo las circunstancias, hizo desatar en lagrimas las dudas, que anudaban el dolor, siendo la quexa de su liquido idioma vnico alivio de tan inconsolables sentimientos ». *DESCRIPCION de las reales exequias, op. cit.*, fol. 23v.

⁴ Voir par exemple BARREIRO, Xosé Ramón : *Historia de la ciudad de La Coruña*, La Corogne, La voz de Galicia, 1996.

⁵ Pour une description complète de la jura du prince Baltazar-Carlos, le 6 mars 1632, à San Jerónimo à Madrid, voir GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652), op. cit.*

d'exposer publiquement l'obéissance des sujets. La jura est d'ailleurs souvent suivie du vote d'un nouveau servicio ou donativo, qui incarne la mise en œuvre concrète de cette obéissance.

a) Les acclamations de Philippe IV et de Charles II (1621 ; 1666)

Le 25 juillet 1621 (fête de Saint Jacques), la bannière est levée à Grenade pour Philippe IV par don Juan Salvado Egas Venegas de Córdoba Zapata, veinticuatro, alférez mayor et capitaine de la milice, membre de l'oligarchie grenadine et descendant de l'élite nasride. Comme dans les autres villes, à Grenade l'acclamation a lieu par trois fois sur trois estrades placées sur les places emblématiques de la ville : Bibarrambla, Place Neuve, et devant le palais de la municipalité.

Nous possédons deux chroniques complètes de cérémonies d'acclamation, intégrées toutes deux dans les actes du conseil de la commune : celle de la proclamation de Charles II, le 2 avril 1666 et celle de son successeur Philippe V, qui eut lieu le 14 décembre 1700¹. Ces deux textes sont en tout point identiques, seul change le style des vêtements d'apparat, suivant la mode. On peut donc parler d'un immobilisme temporel du rite, qui nous semble pouvoir englober le siècle entier. Même lors de la succession complexe de Philippe d'Anjou, en novembre 1700, le rituel n'est pas remis en cause. Le respect du testament royal, le conservatisme des autorités locales et l'incertitude des opposants se conjuguent pour ne rien modifier à la cérémonie. L'expression des oppositions se fera à un autre moment.

L'acclamation de Charles II ne bénéficie pas des meilleures conditions. Tandis que les funérailles de Philippe IV sont considérablement retardées à cause de la longueur des procès entre institutions locales, la mort du corregidor suspend l'accomplissement de la cérémonie, ordonnée fin septembre par la reine régente. Elle est finalement annoncée pour le dimanche 5 avril 1666. Le modèle cérémonial en est l'acclamation de Philippe IV et on fournit 2000 ducats pour la cérémonie ainsi que les feux d'artifice qui l'accompagnent².

La cérémonie reste pratiquement inchangée depuis sa création à l'époque des Rois Catholiques. Le parcours traditionnel date des premiers temps de la création des deux grandes places, Place Neuve et Bibarrambla. Il symbolise l'appropriation de la ville que l'on prétend garder et défendre. Il ne prend pas en compte les nouveaux quartiers dynamiques de la ville, situés au sud et à l'ouest, ni même le siège de l'inquisition. Toutes les processions possèdent ce caractère archaïsant, qui ressuscite une géographie ancienne, un itinéraire sacralisé³.

¹ A.M.G., *Actas de Cabildo*. Rollo 19, lib. 30, fol. 114-116. et R. 27, lib. 43, fol. 358v-360v.

² A.M.G., R. 19, lib. 30, 10 mars 1666, fol. 91-92.

³ DELUMEAU, Jean : « Chapitre IV : Vertu des processions », *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, réédition Fayard, 1989, p. 134 et ss.

La ressemblance parfaite de toutes les cérémonies d'acclamation dans le temps et dans tous les royaumes de la monarchie a une fonction précise. Elle sert à rappeler que le rôle du roi est autant de gouverner que de relier des royaumes, des peuples, chacun avec leurs lois, leurs traditions spécifiques, sous sa personne transcendante¹. La succession atemporelle du rite sert aussi à rendre palpable la permanence du pouvoir monarchique. Le lever de la bannière représente en fait un simulacre de rite de passage, dont le but est essentiellement didactique et dont l'efficacité est conditionnée par un respect parfait de la forme rituelle. Il s'agit de faire participer le peuple à l'idée de renouvellement et d'espoir qu'incarne le jeune monarque. Mais les symboles et les gestes ne servent en réalité qu'à cacher le vide conceptuel de la cérémonie. D'un point de vue symbolique en effet, il ne se passe rien au cours de l'acclamation du souverain, déjà roi de fait depuis la mort de son père, événement qui date de plusieurs semaines, parfois de plusieurs mois au moment de l'acte.

D'abord des représentants du conseil de la commune sortent du palais municipal, précédés de dix alguaciles, pour aller chercher l'alférez de la ville, don Rodrigo Egas-Venegas de Córdoba Manrique de Aguayo y Montemayor, deuxième comte de Luque, caballero de l'ordre de Saint Jacques, dont la charge est héréditaire. Une fois revenus, l'alférez prend place à droite du corregidor. Puis ce dernier lui remet la bannière royale. Ensuite l'ensemble du conseil se rend processionnellement à la cérémonie. Deux alguaciles ouvrent la route, suivis de trois pages à cheval jouant des timbales et des clairons, en livrées verte et blanche et portant les armes royales et une grenade. Puis viennent les ministriles et les alguaciles, suivis des officiers municipaux, à cheval et en livrées colorées, suivant un ordre hiérarchique et d'ancienneté : procuradores del número, escribanos del número, portiers, l'alguacil mayor suivi des deux escribanos mayores, puis les neuf jurados et les vingt-neuf veinticuatro, dont la relation cite les noms et l'appartenance aux ordres militaires. Ensuite viennent les deux rois d'armes de la chapelle royale, avec leurs « cottes de mailles, armes royales, masses et bonnets » (« cotas y armas reales y masas y gorras »). Puis le corregidor et à sa droite l'alférez mayor portant la bannière royale. A la fin, trois alguaciles écartent la foule.

La procession arrive d'abord place Bibarrambla où est montée une haute estrade carrée de 9 varas de largeur, couverte de soie et de tapis et avec les armes royales sur les quatre côtés. Le cortège fait le tour de la place puis le corregidor, l'alférez mayor, l'escribano mayor et les deux rois d'armes y montent. Le doyen des rois d'armes s'exclame alors, tourné vers le mirador de la ville : « Silence, silence, silence. Oyez, oyez, oyez » (« Silencio, Silencio, Silencio. Oyd, Oyd, Oyd »). A la suite de quoi l'alférez mayor prononce le rituel « Castille Castille, pour le roi catholique don Charles notre seigneur que Dieu le garde » (« Castilla Castilla Castilla por el catholico rey don Carlos nuestro señor que Dios guarde muchos años »). Il agite ensuite par trois fois la bannière royale.

¹ LISON TOLOSANA, Carmelo : *op. cit.*, p. 99.

A l'issue du rite, des monnaies portant le portrait du roi d'un côté et une grenade de l'autre, sont jetées à la foule. L'effigie, comme le drapeau, sert à remplacer le roi absent, elle a valeur de relique. Elle ne forme pas un portrait réaliste, mais une représentation idéalisée de la royauté, un symbole simplifié, comme la grenade représente la ville. Les chroniques ne mentionnent jamais la présence du portrait du roi¹, car il ne s'agit pas d'acclamer un individu, mais un personnage qui représente le roi universel et parfait, c'est-à-dire la royauté. Comme lors des funérailles qui rassemblent la population autour du catafalque-effigie, c'est tout un système et une dynastie que l'on acclame, non un simple mortel. A la fin du siècle toutefois, la personne physique du roi, incarnation martyriale du destin du pays, acquiert une importance croissante. Il est probable que, à l'exemple de Madrid et des Indes, le portrait royal ait été présenté à Grenade. A Lima au Pérou par exemple, sans doute à cause de la grande distance qui sépare la colonie de la capitale, lors des cérémonies d'acclamation, on montre devant le palais du vice-roi une statue monumentale du souverain. Dans la deuxième moitié du siècle, le portrait royal est de plus en plus souvent présenté aux cours des fêtes civico-religieuses. Le souverain régnant et ses ancêtres (Philippe II et Philippe IV en particulier) sont ainsi associés à la gloire des événements qui sont célébrés, ce qui permet d'affirmer le rôle actif du souverain dans tous les aspects de la vie sociale et religieuse. Cette présence du portrait (souvent repris sur les gravures largement distribuées à l'époque) illustre l'abolition progressive de la distance existant entre le corps physique et le corps spirituel du roi. On fait désormais appel à l'individualité royale pour représenter les vertus éternelles du pouvoir royal. C'est le cas par exemple lors des fêtes en réparation de 1635, de la canonisation de Ferdinand III en 1671, et de celle de Saint Jean de Dieu en 1691. Le portrait de Charles II, de la reine et de Philippe IV sont présentés plusieurs fois sur les architectures éphémères réalisées pour l'occasion. Le portrait du roi prend une importance plus grande encore au XVIII^e siècle².

Le peuple, passif et silencieux pendant toute la durée de l'acclamation, ne redevient actif que lorsque l'on jette les pièces commémoratives. « Et le chahut et la joie du peuple furent grands », peut-on lire dans les deux chroniques. Cette tradition joyeuse semble rappeler une coutume très ancienne, celle des pillages rituels, qui avait encore lieu à Rome au XVII^e siècle dans les périodes d'interrègne papal, ou des dépèchements de corps saints. C'est aussi le rite de fécondité et de conciliation issu de la tradition romaine de la « sparsio », repris par les papes et

¹ A l'exemple de ce que l'on pouvait voir à Madrid, le portrait du roi -en deuil- était sans doute présenté sous un dais. Voir *ACLAMACION REAL, Y PUBLICA, de la coronada villa, y corte de Madrid, en cuyo nombre levanto el Pendon de Castilla el Excelentissimo señor duque de San Lucar, y de median de las Torres, Conde de Onace, y Villa Mediana, Correo mayor general de España, por su Augusto, y catolico Rey Carlos II que Dios guarde. Con licencia. En Madrid. Por Francisco Nieto, Año 1665.* B.U.G. A-031-130(67).

² MONTANER, Emilia : « El retrato cortesano en Salamanca y su significado en la fiesta barroca » in *El arte en las cortes europeas del s. XVIII, comunicaciones congreso Madrid-Aranjuez abril 1987*, Madrid, Comunidad de Madrid 1989, p. 513-520. RODRIGUEZ SANCHEZ, Angel : « La percepción social de la monarquía » *Manuscrits* n°13, janvier 1995, p. 79-95. voir les portraits officiels des Habsbourgs d'Espagne dans le beau recueil de la BIBLIOTECA NACIONAL : *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Julio Ollero editor, 1993.

à Venise. Son effet est évidemment de provoquer une rixe, qui souligne le rite de passage¹. La rapacité du peuple est ici instrumentalisée pour lui faire exécuter un geste apparemment violent et qui l'était certainement à l'origine (on s'appropriait ainsi le caractère sacré du roi) mais qui, devenu puéril et humiliant, celui de courir après des piécettes sans valeur, qui signifie l'acceptation de la paix du nouveau roi, donc l'acclamation du roi. Ce rituel est d'ailleurs suivi de la libération de condamnés à des peines légères (dettes ou autre), geste qui renforce encore ce caractère (à Rome, les habitants eux-mêmes allaient forcer les portes des prisons papales). Il y a un aspect de renversement temporaire de l'ordre, qui signifie renouvellement de l'ordre social et politique par l'avènement d'un nouveau roi.

La cérémonie a lieu trois fois de suite et de la même manière, des trois côtés de l'estrade, et successivement sur les deux autres places de la ville qui représentent chacune un pouvoir essentiel dans la ville : Place Neuve, puis la procession fait le tour de la cathédrale pour revenir devant le siège de la municipalité, où a lieu la dernière acclamation.

Ensuite l'alférez remonte dans la salle du conseil, remet la bannière au corregidor qui la replace dans le coffre où elle est conservée.

b) L'acclamation de Philippe V de Bourbon (1700)

Toutes les institutions ne réagissent pas de la même façon à la nouvelle de la succession de Philippe V, finalement préféré à l'archiduc Charles de Habsbourg, après de nombreuses tergiversations, par le testament de Charles II. Les hésitations, les craintes et les engagements des institutions grenadines sont nettement perceptibles dans les actes cérémoniels, consignés avec une grande précision dans les archives locales. Dès le 26 novembre 1700, alors que les funérailles de Charles II n'ont pas encore eu lieu, la chancellerie annonce son intention d'illuminer son palais trois nuits de suite en l'honneur du nouveau souverain, et demande au conseil de la commune de réaliser également quelque démonstration festive. Les échevins répondent qu'ils ont bien entendu l'intention de fêter dignement la nouvelle, mais après les funérailles seulement. Surtout, ils insistent sur le fait que la Commission de Régence (Junta de Gobernación) qui tient le pouvoir dans l'intérim « leur demande que d'aucune manière ils ne favorisent ni consentissent que l'on fasse aucune nouveauté ni démonstration publique jusqu'à nouvel ordre »². Il s'agit d'empêcher l'expression de toute forme d'opinion publique, dans cette période encore incertaine, afin d'éviter tout débordement et confrontation entre les deux partis.

¹ BOITEUX, Martine : « Parcours rituels romains à l'époque moderne », in VISCEGLIA, Maria Antonietta ; BRICE, Catherine : *Cérémonial et politique à Rome (XVIe-XIXe siècles)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1997, p. 27-87. BERTELLI, Sergio : « 4 », in *Il corpo del re, op. cit.*

² « se le mandava no parase en manera alguna a favorecer ni consentir se hiciese novedad ni demostracion publica hasta nueva orden ». A.M.G., R. 27, lib. 43, 27 novembre 1700, fol. 338r.

Mais le président de la chancellerie s'entête, et ordonne au corregidor Alonso Pérez de Saavedra de publier un ordre aux habitants pour qu'ils illuminent leurs maisons, menaçant, s'il refuse, de rapporter son attitude à la commission de régence. Sans attendre plus longtemps, la chancellerie prend l'initiative, comme le rapporte avec regret l'archiviste de la municipalité. Le 26 novembre « à dix heures du soir, l'horloge de la chancellerie s'arrêta soudain, les lumières s'allumèrent et la sonnerie des cloches commença, paraissant au peuple qu'elles sonnaient l'alarme, impression encore accrue par les tirs de l'Alhambra et la sonnerie de la cloche de la Vela. Tout ceci a pu causer dans le peuple, accouru en foule à une telle innovation, un effet bien pernicieux »¹.

Certes, on voit là le reflet d'une nouvelle rivalité entre les deux autorités urbaines, municipalité et chancellerie, qui revendiquent chacune la direction de l'ordre public dans cette période confuse d'interrègne. On saisit également ici la puissance des diverses démonstrations de joie que sont les cloches, les tirs d'artillerie et les illuminations. Leur force d'évocation et la portée de leur symbolisme réside dans leur signification paradoxale, puisqu'ils peuvent signifier, selon la circonstance, l'alarme ou la réjouissance, l'incendie ou une bonne nouvelle. Le conseil de la commune se refuse à toute démonstration de joie, s'alarme de l'initiative du président de la chancellerie et se sépare nettement de lui dans les actes municipaux.

Le 14 décembre 1700 a lieu l'acclamation de Philippe V. Le texte est en fait la copie conforme de celui de l'acclamation de Charles II. Son rôle n'est pas de rendre compte de la réalité. Il s'agit pour les échevins d'exprimer une neutralité qui vaut acceptation du nouveau roi.

Si le conseil de la commune s'engage relativement vite en faveur de l'héritier désigné par Charles II, ce n'est pas le cas du chapitre ecclésiastique, plus hésitant. Lorsqu'en février 1701 la ville demande une action de grâce avec *Te Deum* pour fêter l'arrivée du roi en Espagne, le chapitre répond par deux fois, malgré l'insistance de la municipalité, que n'ayant pas reçu d'ordre en ce sens de la commission de régence « comme il est coutume en semblable occasion », il préfère attendre avant de réaliser quelque célébration que ce soit². Le chapitre s'appuie sur l'argument fallacieux de la tradition, mais se justifie aussi par le fait que l'on se trouve en période de Carême. Il faudra finalement l'intervention de l'archevêque Ascargota et un long débat capitulaire pour que l'on ose mettre en œuvre cette cérémonie, le 21 février, avec une messe et une procession à l'intérieur de la cathédrale avec *Te Deum* à la chapelle de la Vierge de la Antigua³.

A la suite de cela, le chapitre, prenant peur que l'on remarque son hésitation initiale, pense à organiser de lui-même démonstration de zèle et de bonne volonté. Il ordonne donc une grande

¹ « a las diez de la noche, aver repentinamente faltado el reloj de la chancilleria, puesto luminarias y escusado con el ruido de las campanas, que parecio al pueblo tocar a rebato, dando cuerpo a esta presuncion tiros del Alhambra y campana de [la] vela, todo que pudo causar a esta Republica, por la concurrencia del pueblo a tal novedad, algun efecto bien pernicioso ». A.M.G., R. 27, lib. 43, 27 novembre 1700, fol. 338r.

² « como es costumbre en semejantes ocasiones ». A.C.G., *Actas*, libro 20, 10 et 13 février 1701, fols. 337v-338r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 20, 19 février 1700, fol. 338v.

célébration pour l'arrivée du roi en Espagne. Fin mars, le Saint-Sacrement est exposé pendant trois jours sur l'autel pendant la fête de Pâques, la Vierge de la Antigua est sortie de sa chapelle et emmenée le dernier jour en procession générale à San Jerónimo, itinéraire triomphal traditionnel par excellence¹. La fête, dont la relation est publiée sous l'égide de ses deux commissaires, chanoines du chapitre², est une proclamation de loyauté sans équivoque de la ville. Dès les premières lignes, celle-ci se place sous l'égide de la Vierge de la Antigua. C'est en effet une image presque archaïque que Grenade donne ici d'elle-même : ville de patronage royal, depuis toujours la plus loyale, Grenade doit donner l'exemple aux autres villes. On place donc l'image de la Vierge de la Antigua dans le chœur de la cathédrale pendant trois jours, du samedi saint au lundi de Pâques, devant le Saint Sacrement exposé sur l'autel. Le mardi a lieu une messe solennelle, au cours de la quelle l'archevêque invoque l'intercession de la Vierge de la Antigua pour la conservation de la paix et de l'intégrité des royaumes. Elle est suivie d'une procession qui suit l'itinéraire triomphal en allant vers San Jerónimo et revenant ensuite à la cathédrale par la rue d'Elvira.

Dans le sermon prononcé le 29 mars³, le prédicateur confond volontairement le roi et le Christ, faisant, en cette occasion pascale, de Philippe V un nouveau Messie destiné, grâce à l'intercession de la Vierge, à sauver l'Espagne. Ainsi, si l'on concède la gloire au nouveau roi français, c'est toutefois sous l'égide de la Vierge, elle, bien espagnole. Le roi a appris qu'il était roi d'Espagne le jour du patronage de Marie, la fête instaurée par Philippe IV en l'honneur de l'Immaculée Conception. Ce discours de propagande prône l'union des Espagnols dans la loyauté et l'amour du roi. Il loue le sacrifice martyrial de Charles II, qui a donné son sang pour le bien de ses peuples. Puis il affirme la légitimité de Philippe V, employant encore une fois les signes : le nom de Philippe, comme Philippe IV, est l'un d'eux. Et le roi a d'autres avantages, dit encore notre zélé prédicateur. Il est beau garçon, il est instruit et a hérité des merveilleuses qualités de son grand-père Louis XIV. Comment ne pourrait-il être un bon roi ? Si dans notre roi s'unissent le lion espagnol et le coq français, les deux ensemble n'auront peur de rien. Le texte finit par une exclamation d'espoir, qui révèle la nostalgie de temps anciens et révolus, un topique de la littérature de ce temps. « Nous ne souhaitons pas autre chose, sauf que ressuscitent les temps anciens dans ce nouveau siècle. Et que le Seigneur tourne vers nous sa face, afin que vienne un siècle de magnificences »⁴.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 20, 22 février et 3 mars 1700.

² *SOLEMNE ACCION DE GRACIAS, que por el feliz arribo a su corte del Catholico Rey de las Españas, D. Felipe V N. Sr. celebraron, patente el divino rey de reyes en el Ssmo Sacramento, y colocada en la capilla mayor la milagrosa imagen de Maria santissima, Reyna de los cielos, intitulada de la Antigua, El Arzobispo, dean y cabildo de la Santa Iglesia de Granada, con asistencia del de la muy noble, y muy leal ciudad, en los tres dias de la pascua de Resurreccion de este año de 1701...* B.U.G. A-031-232(27).

³ MARIN, Rodrigo : *Sermon, que en el tercero dia de la Pascua de resurreccion, y la referida solemnidad, predico el Dr. ... En 29 de Março de 1701.* B.U.G. A-031-232 (28).

⁴ « No desseamos otra cosa, sino que resuciten los antiguos tiempos en este nuevo siglo : y que nos fixe el Señor su rostro, para que sea todo un siglo de resplandores ». *Ibid*, fol. 29.

Dès le début, le chapitre se place vis-à-vis du roi dans une position de marchandage, selon l'habitude ancienne des concessions mutuelles, qui ont fait fonctionner si longtemps le royaume dans la paix. En effet, à peine Philippe V exige-t-il que les commissaires de la cathédrale se rendent à la cour pour la traditionnelle cérémonie du baisemain, signe de loyauté envers le nouveau souverain, la cathédrale prétexte un manque de moyens pour financer le voyage. Il s'agit là de montrer au roi les futures exigences et mécontentement de Grenade, qui concernent l'extrême pauvreté du chapitre et l'endettement de la municipalité. Le même jour, on décide pourtant d'imprimer le sermon prononcé lors de la fête en action de grâce de Pâques¹ : il faut montrer que l'on s'est comporté loyalement, afin de pouvoir par ailleurs appuyer ses exigences. Les commissaires sont bien entendus envoyés à la cour, avec le financement donné par l'archevêque. Ils rencontrent le roi le 6 mai à Madrid. Puis l'archevêque doit jurer publiquement fidélité à Philippe V par un acte signé, dont le chapitre reçoit copie début septembre².

Chaque institution locale y va de sa célébration : le 5 avril, la chapelle royale réalise une messe et une procession générale en l'honneur du nouveau roi, avec l'assistance de la chancellerie, traversant la cathédrale avec le Saint Sacrement.

Un texte non daté, petit feuillet de propagande sans doute commandité par les autorités urbaines (il est en effet publié avec toutes les licences nécessaires), cherche à convaincre les Grenadins de la longue amitié qui unit l'Espagne à la France, de la grandeur de cette dernière et de la chance qu'a l'Espagne d'accueillir un souverain français³. Le texte offre une liste classée et numérotée des « similitudes » religieuses et politiques entre les deux royaumes, pourtant opposés depuis deux siècles. Ainsi, les deux pays ont depuis toujours été favorisés par Dieu et ont donné de grands saints ; ils sont l'un et l'autre sous le patronage de la Vierge ; comme les rois de France, les rois d'Espagne aussi possèdent un pouvoir thaumaturgique, etc. Ce texte naïf cherche en réalité à gommer les effets de plus d'un siècle de propagande anti-française, ce qui est loin d'être simple, et explique les convulsions politiques et les profondes hésitations des Espagnols face à cette succession.

La succession de Philippe de Bourbon ne se réalise pas sans incidents, comme le montrent les événements de mai 1701. A Cordoue aussi l'acclamation pose des problèmes cérémoniels révélateurs des hésitations politiques, l'inquisiteur plaçant un dais dans l'Alcazar, contre l'avis de la municipalité⁴. Et à Barcelone, la célébration toute entière compose un programme

¹ A.C.G., *Actas*, libro 20, 5 avril 1701, fol. 341.

² A.C.G., *Actas*, libro 20, 6 septembre 1701, fol. 363r.

³ TORRUBIA, Antonio de : *Francia, y España hermanas, unidas por sus Reyes naturales, divididas por sus Reyes extranjeros, y reunidas por su rey natural D. Felipe Quinto (que Dios guarde). En Granada con licencia por...* S.l.n.d. (Grenade, 1700) B.U.G., A-031-168(6).

⁴ A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. 1700.

politique de conseils et d'avertissements au nouveau souverain, qui n'est encore qu'un étranger sans vraie légitimité¹.

Une chronique dominicaine anonyme, conservée à l'université de Salamanque et rapportée par Ángel Rodrigo Sánchez, raconte l'épisode qui eut lieu à Grenade à l'occasion de la fête du Corpus 1701². «Ce même jour (26 mai) survint dans la ville de Grenade un curieux évènement. Il est coutume dans cette ville de couvrir de tentures toute la place et les bâtiments depuis la cathédrale et retour, de haut en bas, et on a l'habitude d'y figurer chaque année divers hiéroglyphes et peintures. Cette année ils mirent sur la place les motifs suivants : sur le côté droit en venant de l'église, on voyait la maison d'Autriche, avec ses empereurs, rois, grandesses, trophées et victoires et, au milieu, dessinée une image du Saint Sacrement. Avec cette pensée [lema] : Christ en ce sacrement rendit doux le joug de sa loi. Et Philippe V avec son entrée rendra plus doux le joug de sa domination... Sur les trois autres côtés de la place se trouvaient les effigies des Bourbons, les représentant avec certaines circonstances, bonnes et mauvaises. Parmi eux il y avait un portrait de Charles II avec ce distique à ses pieds : celui-ci ne fut pas roi, ni ne sut l'être. Il y en avait un autre de Philippe V avec ce texte : Espagnols si vous voulez des blasons, débarrassez l'Espagne de ces Bourbons »³.

Déprécier Charles II fait partie de la stratégie destinée à discréditer son successeur, désigné par le roi dans son testament. Ce qui frappe toutefois ici, c'est la dimension publique colossale des propos, qui dépassent de loin le simple pamphlet ou le graffiti anonyme.

Le Saint Sacrement départage les bons et les mauvais, Habsbourg et Bourbons. Il figure le corps mystique, cette idée de hiérarchie unitaire qui place le roi à la fois à la tête, tout en faisant partie du corps de la communauté, laissant ainsi place à une certaine idée de délégation du pouvoir au prince. Les auteurs des tentures rappellent donc ici la responsabilité du roi face à la communauté, le fait qu'il doive idéalement être accepté, coopté par les Espagnols pour être légitime. Habsbourg et Bourbons ne figurent pas en termes d'égalité : les premiers n'occupent qu'un côté de la place, laissant les trois autres à leurs successeurs. Cela induit l'idée d'un écrasement, d'une sorte d'invasion française faite de figures de rois étrangers, sur l'Espagne réduite à peu de chose. Pourtant d'un côté les Habsbourg affichent des empereurs,

¹ REVILLA, Federico : « Las advertencias políticas de Barcelona a Felipe V en las decoraciones efímeras de su entrada triunfal », *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, T. 49, 1983, p. 397-408.

² Fonds Universitaire de Salamanque, Papeles Varios 32, fols. 68v-69. Cit. RODRIGUEZ SANCHEZ, Ángel : « La percepción social de la monarquía », *Manuscrits* n°13, janv. 1995, p. 79-95.

³ « Este mismo día (26 mai) sucedió en la ciudad de Granada una cosa singular y fue que, estilándose en aquella ciudad colgar toda la plaza y lo que ay desde la iglesia catedral asta ella, de alto abaxo, suelen en estas colgaduras poner cada año diversos geroglíficos y pinturas. Este año pusieron las que se siguen en la plaza : en la areza derecha, como se viene de la yglesia, estava la Casa de Austria, con sus emperadores, reyes, grandezas, trofeos y victorias, y en medio dibuxada una ymagen de el Santissimo Sacramento. Y este lema : Christo en este sacramento hizo suave el yugo de su ley. Y Filipo 5° con su entrada hara mas suave el yugo de su dominio... En las otras tres azeras de la plaza estavan effigies de Borbones, todas llenas de ellos, con algunos sucessos, *buenos y malos*. Entre estos avia una pintura de Carlos Segundo con este distico a los pies : Ni este fue Rey, ni lo supo ser. Avia otra de Filipo Quinto con esta letra : Este no es Rey ni lo puede ser. Españoles si quereis blasones, echad de España a esos Borbones ». *IBID.*, p. 91.

des rois et des grandesses, de l'autre les bourbons des titres de gloire « bons et mauvais ». La critique du « lema » qui accompagne le Saint Sacrement est claire : tandis que le Christ (image du roi et du corps mystique) impose sa loi, c'est-à-dire la justice, le roi Bourbon inflige lui sa domination tyrannique. Il s'agit d'un régime imposé sans la volonté de la communauté, ce qui va à l'encontre des théories traditionnelles concernant la potestas de la collectivité, exercée par le prince en fonction du droit naturel. Charles II, le dernier roi Habsbourg, est figuré au milieu des Bourbons, comme faisant partie de leur camp, de leur dynastie. Il est donc écarté comme un traître. Les Habsbourg sont idéalisés par contraste. La violence des propos enfin étonne, dans les poèmes qui remplacent les habituels panégyriques qui accompagnent les figures ou symboles royaux.

Un décor aussi grandiose, prévu pour la fête la plus importante de l'année, le Corpus Christi, ne peut évidemment qu'être l'œuvre des autorités grenadines, ou avoir été réalisé avec leur approbation officielle. Le conseil de la commune est en charge des décorations du Corpus, le corregidor est en tête de l'organisation de la chose, mais leur mise en œuvre démontre la participation de clercs. Cette contestation affichée de la succession de Philippe V est d'ailleurs réprimée par l'emprisonnement de cinq religieux et de quatre civils, décrits comme des « cavalleritos jóvenes », autrement dit des jeunes gens sans cervelle issus de l'oligarchie urbaine.

On ne trouve naturellement aucune trace dans les archives de cette opposition fomentée en sous-main par les autorités civiles et religieuses de la ville. Mais elle montre bien les limites de la mystification de la figure royale et de la propagande, pourtant considérable à l'avènement de Philippe V.

Mais à la fin de l'année, les fêtes pour le mariage du jeune roi et l'arrivée de la reine en Espagne permettent d'exprimer de nouveau la loyauté de la ville, à présent renforcée par la formation d'une famille royale. Grenade ne se soulève pas, les quelques tentatives d'opposition à Philippe V sont rapidement étouffées. Comme toujours, la ville retrouve dans son mythe de naissance la loyauté totale, inconditionnelle, qui ne souffre aucune exception.

En 1705, alors que la guerre de succession se trouve à son point culminant, Grenade se trouve être le lieu d'une conjuration visant à ouvrir un nouveau front contre Philippe V, après le Portugal et l'Aragon, et de menacer l'axe Séville-Cadix. Dans ce complot, la société grenadine ne joue pas le rôle principal, ce qui laisse à penser que le lien avec la ville ait été surtout conjoncturel. En effet, il ne s'agit pas d'une révolte nobiliaire ; les principaux conjurés sont des moines originaires de Valence et des individus au passé douteux. Comme des années auparavant, pour une autre révolte, la date choisie pour le soulèvement est celle du Corpus, principale fête de l'année et jour de grande affluence. Mais le complot est découvert à travers une confession et une centaine de personnes est arrêtée, mettant fin aux mouvements grenadins.

3) La naissance du prince

La naissance d'un enfant, même s'il s'agit d'un héritier, ne donne lieu à aucune cérémonie politique. On ne considère pas cet événement comme un moment de légitimation dynastique, sauf dans les cas de naissances très attendues, ce qui est important à relever, car l'incertitude de la succession n'est pas rare au XVII^e siècle. L'annonce de la grossesse royale, ainsi que l'accouchement, sont quant à eux accompagnés de prières collectives. L'accouchement est toujours un moment angoissant à cause des risques importants qu'il implique, tant pour la mère que pour l'enfant. La famille royale nécessite dans ces occasions les prières du royaume pour le succès de cet événement et pour que l'enfant soit un héritier mâle (car même si dans le principe rien n'empêche la succession féminine, dans les faits les Habsbourg n'y ont pas recours). On exécute donc des rogations pour que la délivrance se déroule bien, comme en 1601 par exemple, pour la naissance de l'infante Anne d'Autriche, future épouse de Louis XIII.

Après la demande de rogations pour favoriser l'accouchement de la reine, le roi ordonne simplement la célébration d'une messe en action de grâce, ainsi que les « traditionnelles démonstrations de joie », sans plus de précisions. Quand aux naissances de filles, elles ne donnent lieu à aucune célébration particulière, sauf une messe et une sonnerie de cloches, le roi ordonnant de les fêter « sans frais [sommptuaires] ».

En 1601 cependant, pour la naissance du premier enfant de Philippe III et de Marguerite d'Autriche, on célèbre un goûter dans la chancellerie, la veille de la course de taureaux et du jeu de cannes du 30 octobre¹. De son côté, le VII^e comte de Tendilla célèbre une máscara nocturne composée de 40 « Morisques » « à pied, vêtus en Maures, avec des grelots et des tambourins, qui interprétaient la très-interdite zambra »², manière pour lui de s'afficher dans la stricte tradition familiale de patronage des indigènes. Le spectacle attire en affichant une zambra, danse traditionnelle attaquée par l'Église grenadine dès le début du XVI^e siècle, au parfum d'interdit, d'érotisme et de scandale. A travers ce spectacle, Tendilla revendique l'ancienne position dominante de sa famille sur les autorités locales, la traditionnelle attitude paternaliste de sa lignée. En même temps, il prend une position politique. A l'époque de l'expédition d'Alger, par laquelle Philippe III veut s'affirmer en roi guerrier, expédition qui sera un échec, cette attitude définit l'adhésion au roi dans la tradition impériale d'expansion vers l'Afrique du Nord.

Le pouvoir et l'Église utilisent l'espoir que représente la naissance d'un héritier du trône dans des buts stratégiques de propagande. Car la filiation est un aspect fondamental du pouvoir

¹ A.Chan.G., Caja 4337, p. 7. Libranzas, colaciones.

² « a pie vestidos de moros, con sonajas y panderetas, que interpretaban la prohibidísima zambra ». CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : « La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias », in *El moro retador y el moro amigo, op. cit.*, p. 78.

royal, qui repose sur l'idée d'une alliance entre Dieu et la dynastie¹. Le fils héritier est perçu comme le futur défenseur de la foi, celui qui perpétuera l'alliance privilégiée qui unit Dieu à l'Espagne. La succession devient donc de plus en plus importante au fur et à mesure que s'installe la certitude du déclin. On attend de l'héritier le retour de l'Age d'Or.

Dans l'héritier s'abolit la mort du roi, car il incarne la perpétuité monarchique. Le royaume est identifié à la famille royale et, sans roi, il n'y a pas de vie possible. D'où les images de planètes et de soleil qui s'appliquent aux rois et à leurs héritiers. Le sermon de 1621 de Juan Jiménez Romero² trouve la bonne métaphore de cette continuité : le roi a passé la lumière qu'il avait reçue de son père et cette idée rendit moins pénible sa mort.

La naissance d'un infant royal est signe et présage de bonne fortune pour l'ensemble du pays. Jorquera souligne donc les heureuses coïncidences temporelles, même s'il faut parfois tordre le cou à la réalité pour la présenter comme favorable. Il remarque ainsi dans ses Annales que Grenade reçoit la nouvelle de la naissance de l'infante Marie-Thérèse en septembre 1638 en même temps que celle de la victoire du cardinal-infant en Flandre au siège de Geldres et de la préparation d'une grande offensive navale³. A ce tournant de la guerre, l'Espagne doit supporter une contre-offensive sur plusieurs fronts. La préparation d'un assaut naval, destiné à écraser les forces navales hollandaises, rappelle la tentative désespérée de la Grande Armada de 1588 et échoue pareillement en octobre 1639, au large des Dunes.

Les fêtes pour les naissances des princes, sauf s'il s'agit d'évènements particulièrement attendus, sont d'abord l'occasion de mettre en scène la grandeur et le faste dont la ville est capable, en profitant d'une joyeuse célébration de la monarchie qui lui offre un cadre cérémoniel. La ville est ainsi libre d'offrir les cérémonies qu'elle souhaite à ses concitoyens. Le titre de la chronique de Francisco de Bigil, pour la naissance en 1629 de l'infant Baltazar-Carlos, fils héritier de Philippe IV, en est une démonstration : *Eloge de la ville de Grenade, dans lequel on décrit des fêtes royales que célébra la ville les 12 et 15 janvier de cette année de 1630, pour l'heureuse naissance du prince d'Espagne...* La dédicace, bien qu'extrêmement fleurie et obscure, ne laisse aucun doute non plus sur l'identité du véritable héros de la fête : « La ville de Grenade lève si bien la tête dans cette forêt du genre humain, tant en noblesse, en richesse qu'en gouvernement politique, comme pour les autres membres qui composent son parfait corps mystique. Ils forment les grains de son univers. Cette vérité est démontrée par les fêtes royales que célébrèrent ses fils pour l'heureuse naissance du prince d'Espagne, dans lequel ils dépassèrent tous les autres dans la monarchie, engageant leurs biens pour tirer les

¹ NEGREDO DEL CERRO, Fernando : « La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 295-311. LOPEZ LOPEZ, Roberto J. : « Las ceremonias públicas y la construcción de la imagen del poder real en Galicia en la Edad Moderna. Un estado de la cuestión », in BRAVO, Jesús (éd.) : *Espacios de poder : cortes ciudades y villas (siglos XVI-XVIII). actas del Congreso celebrado en la Residencia de la Cristalera, Universidad Autónoma de Madrid, oct. 2001*, Madrid, 2002, T. I, p. 407-427.

² XIMENEZ ROMERO, Juan : *Sermon que predico...1621*, op. cit.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 812.

esprits du quotidien. »¹ Par *grains de son univers*, il faut entendre la comparaison bienvenue et classique à Grenade, des habitants de la ville avec les grains du fruit homonyme. Elle révèle la vision organiciste de la société, perçue comme un corps mystique formé de membres naturellement hiérarchisés et dont le roi est la tête ou le cœur. On retrouve ici les accents emblématiques et tridentins de la description du blason de la ville par Bermúdez de Pedraza, qui insiste sur la noblesse de Grenade, associée à la nature, signe de l’alliance privilégiée de la ville avec Dieu².

En avril 1605, on célèbre la naissance d’un premier héritier du trône, le futur Philippe IV, le 8 avril, vendredi saint³, sans doute par les traditionnelles expressions de réjouissance : procession à l’intérieur du temple, musique, cloches et illuminations de la cathédrale⁴.

Vaut pour exemple ce qui est décidé par le chapitre en 1607. « On décida de faire sonner les cloches ce soir pour la naissance de l’infant et que l’on place des lampes et que l’on joue des chalumeaux dans le haut de l’église [les tribunes] et que maintenant après la grand-messe l’on fasse une procession avec *Te Deum Laudamus*, en rendant grâce à Notre Seigneur pour la faveur qu’il nous a accordé »⁵.

Lorsque l’on ne reçoit pas de lettre royale ordonnant de fêter l’évènement, parce que la succession est déjà assurée, Grenade ne célèbre pas de fêtes particulières, en dehors des traditionnelles manifestations de réjouissance. Ainsi on n’a pas de traces de fêtes réalisées pour naissance de l’infant Carlos en 1608, ni pour celle de Ferdinand, le futur cardinal-infant, l’année suivante. On devait probablement se borner, comme pour la naissance de l’infante Marie en 1625, à des démonstrations limitées : « on fit poser des lumières, tirer l’artillerie de l’Alhambra et des autres forteresses et d’autres réjouissances »⁶. Il est vrai que le roi n’exige que « les démonstrations de joie que l’on voudra, sans faire de frais, puisque les esprits étant dans l’état d’allégresse requise, ces dépenses ne seront pas nécessaires »⁷. Il s’agit de ménager les biens communaux des villes, conformément à la nouvelle politique royale de limitation des dépenses publiques, en particulier les dépenses somptuaires. Mais l’annonce de la naissance

¹ « Levanta tanto su cabeça en esta floresta del genero humano, la Ciudad de Granada, que en nobleza, riqueza, politico gobierno, y los demas miembros de que se compone su perfecto cuerpo mystico : todas las demas son granos de su globo. Bien comprueban esta verdad las fiestas reales que celebraron sus hijos, por el feliz nacimiento del principe de España, en que se aventajan a todos los de la Monarchia, empeñando sus haciendas por sacar de empeño los animos ». BIGIL, Francisco de : *Elogio a la ciudad de Granada, en que se refieren las fiestas reales, que celebrò en 12 y 15 dias del mes de Enero deste año de 1630 por el feliz nacimiento del Principe de Espana... año 1630... en Granada....* (Alenda, n°923) B.U.G., B-059-131, fol. 2v.

² BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antigüedad y excelencias de Granada, op. cit.*, livre 2, chap. XXII.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 544. dans sa lettre, le roi ordonne que l’on réalise les « célébrations accoutumées ». A.M.G., leg. 907, p. 4. Valladolid, cédula du 13 avril.

⁴ Comme pour la naissance d’une infante en 1625. A.C.G., *Actas*, libro 11, 1er décembre 1625, fol. 434r,

⁵ « Se acordo se rrepiquen las canpanas esta noche por el nacimiento del ynfante y se pongan luminarias y tañan las chirimias en lo alto de la yglesia y aora despues de la misa mayor se haga proçesion con un *Te Deum Laudamus* dando gracias a Nuestro Señor por esta merced ». A.C.G., *Actas*, libro 9, 26 sept. 1607, fol. 432v.

⁶ « se mandaron poner luminarias y se disparó el artillería de las fortalezas del Alhambra y demas castillos y se hicieron otros regocixos ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 567.

⁷ « las demonstraciones de alegria que pareciere, sin gastos, que estando los animos con el regocijo que es justo tener, de este suceso sera bien escusarlos ». A.M.G., leg. 1907, p. 5, Madrid, cédula du 22 novembre 1625.

faite par le président du Conseil de Castille au président de la chancellerie de Grenade ne mentionne pas de telles exigences. A voix haute, chacun se flatte de sa modération, mais en fait il s'agit d'une course furieuse pour la plus grande ostentation possible.

Les fêtes pour la naissance de Baltazar-Carlos en 1630, puis pour celle de Philippe-Prosper en 1658, sont parmi les plus grandioses du siècle, à Grenade comme ailleurs¹. Outre le déploiement de dépenses exceptionnelles, de courses de taureaux etc., la ville publie dans ces deux occasions plus de relations festives que lors de toute autre occasion. Les commissaires et les nobles s'y ruinent dans des spectacles dont la richesse sert à démontrer la puissance de la ville et de ses mécènes. C'est aussi le cas ailleurs : les sommes dépensées à Madrid pour la naissance de Philippe-Prosper sont presque dix fois plus importantes que celles qui sont consacrées à l'infant Fernando seulement un an plus tard, en 1659. De même, le seul expédient que conserve Cordoue concernant les fêtes pour les naissances de princes est celui de 1657, et il nous révèle la réalisation de fêtes mémorables.² En novembre 1630, malgré la menace hollandaise sur les côtes, Lima s'empresse de réaliser des fêtes extraordinaires à l'annonce de la nouvelle³.

Le prétexte est en effet suffisamment important pour fournir l'occasion des plus grandes réjouissances. Ces deux naissances sont entourées d'une aura particulière, parce qu'elles ont été attendues avec angoisse par le roi et ses royaumes. Philippe III a eu trois filles et quatre fils, dont trois sont morts à la naissance ou en bas âge. Mais les enfants de Philippe IV meurent presque tous à la naissance. Après quatre filles, dont aucune ne survit, la naissance d'un garçon qui vit au-delà des premières semaines ressemble à un miracle. C'est sans doute la joie de Philippe IV qui se répand avec contagion dans tout le royaume, rendant les célébrations de 1630 exceptionnellement remarquables.

Pour une telle occasion, Grenade nomme pour commissaire des fêtes Mateo de Lisón y Biedma, « aussi vigilant du bonheur de sa République que fervent du bien de son Prince »⁴. Mateo de Lisón y Biedma est alors sans doute le plus grand évergète de Grenade et une figure de proue du conseil de la commune. Il a été associé à la plupart des célébrations les plus grandioses de la ville depuis les années 1610, dont le Corpus en 1615 et la fête du serment

¹ Voir CLARE, Lucien : « Une fête dynastique à Grenade en 1658 » in CORDOBA, Pierre ; ETIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito, op. cit.*, p. 21-42. RIO NOGUERAS, Alberto del : « Lastanosa y la celebración del nacimiento de Felipe Próspero en la Huesca de 1658 » in ARELLANO, I ; PINILLOS, M.C. ; SERRALTA, F. ; VITSE, Marc (éds.) : *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (Toulouse 1993)*, T.III-Prosa, Toulouse-Pampelune, 1996, p. 425-434.

² JURADO SANCHEZ, José et al. : « Espacio urbano y propaganda política : las ceremonias públicas de la monarquía y N.S. de Atocha » in *Madrid en la época moderna : Espacio, sociedad y cultura. Coloquio, déc. 1989*, Madrid, Eds U.A.M. y Casa de Velázquez, 1991, p. 219-257. Voir aussi MORENO CUADRO, Fernando : *Las celebraciones públicas cordobesas y sus decoraciones*, Cordoue, pub. del monte de piedad y caja de Ahorros de Córdoba, 1988.

³ CARVAJAL Y ROBLES, Rodrigo : *Fiestas de Lima por el nacimiento del principe Baltasar Carlos. Lima, 1632*. Prólogo y edición de Francisco López Estrada, Séville, CSIC, 1950.

⁴ « tan vigilante en el bien de su Republica, quanto feruoroso en el amor de su Principe », *IBID.*, p. 126.

conceptionniste de 1618. Après son exil de la cour en 1627, il poursuit sa carrière en tant que veinticuatro de Grenade où il se venge de son infortune en organisant des fêtes somptueuses, contredisant ouvertement ses précédents appels à l'économie publique et à la modération, au nom de laquelle il invectivait le pouvoir de Philippe III.

Les festivités de 1630 sont immortalisées par cinq relations¹, dont deux nous arrêterons ici plus particulièrement. L'une est l'œuvre du commissaire Lisón lui-même, qui décrit essentiellement les fêtes de taureaux et s'étend longuement sur les livrées des commissaires et surtout sur sa propre gloire. « La Relación de Lisón sent son nouveau riche, en s'étendant sur les « tan bien parecidas libreas cuan bien costeadas » de son cortège. Sur la fin don Mateo s'y révèle un honnête chroniqueur taurin », note sans complaisance Jean Vilar². On reste incontestablement dans le même ton avec la relation du poète grenadin Alvaro Cubillo de Aragón³.

A peine la nouvelle est-elle reçue officiellement qu'elle est diffusée publiquement. Les illuminations et le bruit des feux d'artifices, salves et pétarades transforment la ville. Puis on réalise une procession générale sur le modèle de celle de la Toma, dans laquelle les membres du chapitre apparaissent en capes blanches⁴. Selon les actes de la cathédrale, la procession a lieu le 11 novembre. D'après la relation de Lisón, elle a lieu le jour-même de l'arrivée de la nouvelle, le 28 octobre. Il y a probablement eu en fait deux processions, la première plus improvisée que la seconde.

La ville regorge de visiteurs, rapporte fièrement Lisón. « La ville se trouva si pleine de gens qu'il n'y avait d'auberge, de pension ou de maison particulière qui n'en accueillait. Et l'on ne pouvait passer par les places ni par les rues car vinrent [à Grenade] à la fois des villes capitales de royaumes comme des lieux les plus éloignés tant de nobles titrés, de seigneurs, caballeros et personnes particulières, que l'on ne vit jamais autant de visiteurs dans toute la ville »⁵. On voit

¹ Il y eut aussi, d'après le recueil de Jenaro Alenda y Mira, qui compile de nombreuses relations de fêtes disparues, un recueil de poèmes composés par l'aristocrate grenadin Blas Fernández de Santistebán. FERNANDEZ DE SANTISTEVAN, BLAS : *Fiestas reales de Granada. Que la muy nombrada y gran ciudad de Granada celebre al felicissimo nacimiento del Principe nuestro señor don Baltasar Carlos, a 12 y 15 dias del mes de enero deste presente año de 1630...en Granada...año de 1630.* (Alenda n°924). Et enfin, Jorquera dit s'en remettre au poème de Juan Francisco de Alarcón pour compléter son récit de la fête. HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 711.

² VILAR, Jean : « Formes et tendances de l'opposition sous Olivares : Lisón y Biedma, Defensor de la Patria », *op. cit.*, p. 283. LISON Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas que la muy noble y gran ciudad de Granada hizo, por el felicísimo nacimiento del príncipe nuestro señor Baltasar Carlos de Austria, que la Christiantad goze felicisimos años... s.l.n.d.* (Grenade, 1630). B.N.M. ms. 2. 361. (Alenda, n°921).

³ CUBILLO DE ARAGON, Alvaro : *Fiestas Reales por el felice nacimiento del serenissimo Principe de las Españas D. Baltasar Carlos de Austria nuestro señor, gloriosamente hechas por la insigne Ciudad de Granada, y mal referidas por su hijo. Dirigidas a la señora Doña Ana de Castilla, señora de la villa de Cardela.* In PALANCO ROMERO, José (pub.) : *Relaciones del siglo XVII, op. cit.*, p. 125-134.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 12, 8 novembre 1629, fol. 66r.

⁵ « Se hallo la ciudad tan llena de jente que no avia possada, meson, ni casa de particular que no lo estuuiesse, y por las plaças, y calles no se podia passar, porque concurrieron, assi de las ciudades cabeças de Reynos, como de las demas distantes, tantos titeles, señores, caualleros, y jente particular que no se ha visto tanto concurso en toda la ciudad ». LISON Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas, op. cit.* Les nobles titrés (ducs, marquis ou comtes) constituent la frange supérieure de la noblesse.

là Lisón profiter de son expérience madrilène pour donner à la fête qu'il a organisé l'image d'une fête de cour. Son récit exalte Grenade comme capitale, où les autorités tiennent la place du roi et de ses conseils. Jusqu'au jurado commissaire de la fête qui accompagne Lisón, qualifié de prince : « il semblait être un prince, non un jurado » (« que parecia un principe, no un iurado »).

Les festivités commencent le 11 janvier 1630. Sur la place Bibarrambla se dresse un château pyramidal rempli de pétards et de feux d'artifices, peint sur une toile de plus de 40 varas de hauteur selon Cubillo (32 seulement selon Lisón), occupés par des Turcs féroces et de multiples animaux, et avec de nombreuses tourelles rehaussées de banderoles. Le château, qui doit brûler après la fin de la course de taureaux une fois la nuit tombée correspond, précise Cubillo, à la trame d'un célèbre roman de chevalerie, *Don Belianis de Grèce*¹. « A travers les fenêtres peintes on apercevait de nombreux Turcs portant des bannières, des fanions, des cimenterres et d'autres trophées belliqueux et, tout en haut, un hardi géant avec une bannière à la main. Et lui et tous les autres étaient farcis de feux, de bombes d'artillerie et de pétards. Cet impressionnant édifice provoquait l'admiration, tant pour sa grandeur que parce qu'il abusait la vue de ceux qui ignoraient de quoi il était fait »². On retrouve ici de nouveau ce goût de l'illusion omniprésent dans les fabrications d'architecture éphémère. C'est une sensation à la fois sensuelle et profondément spirituelle, car on touche là à la réalité connue de l'illusion de ce monde. La machinerie allégorique possède donc plusieurs niveaux d'interprétation. En tant que spectacle, elle signifie, dramatise une idée ; en tant qu'objet, c'est le signe du caractère illusoire du monde réel.

La place en fête est préparée pour les jeux à venir. Le sol est aplani et soigneusement ratissé. Les fenêtres et balcons sont ornés et occupés « semblant un splendide printemps, avec tant d'étonnantes et belles dames, tant de tribunaux, conseil de la commune, collèges et communautés religieuses, tous assis à leurs places, avec tant de décence et de majesté que l'imagination n'avait en cette matière rien à désirer »³. C'est probablement l'effet que devait représenter la vision de la place pour un spectateur extérieur : une image d'ordre, de perfection hiérarchique et sociale évoquant une paix et une union idéalisée des autorités locales, qui veut égaler la perfection de l'ordre naturel⁴.

¹ Ce roman très populaire, publié à Séville en 1545, est cité par Cervantès comme l'un des ouvrages favoris de don Quichotte.

² « Por las ventanas que el pincel fingia pintados muchos Turcos con vanderas, rodela, y alfanges, y otros bélicos trofeos. Y en lo mas alto de todo, vn desaforado Gigante con vna vanderas en la mano, y assi el como todos los demas abotonado de fuegos, bombas, y cohetes: causaba admiracion el portentoso edificio, assi por su grandeza como porque se mentia a la vista de quien ignoraua su materia ». CUBILLO DE ARAGON, Alvaro : *Fiestas Reales, op. cit.*

³ « que parecia una vistosa primavera ; tanta bizzarria y hermosura de damas que las ocupavan ; tantos tribunales, Ciudad, Colegios, y Comunidades, todos sentados en sus sitios y lugares con tanta decencia y magestad, que la imaginacion no tiene en esta parte mas de desear ». LISON Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas, op. cit.*

⁴ BONET CORREA, Antonio : « La fiesta barroca como práctica del poder », *Diwan*, 5/6, 1979, p. 74.

La course de taureaux aussi somptueuse que cruelle, dans laquelle les deux commissaires apparaissent en livrées française et espagnole, dure toute l'après-midi. Après une course livrée « à pied », les aristocrates grenadins « tuèrent ce taureau et beaucoup d'autres, l'âme de leurs généreuses actions résidant dans l'honneur mortel des bêtes et l'admiration glorieuse de l'admirable public »¹. Lisón apparaît dans la fête avec livrée à la française, allusion à la légende royale qui s'attache à son nom de famille évoquant le lis². Les taureaux à peine tombés à terre sont emportés par des mules somptueusement harnachées, divertissement nouveau calqué sur les fêtes de cour, sur lequel les deux textes ne manquent pas d'insister.

A la nuit tombée a lieu une joute (une escarmouche, suivie d'un jeu de cannes) présentée par des hommes armés de lances enflammées et montés sur des chevaux artificiels, « les cavaliers et les écuyers jetant à travers des visières et des casques un grand nombre de pétards sourds et de *tronadores* »³. Puis l'on met feu au château dans un grand déploiement de pétarades, de cris, de feux d'artifices et de fumée.

Le lendemain a lieu « la fête principale », consistant en un jeu de taureaux suivi du jeu de cannes dont les commissaires des quadrilles sont le corregidor Luis Lasso de la Vega, et Juan Luis Ponce de León, seigneur de Zuheros.

La fête se termine par un dernier et somptueux feu d'artifice, composé de plusieurs tableaux successifs, et tout d'abord d'un éléphant artificiel surmonté d'une tour d'où surgissent des dragons et des géants. « Il provoqua une grande joie en entrant et en faisant des tours sur la place. Après quoi entrèrent quatre sauvages portant quatre hallebardes enflammées, suivis de quatre serpents grands et féroces, le tout bien pourvu de pétards. Puis apparût un char triomphal, très orné, au milieu duquel il y avait une grenade très grande, somptueusement décorée et peinte avec beaucoup d'art et au-dessus de cette grenade une figure de belle dame portant une grande bannière dans une main et dans l'autre une trompette dont elle jouait, qui représentait la Renommée. Elle entra accompagnée d'une abondante musique de ministriles, trompettes et clairons et de chants, à la satisfaction de tous »⁴.

Comme les rogations obligatoires demandées par le roi pour favoriser le sort des combats, les demandes de rogations pour que la naissance se passe bien sont instrumentalisées par la ville

¹ « mataron este y otros muchos toros, siendo el alma de sus generosas acciones honor mortal en los brutos, y gloriosa admiracion en el luzido concurso ». CUBILLO DE ARAGON, Alvaro : *Fiestas Reales, op. cit.*, p. 124.

² VILAR, Jean : « Formes et tendances de l'opposition sous Olivares : « Lisón y Biedma, Defensor de la Patria », *op. cit.*, p. 283.

³ « arrojando los caballos y ginetes por viseras y testeras gran numero de cohetes sordos y tronadores ». CUBILLO DE ARAGON, Alvaro : *Fiestas Reales, op. cit.*, p. 129.

⁴ « Causò mucho regozijo al entrar y dar bueltas a la plaça, y aviendolas dado, entraron quatro salvajes con quatro montantes de fuego, y tras destos salvajes entraron quatro grandes sierpes y ferozes, todo muy encohetado. Despues entrò un carro triunfal, muy adornado, y enmedio del puesta una granada muy grande, vistosamente decorada, y con mucho primor pintada, y encima desta granada, una figura de una hermosa dama, con una gran vanderá en una mano, y en la otra una trompeta, como que la yva tocando, significando la Fama, entrò con mucha musica de ministriles, trompetas y clarines, y grande bozeria, con aplauso de todos ». LISÓN Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas, op. cit.*, fol. 5r.

pour correspondre à ses propres préoccupations. C'est le cas en 1651 : alors que les rogations à la Vierge de la Antigua se succédant pour conjurer l'invasion de sauterelles, d'autres messes à la Antigua sont dites pour favoriser l'accouchement de la reine¹. Les préoccupations se mêlent tellement, que l'on se demande si les clercs, ou la Vierge elle-même, se retrouvaient dans toutes ces demandes !

Lorsque Isabelle de Bourbon meurt en 1644, Philippe IV n'a qu'un seul fils, c'est pourquoi la disparition de Baltazar-Carlos en automne 1646 apparaît comme une véritable catastrophe pour l'avenir du royaume. La naissance de Philippe-Prosper en 1657 arrive donc à point nommé, alors que le roi s'apprête déjà à chercher un successeur chez les Habsbourg Autrichiens pour contrer la candidature de Louis XIV. Cette naissance permettra de régler la paix avec la France, car on sera libre alors de marier l'infante Marie-Thérèse, née en 1638, à Louis XIV sans craindre de perdre le trône. Pourtant le prince mourra quatre ans plus tard.

Le modèle direct des célébrations de 1657-1658 est naturellement celui des fêtes de 1629-1630. Elles sont, à Grenade comme ailleurs, parmi les plus chères et somptueuses du siècle². Le jour de l'attente des couches de la Vierge (*Expectación de la Virgen*, fête traditionnellement célébrée en Espagne à la place l'Annonciation), le 18 décembre 1657, a lieu une grande procession autour de la cathédrale³. Des divertissements ont aussi lieu sur la Place Neuve. Les fêtes locales et les sermons adressent à la population des messages de réjouissance qui tiennent compte des considérations stratégiques. A Grenade en 1658, on tente de faire oublier les révoltes populaires qui ont ensanglanté la ville sept ans auparavant⁴ en mobilisant la population dans des réjouissances préparées et conventionnelles pendant plus de six mois et en envoyant le message de cette fidélité retrouvée par des sermons et des chroniques qui rendent compte, de manière manifestement outrée, des manifestations populaires de loyauté⁵. Voici comment Salvador de Mallea décrit la réaction *spontanée* de la population de Grenade à la nouvelle de la naissance de Philippe-Prosper. « La ville tout entière et ses habitants, se refusant au repos ordinaire, interrompant les doux rêves qu'ils savouraient, sortirent sur les places et lieux publics de la ville pour être témoins de leur bonheur attendu et à le célébrer, avec tant de diverses démonstrations de joie et de plaisir, que l'émerveillement intarissable, remplaça les préparatifs de plusieurs jours par les réjouissances imprévues d'une seule nuit »⁶.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 16 juin 1651, fol. 172r.

² A León, on dépense plus de 7000 ducats pour la naissance de Philippe IV et plus de 10 000 pour celle de Charles II. Voir VIFORCOS MARINAS, M. Isabel : *La ciudad de León en el siglo XVII*, op. cit.

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 12 décembre 1657. Le 18 décembre est également l'anniversaire de la dédicace originelle de la cathédrale.

⁴ CORTES PEÑA, Antonio Luis ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna*, op. cit.

⁵ Pas moins de sept relations de fêtes ont été publiées aux frais de la ville au sujet des fêtes de la naissance de Philippe Prosper.

⁶ « la ciudad toda, y sus vezinos negados al comun descanso, que en sabroso sueño, suspendia sus sustentos, salieron a las plazas, y partes mas publicas de la ciudad a ser testigos de su deseado bien, y a celebrarlo con tan diversas demostraciones de contento y plazer, que suspena la admiracion, tuvo por prevenciones de muchos dias, los repentines regozijos de una noche sola ». MALLEA, Salvador de : *Al rey N. Señor Don Felipe Quarto*.

Il s'agit de renvoyer au roi l'image d'une ville apaisée et fidèle et, pour les potentats locaux, de démontrer leur puissance à la population à travers le faste de leur mise en scène publique et les jeux gracieusement offerts.

Par ailleurs, dans une période de grandes difficultés à la fois économiques et militaires, la naissance tant souhaitée d'un héritier du trône est interprétée comme l'alliance retrouvée du royaume avec Dieu. On comprend alors l'intérêt des pouvoirs locaux de s'associer à cette idée de *Renovatio* très populaire. Montrer un futur glorieux, attendrir par la vision d'un roi en puissance, que l'on est libre d'imaginer comme un prince parfait que ne préoccupe que l'intérêt collectif, c'est pour les pouvoirs locaux se montrer comme poursuivant le même but, celui du bien commun et être naturellement identifiés à cet Eden à venir. L'ensemble de l'élite s'associe donc aux réjouissances, y compris par des fêtes semi-privées. Le marquis de Leganes offre ainsi une máscara somptueuse, suivie de feux d'artifices, de banquets et d'une course de taureaux où ne courent pas moins de 16 taureaux, autant donc que pour une fête organisée par la ville¹. La relation anonyme qui se présente sous la forme d'une lettre privée faisant le récit des fêtes², insiste elle sur les importantes contributions financières des seigneurs locaux. L'auteur livre naturellement les noms de ces enthousiastes, désireux avant tout de se forger une bonne réputation auprès du souverain. Les fêtes de taureaux de la ville, qui forment le cœur des réjouissances, ont lieu les 6, 7 et 8 juillet 1658.

Le futur Charles II naît le 1^{er} novembre 1661, juste lorsque meurt l'héritier du trône Philippe-Prosper. Pour les fêtes de sa naissance, le roi donne licence à la ville pour dépenser 4000 ducats sur les propios, pourtant hypothéqués depuis belle lurette³. Cela veut dire qu'il l'autorise à puiser dans un fonds virtuel de rentes municipales aliénées, pour une somme qui en fait ne représente plus grand-chose à cause de l'inflation. Il exige seulement qu'on lui envoie une relation détaillée des dépenses effectuées. L'occasion est si importante !

Le 15 novembre, la cathédrale chante le *Te Deum*. Le 20, on organise une procession générale autour de la cathédrale, suivant le trajet triomphal de la fête du Corpus, comme en 1657. Tous les chanoines portent des capes pluviales blanches pour l'occasion⁴. La procession est annoncée la veille par des sonneries de cloches.

Le 8 décembre, on célèbre une académie littéraire, qui révèle, outre la loyauté habituelle, la conviction générale de la mort imminente du petit prince : chaque mention de son nom est

Granada festiva en el real nacimiento del serenísimo Principe Don Felipe Prospero...en Granada... año 1658. Fol. 4r.

¹ A LAS GRANDES DEMONSTRACIONES que el Exmo SS Marq.s de Leganes hizo en Granada, cuando llego la nueba del feliz nacimiento del principe nro ss... 1658. (ALENDA Y MIRA, Jenaro : *Relaciones, op. cit.*, n°1.155) B.N.M. (Mss 1, fol. 238 et ss).

² RELACION DE MENANDRO, que hizo á vna Dama, de las Fiestas de Granada. Con licencia. Impresso en Granada, en la Imprenta Real, por Baltasar de Bolibar, año de 1658. B.U.S., A 109/041(15).

³ A.M.G., leg. 907, p. 8. Provision du 8 novembre 1661.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 15 novembre 1661, fol. 729r.

suivie de la mention « Que Dios garde »¹. Dès le début la santé de l'enfant chétif est en effet la grande question. Le seul autre enfant de Philippe IV encore en vie à cette date est Marie-Marguerite, alors fiancée à l'empereur.

a) L'idée de rénovation

Lors du second mariage de Charles II en 1689 avec la princesse Marie-Anne de Bavière Neubourg, issue d'une famille à la fécondité proverbiale, le poème de Felipe Santiago Zamorano traduit l'espoir d'un successeur. Il reflète une conception du prince héritier, qui, contre la conjoncture et le réalisme, reste conforme à la conception traditionnelle de l'empire universel. « Que veuille le ciel pieux (...) lui donner un beau prince héritier et que, défendant le romain pontife, tremblent à son nom et de son courage, le Barbare, le Gentil et l'Ottoman, qu'il soit la terreur de toute l'hérésie et la gloire de la monarchie hispanique, afin que toi, Grenade, (...) puisse faire de nouveaux festins... »².

La naissance d'un héritier donne la certitude d'un avenir au pays. Celles que nous étudions ici offrent l'espoir d'une gloire future, matérialisent l'avènement d'un nouvel Âge d'Or, la possibilité de retrouver un passé idéalisé. L'idée généralement partagée en effet demeure que pour améliorer la situation il faut seulement revenir aux conditions anciennes. « La monarchie était liée à l'idée du renouvellement, de la régénération dans le sens du rétablissement de l'ancien temps et des anciennes lois. La vision du temps était circulaire, l'avenir à réaliser par le roi ressemblait au passé glorieux. Le roi, qu'il ne gouverne pas (encore) ou qu'il soit un mauvais roi, incarnait le symbole d'un délai et du caractère provisoire du présent. C'est de lui seul qu'on attendait l'amélioration »³. Toute référence au prince héritier, dans les sermons écrits pour sa naissance, comme dans les sermons funèbres (qui évoquent toujours l'héritier), ou dans les descriptions de fêtes de mariages royaux, contient cette vision du prince idéal. Fernando Alonso de Sosa compare même la naissance de l'infant à celle du Christ. « Réjouissez-vous fils d'Adam, car Dieu exaucera sa parole et vous apportera la prospérité qu'il vous a promise. Il manquera au ciel le soleil, et au soleil la lumière, plutôt que ne naisse ce divin soleil ». Et plus loin : « Avec toi (Oh Sérénissime prince nouveau-né !) Que renaisse l'Espagne, elle qui a tant désiré ta naissance, et qui, à présent qu'elle voit ce souhait réalisé,

¹ *ACADEMIA que se celebros en la ciudad de Granada en ocho de diciembre al nacimiento del príncipe Don Carlos, que Dios garde... En Granada... Año de 1661*. B.N.M. R/6550/3.

² « Quiera el cielo piadoso (...) Darle un hermoso príncipe heredero / que tiemblen de su nombre, y de su azero / Defendiendo al Pontífice Romano / El barbaro, el Gentil, y el Otomano, / Siendo terror de toda la heregia, / y gloria de la Hispana Monarquia, / Para que tu, Granada, (...) Hagas nuevos festines... » SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Descripción poetica de las festivas demostraciones y lucidissima mascara que hizo la nobilissima ciudad de Granada, assistida de su muy ilustre y politica maestranza por el felicissimo casamiento de nuestro Invictissimo y Catolico monarca Carlos II. con la Serenissima, y augusta D. Mariana de Neoburg nuestra reyna y señora, lunes 19 de septiembre de 1689...* (Alenda, n°1.480) B.U.G., Caja 2-016(17), fol. 4v.

³ ENGELS, Jens Ivo : « Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750 », *op. cit.*, p. 117.

relève la tête, respire et espère, car elle doit être restituée par toi, non seulement à son ancienne condition, mais à un destin plus glorieux encore »¹.

Pour Salvador de Mallea, il n'y a pas de royaume heureux sans certitude de perpétuation future : « car n'est pas une monarchie glorieuse celle qui ne s'établisse dans la durée par un nouvel être de sa vie, ni celle qui ne se fasse durable par une nouvelle vie de son être »².

4) L'anniversaire du roi

Ordinairement, l'anniversaire du roi n'est célébré qu'au sein de la cour. Fêter les années passées est d'ailleurs une coutume contemporaine d'origine protestante, destiné à remplacer la célébration du jour du saint homonyme. La naissance n'est pas considérée comme un événement transcendant dans une société patriarcale qui laisse peu de place à l'engendrement. Le mot *cumpleaños* n'apparaît d'ailleurs dans la langue castillane qu'au XVIIIe siècle. Lors de circonstances exceptionnelles cependant, fêter l'anniversaire est une occasion de diffuser un message légitimateur qui renforce la monarchie.

Charles II est le seul roi du XVIIe siècle qui voit fêter son anniversaire en-dehors de la cour et par trois fois : en 1669 pour ses huit ans, pour la joie et la surprise de le voir encore en vie, en 1675 pour ses quatorze ans et, enfin, en 1682³. Ce deuxième anniversaire, qui correspond à la majorité du roi et donc à son accession (théorique) au gouvernement, est célébré dans tout le royaume sur ordre de la reine-mère Marianne d'Autriche par une messe en action de grâce. La lettre, adressée au chapitre de la cathédrale, justifie cette célébration de la manière suivante. « ...Et, puisqu'il est légitime de manifester par des démonstrations publiques la reconnaissance que nous devons pour ce bonheur, j'ai résolu de vous charger et de vous ordonner (comme je le fais par la présente) que vous célébriez une fête en action de grâce dans votre église, justifiée par une faveur si exceptionnelle, priant également sa divine majesté qu'elle nous concède les succès qui assureraient ce qui convient le mieux au Seigneur et au bien universel de la Chrétienté (...) »⁴. Le ton de providentialisme qui émane de cette cédule s'intègre dans le

¹ « Alegraos hijos de Adan, que cumplira Dios su palabra, y os trayra la salud, que tiene prometida. Antes faltaran de el cielo el Sol, y de el sol la Luz, que este divino Sol dexa de nacer ». « Contigo (O Serenissimo Principe recién nacido !) renazca España, que tanto ha deseado tu nacimiento, y aviendo ya conseguido su deseo, lavanta cabeça, respira, y espera, que ha de ser restituida por ti, no solo a su antiguo estado, sino a estado mas dichoso ». SOSA, Fernando Alonso de : *Sermón predicado en la Sta Iglesia Metropolitana de Granada, dia de la expectacion del parto de la Virgen N. Señora. En la fiesta, y Procession General, que hizo en Hazimiento de Gracias por el dichoso parto de la Serenissima Señora D. Maria Ana de Austria, Reyna de España, y nacimiento de el Serenissimo Principe Don Felipe... en Granada... Año de 1658*. B.U.G. A-031-207(11), fol. 6r. et 11r.

² « que no es dichosa monarquia la que no se establece en duraciones a nuevo ser de su vida, y la que no se introduce perdurable a nueva vida de su ser ». MALLEA, Salvador de : *Al rey N. Señor Don Felipe Quarto... 1658, op. cit.*, fol. 3r.

³ Quelque chose de la tristesse de cet anniversaire qui célèbre la survie, et non la vie, se retrouve dans le beau et tragique récit d'Oscar Wilde, *L'Anniversaire de l'infante*, Paris, Mercure de France, 1947.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 17, 1675, fol. 334 v-335 r.

climat qui entoure les acclamations de rois. Avec un pouvoir divisé, un roi maladif dont la survie semble mal assurée, une régente mal acceptée, il convient de marquer l'accession au trône par un acte légitimateur exceptionnel, qui n'aurait pas été utile en temps normal. La cathédrale célèbre donc une messe en présence de l'archevêque et de la municipalité

En 1682, l'année de ses 21 ans, le roi a une curieuse exigence : il demande aux églises de dédier un jour à la célébration des âmes du Purgatoire et signale pour cela le 6 novembre, jour de son anniversaire. Le chapitre obéit et célèbre une messe solennelle¹ pour les âmes du Purgatoire. C'est aussi une manière de dire adieu aux victimes de la peste qui a récemment frappé la ville, peut-être aussi de contrer l'accusation d'hérésie insinuée par la récente condamnation des livres de plomb du Sacromonte en s'affichant en Eglise exemplaire de loyauté. Il s'agit-là enfin de l'expression sentimentale d'un rapprochement avec le roi. Le souverain et ses sujets pleurent ensemble leurs malheurs intimes, qui n'ont plus rien à voir avec la vie publique du royaume ou même la guerre. Le roi se lamente sur sa maladie et fête son anniversaire dans une obsession de mort et de culpabilité. Les fidèles pleurent avec lui la faim, la maladie, et confondent la souffrance du roi avec leurs propres tourments. Il s'agit bien d'une entrée en communication avec le roi à travers des célébrations affectives : le chapitre se hâte de lui faire part de cette célébration, faite le jour par lui proposé.

Le prochain roi dont on fêtera l'anniversaire sera lui aussi dans une position difficile. La célébration des 21 ans de Philippe V, le 19 décembre 1704, en pleine guerre de succession, est destinée à légitimer le roi et à forcer le royaume à lui démontrer sa fidélité à travers des réjouissances collectives. Grenade fête avec emphase cet anniversaire royal par une messe solennelle et un jeu de cannes réalisé au Triunfo, autour du portrait du roi².

5) La célébration des mariages royaux

Tout le royaume s'associe aux somptueuses fêtes courtoises réalisées à l'occasion du mariage royal, à la fois financièrement et festivement. De nombreuses chroniques diffusent dans tous les royaumes le récit détaillé des spectacles privés donnés à la cour. Les villes fêtent également au niveau local cet événement de grande importance, qui consolide le régime en constituant l'équilibre idéal de la trinité royale. Un mariage signifie en effet une alliance politique, c'est-à-dire la paix et l'espoir de la naissance d'un héritier.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 20 et 23 octobre 1682.

² *RELACION de las demonstraciones de celebridad, que la muy Noble, Nombrada, y Gran Ciudad de Granada, y la muy Ilustre Hermandad de su Maestrança hizieron, à los Años, que cumplio el Rey Nuestro Señor D. Felipe Quinto (que Dios guarde,) en el dia 19 de Diziembre de 1704.* (Alenda n°1.628) B.U.G. A-031-168(4).

a) Une fête politique

Pas plus que sa naissance, le mariage du prince ne donne lieu à une cérémonie rituelle particulière, sauf une messe solennelle en action de grâce et les classiques démonstrations de réjouissance : illumination des rues, sonnerie des cloches et salves d'artillerie tirées depuis l'Alhambra et les autres forteresses, défilé du chapitre urbain et de la noblesse. Le mariage n'a pas de sens légitimateur, il ne *constitue* rien (contrairement aux rituels qui créent une règle non-écrite, un pacte légal) mais il a un sens politique. Depuis le mariage des Rois Catholiques, qui ont su utiliser la force politique de la cérémonie pour faire accepter une union alors contestée, le mariage est l'un des moments de la vie du roi qui connaît la plus grande publicité. Les villes fêtent successivement les trois temps cérémoniels qui composent le mariage. Le processus est long, dure parfois même plusieurs années et s'étend sur plusieurs pays. D'abord des mandataires des deux pays signent le contrat de mariage au nom de leurs maîtres. Puis la reine est confiée aux légats de l'Espagne, dans un port de départ Italien par exemple, si elle est Autrichienne, ou à la frontière pyrénéenne, si elle est Française. A son arrivée en Espagne, elle traverse des villes qui lui rendent hommage et dans l'une desquelles le roi vient souvent la rejoindre¹. Rappelons que les rois espagnols ne se déplacent plus guère après la fixation de la cour à Madrid sous Philippe II, mis à part les itinérances, limitées dans un certain périmètre, du roi Philippe III. Ce sont donc les reines, venues de l'étranger, qui jouent le rôle du souverain acclamé par la foule dans les villes qu'elles traversent pour rejoindre la cour. Enfin, la souveraine ayant atteint la capitale, une messe sanctifie les noces. Il semble que le plus souvent, plus que le mariage lui-même, c'est l'arrivée de la reine en Espagne que l'on fête à Grenade, en écho aux célébrations festives que lui offrent les villes qu'elle traverse dans son long voyage jusqu'à la cour. Peut-être parce que le mariage ne prend vraiment de sens pour les Grenadins qu'au moment où la reine entre physiquement dans le royaume qu'elle ne quittera plus jamais. Certainement aussi parce que cet acte est rendu tangible par l'obligation des villes de participer aux lourds frais du voyage et des festivités offertes pour éblouir la reine.

La publicité de l'évènement est indispensable pour compléter sa dimension politique, celle de l'alliance de deux nations, dans le cas d'une alliance française par exemple, comme le double mariage du futur Philippe IV et d'Isabelle de Bourbon et du futur Louis XIII et d'Anne d'Autriche, en 1615, ou de la continuation de l'idéal et de la mission dynastique des Habsbourg, dans le cas des mariages autrichiens.

¹ Voir par exemple SCHMIDT, Marie-France : « Les fêtes en l'honneur de l'entrée à Madrid de Marianne d'Autriche, seconde épouse du roi Philippe IV d'Espagne, d'après les "Cortes del león y del águila" de Alvaro Cubillo de Aragón (1650 ?) », in MAMCZARZ, Irène (prés.) : *Problèmes, interférences des genres au théâtre et les fêtes en Europe*, op. cit., p. 87-102.

b) Renouveau et espoir

Le mariage symbolise la formation de la trinité royale, de l'équilibre idéal qui compose la monarchie et harmonise le monde. L'évènement revêt, en dehors de son importance diplomatique, le même sens de renouvellement et d'espoir dans le futur que la naissance d'un enfant. Il symbolise en effet la paix entre peuples chrétiens et l'alliance du royaume avec Dieu. Mais ce que l'on espère avant tout d'une reine, c'est un héritier et les fêtes à l'occasion de mariages royaux reflètent donc surtout l'attente impatiente d'un prince. La ville profite aussi, comme lors des naissances, d'un cadre festif exceptionnel pour se mettre en scène elle-même. Les fêtes pour le mariage de Philippe IV et d'Isabelle de Bourbon, fille d'Henri IV et sœur de Louis XIII, sont retardées à Grenade à cause du mauvais temps et ont finalement lieu le 12 février 1616. Les toréadors et les quarante-huit joueurs de cannes, en livrées de velours brodé, et les feux d'artifice furent excellents d'après le témoignage de Jorquera¹.

Les mariages royaux de 1649 et de 1689

Les mariages les plus célébrés à Grenade sont ceux dans lesquels se joue, avec la succession, le destin du pays. Il s'agit d'abord des noces de Philippe IV et de sa nièce Marianne d'Autriche en 1649, puis de celles de Charles II et de Marie-Anne de Bavière Neubourg en 1689.

L'infant Baltazar-Carlos meurt en 1646, alors que l'on négociait déjà son mariage avec sa cousine germaine Marianne d'Autriche. C'est donc Philippe IV qui épouse sa jeune nièce de douze ans en 1650 et l'on attend avec angoisse une succession de cette union familiale, bien que les archives grenadines aient conservé peu de témoignages de cette année terrible. En mars, la disette et le mauvais fonctionnement du gouvernement local provoquent le soulèvement de la ville. La population force la chancellerie à destituer le corregidor, accusé de jouer sur l'inflation des prix à l'avantage du gouvernement urbain. Puis, la paix de Münster achève de faire oublier le devoir de célébrer l'évènement. On célèbre pourtant le mariage du roi dès la réception de la nouvelle en août, par des sonneries de cloches, une messe et une procession des deux chapitres le jour de l'octave de l'Assomption de la Vierge².

Un feuillet, composé par un administrateur au service du seigneur don Pedro Portocarrero, célèbre contre tout bon sens l'amour entre le roi et la reine, comparés à Jupiter et Vénus³.

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 605.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 19 août 1647.

³ On y trouve des vers comme ceux-ci : « 8v, Ven Himeneo, ven, ven Himeneo, / y en lazo eterno la coyunda de oro / a siglos de oro enlace eternidades / y en possession dichosa / goze de España el Cielo soberano / de su Quarto planeta, y de su Luna... ». ZAPATA PIMENTEL, Francisco : *Epitalamio nupcial a las catolicas magestades de nuestros reyes Filipo III. el Grande, y doña Mariana de Austria... En Granada... Año de 1650*. A.M.G. X-2-19. Ce poète du dimanche compose également quelques dix ans plus tard un auto sacramental pour la fête du Corpus : ZAPATA PIMENTEL DE HERRERA, Francisco : *Monarquía del alma y guerra de los*

A l'automne 1676, Grenade fête la nouvelle des noces du roi Charles II, qui vient tout juste d'atteindre la majorité l'année précédente, avec l'archiduchesse d'Autriche, fille de l'empereur, sa cousine¹. Finalement pourtant, il épouse Marie-Louise d'Orléans en 1679. En pleine période de menace de peste, les réjouissances sont escamotées. En août 1679, on ne célèbre qu'une procession à l'intérieur de la cathédrale et une messe pour le succès des négociations du mariage royal, sans la présence des autres tribunaux (municipalité et inquisition)². Il est vrai que les clercs, absents de la ville, morts ou malades, manquent pour organiser de plus grandes célébrations. Peut-être aussi n'y croyait-on plus, après des années d'hésitations. Mais le long processus du mariage royal, en plusieurs étapes, donne à Grenade l'occasion de se rattraper. La rémission de la peste survenue à l'automne 1679, la municipalité demande donc que l'on célèbre comme il se doit l'arrivée de la reine à Madrid. Mais la réponse du chapitre est surprenante : « qu'il soit rendu compte à la ville que l'on a déjà célébré les noces du roi notre seigneur le dimanche 27 août de cette année 79 ... et la fois passée si l'on en a pas avisé, c'est à cause de la préoccupation si grande dans laquelle se trouvait la municipalité de secourir la ville contre la contagion »³. Ainsi, le chapitre refuse tout bonnement de faire une vraie fête pour un événement pourtant central pour l'avenir de la monarchie : il est déjà plus que surprenant que Charles II ait survécu jusque là, le mariage tant attendu s'est fait attendre pendant trois ans, on devrait logiquement s'en réjouir particulièrement.

Mais c'est l'occasion pour le chapitre de marquer sa différence avec le conseil de la commune, et de souligner ainsi l'étendue de ses prérogatives dans la ville, à un moment où il a été fortement mis en difficulté à cause de la grande peste et des miracles d'images mariales concurrentes de la Vierge patronne, en particulier la Vierge du Rosaire. En effet, non seulement l'Eglise refuse de célébrer une grande messe avec *Te Deum* pour le mariage royal, mais elle décide, au cours de la même séance capitulaire, de célébrer une messe funèbre pour les morts de la peste, pour laquelle elle invite les tribunaux, les ordres religieux et la chancellerie. Il s'agit là visiblement d'une célébration contestataire qui souligne le refus des frivolités mondaines et élitistes et un attachement à l'intérêt de la communauté. Voilà vraiment une provocation, car la perspective d'inviter en même temps la chancellerie et l'inquisition, vu les conflits de préséance prévisibles que cela entraînerait, est si peu réaliste qu'elle est immédiatement annulée.

sentidos, auto sacramental. Primera, y Secunda parte... en Granada... Año de 1661. B.U.G., A-031-241(8) 2 parties.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 16 octobre 1676, fol. 372r.

² A.C.G., *Actas*, libro 18, 25 août 1679, fol. 38v.

³ « respecto de averse ya hecho demonstrazion por las bodas del rey Nuestro Señor el domingo veintisiete de agosto deste presente año de 79 se le de quenta a la ciudad... y que la vez pasada no se le aviso por considerar la ocupazion tan grande en que se hallaua la ciudad en la asistencia del contajio... » A.C.G., *Actas*, libro 18, 15 décembre 1679, fol. 53v.

La contestation est sans doute aussi politique. Sensible à toutes sortes d'influences contradictoires, Charles II s'était laissé convaincre par son demi-frère don Juan José d'Autriche d'écarter sa mère Marianne d'Autriche, qui était restée au pouvoir après la majorité de son fils. Le coup d'Etat a lieu le 27 décembre 1676. Mais après la mort de don Juan en septembre 1679, Charles fait revenir la reine-mère à la cour. Il faut donc relacer les événements grenadins dans leur contexte. En réalité, le chapitre en veut au pouvoir de la baisse des pensions ecclésiastiques et entend le lui faire savoir. L'inertie du pouvoir royal, la mauvaise gestion, tout est remis en cause et l'Eglise se fait ici le porte-voix d'une population excédée, qui perd de plus en plus le respect de ses rois. Dès les premières années du règne de Charles II, on ne sait qui est le maître, le désordre et la fatalité semblent l'emporter. D'ailleurs le roi lui-même se croit envoûté ou ensorcelé.

En outre, le montage d'un tumulus semblable à celui réalisé chaque année pour célébrer l'anniversaire funèbre des Rois Catholiques, orné des tissus de brocards de la chapelle royale, fait de ces funérailles une cérémonie volontairement royale. Au lieu d'une fête de mariage, Grenade célèbre des funérailles. Le message envoyé à la monarchie est clair.

Le conseil de la commune s'indigne de cette décision mais décide tout de même d'assister à la cérémonie, non corporativement (ou officiellement) toutefois, prétextant « ne pouvant y assister, s'il ne s'agissait pas de funérailles royales, qu'en tant que particuliers », et exprime son mécontentement de n'avoir pas eu de réponse satisfaisante en ce qui concerne la célébration du mariage royal¹. Ainsi, l'incident ne prend pas des proportions considérables. Il démontre toutefois la capacité d'opposition de l'Eglise à la sacralisation du souverain et au culte royal obligatoire, et l'importance des événements locaux dans la réception et l'aménagement au niveau local de ce culte.

En 1690, Grenade achève à peine de célébrer les funérailles de la première épouse du roi, Marie-Louise d'Orléans, qu'elle doit déjà fêter le remariage de Charles II, célébré par pouvoirs le 28 août précédent.

Le chapitre et le conseil de la commune devancent désormais l'arrivée de l'ordre royal pour organiser des célébrations, dans un empressement et un dévouement zélés. Cet enthousiasme s'explique pour ce qui concerne l'arrivée de la nouvelle reine début juin. Après la mort de Marie-Louise d'Orléans, haïe par les opposants du parti français à la succession d'Espagne, cette nouvelle alliance apporte l'espoir nouveau d'un héritier et l'appui de l'Empire. La reine-mère est la principale partisane de cette nouvelle union et en grandit volontairement les répercussions.

¹ « que no podía asistir si no eran honrras reales que como particulares ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 26 janvier 1680, fol. 59.

A la demande de la municipalité, le chapitre organise une messe en action de grâce dans la chapelle de la Vierge de la Antigua et une procession à l'intérieur de la cathédrale avec *Te Deum* pur le dimanche 11 juin¹.

De son côté, le conseil de la commune prépare des fêtes de taureaux et d'autres parades. La fête est célébrée par la toute nouvelle Real Maestranza de Caballería, créée en 1686. Il existe donc deux relations distinctes qui relatent cette máscara, célébration qui n'avait jamais été décrite par une relation de fête à Grenade auparavant². Dans la douceur de septembre 1689, dans la ville illuminée défilent ainsi jusqu'à minuit quarante-trois cavaliers de la Maestranza et membres du chapitre urbain, vêtus en Turcs et en Français. Ils arborent « des chaînes et des bijoux de grande richesse (...) et en anneaux de fins diamants, des topazes sertis à la belle argenterie et des rubis (...) les chevaux dansant de joie, dans un langage muet sans mésentente (...) Et il y eut tant de monde dans les rues, qui admirait leur beauté pour la louer, que chaque rue était un abrégé du monde »³. Les bijoux illustrent la noblesse des participants. Les jeux de mots du poème qui décrit la máscara reflètent le plaisir de l'instant, dans un ton où l'on sent s'approcher le XVIII^e siècle. « Déjà de Melpomène nous laissons / les funèbres chansons et nous commençons / à retentir en de mélodieux épilogues (...) / Et ainsi, bien qu'en notre Espagne / une serpe fatale ait coupé le lis Français / dans le jardin délicieux / d'Allemagne est née / une rose, qui vient avec charme/ régner en Espagne parmi les fleurs (...) Afin que le royaume Espagnol, honneur du monde / Imitant son roi Charles II, délaissant le deuil, produise par l'addition de ses membres / un théâtre de fêtes et de plumes, / avec force máscaras, saraos et festins, / tandis que redoublent en applaudissements les clairons (...) »⁴.

Tout le texte reflète l'union inconditionnelle des hommes, des animaux, des éléments, dans la joie supposée du roi et le monde, ce théâtre, s'associe à l'harmonie de l'instant. La fête se perçoit elle-même comme un rite de fécondité : les cavaliers sortent leurs richesses, la ville s'illumine, la musique est assourdissante, tout enfin est fait pour forcer la nature, l'obliger à

¹ A.C.G., *Actas*, libro 19, 9 juin 1690, fol. 233v.

² Voir VERGARA Y GUZMAN, M. de : *Romance heroyco, á la máscara que hizo la muy noble y leal ciudad de Granada en demonstracion del gozo que tuvo de la feliz nueva de los desposorios del rey n.s. D. Carlos segundo con la reyna N. Señora Doña Maria Ana de Neobvrg, lunes diez y nueve de septiembre este ano de 1689 con la asistencia de la Ilustrissima Maestranza de Cavalleros de esta ciudad...* (Alenda n°1.478) B.U.G., Caja 2-16(16). Et LOPEZ DE MENDOZA, Antonio : *Relacion sucinta de la lucida mascara que a la deseada noticia del consorcio feliz del catolico monarca D. Carlos segundo s. nuestro con la serenissima D. Maria Ana de Neoburg, celebros el dia 19 de setiembre de este año de 1689, la muy nombrada, y gran ciudad de Granada, en demonstracion de su lealtad... Grenade, 1689.* (Alenda, n°1.477).

³ « riquisimas cadenas, y joyas (...) y en cintillos brillantes finisimos diamantes, topacios entre hermosa argenteria, y rubies (...) los cavallos dançando de alegria, con un lenguaje mudo sin porfia (...) Y tanta gente por las calles huvo, Mirando su primor para alaballe, que era un mundo abreviado qualquier calle ». SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Descripción poetica de las festivas demonstraciones, op., cit.*, fol. 3 r-v.

⁴ « Porque ya de Melpomene dexemos / Las funebres canciones, y empezemos / A prorrumpir en clausulas canoros (...) / Y asi, si en nuestra España / Cortò Lirio frances fatal guadaña / En el pensil florido / De Alemania a nazido / Una rosa, que viene con primores / a reynar en España entre las flores (...) / Porque el hispano reyno, honor del mundo, / Imitando a su rey Carlos Segundo, / Dexando lutos, haga en bellas sumas, / Un teatro de galas, y de plumas / Con mascararas, saraos, y festines / Repitiendo su aplauso los clarines (...) » SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Descripción poetica, op. cit.*, fol. 1v.

l'enfantement si attendu de cette union. En 1689 en réalité, ce n'est pas le bonheur d'un individu, de ce roi médiocre que l'on fête, mais le symbole positif pour le royaume que celui-ci représente. Au-delà des réjouissances obligatoires, Grenade célèbre, après une décennie difficile marquée par la peste la plus forte de toute son histoire, l'avènement ardemment désiré d'une nouvelle ère.

B - Les fêtes de coopération

1) La visite de Philippe IV à Grenade en 1624

La visite exceptionnelle d'un roi en Andalousie en 1624 permet de souligner la grande rareté des voyages princiers au XVIIe siècle en Espagne. Cette visite montre aussi que les relations des rois avec Grenade, la ville qui symbolise la fin de la restauration de l'Espagne, ont bien changé en un siècle. Pour les Rois Catholiques et pour Charles Quint encore, elle demeurait la ville idéale, l'emblème de la croisade et de l'idéal messianique de l'Espagne. A l'époque baroque, c'est une cité en crise qui accueille un roi de passage, dont le regard se porte désormais sur d'autres horizons.

Les déplacements royaux en dehors de la Castille centrale sont bien rares depuis que l'établissement d'une capitale fixe en 1560 a mit fin à la cour itinérante. L'étiquette magnifiée par Philippe II, dérivée des fastes du cérémonial bourguignon, rend le roi inaccessible et invisible, ce qui s'oppose au phénomène de l'entrée. Auparavant, le rite royal central était la « présentation » du roi, essentiellement lors de l'entrée et des rites de passage fondamentaux (acclamation et funérailles). Au XVIIe siècle le spectacle direct du roi laisse place à des représentations indirectes du pouvoir¹. Les voyages deviennent inutiles à cause de la loyauté assurée des sujets et du coût prohibitif des déplacements de la cour. Les visites royales et surtout les entrées, moment traditionnellement constitutionnaliste, sont évitées autant que possible. Le roi remplace son absence physique par une présence administrative constante et minutieuse et une intervention poussée dans les problèmes locaux. Même au moment des plus fortes crises, Grenade ne semble jamais se plaindre de l'absence physique du souverain. Ce qui montre que son corps d'homme n'est pas un objet d'adoration, ni même un emblème du pouvoir. Lorsque le roi se montre, il prouve son humanité et s'affaiblit.

Toutefois, et contrairement à son père, dans la première moitié de son règne Philippe III voyage beaucoup, multiplie entrées et serments, dans un périmètre limité autour de Madrid toutefois. Il s'agit de faire accepter par sa présence de nouvelles taxes et impôts en jouant d'un langage courtisan². Mais désormais, ce sont surtout les reines qui voyagent. La jeune épouse

¹ MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit. GONZALEZ ENCISO, Agustín : « Introducción. Del rey ausente al rey distante », op. cit.

² DEL RIO BARREDO, M^a José : *Madrid, Urbs Regia*, op. cit.

du roi d'Espagne arrivant dans la Péninsule se fait l'ambassadrice de charme du souverain. Elle s'arrête souvent, au cours d'un somptueux voyage d'étapes où elle devient porteuse des espérances d'avenir et de bonheur de tout un peuple, elle qui représente l'espoir d'un héritier et l'assurance du retour de l'Age d'Or. Ainsi le souverain ne prend-il plus le risque d'une entrée dans laquelle il doit jurer de défendre des privilèges, dévalorisant son rôle de roi absolu. Car il n'est plus question pour lui de se prêter aux termes du contrat, ni des libertés urbaines¹. En France aussi, les « joyeuses entrées » de portée constitutionnelle cessent au XVI^e siècle, se transformant en « avents » triomphalistes.

a) Le sens du voyage royal

Mais alors, qu'est-ce qui explique l'envie soudaine du jeune Philippe IV, roi depuis trois ans seulement, de visiter personnellement cette partie de ses royaumes ? Le sens de la visite de Philippe IV en Andalousie en 1624, accompagné de son frère Don Carlos, de son valido et de trois ministres d'État, est à mettre en relation avec le climat de renouveau qui accompagne le début du règne de ce jeune roi de dix-neuf ans.

Cette tournée a un sens politique concret pour Gaspar de Guzmán, comte d'Olivarès et valido du roi, qui en est l'initiative. Il s'agit de désamorcer les oppositions aristocratiques des villes andalouses², après la gestion catastrophique du duc de Lerma sous le précédent règne de Philippe III et surtout, « de faire pression sur les villes récalcitrantes d'Andalousie pour les amener à ratifier la subvention fiscale provisoirement votée par les Cortes »³. Le valido veut également préparer le royaume aux réformes institutionnelles, en exaltant le pouvoir royal. Pour contrer l'image d'un roi adolescent et peu énergique, épaulé d'un ministre dont on se méfie, on veut frapper les esprits avec une nouvelle image du roi, forte, inhumaine et extrêmement sacralisée, faite pour inspirer la dévotion et non les commentaires.⁴ Le valido choisit pour la diffuser de réaliser une campagne de séduction, un voyage royal rythmé d'entrées triomphales, dans une région de laquelle il est originaire, où il a des contacts et des appuis naturels, l'Andalousie. Cette politique à la fois populiste et absolutiste est tout à fait en cohérence avec celle exercée depuis le début du règne à travers les rogations obligatoires, destinées à provoquer l'adhésion sentimentale envers les actions royales.

Par ailleurs, dans le cadre d'un régime autoritaire, il est nécessaire à l'État de prendre régulièrement la mesure du niveau de l'adhésion des sujets à une conception du pouvoir qui

¹ BROWN, Andrew : « Civic Ritual : Bruges and the Counts of Flanders in the Later Middle Ages », *The English Historical Review*, vol. 112, n°446, avril 1997, p. 277-299.

² DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « El estado de los Austrias y los municipios andaluzes en el siglo XVII », in LAMBERT-GEORGES, Martine (prés.) : *Les Elites locales et l'État dans l'Espagne moderne*. Table ronde internationale (Talence, 13-15 décembre 1990), Paris, éd. du CNRS, 1992, p. 129-142.

³ ELLIOTT, John H. : *Olivarès (1587-1645)*, op. cit., p. 182.

⁴ ELLIOTT, John H. : « Poder y propaganda en la España de Felipe IV », in *Homenaje a Juan-Antonio Maravall*, T. III, Madrid, 1985, p. 15-30.

s'impose de plus en plus sous la forme d'une croyance. Comme l'assure Pierre Ayçoberry, « il est toujours difficile à une dictature de mesurer l'impact de sa propagande. Elle peut en suivre le cheminement descendant jusqu'au plus modeste de ses fidèles, mais comment faire remonter l'écho de l'opinion générale, puisque par définition celle-ci n'est plus publique ? »¹ L'entrée triomphale fait s'exprimer la soumission et la fidélité du royaume, revivifie la dévotion au pouvoir royal, en offrant à la ferveur du peuple tout entier rassemblé la personnification de cet amour. C'est donc une action de propagande extrêmement efficace, dont les Rois Catholiques avaient les premiers pu mesurer la portée. L'entrée triomphale, sur le modèle de celle du Christ à Jérusalem le jour des Rameaux, définit les relations entre le roi et la ville en des termes spirituels et place le mandat du roi sur un plan messianique.²

Au début de son règne, en 1624, puis après la chute Olivarès, en 1643, Philippe IV tente de renouer avec les voyages royaux, pour montrer sa volonté de s'approcher de ses sujets et d'exercer personnellement le pouvoir. Il veut en ces deux occasions être, comme Charles Quint, un roi guerrier et de terrain. Philippe IV envie en effet la carrière militaire menée par son frère le cardinal-infant Ferdinand, désigné archevêque de Tolède à l'âge de cinq ans mais qui préfère de loin les aventures militaires et galantes à la prière. Les déplacements du roi sont cependant rendus presque impossibles par la complexité bureaucratique et les frais insurmontables que représente la sortie de la cour. Surtout, la présence concrète du roi n'est plus nécessaire pour assurer la loyauté du royaume et financer un voyage semble donc d'autant plus futile. Le coût exorbitant du déplacement du roi freine les vellétés du valido, qui aurait voulu dit-on revenir à la tradition de la cour itinérante³. Dans l'entrée de Philippe IV à Grenade en 1624 se joue ainsi plus l'orgueil et le prestige de la ville (il faut faire « aussi bien » que Cordoue et Séville) que la fidélité au roi et à sa dynastie, jamais contestés.

Sommes-nous en droit de lier ces sentiments avec la virulente opposition contemporaine des Cortes contre Olivarès, menée par un simple *procurador* (député aux Cortes) de Grenade, Mateo de Lisón y Biedma ? La visite royale de 1624 avait pour but de désamorcer ce courant contestataire des villes andalouses et, en ce sens, elle échoue⁴, mais la force de conviction de la présence royale elle-même a certainement renforcé l'image du souverain auprès de la population. Peut-être les Grenadins se sont-ils sentis ainsi plus familiers de ce roi dont jusque-là le visage leur était inconnu, mieux habilités à exprimer à haute voix leurs doléances et étaient moins prêts à accepter la présence du valido, tenu pour seul responsable des catastrophes insurmontables qui s'apprêtaient à frapper le royaume.

Il est donc curieux de constater que nous n'ayons pu jusqu'ici rencontrer à Grenade aucune archive importante concernant ce séjour. Nous n'avons pas identifié non plus de relation

¹ AYÇOBERRY, Pierre : *La société allemande sous le IIIème Reich, 1933-45*, Paris, U.H. Seuil, 1998, p. 104.

² MUIR, Edward : « Government as a Ritual Process » in *Ritual in Early Modern Europe*, op. cit.

³ BROWN, Jonathan ; ELLIOTT, John H. : *Un palacio para el rey. El Buen retiro y la corte de Felipe IV*, Madrid, 1985.

⁴ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : *Alteraciones andaluzas*, Madrid, éd. Narcea, 1973.

locale, ni de sermon sur des festivités qui ont dû pourtant surpasser tout ce qui s'était fait jusque-là. Ces textes existent pourtant : le livre d'actes de la chapelle royale de 1624 mentionne, à la séance du 19 avril, le paiement d'une relation *muy en extenso* (« très détaillée ») des célébrations réalisées par la Chapelle à l'occasion de la venue du roi. Par ailleurs, il semble curieux que le sermon prêché à la cathédrale devant le roi le dimanche de Pâques n'ait pas été imprimé à Grenade.

b) Le roi à Grenade

Le rapide passage du roi à Grenade a laissé peu de traces. Alors qu'à Madrid on publie une relation du voyage, que Séville édite plusieurs récits époustouflants de la réception du roi par la famille Medina Sidonia dans leur domaine de Doñana¹, rien de tel pour Grenade. Au départ, il semble même que Grenade ne figurait même pas au programme du voyage royal. Il faut sans doute en trouver la raison dans le fait que la visite royale n'a rien de très flatteur pour la ville : en pleine semaine sainte, l'entrée majestueuse du souverain laisse peu de place à l'expression de l'orgueil local, nous allons le voir. Philippe apparaît ennuyé de devoir faire étape à Grenade et ne pense qu'à repartir au plus vite.

La réception de Grenade s'organise sur le modèle des réceptions antérieures, sur celles des archevêques et sur la façon dont les autres villes andalouses, Cordoue et Séville en particulier, ont accueilli le roi au cours des semaines précédentes. Le chapitre urbain envoie en effet l'un de ses membres, Luis de la Fuente y Hoyos², en éclaireur dans ces villes, pour voir comment elles ont célébré l'entrée royale. Il convient à Grenade de montrer qu'elle n'est pas en dessous de ses deux rivales.

Les préparatifs pour rendre la ville digne de la visite royale commencent, selon Jorquera, dès l'annonce de la visite royale, le 11 février. Le conseil de la commune fait aménager et restaurer les appartements de l'empereur et d'autres salles de l'Alhambra. On dore les moulures de l'entrée principale de l'Alhambra. On fait restaurer la fontaine de Charles Quint située dans la Cuesta de Goméres, qui monte à la forteresse. On construit également un grand escalier monumental pour le mirador de la place Bibarrambla, construction immortalisée par une plaque d'albâtre. On dore les balcons du mirador et ceux de la chancellerie, on orne les chemins. Le chapitre ecclésiastique, de son côté, fait installer les balcons dans les tribunes de la cathédrale, redorer et réargenter tout ce qui peut l'être, préparer des sièges³.

¹ LEON Y ARCE, Francisco de : *La perla en el nuevo mapa mundi hispánico, al mediodía de Sevilla y costas, Iornada Real de su Magestad. Primera parte : con la pintura de los horizontes, jamas visto... Año 1624...En Madrid*. B.N.M. R 30 396. MAL LARA, Juan de : *Recibimiento que hizo la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla a la C. R. M. del Rey don Felipe N. S. Con una breve descripción de la ciudad y su tierra*, Séville, 1570, éd. Manuel Bernal Rodríguez, Séville, Universidad, 1992. La famille Medina Sidonia ne dépense pas moins de 300 000 ducats pour recevoir le roi.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 658-659.

³ A.C.G., *Actas*, libro 11, 8 mars 1624, fol. 341r.

Les organisateurs sont pourtant indécis et perplexes lors de la préparation de l'entrée royale, car le roi a envoyé une lettre ambiguë, datée du 31 janvier, aux trois grandes villes andalouses où il doit séjourner. Cette lettre leur demande que, puisqu'il sait leur fidélité acquise, « j'ai décidé de faire ce voyage autant à la légère que je me trouve ici ; et que dans les lieux où je passerai et où je m'arrêterai, l'on ne fasse ni fêtes de livrées [c'est-à-dire de *máscara*], ni réceptions, ni entrées, ni aucune autre démonstration qui pourrait occasionner préparatifs ou dépenses (...) réservant cela pour une autre occasion »¹.

A la suite de cette curieuse exigence, le chapitre de la cathédrale traite dans sa séance du 25 février de la manière dont il devra recevoir le roi. Pour cela, il consulte les cérémonies de réceptions de Tolède, l'ancienne capitale castillane, qui fournit encore le prototype cérémonial idéal de l'Église, et décide de s'informer sur ce qui a été fait à Séville et à Cordoue, afin de savoir si le roi souhaite vraiment arriver anonymement, et si les réceptions réalisées par ces villes excèdent ou non ce qui se fait à Tolède. Cette comparaison avec l'ancienne capitale est certainement de pure forme, car il ne pouvait être question de prendre pour modèle des entrées du Moyen-Âge. Elle révèle la grande artificialité qu'ont parfois les livres d'actes capitulaires, cérémoniels avant tout, mais aussi le manque d'habitude des organisateurs grenadins de ce type de célébration, et leur incertitude quand à la volonté réelle du roi.

En réalité, il s'agissait pour Philippe IV de faire débiter son règne par une France coupure avec celui de son père, auquel on avait reproché des dépenses somptuaires inconsidérées. Les entrées et les séjours de Philippe III, qui résida plusieurs années à Valladolid et faisait jouer la concurrence entre Madrid et Valladolid, sont extrêmement onéreuses. Sa visite somptueuse de 1600 ne coûte pas moins de 40 000 ducats à la ville de Valladolid².

Mais l'ordre de limiter les dépenses est avant tout une affirmation de principe, car Olivares souhaite une représentation grandiose du jeune roi et de sa cour, qui impressionne les sujets³. Le cortège du roi, véritable ville ambulante, est totalement démesuré, comme le montre cette liste de León y Arce : « Majordomes, écuyers, gentilshommes, *contralores*, *veedores*⁴, secrétaires de cabinet, majordomes, *apostadores* [fourriers, chargés du logement et du ravitaillement], médecins, et toutes sortes de métiers nécessaires aux besoins, du plus grand au plus petit, au nombre de plus de 1500 serviteurs. Parce que, bien que voyageant légèrement, ils

¹ « he resuelto de hacer esta jornada tan a la ligera como estoy en este sitio; y que en los lugares por donde pasare y a donde llegare no se hagan fiestas de libreas, recibimientos, entradas, ni otra alguna demostración de pueda ocasionar cuidado o gasto (...) reservando esto para otra ocasion ». A.M.G., leg. 1930, p. 49.

² CABEZA RODRÍGUEZ, Antonio ; TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita ; MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo M. : « Fiesta y política en Valladolid. La entrada de Felipe III en el año 1600 », *Investigaciones Históricas*, 16, 1996, p. 77-88.

³ ELLIOTT, John H. : « Philip IV of Spain, Prisoner of Ceremony » in DICKENS, Arthur Geoffrey (éd.) : *The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty 1400-1800*, Londres, Thames and Hudson, 1977, p. 169-189.

⁴ Ce terme, dérivé du français contrôleur, désigne un office honorifique de la maison royale issu du cérémonial bourguignon équivalent au *veedor* castillan. Il était chargé notamment de vérifier les dépenses.

étaient très préoccupés du nombre de ministères au service de Sa Majesté »¹. Cette foule est accompagnée de plus de 300 carrosses, 500 charrettes, 1500 mules, etc., des chapelains, deux médecins, des licenciados et alguaziles, un aposentador [fourrier], trois conseillers d'Etat, un conseiller du Conseil de Guerre pour visiter les côtes, le secrétaire du Conseil, le proveedor general de las armadas reales, etc. Des pages, un *correo mayor* (chargé des correspondances), des écuyers, guardamangeres, oficiales de boca²... Par ailleurs, chaque étape est occasion de fêtes, de banquets et de courses de taureaux extravagantes.

Les témoignages de Jorquera et de Jacinto de Herrera³ confirment qu'à Grenade la lettre du roi sur la limitation des frais de l'entrée royale n'a, pas plus qu'à Séville et à Cordoue, été obéie en rien. Cette recommandation était sans doute plus une coquetterie du roi, qui durant tout le voyage s'est présenté sous les traits d'un nouveau Christ, qu'une réelle volonté d'humilité.

Le roi entre à Grenade le 8 avril 1624, mercredi saint. Jorquera relate dans ses *Anales* la magnificence déployée, ainsi que les signes célestes qui expriment les circonstances extraordinaires de l'entrée. « Ce jour [3 avril] fut très prodigieux pour Grenade, car on vit en même temps par les rues des processions de sang [de pénitents] et des compagnies de soldats, et des rues recouvertes de riches tentures de soie comme si c'était le jour du Corpus. Au moment où entrait sa Majesté Catholique, laquelle fut à la Sainte Église la nuit venue, dans toutes les paroisses et les couvents le bruit des cloches était si fort, et le fracas des salves d'artillerie tirées de l'Alhambra et des autres forteresses était tel, il y avait tant de feux et d'illuminations, que cela parut le jour le plus festif que l'on n'ait jamais vu à Grenade. Et à cette même heure, on vit une immense éclipse dans la lune durant plus d'une heure et demie. »

⁴ Le roi demeure sept jours à Grenade. Il habite l'Alhambra, restaurée et aménagée à son intention.

Philippe IV entre dans Grenade non pas par la porte qui a toujours servi aux entrées des rois, celle qui porte les armes royales, la Porte d'Elvira, mais par l'issue opposée, celle du Rastro (du marché), au Sud de la ville. Ce choix s'explique peut-être par la volonté de Philippe IV de

¹ « Mayordomos, cauallerizos, gentileshombres, contralores, veedores, secretarios de camara, maestresalas, aposentadores, medicos, y todo genero de officios necesarios a los dos menesteres, desde lo mayor a lo menor en numero de mas de mil y quinientos criados, porque con yr a la ligera, fueron muy conuenientes a la variedad de menesteres del seruicio de su magestad ». LEON Y ARCE, Francisco de : *La perla en el nuevo mundo, op. cit.* Episode 5, p.19.

² Ces offices issus du cérémonial bourguignon étaient chargés du ravitaillement en viandes et autres aliments et de tenir le compte des rations consommées.

³ HERRERA Y SOTOMAYOR, Jacinto de : *Jornada que su majestad hizo a la Andalucía : escrita por..., gentilhomme de camara del señor duque del Infantado, para las cartas de su excelencia... en Madrid, en la imprenta real, año de 1624* (ALENDA n°831).

⁴ « fue este dia [3 de abril] prodigiosissimo para Granada porque se vieron a un tiempo por las calles procesiones de sangre y compañías de soldados, cajas y clarines, y por otras las calles colgadas de ricas colgaduras de sedas como si fuera el dia del Corpus y a el tiempo que entraba s.m. católica, estando en la santa Yglesia en tinieblas, y en todas las parroquiales y combentos era tanto el ruido del repicar de las campanas y el estruendo del disparar del artillería del Alhambra y demas fortaleças, fuegos y luminarias que parecía el dia más festivo que se vió en Granada, y a esta misma ora se vió un grandissimo eclipse en la luna por más de una ora y media ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 658-660.

manifeste sa filiation à l'héritage des Rois Catholiques, entrés par cette même porte le 6 janvier 1492. C'est surtout une démonstration de pouvoir absolu. Parce que le roi ne veut pas d'une entrée ordinaire, avec un serment prêté devant la Porte d'Elvira, symbole de l'indépendance urbaine, il impose sa propre entrée, dans un lieu qu'il scelle du souvenir éternel de sa visite puisqu'elle change de nom par la suite et devient « Porte Royale ».

Bien que l'entrée de Philippe IV se conforme, comme celle de Charles Quint presque un siècle auparavant (1526), sur le modèle de l'entrée du Christ à Jérusalem le jour des Rameaux, elles se distinguent fortement l'une de l'autre. La visite de Charles légitimait l'empereur en tant que souverain espagnol, afin de gagner l'amour de ses sujets. Elle se rattachait à la notion de croisade et aux traditions constitutionnelles castillanes. Celle de Philippe est avant tout une exhibition de la personne et de la fonction illustres du souverain, une démonstration de force sans contrepartie. Tandis que pour Charles Quint les membres des chapitres arboraient des livrées somptueuses, symbolisant l'importance de leur charge et la tradition de la liberté urbaine, que l'empereur était accueilli par des musiciens morisques qui mettaient ainsi en avant leur spécificité culturelle et leur loyauté, rien de tel pour Philippe IV. Ce sont des flagellants qui accueillent le roi dans cette période pascale, plaçant ainsi sans équivoque le souverain dans un rôle de Christ rédempteur et sauveur, et tous les autres dans celui de fidèles sujets sans différenciation hiérarchique. La présence des membres de l'oligarchie locale n'est soulignée qu'à la suite de l'entrée qu'après, lorsqu'ils rivalisent pour obtenir le privilège de saluer le roi en premier. La ville se présente comme une communauté uniforme dominée par le prince.

En entrant par la porte opposée à celle par laquelle les rois, vivants ou morts, sont entrés avant lui, Philippe IV légitime une dimension montante de l'identification grenadine, représentée par la Vierge de Las Angustias, qui siège sur cette partie de la ville. Il offre à Las Angustias ce dont elle avait toujours le plus manqué : une dimension royale. Certes, ses dévots avaient tenté de pallier ce manque dans les légendes de l'image, en particulier en affirmant que Philippe II et don Juan d'Autriche étaient membres de la confrérie, mais c'était loin de suffire, face au poids de la légende royale de la Vierge concurrente, la patronne de la ville, la Antigua.

Cette innovation cérémonielle confirme l'évolution nécessaire de la destination de la Porte d'Elvira et de son esplanade. Désormais ils ne sont plus seulement des sites royaux, mais également le lieu de commémoration du serment conceptionniste de 1618, puisqu'on prévoit d'y élever le monument commémorant ce serment, la colonne du Triomphe de la Vierge. Car la véritable décision de construire le monument, restée jusque là en projet, est prise peu après la visite royale. Il s'agit pour les autorités de renforcer leur représentation idéologique de la ville, représentation qui les légitime en donnant un sens plus fort et actualisé au mythe de Grenade, à travers la transformation symbolique du site. Le roi ne souhaite pas entrer par l'ancienne porte des entrées royales ? Et bien changeons-en la destination, elle devient désormais porte mariale. On appelle donc la porte sud de la ville Porte Royale. Toutefois, le Triunfo conserve la marque des attributs royaux. La colonne célèbre l'intronisation de Philippe

IV et sera inaugurée en 1634 en l'honneur de l'infant Baltazar-Carlos, né quatre ans auparavant.

Le lendemain, samedi saint, Philippe IV lave les pieds de douze pauvres dans le salon de Comares dans l'Alhambra, démonstration toute impériale de grandeur et d'humilité. On sait qu'à Cordoue le roi avait déjà fait ostentation d'une attitude extrêmement dévote, imitant les saints et les gestes des prophètes¹. A Grenade, ce geste spectaculaire rattache le jeune roi à une prestigieuse tradition. En procédant au lavement des pieds, Philippe imite le Christ, mais réalise aussi un geste qui appartient en propre aux prêtres et en particulier au pape, lequel a pris exemple sur le Basileus byzantin. Traditionnellement, chaque jeudi saint les évêques agenouillés lavent le pied droit de six bénéficiaires ou pauvres². L'accueil du roi par des flagellants, la tonalité pascale de l'ensemble... Tout cela sert à signifier le rôle christique du roi et sa dimension impériale. Le roi apparaît ainsi comme bon et magnanime, par le choix de cette apparence de simplicité christique basée sur quelques gestes. La splendeur et la richesse qui entourent tout cela n'en sont pas le démenti, au contraire elles le renforcent, en appuyant l'action christique de la puissance du gouvernement terrestre.

Le dimanche, le roi reçoit la visite des autorités locales. Ce « baisemain » protocolaire demande toute une organisation car c'est un moment-clé de la rivalité de préséance entre les autorités locales. Les archives de l'inquisition de Grenade nous en offrent une source de première main.

Le conflit qui oppose l'inquisition à la chancellerie, si vif au XVI^e siècle, vit ses derniers développements dans la première moitié du siècle. L'inquisition voit son rôle diminuer ainsi que ses revenus et est en train de perdre la bataille. L'une des dernières armes qui reste aux inquisiteurs pour démontrer leur puissance et tenter de rester dans la course face aux autres juridictions, la chancellerie en particulier, c'est l'excommunication, dont ils usent souvent inconsidérément. Ainsi en 1623, le tribunal excommunie trois auditeurs qui avaient menacé l'inquisition d'envoyer contre elle les soldats de l'Alhambra³. La préservation du « standing » constitue une autre arme. La même année 1623, le tribunal de Grenade réclame à son conseil de tutelle, la Suprema, le droit de dépenser 800 reales pour une collation à distribuer à ses membres et familiers lors des fêtes royales de taureaux, de manière à pouvoir rivaliser avec l'ostentation de l'Audience⁴. La chancellerie tente toujours d'évincer les inquisiteurs de la place d'honneur lors des anniversaires des rois dans la chapelle royale, en particulier ceux des 1^{er} et 6-7 mai. Une première tentative, en 1613, est réglée par un accord, mais le conflit reprend de plus belle en 1624 à l'occasion d'un renouvellement de charges. Le nouveau

¹ MORENO CUADRO, Francisco : *Las celebraciones públicas cordobesas y sus decoraciones*, *op. cit.*

² CONSUETA, *op. cit.*, p. 90.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2617-1, non fol., lettre de juillet 1623.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2617-1, non fol., lettre du 18 juillet 1623.

secrétaire de l'Audience, se basant sur des arguments juridiques, refuse que le récepteur de l'inquisition occupe la première place sur le banc, comme cela se faisait auparavant¹.

A l'occasion de la visite royale, les inquisiteurs ne souhaitent donc pas être en reste face à leurs rivaux de la chancellerie au moment d'aller saluer le roi dans ses appartements de l'Alhambra. Dès le 19 mars, l'inquisition demande à la Suprema si elle devrait être ou non la première institution à aller saluer le roi, avant la chancellerie et demande aux tribunaux de Séville et de Cordoue comment ils ont assisté à cette cérémonie². En outre, sur la suggestion de la Suprema, le tribunal demande à Olivarès déjà sur le chemin de Grenade, d'intervenir en sa faveur. Le roi une fois arrivé, le tribunal poursuit son lobbying auprès du valido. Le tribunal rend compte de ces efforts et du déroulement de la cérémonie dans un rapport qui décrit sans détours la tournure des événements.

« Sa majesté arriva dans cette ville le mercredi saint à neuf heures du soir et s'installa dans son palais de l'Alhambra. Et jeudi et vendredi saints il ne sortit pas du palais. Pendant ce temps nous poursuivîmes la même diligence avec le comte [Olivarès], lui faisant porter des messages à ce propos par le docteur Juan de Escobar del Corro, fiscal de ce Saint Office. Et ayant discuté auparavant à ce sujet, nous sûmes que le comte demanda au fiscal si l'inquisition connaissait des dissensions avec le chapitre. Ce dernier répondit que la situation avec le chapitre était très stable. Et par rapport à la chancellerie, il répondit en disant, je pense qu'en ce qui concerne l'audience nous sommes vaincus, fournissant quelques arguments. Enfin, il fit remarquer que le chapitre avait indiqué une heure pour le vendredi saint à trois heures, et qu'il fallait que l'inquisition y soit à l'heure, afin que le chapitre ne la précède pas. Et ainsi nous nous y rendîmes à deux heures et demie de l'après-midi, et à la même heure se présenta l'audience, ainsi que le chapitre avec l'archevêque, de façon que nos trois communautés concourent ensemble. L'audience arriva la première, suivie de l'inquisition et du chapitre immédiatement après. Nous prîmes l'emplacement le plus proche afin de pouvoir baiser la main de sa majesté. Mais l'archevêque et le chapitre, qui, d'après ce que nous avons su la veille, prétendaient vouloir nous précéder, surgirent au milieu de nos rangs et des familiers avec grande colère et au vu de tous, et nous prirent les places les plus proches de la porte de la garde, où se trouvait sa majesté. Et bien que nous demeurions blessés de ce geste de l'archevêque et du chapitre, nous attendions un ordre de sa majesté pour entrer, et pendant ce temps l'audience vint baiser la main de sa majesté. En même temps, nous reçûmes l'ordre de sa majesté d'entrer avant le chapitre, ce que nous fîmes, laissant l'archevêque et le chapitre attendre, non peu irrités. Sa majesté nous reçut avec amabilité. Nous lui baisâmes la main par ordre d'ancienneté, puis l'alguacil juge de biens, le secrétaire et l'avocat du fisc firent de même. Et le docteur Antonio de Aranda Alarcón, notre doyen, lui souhaita brièvement la bienvenue et remercia sa majesté de la faveur qu'il faisait à l'inquisition. Ce à quoi sa majesté

¹ A.H.N. *Inquisición*, Leg. 2617-1, non fol., lettre du 13 mai 1624.

² A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2617-1, non fol., lettre du 19 mars 1624.

répondit entre autre qu'il estimait beaucoup le Saint Office de l'inquisition, ce qui mit fin à cette cérémonie. Et parce qu'il n'existe pas de semblables cérémonies dans les archives de ce Saint Office dont nous ayons connaissance, nous l'y inscrivons pour qu'elle puisse servir en d'autres circonstances... »¹.

Ce texte dénote par sa fraîcheur de ton, son style direct, qui n'essaye pas de cacher la médiocrité des intérêts et des rivalités derrière de prétendues raisons morales ou religieuses. Les inquisiteurs sont lucides sur leur situation face aux autres institutions et, face à la chancellerie, avoue ici franchement être battue. Pourtant, la course à la préséance festive continue de plus belle : n'est-il pas d'autant plus important de bien paraître que l'on a plus de vraie puissance ? Ne peut-on pas se réjouir de la rancœur des autres, lorsque l'on reçoit soi-même bien peu de satisfactions d'orgueil ?

Dans cette cérémonie qui apparaît comme une bousculade absurde et infantile, le roi a obtenu ce qu'il voulait : l'expression d'une loyauté absolue. Il apparaît visiblement agacé par cette cérémonie ennuyeuse qu'il tente d'abrégé sans gêne. Dans les jours suivants, Philippe IV visite les principaux monuments de la ville : la cathédrale, le monastère San Jerónimo, le collège des jésuites, le monastère dominicain et la chartreuse. « L'itinéraire de Philippe IV à travers Grenade donne une instantané de la géographie sacrée de la ville au XVIIe siècle et une confirmation d'un nouveau site étendant et transformant les contours de ce territoire », souligne Kathie Harris². Le Sacromonte, sur lequel pèse l'interdit inquisitorial, ne constitue pas une étape de la visite.

¹ « Su magestad llego a esta ciudad el miercoles sancto a la nueue de la noche y poso en su casa del Alhambra. Y jueves y biernes sancto no salio de palacio. Y en este tiempo hizimos la misma diligencia con el conde embiando recaudos para ello con el doctor juan de escobar del corro fiscal de este sancto officio, y aviendose conferido antes sobre ello, a lo que se entendio el conde pregunto al fiscal si la inquisicion tenia competencia con la yglesia, y respondiolo que no porque la prezedencia de la inquisicion con la yglesia era muy asentada, y respecto de la audiencia informo por la inquisicion a lo qual respondio diciendo, pienso que en quanto a la audiencia somos vencidos fundandose en algunas razones. Y aduirtio que la yglesia tenia señalada hora para el biernes sto (v) a las tres, que procurase estar alla aquella hora la inquisicion por que no le prezediese la yglesia. Y assi fuimos a las dos y media de la tarde y a la mesma fueron la audiancia y la yglesia con el arzobispo, de forma que concurimos todas tres comunidades. Aviendo llegado 1º la audiencia y continuadamente la inquisicion e inmediateamente la yglesia y aviendo preuenido y tomado nosostros el lugar mas zercano para entrar a besar la mano a su magd, el arzobispo y cabildo que segun se entendio auia pretendido el dia antes prezedernos, rompio por entre nosotros y de la familia con mucha colera y nota de todos, y nos gano el mas zercano lugar a la puerta de la guarda donde su magd estaua. Y aunque quedamos sentidos de esta accion del arzobispo y cabildo esperamos orden de su magd para entrar, y en este tiempo salio la audiencia de besar la mano a su magd y juntamente orden de su magd para que entrasemos antes que la yglesia y asi lo hizimos quedandose el arzobispo y cabildo esperando no poco coridos. Su magd nos recibio patamente. Y aviendole besado la mano por antiguedades, hicieron lo mismo el alguacil juez de bienes secretario y abogado del fisco. Y el doctor antonio de aranda alarcon nuestro collega mas antiguo breuemente dio con la benuenida las gracias a su magd de la merced que hacia a la inquisicion. A lo qual respondio su magd que estimava mucho al sancto officio de la inquisicion y otras palabras. Con lo qual se acabo este acto. Y por no aber otro semejante en libros deste sancto officio de que tengamos noticia queda escripto en ellos para otras ocasiones... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2617-2, non fol., lettre du 16 avril 1624.

² HARRIS, Kathie A. : « The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada », *Al-Qantara*, XXIII, 2, 2002, p. 518.

La visite royale a sans doute créé un bouleversement immense dans les habitudes festives de la loyauté grenadine. D'un point de vue financier d'abord, puisque la ville procéda à de véritables travaux d'urbanisme, qui dépassèrent de loin la simple décoration des rues. Les démonstrations festives furent bien sûr limitées jusqu'au dimanche, à cause de la Semaine Sainte, mais ensuite et, jusqu'au départ du roi le mercredi suivant, l'illumination des rues, les feux d'artifice, les multiples comédies données à l'Alhambra, dont témoigne la relation de Jacinto de Herrera y Sotomayor, transforment la ville. La démonstration christique de dévotion du roi le Jeudi saint, le sentiment de revenir à l'époque où les Rois Catholiques et Charles Quint vécurent à l'Alhambra, le mouvement impressionnant des courtisans mêlé aux larmes de la Semaine Sainte, tout cela a sans doute dû frapper et même engendrer un climat d'exaltation et d'émotion extraordinaire.

2) Les rogations pour des causes royales

a) Des cérémonies de coopération

Les rogations, ces prières qui mettent en relation Dieu et son peuple dans une alliance renouvelée, correspondent particulièrement bien, nous semble-t-il, à la définition des « cérémonies de coopération » proposée par José María Nieto Soria. Voici comment il définit ce terme : « Par cérémonies de coopération, on peut entendre celles qui cherchent à capter des solidarités politiques explicites et impliquent la réalisation d'actes ritualisés et publics. A travers ces actes s'exprime la conclusion d'un accord de coopération mutuelle, de sorte que la réalisation de la cérémonie elle-même constitue une référence légitimatrice de base. Cette référence consolide le pacte politique établi, apportant une sécurité quand au sens des futures attitudes politiques des intervenants »¹.

Une dimension fondamentale du rituel tient en effet dans l'échange symbolique, grâce auquel les relations sociales et politiques sont maintenues ou transformées². Il s'agit donc des fêtes de « communication » d'échange entre le roi et la ville, de celles où les deux parties entrent en contact l'un avec l'autre pour établir un pacte politique. Ce contact est direct lors d'une visite royale, ou indirect dans les rogations ou les cérémonies d'action de grâce. Il témoigne des difficultés du temps, des malentendus, des mécontentements, en fin de compte, de tout ce qui peut survenir dans le dialogue entre le pouvoir et ses sujets. Dans le cas de la Toma, la célébration annuelle de la prise de la ville, le message surgit d'en bas, de Grenade, mais nous fournit une image particulière de la teneur de cette relation entre le roi et ses sujets.

¹ NIETO SORIA, José María : *Ceremonias de la realeza*, op. cit, p. 59.

² MALINOWSKI, Bronislaw : *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Tel Gallimart, 1989 [1922].

Entrent en contact dans ces rituels la ville et le divin, par le truchement de l'intercesseur, la ville et le roi (qui ordonne les rogations pour une cause royale), le peuple et son élite, dans un pacte renouvelé.

Dans le climat de crise continuelle du XVII^e siècle, les rogations destinées à écarter les dangers du monde extérieur (attaque du royaume, catastrophes climatiques ou épidémies) sont la manifestation prédominante de ce dialogue. On peut s'en rendre compte en consultant le tableau des rogations grenadines¹. L'analyse réalisée par Antonio Luis Cortés Peña des rogations de la petite ville andalouse de Baza², rappelle que ces célébrations constituaient l'une des pratiques religieuses les plus systématiques et généralisées dans l'Europe Moderne. On peut y voir le décalque de la situation grenadine. Aucune catastrophe n'est considérée comme ayant simplement des causes naturelles. Puisque Dieu punit son peuple, il faut donc agir pour restaurer la confiance entre lui et Dieu. Dans ce but, les péchés urbains sont incriminés en premier lieu : le clergé baroque a hérité des moines médiévaux leur vision de la ville comme lieu de perversion, lieu de tous les crimes. Le luxe et la corruption des riches en particulier, qui altèrent la solidarité humaine, sont considérés comme causes essentielles de la colère divine. Cette conception explique en partie la série de lois somptuaires publiées en Espagne (comme ailleurs en Europe) au long du XVII^e siècle, sous la pression des moralistes et des économistes tratadistes³. Toutefois, tout comme les limitations concernant le théâtre ou les courses de taureaux, les lois somptuaires semblent avoir eu assez peu d'effet à Grenade. En octobre 1622, lorsque arrive la cédule royale sur le luxe, après débat, le brodeur municipal n'est finalement pas révoqué par le conseil de la commune⁴.

Les processions de crise sont très fréquentes, presque régulières. La Vierge de la Antigua y est amenée en cortège par l'ensemble des habitants. La ville se présente en ces occasions comme une communauté unie, en solidarité indistincte, menée par les confréries pénitentielles, les pauvres ou les enfants. Des clercs portent les croix, véritables talismans. Derrière, les laïcs représentent la charité en action.

On prie le plus souvent pour plusieurs motifs à la fois : des causes climatiques locales et des causes royales, des raisons morales, dévotionnelles, et sociales. C'est certainement la raison pour laquelle les rogations ont de préférence lieu au printemps et à l'automne, saisons de pluie dans les pays méditerranéens, dont dépendent les récoltes de l'année. Cela nous montre non seulement la complexité et l'intérêt que peuvent avoir ces rituels (notamment leur importance comme révélateur de l'existence d'un bricolage dans la constitution de l'image du roi, qui

¹ Voir le tableau des rogations grenadines, Annexe, III.

² CORTÉS PEÑA, Antonio Luis : « Dos siglos de rogativas en Baza (1568-1768) », in *Iglesia y cultura en la Andalucía Moderna. Tendencias de la investigación, estado de las cuestiones*, Grenade, 1995, p. 269-302.
LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Grenade, Arzobispado de Granada, 1993.

³ SEMPERE Y GUARINOS, José : *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España [1788]*, éd. facsimilée, Madrid, 1973.

⁴ A.M.G., R. 6, lib. 10, 29 octobre 1622.

n'est pas seulement le fait des cercles de pouvoir¹), mais nous indique également que ces divers sujets étaient naturellement traités sur le même plan. Il n'y a pas de séparation entre des questions civiques ou politiques et des questions religieuses. Ce mélange des causes pour lesquelles on prie Dieu dans les rogations suppose une conception organique des actions naturelles et humaines. La nature et les hommes font partie d'un grand tout entièrement dirigé par la volonté supérieure de Dieu, ce qui explique que les uns peuvent être le signe des autres et les influencer en bien ou en mal. Comme la pluie, la victoire militaire est un don divin, une sorte « d'accident » qui dépend des bonnes œuvres des hommes. Le roi est lié aux astres et précipitations et maladies sont liées au destin de la monarchie. Ainsi, la loyauté est un facteur naturel, ce n'est pas une idéologie voulue, elle est aussi banale que la croyance en Dieu.

A cette époque, comme suivant l'extension des pouvoirs centraux, il semble que les cultes locaux prennent une dimension plus large, en se calquant sur des modèles universaux. Les Vierges locales s'inspirent ainsi de quelques modèles iconographiques de l'Immaculée Conception. L'influence des rogations, prières locales qui influencent le destin du pays, est fondamentale dans cette évolution. Mais cela est en germe dans les célébrations elles-mêmes : le Corpus a partout un sens royal, la procession triomphale de l'hostie sous le baldaquin le montre bien. De même la Vierge patronne a partout un sens légitimateur de l'autorité, elle est donc naturellement associée aux grandes cérémonies de la royauté.

b) Une croyance partagée dans l'intervention divine et l'efficacité des rogations

La propagande et la conviction des rogations

Grâce à cette interaction du sacré et du profane, la force de conviction des rogations est considérable. L'on ne peut comprendre cependant son parfait fonctionnement si l'on ne tient pas compte de la croyance profonde dans l'efficacité de la prière.

Pour José Antonio Maravall, les rogations, comme les autres célébrations baroques, prouvent l'existence, techniquement réussie, d'une orientation du pouvoir vers la manipulation des comportements, dans le cadre d'une crise sociale profonde qui entraîne un immobilisme économique et social. L'élite utilise des rituels irrationnels pour défendre l'ordre existant, sans jamais y croire elle-même. « Qu'il s'agisse [de processions] d'action de grâce, de rogations, ou de rituels en expiation d'une offense, on n'y dénote jamais l'union, la dévotion, le sentiment religieux intériorisé, mais plutôt la richesse et la splendeur... (...) Pour la monarchie, le plus important était probablement de se prémunir des critiques et des hostilités intérieures, encouragées par tant d'opposants, en utilisant comme recours celui de gagner l'adhésion

¹ Voir ENGELS, Jens Ivo : « Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750 », *op. cit.*

aveugle, abruti, irresponsable, des masses. L'un des meilleurs moyens était de les maintenir en fêtes... »¹

Ces affirmations servent à soutenir la thèse principale que l'auteur développe au long de son œuvre, selon laquelle la culture baroque est profondément une culture de propagande démagogique, issue du mal-être économique et social du XVII^e siècle. Cette démonstration est éclairante, mais manque de mesure et révèle au fond un certain mépris pour cette « masse à l'adhésion irresponsable ». Il ne croit ni que l'élite ait été assez sotte pour croire vraiment aux signes constants du destin, ni que les sujets aient eu de raison rationnelle d'en être également persuadés. Vivant en dictature, Maravall ne pouvait sans doute pas imaginer que l'État puisse se maintenir sans l'aide de la manipulation cynique. Par ailleurs, il semble se fier au ton des organisateurs de fêtes, qui dénote, il est vrai, une grande indifférence pour le sujet des rogations, bien loin de l'accent apologétique que l'on trouve dans les chroniques ou de l'excès chaviré des célébrations. Les actes capitulaires de la cathédrale de Grenade, d'une brièveté monotone, se concentrent en effet uniquement sur des questions pratiques ou de préséance, ne laissant à la raison de la célébration qu'un rôle bien secondaire. On paraît chaque fois se plier sans enthousiasme à l'ordre royal de réaliser la procession, sans plus d'états d'âme, en des termes toujours semblables. « Et ayant rendu compte et discuté sur cela, on décida qu'il y ait une messe et une procession à l'intérieur de la cathédrale (ou générale) »², peut-on lire, à la suite de la transcription de l'ordre royal, au long des pages des actes capitulaires.

Les manœuvres, et même parfois les mystifications, ont toujours compté dans le déroulement des célébrations, à commencer par les plus importantes d'entre elles. Foi et persuasion, désintéressement et manigances s'y retrouvent toujours à parts à peu près égales. Et la présence dans les textes et les images de manœuvres de propagande est justement ce qu'il y a de plus fructueux à étudier, comme l'avait bien noté Marc Bloch : « et s'ils [les dissertations et panégyriques] sont parfois suspects d'avoir été composés par des pamphlétaires à gages, plus soucieux de bien gagner leur argent que de poser le fil d'une pensée désintéressées, c'est tant mieux pour nous, qui cherchons avant tout à saisir, dans son vif, le sentiment public : car les arguments que ces professionnels de la propagande développent avec prédilection sont évidemment ceux qu'ils s'attendaient à voir agir sur la masse des lecteurs »³.

Le peu d'enthousiasme des capitulaires ne signifie pas qu'ils aient été sceptiques face à l'acte réalisé, car les rogations se placent sur un autre terrain que celui de la seule croyance, celui du signe et du rituel. Il s'agit de contraindre Dieu, pour autant que celui-ci, si supérieur aux hommes, ne puisse être forcé à agir que si cela lui convient et correspond au *Bien*. Il s'agit donc d'un acte efficace en tant que tel et, qui, dans la mesure où il est réalisé dans les règles, suivant à la lettre un rituel instauré par la tradition, norme supérieure, n'a nul besoin

¹ MARAVALL, José Antonio : *La cultura del barroco*, op. cit., p. 489 et 491.

² « y visto y conferido sobre ello, se acordo se haya misa y procesion claustral ». A.C.G., *Actas de Cabildo*, très nombreuses références.

³ BLOCH, Marc : *Les Rois thaumaturges*, op. cit.

d'exaltation religieuse¹. Le ton laconique des sources ne signifie donc pas, nous semble-t-il, que les chapelains de la cathédrale ne croyaient pas à ce qu'ils faisaient, bien au contraire. Puisqu'ils ne jugeaient jamais utile de justifier l'acte, ils étaient sans aucun doute profondément convaincus de l'efficacité de la prière publique, seule capable de forcer Dieu à faire gagner la guerre à l'Espagne par exemple, comme ils croyaient à la mission combattante du peuple élu.

Quant au roi, était-il convaincu que « Dieu guidait son bras », ou se servait-il simplement des rogations dans un but de communication politicienne ? Les témoignages que nous tenons des Habsbourg eux-mêmes peuvent peut-être nous apporter une réponse à ce sujet. On sait comment Philippe III mourut rongé de remords, en s'excusant de ses péchés, cause directe, selon lui, des défaites du royaume et de sa ruine. Les lettres de Philippe IV à Sœur Marie d'Agreda sont un autre témoignage de la croyance profonde du roi en l'intervention divine et en sa responsabilité directe dans les événements qui touchent sa famille et le destin du pays. C'est le cas, en particulier, lors de la mort de son fils et héritier, Baltazar-Carlos, en 1646. « Ce qui m'afflige encore plus que la perte subie, c'est de reconnaître par les coups du Seigneur que j'ai mérité sa colère pour l'avoir trop souvent offensé »². La culpabilisation du roi concernant son penchant pour les femmes se combina avec une grande religiosité. « Il était convaincu que ses propres malheurs et ceux de son pays étaient la conséquence directe de ses péchés, et promettait ardemment de changer, tout en se résignant le mieux possible aux coups portés sur lui par une Providence punitive. Mais la contrition, pour Philippe, était toujours plus aisée que le changement »³.

Le roi croit également les rogations indispensables à la victoire, comme il croit nécessaire la purification spirituelle de ses soldats avant le combat, ce que Philippe II, par exemple, fit faire à son armée avant le départ de l'Invincible Armada. Cette certitude de l'intervention de la transcendance dans chaque chose n'est pas une figure de style de la politique royale. Elle se conçoit dans le contexte de la croyance généralisée de l'existence d'une relation naturelle entre les succès de la monarchie et les dispositions humaines. Si l'on a perdu une guerre ou un infant royal, c'est parce que les Espagnols ont provoqué la colère divine. C'est de cette manière que l'Espagne perçoit les difficultés qui l'accablent au XVIIe siècle, percevant toujours le passé comme un âge d'or couronné de succès. Le relâchement moral, l'hypocrisie religieuse, les excès en tous genres et le théâtre sont particulièrement visés par les tratadistes qui écrivent autour de ce thème central des causes du déclin de la monarchie⁴. Contre cela, il

¹ Voir GRAF, Fritz : *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

² BOUVIER, René : *Philippe IV et Marie d'Agreda, confidences royales*, op. cit., p. 101.

³ ELLIOTT, John H. : « Philip IV of Spain, Prisoner of Ceremony », op. cit., p. 189.

⁴ ELLIOTT, John H. : « Self-Perception and Decline in Early Seventeenth Century Spain » *Past and Present* n°74, 1977, p. 41-61. Sur la question de la querelle du théâtre en Espagne, voir COTARELO Y MORI, Emilio : *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid 1904. Voir aussi la fine analyse de Vitse, Marc : *Éléments pour une théorie du théâtre Espagnol au XVIIe siècle*, Toulouse, 1990.

faut un effort de régénération collective et un retour aux valeurs ascétiques attribuées à un passé idéalisé. Comme la société est perçue comme un corps, selon la métaphore organique du corps mystique, cet effort doit provenir de la tête, c'est-à-dire du roi. La responsabilité accablante qui reposait sur Philippe IV explique sans doute l'ampleur de son désespoir.

La confiance dans l'efficacité des rogations ne se limite donc pas à une forme de religiosité qualifiée de « populaire », instrumentalisée par l'État pour embrigader les sujets ou écarter la responsabilité du gouvernement. La propagande festive, incontestable dans les célébrations civico-religieuses, ne doit pas être ramenée à de la simple désinformation¹. Elle est le résultat d'une élaboration qui est, comme le pouvoir dont elle émane, en constante évolution. Aucune fabrication orientée du pouvoir ne suffit à expliquer l'opinion publique. Cette dernière peut s'emparer des normes festives traditionnelles pour les détourner et les employer à des intérêts spécifiques. De nombreux exemples le démontrent, que ce soit le scandale conceptionniste de 1640, ou encore le moment de l'acclamation du roi Philippe V. Il nous semble préférable de parler ici de rapports de pouvoir, de consensus et d'auto-persuasion. Sans volonté des premiers de subir le pouvoir, ce dernier ne pourrait pas subsister. Il s'agit là de « propagande positive », partagée et propagée par tous les acteurs du haut en bas de la chaîne, car tous se réfèrent aux mêmes valeurs, partagent la même vision du Bien et du Mal.

Les rogations obligatoires sous Philippe III

Depuis le règne de Philippe II, qui avait bien compris l'avantage politique des processions de rogations en tant qu'elles confortent à la fois, par leur déroulement dans l'espace (la ville) et le temps (la tradition), le pouvoir et l'autorité, les rogations royales n'ont cessé d'être un pilier de la politique royale. Depuis, les prières collectives obligatoires deviennent le premier lieu de la communication royale et du dialogue entre souverain et sujets.

Au XVII^e siècle, les principales institutions municipales (le chapitre urbain, l'archevêque, le président de la chancellerie, le chapelain majeur de la chapelle royale et l'inquisiteur) reçoivent régulièrement des lettres royales ordonnant des rogations. Il s'agit de cédules royales envoyées à toutes les villes, donc de circulaires identiques ayant force de décret. En voici un exemple, daté du 30 juin 1638 (quelques jours avant le début du siège par les Français de la forteresse de Fontarabie en Catalogne), lu dans la séance du chapitre de la chapelle royale de Grenade, le 15 juillet. « Et plus les dangers semblent grands, plus doit grandir notre confiance en Dieu, qui à l'ordinaire nous secoure dans la plus âpre nécessité ; cela même doit éveiller notre volonté de lui supplier avec une tendre foi son aide et sa protection. Je vous demande ainsi d'exécuter dans cette Chapelle de fréquentes prières, tout le temps que durera cette campagne, implorant en elles notre Seigneur pour le succès de mes armées, la paix et la

¹ ENGELS, Jens Ivo : « Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750 », *op. cit.*

quiétude universelles et pour qu'il nous apporte, pour nous sauver, la flotte et les galions [des Indes]. Pour tout cela j'espère que sa divine et clémente Majesté nous assiste dans une cause qui est tant sienne. En cela vous me servirez ».¹

Les rogations obligatoires représentent au XVII^e siècle une part essentielle des offices de la cathédrale, où se confondent naturellement les causes locales et celles de la couronne. La plupart des rogations sont continuelles, c'est-à-dire que la raison de la prière est invoquée chaque jour lors de l'office, et les dimanches et fêtes y sont consacrées des prières ou des processions. Comme en 1614. « On fit lecture d'une lettre du chapelain de Sa Majesté dans laquelle il demande de faire des oraisons pour les dessins de Sa Majesté en ces circonstances de préparatifs de guerre. On décida de faire la prière ordinaire avec l'antienne *Sub tuum presidium*², en sonnant la cloche. Et les dimanches et fêtes, de faire des processions autour de l'église. Que lors des messes conventuelles et les autres, l'on dise une oraison *pro exaltatione fidei*. Que tous les seigneurs prébendés disent chaque jour une messe à leur tour en commençant par le seigneur prévôt et que cela soit suivant le cérémonial collégial, après la grand-messe et les heures canoniques. La messe des chanoines doit être une messe basse, dite dans l'autel de Notre-Dame... »³.

En 1618, le pouvoir tente de réhabiliter le très impopulaire valido de Philippe III, le comte de Lerma, en profitant de sa récente nomination comme cardinal par le pape. A Grenade, on fait sur la place Neuve une fête somptueuse, rapportée, comme toujours, par l'enthousiaste Jorquera. « On mit le feu sur la Place Neuve à un très grand dragon de feu [d'artifices] qui valait la peine d'être vu. Et l'on fit tirer l'artillerie des forteresses et citadelles de l'Alhambra, Torres Bermejas et Bibataubín »⁴. La même année, le roi ordonne que l'on dise une messe du Saint Sacrement chaque jeudi⁵.

¹ « (...) y si bien quanto mayores parecen los peligros, deve crecer mas nuestra confianza en Dios que de ordinario nos socorre en la mas apretada necesidad, esto mesmo deve despertar nuestro afecto a pedir con saborosa fe su auxilio y amparo. Y asi os encargo hagais en esa capilla oraciones frequentes, todo el tiempo que durare esta campaña, pidiendo en ellas a Nuestro Señor los buenos sucesos de mis armas y la paz y quietud universal, y que nos traiga en salvamento la flota y galiones, con que espero en su Divina Magestad y clemencia asista a causa que es tan propia suya. En ello me tendreis servido. (...) » A.C.R.G., *Actas*, libro 4, fol. 5v.

² *Sous ta protection, etc.* Cette antienne est l'une des plus anciennes prières mariales.

³ « se leyo carta del capellan de S.M. en que pide se haga oracion continua por los diseños de s.m. en esta ocasion de prebenciones de guerra y paresçio que se haga la plegaria que se suele con la antifona sub tuum presidium haciendo señal con la canpana y los domingos y fiestas se hagan proçesiones de letania alrededor de la yglesia. Que en las misas conbentuales y en las demas se diga una oracion pro exaltatione fidey. Que todos los señores prebendados digan cada dia una misa por turno comenzando del sr dean y sea con ceremonia de colegial, en acabando la misa mayor y horas dicha la misa de canonigo a de ser rreçada, y en el altar de Nuestra Señora... » A.C.G., *Actas*, libro 10, 19 août 1614, fol. 217v.

⁴ « Quemose en la plaça nueva un grandissimo dragón de fuego que ubo mucho que ver, disparose el artilleria de los fortaleças y castillos del Alhambra, Torres Bermejas y Castillo de Bibataubín ». HENRIQUEZ DE JORQUERA : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 623.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 11, 18 septembre 1618, fol. 48r.

c) Philippe IV et la multiplication des rogations

Avec Philippe IV, on assiste à une nouvelle étape dans l'évolution des rogations. Désormais, ces cérémonies accompagnent chaque mesure politique prise par le roi réformateur et son entreprenant valido, le comte-duc d'Olivarès, ce qui démontre un souci de faire participer le peuple à la politique commune, un désir de susciter l'enthousiasme. Ce monopole donne, dans une société de consensus comme la société espagnole du XVII^e siècle, lieu à plusieurs types de réactions. Une adaptation des rogations royales à des intérêts locaux, une expression de la loyauté de plus en plus basée sur le sentimentalisme et l'extériorité, et une résistance à cette ingérence toujours plus forte de la propagande royale dans la vie des communautés, en particulier de la part de l'Eglise.

L'objectif de réforme des institutions du valido Olivarès

Dès 1621, Olivarès souhaite « restaurer l'Espagne », suivant une traditionnelle vision idéalisée du passé. Comme nombre de ses contemporains, il pense que c'est l'abandon des valeurs traditionnelles (esprit combatif, sobriété morale et physique, idéal croisé) qui est la cause de la décadence visible dans les défaites militaires comme dans le déclin démographique et économique de la Castille. Il considère donc qu'il faut restaurer ces valeurs, qui se résument essentiellement au sens de la mission universelle de l'Espagne et à l'identification du « trône et de l'autel »¹. Toutefois, il admet qu'il convient de les adapter, c'est-à-dire qu'il ne prône pas l'autarcie originelle, défendue par certains tratadistes, et souhaite au contraire encourager les initiatives commerciales et industrielles. Olivarès comprend qu'il est impossible de poursuivre la mission universelle de l'Espagne sans donner plus de cohérences au pouvoir, et donc toucher aux institutions. Dans ce programme, le roi, qui représente seul l'unité entre les royaumes épars de la monarchie, a un rôle fondamental. Le culte royal est destiné à imposer les réformes fiscales et institutionnelles en manifestant l'autorité incontestée du souverain. Dès lors, les rogations « pour les bonnes initiatives de sa majesté et les nécessités du royaume »² se multiplient, mêlant volontairement les réformes rejetées par tous aux guerres, que tout le monde souhaite naturellement gagner. Mais les résistances s'organisent et s'attaquent à ce qui constitue la principale faiblesse institutionnelle du régime : le valido. La répression et le renforcement de la censure en 1627 n'y changent rien. Toutefois les rogations, les prières qui suivent chaque pas de la vie du souverain, finissent par imposer un culte qui crée une véritable unité culturelle et politique des différents royaumes de la couronne.

Ce culte royal compense et renforce en même temps l'absence du roi, absence à la fois imposée par l'impossibilité de la cour à se déplacer et voulue par la stratégie de sacralisation

¹ ELLIOTT, John H. : « Poder y propaganda en la España de Felipe IV », *op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 12, 17 août 1628, fol. 34v. Nombreuses références de ce type.

du pouvoir royal. Cette absence est en effet à la fois une faiblesse (c'est l'une des justifications de la révolte des Pays-Bas en 1624¹) et une force, puisqu'elle donne au souverain espagnol un charisme envié par tous les souverains d'Europe.

Les rogations sont une expression tangible de cohésion des sujets autour de valeurs communes. C'est pour favoriser cette cohésion que la monarchie stimule les cultes civiques et les dévotions nouvelles, en particulier le culte marial. Ces célébrations collectives sont l'un des lieux essentiels d'émergence d'un sentiment de communauté au niveau du pays et même de l'empire. Réalisées partout de la même manière, plusieurs fois par an, elles engendrent en effet l'adhésion de milliers d'individus de toute origine, issus de villes et de lieux très distincts, aux mêmes valeurs et aux mêmes convictions. Une sorte de « sentiment patriotique » émerge de cette conjonction de célébrations, connues à travers l'empire par les chroniques². Il y a un va et vient entre le texte et la célébration : une fête madrilène sera imitée par un centre régional, qui servira lui-même de modèle à d'autres villes.

Ce phénomène apparaît par la volonté de l'administration centrale, qui contrôle déjà de plus en plus l'expression festive à Madrid, où les institutions religieuses et les célébrations sont ainsi mises progressivement au service du pouvoir³. Cette politique est progressivement étendue au reste du pays. Ainsi, pour la visite du prince de Galles, en 1623, Philippe IV ordonne des rogations dans toute l'Espagne. Le palais royal devient ainsi le modèle fondamental des célébrations. On le constate non seulement dans les rogations, mais aussi dans les fêtes les plus somptueuses, en particulier le Corpus. Calderón devient l'auteur préféré des autos sacramentels joués dans tout le pays dans la deuxième moitié du siècle : elles sont à peine représentées à Madrid qu'on les joue déjà dans tout le royaume. C'est aussi le cas pour la Semaine Sainte. Le drame de l'« Encuentro », scène fondamentale dans laquelle le Christ rencontre sa mère éplorée, fut d'abord réalisé à Madrid dans le dernier tiers du XVIe siècle, avant d'être généralisé dans le reste de l'empire.

Rogations et mobilisation guerrière

Comme les autres fêtes royales, les rogations fournissent l'image parfaite de la politique espagnole et de sa stratégie de légitimation⁴. Elles concernent rarement des événements

¹ BOUZA ALVAREZ, Fernando : « La 'soledad' de los reinos. El Portugal de los Felipes en la monarquía del rey ausente », in GONZALEZ ENCISO, Agustín ; USUNARIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos, op. cit.*, p. 155-162.

² WALDSTREICHER, David : « Rites of Rebellion, Rites of Assent : Celebrations, Print culture, and the Origins of American Nationalism », *The Journal of American History*, vol. 82, n°1, 1995, p. 37-61. CARZOLIO, M^a Inés : « En los orígenes de la ciudadanía en Castilla. La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII », *Hispania*, LXII, n°211, 2002, p. 637-692.

³ DEL RIO BARREDO, M^a José : « 5. La corte católica de Felipe IV », in *Madrid, Urbs Regia, op. cit.*

⁴ NEGREDO DEL CERRO, Fernando : « La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII », *op. cit.*

majeurs, ou alors de façon indirecte, par exemple à travers des batailles qui ne contiennent pas d'enjeu important ou des incidents grossis à la loupe. Elles mettent l'accent sur certains épisodes auxquels on accorde une importance symbolique, comme le sacrilège de Tirlemont, en 1635, ou l'arrivée de la flotte des Indes (de plus en plus fréquemment attaquée en mer). Dans la mise en scène de l'actualité qu'elles fabriquent, les rogations soulignent l'alliance parfaite entre le roi, Saint Jacques, la Vierge et l'Espagne.

Les rogations sont mobilisées pour justifier des conflits lointains, complexes et terriblement coûteux en hommes et en argent. Elles leurs donnent des raisons d'être simples et convaincantes. Ainsi c'est la « paix universelle », ou encore « la nécessité et le danger dans lequel se trouve la Chrétienté opprimée par les hérétiques » qui sont invoquées dans les causes des rogations. Ces causes sont au cœur des valeurs de la monarchie hispanique dont a hérité Philippe IV, perçue comme un corps d'éléments disparates mais reliés entre eux par la foi catholique et la loyauté. Il s'agit aussi de la conviction profonde que la perte d'un élément de l'empire entraînerait inévitablement la perte successive des autres.

La conjonction des rogations avec des sollicitations financières et des réquisitions de soldats pour les guerres n'est donc pas due au hasard. Malgré l'éloignement des combats, Grenade est impliquée de près dans la plupart des conflits du siècle. Financièrement d'abord, à travers des impositions (donativos et servicios) casuelles à l'origine mais répétées de fait, qui grèvent fortement le budget local. Humainement ensuite. Le royaume envoie des soldats, levés dans les territoires de patronage royal comme seigneurial, selon les accord passés entre le souverain et les seigneurs locaux. Enfin, Grenade est profondément engagée émotionnellement et patriotiquement dans ce qui touche au destin du pays, dans la mesure où la loyauté représente une dimension fondamentale de l'identification des hommes de cette époque. Le roi réunit les hommes divisés en une communauté unie, lui seul crée l'unité du pays. Il est présent partout, en permanence, par la justice, le gouvernement municipal dont le chef est nommé par lui, les lois et l'amour de ses sujets.

Les institutions locales et l'État connaissent souvent des dissensions à propos des sacrifices qu'exige la vocation universaliste de l'Espagne. La résistance des villes andalouses à de telles ponctions augmente depuis l'échec en Afrique du Nord, l'éloignement des conflits, et la multiplication des razzias qui menacent les villes côtières du Sud de la Péninsule. De plus, les conseillers municipaux, qui sont aussi propriétaires terriens, cherchent à atténuer ces levées de soldats régulières qui peuvent fragiliser le système productif local, lequel constitue leur assise sociale et le siège de leur pouvoir¹. En cas de conflit, ces aristocrates, membres des grands ordres militaires, se doivent pourtant de participer à la guerre du roi avec des régiments levés sur leurs terres. Il y avait certainement des protestations, mais nous n'avons naturellement pas trouvé de trace d'une résistance officielle, qui aurait été considérée comme une trahison.

¹ VILLAS TINOCO, Sirio : *Estudios sobre el cabildo municipal malagueño en la edad moderna*, Málaga 1996, p. 40.

Les institutions s'empresstent donc d'obéir aux exigences royales, mais il reste nécessaire de les convaincre. Par ailleurs, la majorité des rogations se placent sous l'invocation d'intercesseurs locaux, facteurs de l'identification urbaine, garants de l'ordre et de l'autorité traditionnelle contre le désordre qu'il leur faut apaiser. Les rogations rassemblent physiquement et symboliquement les autorités urbaines dans une prière collective. Elles s'unissent dans une cérémonie et une procession solennelles, qui représentent la défense de l'idéologie royale. Conscientes de leur responsabilité dans la colère de Dieu, elles y étouffent temporairement leurs griefs réciproques. C'est ainsi que les élites acceptent, au nom du pouvoir et de la société qu'elles représentent, les sacrifices sociaux et économiques qu'exige le roi. Les rogations royales sont donc l'occasion de renforcer la piété civique locale, la soumission à l'ordre local et royal. Les intérêts locaux et ceux de la couronne se rejoignent et se confortent mutuellement dans ces célébrations et la victoire des uns constitue également la victoire des autres.

Les sermons de rogations : association de l'Eglise au projet de persuasion de l'Etat

Les sermons prononcés lors des messes de rogations tiennent un rôle fondamental dans la persuasion des élites locales. Le premier devoir de l'Église est alors d'obtenir l'intervention divine. Cette charge est essentielle, car c'est la grâce de Dieu et non la supériorité guerrière qui fait gagner les batailles. Mais l'Église se doit aussi d'inciter le public laïc, auquel elle s'adresse lors des cérémonies, à s'engager dans la guerre. En ce sens, elle participe activement à cet autre aspect de la propagande royale des rogations, inciter à l'engagement armé.

L'Église est le soutien principal de l'État en cas de difficulté. Elle oublie alors ses doléances et prône l'union inconditionnelle. C'est le sens du sermon de Francisco Correa, prêché en mai 1642, dans un moment de tensions extrêmement fortes. Le sermon¹ a pour but d'entraîner les auditeurs à suivre le pouvoir en les rendant responsables des troubles du royaume et à s'engager dans la guerre. Peut-être peut-on y voir aussi une invitation à la sagesse et à la mesure, visant les auteurs des spéculations insensées qui ont cours à cette époque. C'est en effet aux aristocrates et aux soldats de l'assistance que le prédicateur s'adresse directement. « Eh donc, Espagnol catholique (...) réveille-toi de l'illusion et de la chimère où tu es, car ce n'est ni le Hollandais, ni le Français, ni le Catalan, ni le Portugais qui te châtient, c'est Dieu qui t'afflige pour tes péchés, tu n'as pas à faire fléchir le bras du roi, ni du privado, ni à retourner ta colère contre eux, car c'est Dieu qui les dirige »². Comme s'il s'agissait d'une

¹ CORREA, Francisco : *Sermón que predico el padre fr. ... En la deprecacion que se hizo en el dicho conuento en 21 de mayo de 1642, al dichoso suceso de la jornada de su Magestad el Rey Felipe IV, nuestro señor que Dios guarde...* Granada 1642. B.U.G. A-031-223(4).

² « Ea pues, Español Catolico (...) despierta del engaño, y quimera en que estas, que no es el Olandes, el Frances, el Catalan, o Portugues el que te castiga, Dios es el que por los pecados te aflige, que no has de aplacar el braço

veillée d'armes, il engage son public à se battre « comme des lions », à suivre le roi aveuglément, comme le peuple hébreu suivit Moïse devant la Mer Rouge. « Ne craignez pas, leur dit-il. Car c'est le Seigneur qui doit faire la guerre, il vous incombe seulement d'obéir et de vous taire »¹. Comment appeler noble, dit Correa, celui qui reste chez lui ? Dieu a donné les royaumes au roi et, par vos péchés, les lui a retirés. C'est la miséricorde divine qui les restituera, car sans la grâce divine il est impossible de vaincre².

L'association entre roi et foi est automatique et naturelle. Elle représente une garantie d'ordre et de stabilité politique, indispensable au maintien du régime. Le tableau des rogations réalisées à Grenade au XVIIe siècle³ nous montre comment la monarchie justifie la guerre par des objectifs religieux. La guerre en Flandres est évoquée comme une croisade, le but de la monarchie est ici de vaincre des rebelles qui menacent la religion, c'est-à-dire les bases de la civilisation, de la paix. L'évocation de la religion simplifie les enjeux pour mieux mobiliser les cœurs et rend la menace parlante pour tous. C'est elle qui constitue la grande cause qui rassemble des régions disparates dans une monarchie, un système commun de valeurs. De cette manière, la royauté, relayée par l'Église, trouve des explications parlantes et émotionnellement fortes pour la population, afin de justifier les rogations et de donner un sens au conflit, éventuellement même, à la défaite et à une paix qui sanctionne un échec.

Les rogations contiennent donc une part d'endoctrinement politique, d'information orientée. Le roi les utilise pour conforter son pouvoir. Elles lui permettent de commander, mais sans donner des ordres, c'est un moyen de persuader en douceur, de s'associer les sujets par l'amour et non seulement par l'obéissance. Quand à l'Église qui en diffuse le message officiel, elle croit en la marque divine dans le destin des nations et en explique le sens aux fidèles lors des cérémonies. Selon l'auteur, Dieu a donné ses royaumes au roi dans un geste miséricordieux. Les souverains ne sont que des pions de Dieu. A cause de nos péchés, sa justice les lui a retirés et s'il les restitue, ce ne sera pas parce que le roi les a hérités de ses pères, mais par miséricorde et justice⁴. Le roi est ainsi déclaré irresponsable des échecs et l'amour des sujets chrétiens peut s'associer pleinement à un roi victimisé, qui perd les batailles par leur faute. En même temps, le prince est ainsi réaffirmé dans son rôle éminent de vicaire de Dieu. La tactique de culpabilisation que produit le clergé envers les fidèles s'associe ici, à la fois par loyauté et par croyance religieuse, à l'intérêt royal. Cette propagande des rogations

del Rey, ni del Privado, ni has de provocarte con ellos a ira, Dios es el que los rige ». CORREA, Francisco : *Op. cit.*, fol. 6v.

¹ « no temays, les dize. Que el señor es quien ha de hazer la guerra, a vosotros solo incumbe obedecer y callar ». *ibid.*, fol. 12r.

² GONZALEZ CRUZ, David : « Los 'dioses' de la guerra : propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen », in GONZALEZ CRUZ, David (éd) : *Religiosidad y Costumbres populares en Iberoamérica. Actas del Ier Encuentro Internacional, Almonte-El Rocío, 19-21 de febrero de 1999*, Huelva, Universidad, 2000, p. 29-49.

³ Voir le tableau des rogations grenadines, Annexe, III.

⁴ CORREA, Francisco : *Sermón que predico el padre fr, op. cit.*, fol. 12v.

est donc composée de mécanismes à la fois conscients et inconscients, rationnels et irrationnels, qui produisent ensemble une idéologie royale forte, la *loyauté*.

Mais la propagande a des limites, elle ne suffit pas à expliquer la ferveur jamais démentie des Espagnols et leur profonde intériorisation des motifs des rogations. La culpabilité collective ressentie face aux échecs est en effet bien réelle. Plus les défaites et les difficultés s'accumulent, plus la foi et l'espérance grandissent, ce qui montre combien est ancrée l'idéologie religieuse et impériale qui unit les destins de peuples disparates. On le voit dans les raisons exprimées lors des rogations organisées par le chapitre en 1632, certes sur ordre royal, auxquelles le conseil de la commune est convié. Il s'agit de calmer « la colère que ressent Dieu envers nos péchés, comme on le voit par les déboires que nous connaissons sur mer et sur terre »¹. Une première procession dans la cathédrale est prévue le mardi, suivie d'une autre procession le lendemain, qui se rend cette fois au monastère de Santa Cruz.

Rogations et intérêts locaux

Les rogations servent aussi les intérêts locaux. En isolant un évènement politique particulier et en lui donnant une ampleur à travers la fête, la communauté souligne son importance et met en scène sa volonté d'indépendance. De plus, la résistance à cette politique royale à travers les rogations se heurte à des résistances de la part de l'Église.

Le conseil de la commune n'hésite pas à imiter les procédés royaux de manipulation idéologique à travers les rogations, comme en 1632, par exemple. Alors que la ville s'apprête à envoyer des délégués (procuradores) aux cortes, elle demande aux paroisses et aux monastères grenadins de faire dire des rogations, révélatrices de l'ordre des priorités idéales de la politique. « Que ceux qui seraient choisis comme procuradores de ce royaume soient ceux qui conviennent le mieux au bien de Dieu notre seigneur, de sa Majesté et au bien de ces royaumes »². Il s'agit de faire approuver par les Grenadins le choix des procuradores, afin de donner à ces derniers une plus grande marge de manœuvre, garantie par un large soutien populaire.

De même, lorsqu'on prie pour conjurer l'épidémie de peste qui frappe Milan en 1630, on prie sans doute aussi pour que ce fléau ne touche pas Grenade. Ces rogations sont en effet curieusement importantes, puisque le gouverneur de l'Alhambra, mais aussi le président de la chancellerie, sont contactés par le chapitre pour s'y joindre.

La confusion entre causes locales et royales est très nette à l'occasion des rogations de 1648, organisées par le chapitre afin de prier Dieu d'épargner Grenade de la peste qui sévit à Murcie.

¹ « la yra que tiene [Dios] por nuestros pecados como se be en los malos sucesos que ay en la mar y en la tierra ». A.M.G., R. 7, lib. 12, 17 février, fol. 113v.

² « que las personas que salieren por procuradores deste reyno sean las que mas conbengan al bien de Dios nuestro señor, de su magestad y bien de estos reynos ». A.M.G., *Actas*, R. 7, lib. 12, 28 janvier 1632, fol. 65.

Le roi demande quelques jours après ce débat des actions de grâce pour la victoire miraculeuse de Naples. On se rend en procession générale à l'ermitage de Saint Sébastien, où ont lieu des rogations au saint « afin qu'il nous défende de la contagion de la peste, et que sa seigneurie le nonce publie le jubilé que sa Sainteté a concédé à toute la Chrétienté pour la paix universelle »¹. On continue à mêler à Grenade intérêts nationaux et locaux, les évènements de la vie du roi conforment l'image de la vie du royaume. C'est sans doute pour cette raison qu'en septembre 1649, à la demande du marquis de Mondéjar, on réalise une action de grâce pour fêter la guérison de Philippe IV, comme si la santé du roi reflétait ou pouvait influencer sur celle de Grenade, menacée par la peste.

d) Expressions de loyauté à partir des années 1630

Une loyauté naturelle

Sous l'effet de la pression royale nouvelle des rogations sous Philippe IV, on peut voir un certain changement d'attitude vis-à-vis des évènements nationaux, guerres, victoires, évènements familiaux de la famille royale. Il ne s'agit plus seulement de récupérer l'impact de l'évènement en célébrant en même temps un évènement local, ou de se mettre soi-même en scène dans l'action de grâce réalisée pour le roi. Il faut aussi exprimer la loyauté, la participation directe de manière plus explicite, plus sentimentale. On peut dater cette transformation progressive des attitudes des années 1630. Il s'agit d'une imitation de l'attitude royale, elle-même plus démonstrative. Il devient désormais important de montrer que l'on s'implique totalement pour émouvoir Dieu.

La soumission au souverain, qui s'exprime si bien dans l'enthousiasme des sermons, s'explique non pas par la propagande, qui n'est qu'un outil qui peut maintenir la loyauté mais non la créer, mais par le fait que s'y rencontrent deux exigences, celle du souverain d'une part, celle des sujets de l'autre. Dans un monde où tout un chacun a un protecteur, le malheur serait de ne pas en avoir. De plus, l'alternative est inconcevable : la sacralité du roi, lieutenant de Dieu, est soutenue par celle de Dieu lui-même, à laquelle personne ne se soustrait. L'existence d'un pouvoir royal transcendant est prouvée par l'existence de Dieu, en tant qu'auteur du monde et de la loi naturelle, laquelle implique inévitablement l'existence d'un monarque et d'une société d'ordres. Enfin, le souverain est l'arbitre indispensable d'une société profondément divisée en groupements d'intérêts divergents mais interdépendants. Dès lors, « la manipulation est inefficace et en plus, inutile, car les sujets inventent leur propre mystification ; le souverain n'a qu'à vivre en souverain comme le lion vit en lion et

¹ « por que nos defenda del contagio de la peste y porque el sr nuncio escriue el jubileo que su Sd a concedido a toda la christiandad por la paz uniuersal ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 11 mai 1648, fol. 67r.

l'expérience narcissique de sa majesté impressionne plus que toute tentative de faire impression »¹.

Un texte, bien que paroxystique sans doute, nous donne une idée de l'expression baroque de la loyauté grenadine. Cette protestation de soumission chauvine, dédiée au roi, s'intègre dans la relation des funérailles d'Isabelle de Bourbon à Grenade en 1644, écrite par le secrétaire du chapitre de la cathédrale de Grenade². Pour l'auteur, la loyauté est une inclination naturelle du pays, liée au sang et inscrite dans la volonté des hommes. Elle s'exprime par la célébration des rois, réalisée dans le respect de la tradition originelle et sans laquelle les nations s'affaiblissent, et les princes déclinent. Seule l'Espagne détient le monopole du cœur. Si les autres rois ne sont que chefs d'Etat, malgré leurs tentatives de s'attacher leurs sujets, le roi d'Espagne seul possède leurs âmes. Cet amour est spécifiquement Espagnol, car il vient de la race, du « climat ». Pourtant bien loin de Montesquieu, l'auteur lie la forme de gouvernement du pays à l'inclination naturelle d'une terre, intégrant ainsi Grenade, qui doute de ses origines, à la pureté de sang castillane. Plus encore, la loyauté est une preuve de cette pureté, puisque aucun étranger ne peut l'éprouver ni la reproduire. Comment s'exprime cette loyauté sans faille ? Par l'absence de critiques sans doute, bien que les termes soient ici, peut-être involontairement, ambigus. Pas la moindre insinuation ne s'élève contre le roi, maître absolu des intelligences de ses sujets. La liberté de douter qu'offre le christianisme ne s'exercerait-elle donc pas envers le roi comme envers Dieu ? Il est vrai que l'Espagne est le pays qui a exclu le doute et l'hésitation de son horizon avec le plus de force. Amour, obéissance, volonté et fidélité sont les maîtres-mots de la loyauté. Espejo l'élève au rang de singularité patriotique, dont la force rejette les autres pays dans l'ignorance de l'amour et de l'honneur et caractérise l'Espagne.

Cette croyance quasi-religieuse devait forcément se manifester dans les cérémonies dédiées au roi. C'est pourquoi nous sommes en droit de parler de « culte royal ». L'apogée de l'idéologie royale au XVIIIe siècle correspond à une époque de rois assez peu doués pour éveiller un tel enthousiasme, ce qui prouve la solidité du régime, mais démontre aussi que, plus que la personne, c'est l'institution monarchique elle-même que l'on vénère. La conscience politique est pourtant forte et s'éveille face à l'Etat, considéré comme une entité dépersonnalisée. On le critique, on le redoute et, pour mieux s'y opposer, on lui donne un visage, celui du valido. Ainsi des relations que l'on pourrait dire modernes avec le pouvoir se développent en parallèle des relations seigneuriales de la loyauté. Ce n'est pas la propagande qui instaure la loyauté, bien qu'elle puisse aider à la renforcer. Lorsque la légitimité du roi est remise en cause, la propagande peut même se retourner contre celui qu'elle voulait servir.

¹ ELSTER, Jon : « Chapitre I. Un historien devant l'irrationnel. (Lecture de *Le pain et le cirque*) » in *Psychologie politique* (Veyne, Zinoviev, Tocqueville), Paris, Les éditions de Minuit, 1990, p. 65.

² SANCHEZ DE ESPEJO, Andres : *Relación historial de las Exequias, Tumulos, y Pompa Funeral*, op. cit.

Implication des espagnols dans les conflits des années 1630 et 1640

Les rogations servent à assurer la loyauté en impliquant physiquement l'ensemble des sujets dans des prières pour des causes qui transcendent et transforment la réalité. C'est particulièrement le cas dans les années 1630 et 1640, lorsque les conflits révèlent, après une période de succès, l'accélération du déclin économique et la multiplication des défaites militaires.

En 1631, les Suédois et leurs alliés réalisent de spectaculaires avancées en Allemagne. Tous les dimanches et fêtes à partir du mois de mai, on réalise une procession à la chapelle de la Antigua pour le voyage des infantes et le succès des guerres¹. Les Habsbourg mènent une contre-offensive en Allemagne. Le 6 janvier 1633 ont lieu des rogations à la Antigua pour la victoire de l'empereur contre le roi de Suède. En janvier 1634, juste avant la grande offensive autrichienne et espagnole qui va repousser les Suédois, leur infligeant une lourde défaite à Nordlingen, le 6 septembre, Grenade réalise une procession à la chapelle de la Antigua en faveur de la « paix universelle »². En 1635 de nouveau, la Antigua est invoquée dans des rogations avec procession pour le succès des combats³. Malgré la déclaration de guerre de la France, le 30 mai 1635 a été signée la paix entre l'empire et la Saxe, laissant enfin l'Espagne libre d'attaquer les Hollandais.

A partir de novembre 1636 commencent des rogations à la Antigua pour le succès des armes. Pour la poursuite de la guerre totale contre la France, les moyens financiers sont en effet plus que jamais indispensables. Tandis que les prières continuent, elles sont adaptées à la menace de la peste qui fait rage à Malaga. On prie la Antigua pour les deux causes en même temps.

Les rogations reprennent avec encore plus d'intensité au moment de la guerre de Catalogne. Tandis que l'armada envoyée par Olivares pour réduire les forces hollandaises est anéantie au large des Dunes le 21 octobre 1639, à l'été les Français attaquent l'Espagne par le Nord-Est du pays. Ils ne parviennent pas à prendre Fontarabie, mais s'emparent de Salces. Début septembre 1639, a lieu une procession à la chapelle de la Antigua suivie des rogations habituelles pour le succès du siège de Fontarabie. En septembre et octobre, les rogations continuent avec des processions à la chapelle de la Antigua⁴. Le 21 septembre, on donne une messe avec sermon suivie d'une procession générale à Santa Cruz avec l'image de la Vierge de la Antigua, à laquelle participent paroisses et ordres religieux⁵. Jorquera indique que l'on porte aussi l'image de Saint Jacques en procession. Les prières se poursuivent jusqu'à la fin de l'année. L'attaque française ne fait qu'augmenter la rancœur des Catalans à l'égard de la Castille⁶.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 12, 29 avril 1631, fol. 141v.

² A.C.G., *Actas*, libro 12, 3 janvier 1634, fol. 268r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 13, 30 juillet 1635, fol. 6r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 13, 31 août 1638, fol. 217v.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 13, 16 septembre 1638, fol. 222.

⁶ COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714*, op. cit., p.76.

Salces est reprise le 6 janvier 1640. Le 24 janvier 1640 a lieu une fête en action de grâce pour la prise de la forteresse de Salces, avec lumières et cloches¹.

Mais Olivarès, le valido de Philippe IV, exige encore plus d'implication de la part des catalans, qui se révoltent en mai. Le Vice-roi Santa Coloma est assassiné lors de la fête du Corpus. Cette révolte offre les conditions favorables aux Portugais pour prendre leur indépendance. Le duc de Bragance est proclamé roi le 15 décembre à Lisbonne sous le nom de Jean IV. En juin 1641, le roi conclut une trêve avec les Provinces-Unies. La guerre de Portugal se poursuit jusqu'au traité de Lisbonne du 13 février 1668, par lequel l'Espagne reconnaît finalement l'indépendance du Portugal. La France soutient rapidement les catalans révoltés afin de maintenir les armées espagnoles. Le 26 janvier 1641, Français et Catalans repoussent l'armée royale à Monjuich.

Dans ce panorama catastrophique, on trouve tout de même un succès à célébrer : l'exploit de capitaines qui parviennent à faire entrer des vivres dans la ville de Tarragone assiégée. Ce qui est fêté par le roi à Nuestra Señora de Atocha de Madrid. Suivant cet exemple, la chancellerie de Grenade va elle aussi rendre grâce à Nuestra Señora de Gracia, en compagnie du chapitre ecclésiastique². Le 17 mai 1642 débute une neuvaine de prières à la Antigua pour favoriser les armées royales, dans une période de grandes tensions. Aux révoltes catalane et portugaise s'ajoutent en effet des dissensions intérieures inquiétantes, dont la découverte du complot des Medina Sidonia, en 1641. Les nouvelles guerres imposent encore de lourds tributs. Le roi, déterminé contre toute logique à se mettre lui-même en campagne, part vers l'Aragon, laissant la régence à la reine Isabelle de Bourbon. En l'absence du souverain, le pouvoir d'Olivarès chancelle³. A Grenade aussi, la situation est périlleuse. Les prix ne cessent de monter, ce dont profitent les membres du gouvernement municipal en spéculant sur le grain, sans paraître se rendre compte du danger d'une position qui induira, après le coup fatal de la dévaluation du billon (la monnaie de cuivre courante), le soulèvement populaire du 19 septembre. On place l'image dans le chœur, et l'après-midi on la sort en procession générale au monastère dominicain de Santa Cruz « afin que jouissent de sa vue les deux images miraculeuses du Rosaire et de l'Espérance, les deux colonnes de ce grand temple », selon les mots de Jorquera⁴. Les rogations à la Antigua sont particulièrement fréquentes en 1646, à la fois pour la pluie et le siège de Lérída. Les neuvaines se succèdent les uns aux autres, « jusqu'à ce que l'on ait nouvelle de la victoire », la ferveur ne faiblit pas, au point que le chapitre refuse d'assister aux fêtes royales de taureaux et de cannes de septembre. Attend-il un miracle ? La victoire est

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 843.

² *IBID*, p. 893.

³ ELLIOTT, John H. : *Olivarès (1587-1645), l'Espagne de Philippe IV, op. cit.*

⁴ « para que goçasen de ella las dos milagrosas imajenes del Rosario y de la Esperança, las dos columnas deste grandioso templo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 912.

finaleme nt annoncée début décembre, et fêtée par une procession en action de grâce autour de la cathédrale le 6 décembre¹.

Création et essor des dévotions royales et la loyauté de Grenade

Traditionnellement, le patron céleste invoqué lors des rogations politiques est le patron local de la communauté. C'est également le cas à Grenade, où la Vierge de la Antigua, patronne de la ville, est invoquée à la fois dans les rogations locales et étatiques. On rappelle là sa vocation première de Vierge de bataille, puisque l'image est sensée avoir été offerte par les Rois Catholiques à l'issue de la conquête de Grenade. Entre 1616 et 1646, la Vierge-patronne est invoquée pas moins de seize fois pour des rogations ayant des causes d'ampleur « nationale »². Toutefois, le roi s'emploie également à créer ou à développer des dévotions spécifiques impliquant l'ensemble des royaumes de la couronne qu'il active pour les rogations politiques. Le Saint Sacrement tout d'abord, dévotion dynastique traditionnelle, partagée par l'ensemble des sujets. Puis Saint Jacques, le patron soldat traditionnel, évoquant les justes combats de la lutte contre les Maures. Ainsi en 1632, le roi incite à réaliser des rogations pour les Flandres le jour de Saint Jacques, 25 juillet, jour où doit être livrée la bataille. Grenade s'exécute et réalise ce jour-là une procession générale en présence des deux chapitres³. Le roi encourage en général toutes les initiatives en faveur du culte royal. La même année 1632, alors que le royaume de Grenade se débat entre les effets de la crise économique et ceux d'une contamination des grains, il répond à un memorial de la chapelle royale en ordonnant que la fête de la Saint Jean Baptiste (fête fondatrice du culte royal à Grenade) soit célébrée de manière grandiose⁴.

Ces rogations « politiques » semblent tantôt motivées par des raisons religieuses, tantôt c'est la raison d'État qui semble dominer. C'est le cas en septembre 1622 par exemple. Alors que Philippe IV et Olivares publient le projet très contesté d'Union des Armes, destiné à renforcer la puissance tactique du régime, le roi ordonne précisément des rogations à l'Immaculée Conception et à Saint Jacques, destinées à favoriser la commission royale⁵ ! Afin d'obtenir l'adhésion populaire à son projet, le roi profite de la vague de dévotion conceptionniste, juste après la publication du bref papal interdisant de contredire l'Immaculée Conception en public et en privé, succès auquel le roi a personnellement contribué. Comment ne pas voir que l'appel à des dévotions si populaires et qui représentent si bien la communauté des royaumes sont appelées à soutenir une mesure par ailleurs contestée ? Le conseil de la commune, qui n'a pas

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 4 décembre 1646, fol. 8v.

² Voir tableau des rogations grenadines, Annexe, III.

³ A.M.G., *Actas*, R. 8, lib. 12, 26 juillet 1632.

⁴ A.M.G., *Actas*, R. 8, lib. 12, 17 août 1632, fol. 329.

⁵ A.M.G., *Actas*, R. 6, lib. 10, 30 août 1622, 248r.

le choix, se rend solennellement à ces rogations, mais n'inscrit dans les actes municipaux que cette notice indifférente : « una rogativa ».

Les rogations utilisent l'identification naturelle faite entre les saints ou les expressions de la divinité et les personnages royaux. Le roi et la reine y sont naturellement identifiés au Christ et à la Vierge. Mais il y a d'autres combinaisons possibles, comme en 1632, lorsque le Tercio lutte en Flandre pour conserver plusieurs places de la Moselle menacées par l'offensive des Provinces-Unies. Au cours des rogations destinées à favoriser la victoire espagnole, tandis que l'infante et gouverneur de la province, Isabelle-Claire-Eugénie, doit s'y trouver, le chapitre de la cathédrale organise des cultes à Saint Jacques (la bataille décisive devant se tenir en juillet) et à Marie-Madeleine¹ : le jour de la sainte on exposera le Saint Sacrement et le jour de saint Jacques on ira en procession à l'église paroissiale de la Magdalena. Les identifiants masculin et féminin sont ici évidents, les doubles célestes servant de guides et de protecteurs personnels aux acteurs terrestres.

Mais c'est surtout la guerre de Catalogne qui pousse cette politique à son maximum. Le conflit qui oppose à présent l'Espagne à la France au Sud des Pyrénées représente en effet une menace considérable et exige du pays des efforts inédits. En 1638, le roi demande des rogations spécifiques les jours de Saint Jacques (25 juillet), de l'Assomption (15 août) et de la Nativité de la Vierge (8 septembre). L'année suivante, à la suite de l'arrivée jugée miraculeuse de la flotte des Indes intacte au port de Cadix, quelques jours avant la fête de Saint Jacques, les trois fêtes sont instituées comme des fêtes perpétuelles.²

Le roi compte donc sur la répétition des célébrations obligatoires qui ponctuent les étapes de la guerre pour y impliquer tous les Espagnols. Le 1^{er} août 1638, une action de grâce a lieu à Grenade pour célébrer la victoire remportée à Saint-Omer par le cardinal-infant Ferdinand et le prince de Savoie contre les Hollandais et les Français, avec l'assistance des deux chapitres³. Le 29 août, on célèbre une fête au Saint Sacrement à l'église San Mateo « pour les bons succès de sa majesté le roi notre seigneur » (« por los buenos aciertos de su magestad el rey nuestro señor »), avec une procession grandiose, émaillée de danses, qui envahit les rues richement décorées et jalonnées d'autels. Le lendemain, on donne même une course de taureaux dans la grande rue de San Mateo⁴. Enfin, le 2 septembre la chapelle royale célèbre également une fête au Saint Sacrement pour la même cause ainsi que pour favoriser l'issue du siège de Fontarabie, bastion catalan assiégé depuis plusieurs mois par les Français, par une procession dans la chapelle avec rogations et sermons.

A travers ces incitations de dévotions, s'agit probablement aussi de rivaliser avec la France, que le roi, Louis XIII, a consacrée à la Vierge de l'Assomption en 1638. Dans le même temps, l'Espagne n'a pu encore obtenir la canonisation du roi saint Ferdinand III, malgré des

¹ A.M.G., Actas, R. 8, lib. 12, 26 juillet 1632.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 831.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 806.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 808.

démarches répétées depuis près d'un demi-siècle auprès de la papauté, et l'officialisation du dogme conceptionniste tarde à venir aussi.

Progressivement, Philippe IV finit par obtenir l'officialisation papale des patronages célestes qu'il a mis en avant. En 1643, la fête de Saint Jacques devient officiellement une étape essentielle du culte royal, par la participation désormais obligatoire des autorités locales. En 1647, les rogations pour le succès des armes contiennent des messes dans l'autel de Saint Jacques¹. En 1644, le pape Innocent X finit par accéder aux pressions diplomatiques de Philippe IV et fait de la fête de la Conception une fête de précepte (officielle et obligatoire) en Espagne.

En 1643 la guerre arrive à un tournant nettement défavorable pour l'Espagne. En Allemagne, l'empire dévasté doit se résigner à signer la paix avec la Suède. Richelieu meurt le 4 décembre 1642 et le 17 janvier suivant, Olivares est poussé à la démission. Le 14 mai, c'est Louis XIII qui disparaît à son tour, ce qui engage une période de régence.

Un moine prédit alors que, selon la volonté divine, la victoire de l'Espagne sera due à l'intervention de Saint Michel². Philippe IV choisit alors d'invoquer l'archange pour favoriser la victoire et demande des rogations pour le succès dans les guerres contre « de si nombreux ennemis de la couronne ». Des prières sont organisées dans toutes les villes, comme à Grenade où l'on réalise une procession, puis une neuvaine (une suite de messes pendant neuf jours) à la Vierge de la Antigua, suivie d'une fête à l'archange³. Quatre mois après la chute d'Olivares, c'est maintenant sa propre réputation que le roi engage face à la France. La « victoire certaine » pour laquelle on supplie le 8 mai à Grenade l'intercession de l'archange, une semaine exactement avant la bataille décisive, consacrera pourtant la défaite de l'idéal Espagnol de croisade avec celle de l'armée de fantassins que l'on croyait invincible, le Tercio : ce sera Rocroi. Mais pour l'heure, cette défaite et ses conséquences sont encore impensables. Le roi ordonne de fêter jour de Saint Michel le 8 mai et de le recevoir comme patron d'Espagne avec Saint Jacques. Séville obéit et réalise alors une procession générale de la cathédrale à l'église San Miguel.⁴ Mais c'est le jour de Saint Jacques, le 25 juillet, que la capitale andalouse organise une procession générale pour le succès de l'Espagne, manifestant ainsi, comme nombre d'autres communautés, sa mauvaise volonté à accepter Saint Michel. En effet, le choix de Philippe IV n'est pas indifférent : contre Saint Jacques et même Saint Georges, patrons traditionnels respectifs de la Castille et de l'Aragon, le roi semble opter pour un protecteur étranger. Saint Michel n'est-il pas le protecteur céleste du roi de France depuis le

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 12 juin 1647, fol. 32v.

² DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « Cap. VIII : Fiestas y espectáculos » in *Historia de Sevilla : La Sevilla del siglo XVII*, Séville, Universidad, colección de bolsillo n°93, 1984, p. 199-214.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 926-927.

⁴ *IBID.*, T. 2, p. 928.

XVe siècle¹ ? Fêté le 12 août, sa fête s'associe, depuis le choix par Louis XIII de l'Assomption comme patronne de la France en 1638, avec cette dernière célébration, le 15 août.

Voici comment l'intercession à Saint Michel, pour le moins inhabituelle, est justifiée dans le sermon prêché par le magistral de la cathédrale de Grenade Cecilio de León y Quiros lors de la fête du 8 mai. L'archange représente l'Église militante, il a vaincu Lucifer et peut donc battre l'ennemi actuel de l'Espagne, c'est-à-dire de la foi. « ... Afin que forcé à le faire, il collabore à la défense de cette couronne, infestée de tous côtés de puissants ennemis (...) pour que celui qui est le plus grand dans les deux royaumes de Dieu défende vaillamment ceux de sa majesté catholique »². Le sermon donne le ton guerrier et patriotique de la célébration : si l'on a la foi avec soi, on ne peut craindre ses ennemis et l'ange ne peut qu'aider l'Espagne, puisqu'elle combat contre les ennemis de la foi. Quelle meilleure justification peut-on offrir pour la guerre ? Comment mieux légitimer les souffrances, les privations qu'elle entraîne, difficiles à comprendre sans doute pour une ville qui se trouve aussi loin des combats ? On notera l'usage du terme « forcé », qui implique un automatisme de fonctionnement de la prière.

Le roi choisit ces intercesseurs chevaliers, vainqueurs du démon, parce qu'ils le représentent personnellement. Puisqu'il ne peut se trouver en personne à la tête de l'armée, il invoque un saint guerrier pour prendre symboliquement sa place, montrer qu'il est avant tout, malgré son immobilité forcée, un capitaine, un roi de guerre. Mais surtout, il veut un saint patron qui rassemble ses peuples dans un sentiment de communauté, ce que ne parvient plus à réaliser Saint Jacques, objet de débats au sein de la monarchie. L'apôtre possède des caractères gênants (à commencer par sa légende médiévale, remise en cause par la papauté), qui justifient sa progressive mise à l'écart et la recherche d'un nouveau patronage. Contre Saint Georges, le saint catalan, il faut opposer un rival cohérent. Saint Michel est avant tout défenseur de son peuple, le peuple Juif, devenu après Constantin le peuple chrétien. C'est l'ange gardien par excellence. Mais ce choix, en pleine guerre avec la France, est forcément provocateur. Il s'agit là d'une sorte d'ordalie divine, le roi espagnol demandant au saint de choisir l'Espagne et d'abandonner la France. C'était un pari dangereux. Mais si les Espagnols avaient gagné Rocroi, comme ils en avaient la certitude (la défaite du Tercio, réputé invincible, étant alors

¹ Saint Michel est choisi par Charles VII comme son protecteur personnel. Louis IX crée l'ordre royal de Saint Michel en 1469 et son patronage sur la monarchie est officialisé par Louis XI. Voir BEAUNE, Colette : *Naissance de la Nation France*, *op. cit.*

² « para que obligado asista a la defenza desta Corona, por todas partes de poderosos enemigos infestada (...) para que el mayor en ambos reynos de Dios defienda valiente los de Su Magestad catolica ». LEON Y QUIROS, Cecilio de : *Solemne invocacion del supremo serafin Miguel, protector y capitán General del exercito de la Iglesia Christiana, para que asista, y patrocine las armas de España, juntamente con el Apostol Santiago, vnico Patron especial destes Reynos, contra sus rebeldes, e invasores. La predico en la Santa Iglesia Apostolica, y Metropolitana de Granada, el Doctor D... en ocho de Mayo ...En Granada... Año de MDCXXXIII*. B.U.G., A-031-211(19), fol. 3r et 9v. Cecilio de León y Quiros est alors le prédicateur de la cathédrale depuis deux ans. Jorquera rapporte sur lui une anecdote qui le ridiculise, datée de la réception de l'archevêque Carrillo, en 1642 : « Hundiose [el arzobispo] estando bistiendo de pontifical, maltratando mucha jente, de lo qual salio descalabrado el doctor don Cecilio de Leon, canonigo de Granada ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2.

impensable), il aurait sans doute été beau de dire que Saint Michel, fidèle aux Français depuis Jeanne d'Arc, les avait abandonnés.

Il s'agit de forcer la distinction entre Français et Espagnols, les premiers désignés de nouveau comme des « infidèles », terme générique employé depuis le début des guerres avec la France et le sacrilège monté en épingle de Tirlemont, en 1635. Mais il ne faudrait pas voir cette proclamation de foi seulement comme le résultat de la propagande intérieure. C'est un véritable manifeste. Depuis Charles Quint, le programme fondamental de la monarchie consiste en la conservation farouche de l'héritage patrimonial, l'augmentation des territoires sous leur domination et le respect du même objectif en ce qui concerne la foi catholique. Si Philippe IV est considéré comme un grand roi, s'il est immensément pleuré à sa mort en 1665, c'est parce qu'il a toujours sincèrement poursuivi ce double but impossible, qui le situe dans la droite lignée de Charles Quint et des Rois Catholiques.

Enfin, il faut évoquer une invention festive et dévotionnelle exclusivement attachée à la « communauté nationale » : la fête de la « Vierge du Patronage » (Patrocinio), instaurée par Philippe IV en 1656.

Rogations et négociation politique

Le succès du culte royal, qui prouve la maturité et la force de l'Etat castillan, illustre également la faiblesse de cet Etat composite, fait d'éléments dispersés n'ayant entre eux d'autre lien que le roi¹. Les rogations sont employées pour tenter de désamorcer les débuts d'opposition au régime. A travers elles, le souverain espère persuader ses sujets de le suivre parce qu'il représente seul la cause juste, la cause de Dieu. La technique de persuasion des rogations emploie deux méthodes : l'accumulation des prières obligatoires, considérées comme vraiment efficaces, et l'identification, propre au culte royal. Dans ce cadre, le roi (veuf, souffrant ou défait à la guerre) est érigé en victime christique, tandis que les sujets sont culpabilisés et montrés comme étant les véritables responsables des guerres et des malheurs qui accablent le pays et le roi. Ainsi dans les rituels de supplication que sont les rogations, on place les sujets dans une émotion, une sorte de culte de la personnalité qui fait perdre le recul nécessaire pour juger la politique du gouvernement.

La propagande des rogations est donc une arme à double tranchant. En exigeant des réponses populaires et affectives à sa politique, le pouvoir n'obtient pas toujours celles escomptées. Les échos négatifs au projet d'Union des Armes et à la politique fiscale ne se font en effet pas attendre. En outre, les rogations durent des mois et se succèdent les unes aux autres, ce qui a pour conséquence de dissoudre peu à peu leurs prétextes originels et de favoriser ainsi

¹ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « Instituciones políticas y grupos sociales en Castilla durante el siglo XVII », *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelone, Ariel Historia, 1985, p. 7-29.

l'émergence de causes locales de prières dans le cadre de ces célébrations obligatoires d'abord réalisées pour le roi et le sort du royaume.

On perçoit nettement la surabondance des rogations dans les sources locales. Le 28 mars 1623, par exemple, les actes capitulaires de la cathédrale font mention d'une demande royale de rogations « pour les saintes intentions de sa Majesté » (« por los sanctos yntentos de su magestad »). Le 12 avril, dans une nouvelle lettre le roi demande des rogations pour favoriser le succès de la visite du prince de Galles à Madrid, visite qui pose des problèmes diplomatiques délicats. Le 19 avril, une nouvelle lettre ordonne la poursuite des rogations. En novembre, ce sont désormais des actions de grâce qu'il faut célébrer pour honorer l'accouchement de la reine¹. Et les années se suivent ainsi, au cours desquelles des mois entiers sont mobilisés par des prières en faveur du roi et de sa politique.

Les rogations ne sont pas seulement de plus en plus interminables. Elles sont également plus spectaculaires, comme on le voit en 1625, année des plus grands succès du règne de Philippe IV. A partir du mois de juillet, afin de favoriser l'issue des guerres dans lesquelles l'Espagne est engagée, le chapitre réalise non seulement des prières (en particulier les jeudis, consacrés au Saint Sacrement), mais aussi une procession dans la cathédrale chaque dimanche. Sur son exemple, prières et processions sont également réalisées au même moment dans toutes les églises et monastères de la ville. Ces rogations se poursuivent jusqu'au mois de novembre, reprenant après l'action de grâce réalisée mi-juillet pour célébrer la reprise du Brésil, « bien que le sieur prieur écrive qu'à Madrid l'on ne parle d'une telle solennité ni ne la célèbre »². Le chapitre est tellement entraîné par l'importance de son action, dont on parle même à la cour, qu'il décide de la poursuivre, alors même qu'elle n'est plus renouvelée à Madrid. Ce n'est pas la dernière fois que le chapitre trouve là l'occasion de se mettre en scène. En septembre 1629, il se lance de nouveau dans de grandes rogations, cette fois pour le succès de l'armada des Indes.

La santé du roi, objet fondamental des rogations

Les rogations, qui touchent rarement nous l'avons dit, pour ne pas susciter de questions gênantes, les principaux conflits ou les plus grands événements, se concentrent souvent, et de plus en plus au fil des années, sur la santé du roi. Dès la fin du règne de Philippe III, le thème devient le reflet de l'état de la monarchie et une sorte de résumé de toutes les raisons pour

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 1623. Après la naissance d'une première fille morte-née en 1621, cette deuxième fille mourut un mois après sa naissance.

² « no embargante que el señor prior escriue que en Madrid no se trata ni haçe esta fiesta ». A.C.G., *Actas*, libro 11, 18 novembre 1625, fol. 431v.

lesquelles l'on pourrait prier Dieu d'intervenir¹. En outre, le système des faveurs exige des démonstrations de loyauté de plus en plus importantes de la part des oligarchies locales, qui rivalisent d'efforts pour se mettre en scène au service du roi. Comme en 1619 : le conseil de la commune demande au chapitre de continuer les rogations entreprises pour la santé de Philippe III, et lui propose (ce que le chapitre accepte) de réaliser la procession générale avant que l'estafette du courrier ne parte pour Madrid². A quoi bon en effet une telle démonstration de solidarité, si le roi n'en est pas mis au courant le plus tôt possible ? Cette préoccupation montre que les rogations font partie d'un système d'intérêts politiques, certes, mais révèle aussi la vraie croyance religieuse qu'elles supposent en leur efficacité.

La célébration de la guérison de Philippe IV, en 1627, est donc spectaculaire. Toute la ville s'illumine, le chapitre organise une procession générale au monastère de Santo Domingo le 1^{er} octobre. Les fêtes de taureaux prévues pour l'arrivée du nouvel archevêque Agustín de Spinola deviennent aussi l'occasion de célébrer la santé du jeune roi³. Cette guérison, qui entraîne la transformation morale du roi, est perçue comme une renaissance symbolique qui correspond à l'esquisse d'une nouvelle politique d'alliance avec la France et de participation plus active du roi dans le gouvernement, qui répond aux critiques de plus en plus audibles des sujets contre le système du valido.

Le 11 octobre 1644, c'est pour la guérison de la reine, qui n'est en fait qu'une rémission, que le chapitre organise de grandes rogations, avec une procession générale au cours de laquelle la Vierge de la Antigua est portée au monastère San Jerónimo, où elle demeure pendant une neuvaine à droite de l'autel où l'on expose le Saint Sacrement⁴. Mais l'on reçoit la nouvelle de la mort de la reine le jour même où devait avoir lieu la procession.

En août 1649, le marquis de Mondéjar se signale en prenant l'initiative de faire tirer l'artillerie de l'Alhambra pour célébrer la guérison du roi⁵.

e) Les actions de grâce

Les victoires, mais aussi les dangers nationaux ou internationaux et même les défaites, donnent parfois lieu à de grandes célébrations d'action de grâce, là encore sur ordre royal. Elles sont le pendant des rogations et sont tout aussi nécessaires. Les actions de grâce sont peut-être encore plus artificielles que les rogations, puisqu'elles inventent des raisons de se réjouir, dans des circonstances où il est de plus en plus difficile d'en trouver.

¹ AGUILAR Adán, C. : « Métaphores du corps politique malade au tour des années 1620 » in REDONDO, Augustin (prés.) : *Le Corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 61-71.

² A.C.G., *Actas*, libro 11, 26 novembre 1619, fol. 112v.

³ A.M.G., R. 7, lib. 11, 20 septembre 1627 et ss., fol. 249 et ss.

⁴ A.M.G., R. 10, lib. 15, 10 octobre 1644, fol. 345v-346r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 15, 7 août 1649, fol. 115r.

Ces célébrations se font toujours de la même manière au XVII^e siècle. La tour de la cathédrale est illuminée, on fait jouer les chalumeaux et on sonne les cloches pendant plusieurs heures. On peut ajouter à ces démonstrations des offices religieux *pro actione gratia*, ainsi que, plus rarement, une procession dans l'enceinte de l'église ou dans les rues de la ville (procession générale), signe le plus fort de la joie collective. Les deux chapitres s'associent étroitement pour organiser ces célébrations, ce qui laisse peu de place à toute forme de spontanéité. Les manifestations apparemment libres, comme l'illumination de la ville ou les pétarades, à peine reçues la bonne nouvelle d'une victoire ou d'une naissance royale, sont en fait des manifestations ritualisées et ordonnées en concertation par le conseil de la commune et le chapitre de la cathédrale. Avec la multiplication des rogations et des actions de grâce se forment des habitudes et des parcours obligés. Les processions relient souvent la cathédrale au monastère de Santa Cruz. Puis c'est San Jerónimo qui devient la destination privilégiée des parcours triomphaux, permettant aux cortèges de passer par la voie royale par excellence, la rue Elvira, en s'arrêtant devant le monument du Triomphe de la Vierge.

Après ces manifestations rituelles a lieu la procession et la messe en action de grâce. Ensuite, en général à une date ultérieure coïncidant avec une fête où l'on aurait de toute façon réalisé le jeu, a lieu la course de taureaux, avec ou non un jeu de cannes. Elle illustre l'implication effective de la ville, qui a souvent envoyé de très nombreux soldats et a donné beaucoup d'argent pour la guerre royale. A la fin du siècle, lorsque l'Espagne n'a plus les moyens de s'impliquer réellement dans la guerre, ces joutes représentent l'implication imaginaire et spirituelle du pays.

Sous Philippe IV les actions de grâce prennent une nouvelle dimension, comme en décembre 1625, lorsque le roi fonde une fête perpétuelle en action de grâce pour la bonne arrivée de la flotte des Indes. La démesure de cette décision frappe apparemment le chapitre, puisqu'il décide de s'informer pour savoir ce qu'ont décidé de faire Tolède et Séville¹. Dix ans plus tard, le gouvernement espère réitérer les succès de cette « année mémorable ». Les célébrations des événements, comme celui de Terlimont ou la victoire en Flandre obtenue par le cardinal-infant, sont célébrés avec faste à Grenade. Dans le deuxième cas, le conseil de la commune donne 1000 ducats pour illuminer la ville et les forteresses, tandis que le chapitre ecclésiastique organise une procession générale au couvent des carmélites déchaussées, depuis peu appelé reconstruit et dédié à Saint Joseph, dans le Realejo².

Certaines célébrations sont organisées par les autorités, avant même l'arrivée des cédulas royales qui les ordonnent. C'est le cas en 1639 par exemple. Le 20 septembre, un chanoine de la chapelle royale de Grenade propose de célébrer une action de grâce pour la victoire de Fontarabie³. On décide de dire une messe solennelle incluant l'ostension du Saint Sacrement et

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 30 décembre 1625, fol. 437v.

² A.M.G., R. 9, lib. 13, 20 octobre 1635, fol. 434-435.

³ A.C.R.G. *Actas*, libro 4, 1639, fol. 883v.

des reliques, puis une procession autour des tombeaux royaux. Pour cette célébration exceptionnelle, on invite les institutions urbaines, gérantes de la Chapelle.

Le conseil de la commune organise une máscara dans la nuit avec pas moins de trente-huit participants et ordonne que l'on installe les lumières et fasse tirer des salves. Le lendemain a lieu une action de grâce solennelle dans la cathédrale avec le Saint Sacrement exposé, puis dans l'après-midi une procession générale qui emmène les images de la Antigua et de Saint Jacques au monastère de Santa Cruz. « Tous les caballeros des ordres militaires participèrent à la procession, ainsi que les comtes de Luque et d'Arcos, ce qui fut chose admirable¹. Ce fut l'une des processions les plus grandioses que l'on n'ait jamais réalisée. Ils remirent l'image du seigneur Saint Jacques à une compagnie de magnifiques soldats de la compagnie de don Juan Zapata »².

En mai 1644, pour fêter la victoire de Lérida et la guérison du roi, la municipalité prend l'initiative d'organiser une action de grâce spectaculaire, avant même d'avoir reçu l'ordre royal. On illumine la ville et on fait jouer les chalumeaux. Puis a lieu une messe en action de grâce au monastère San Jerónimo le 1^{er} juin³. En septembre, les fêtes de taureaux ont lieu en l'honneur de la victoire.

Dans un univers aussi formalisé que celui des rogations et des actions de grâce, pour lesquelles la directive royale est normalement indispensable, les célébrations exceptionnelles décidées par la ville, nous désignent les événements qui importent le plus aux institutions locales, ceux pour lesquels elles engagent volontairement des fonds, sans attendre un ordre royal.

Il arrive que les actions de grâce contredisent les périodes de deuil. Dans ces cas-là, la raison d'Etat intervient au premier plan. C'est le cas en 1644, lorsque le roi ordonne, malgré ses réticences à l'égard du personnage, poussé sur le trône par la France, de célébrer l'élection du pape Innocent X, alors qu'on est en plein deuil pour la mort de la reine. Après avoir débattu, le chapitre s'exécute et fait une messe en action de grâce, illumine la cathédrale et fait sonner les cloches⁴.

L'enthousiasme et le soulagement pour le recul des Français en Catalogne est à la mesure des sacrifices exigés de tout un peuple. En 1647, la célébration est grandiose pour la levée du siège de Lérida. Le 3 juillet, une messe en action de grâce avec *Te Deum* rassemble les deux chapitres, suivie de sonneries de cloches, d'illuminations et de feux d'artifices⁵.

¹ Don Egas Salvador Venegas de Córdoba, septième du nom, alférez mayor de Grenade, est fait premier comte de Luque par Philippe IV en 1624. Les Ponce de León sont comtes d'Arcos depuis le XV^e siècle.

² « Fueron en la procesion todos los cavalleros de las ordenes militares que fué mucho de ver y los señores conde de Luque y conde de Arcos, que fué una de las mas grandiosas procesiones que se han hecho ; entregaron la imagen del señor Santiago a una compañía de soldados muy lucidos de la compañía de don Juan Çapata ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 810-811.

³ A.M.G., R. 10, lib. 15, 30 mai 1644, fol. 147v-148r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 14, 12 novembre 1644, fol. 122r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 15, 2 juillet 1647, fol. 34r.

Comme Philippe IV recoure aux grandes dévotions de la couronne lors des rogations, il n'hésite pas non plus à qualifier les victoires de miraculeuses. C'est le cas en 1648 pour la répression de la révolte de Naples. Selon la lettre qu'il écrit à Grenade pour annoncer la bonne nouvelle et demander une action de grâce, « il semble au vu des circonstances qu'il s'est agi d'un miracle et seulement redevable à la volonté divine »¹. Le 17 mai on fait une grande messe avec un sermon de Diego Riquelme y Quiros, le magistral de la cathédrale, et une procession à l'église paroissiale de Las Angustias. Dans le même temps, des rogations contre la peste et pour la paix universelle, selon le jubilé papal, sont commandées à l'ermitage de Saint Sébastien. Une autre procession générale ultérieure au monument du Triunfo est également décidée. Ce que l'on célèbre ici par de telles démonstrations, c'est probablement autant la fin de la révolte grenadine que celle de Naples. Le chapitre s'efforce également de réconcilier la ville sous sa coupe. La procession à l'église de Las Angustias a pour but de fédérer les anciens opposants dans un cortège unique et de montrer la ville à nouveau réunie. Union d'autant plus importante que la peste menace. C'est pourquoi aux manifestations de joie font pendant les rogations à Saint Sébastien, spécialiste de ce type de contagion. La cathédrale en profite naturellement pour tenter d'accaparer les dévotions à son avantage. C'est ce que signifie la procession au Triunfo. Ce n'est qu'après la fin de la menace de peste, en octobre 1650, que les rogations royales reviennent dans les préoccupations du chapitre. En décembre, on fête le coulage de quatre navires français par le duc d'Albuquerque devant Tortose par une messe en action de grâce et une procession à l'autel de la Antigua avec *Te Deum*². Ce succès annonce la prise du port catalan, célébrée le 21 décembre par une procession aux chapelles de Saint Jacques et de la Antigua en chantant le *Te Deum*³.

3) La routine de la loyauté et la contestation des rogations obligatoires sous le règne de Charles II

a) Des célébrations sans enthousiasme

Les rogations ont toujours représenté un enjeu politique mettant en scène les relations du souverain avec ses sujets. Mais peu à peu, notamment à cause de leur fréquence excessive, elles se banalisent et deviennent aussi un sujet de rivalité entre les autorités locales elles-mêmes, principalement entre le chapitre ecclésiastique et le conseil de la commune. C'est souvent cette dernière qui propose d'organiser des rogations, précédant souvent l'ordre royal. La ville se montre en effet de plus en plus exigeante et impérieuse, affichant une loyauté

¹ « pareçe segun las circunstancias que a sido milagrosa y solo esperado de la diuina disposiçion ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 11 mai 1648, fol. 67r.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 6 décembre 1650, fol. 156v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 20 décembre 1650, fol. 157v-158r.

complaisante et obséquieuse. Cette attitude est visible surtout à partir des années 1660, plus particulièrement après la mort de Philippe IV. Ainsi en 1662, à l'occasion du premier anniversaire de l'infant Charles, le conseil de la commune propose la création d'une célébration annuelle le jour de la naissance du prince, dotée pour pas moins de mille ducats, une somme considérable à une époque où les institutions locales sont plus endettées que jamais. Mais le chapitre ne partage pas cet enthousiasme. Il déclare qu'il ne célébrera aucun anniversaire tant qu'il n'aura pas perçu concrètement les 1000 ducats en question.

Le chapitre, qui souhaite préserver l'illusion de l'indépendance de l'Eglise face au pouvoir royal, se fait souvent prier pour accomplir les rogations. Contestant de plus en plus la politique fiscale de l'Etat, l'Eglise bataille pour la défense de son immunité ecclésiastique et affiche son indépendance par un comportement de semi-obéissance. Les archives reflètent souvent le refus des chanoines de réaliser des prières sous un prétexte quelconque (la lettre officielle n'est pas encore arrivée, par exemple), ou du moins une nette tendance à freiner l'organisation des célébrations. Le chapitre montre aussi de cette manière son désaccord avec la municipalité, se plaçant souvent en posture d'opposition aux oligarques et, au contraire, aux côtés des fidèles et de leurs préoccupations, de manière tout à fait populiste. Les actes du chapitre de la cathédrale se font ainsi l'écho des contestations populaires contre des rogations jugées trop nombreuses ou des actions de grâce mal venues. Car les jours festifs obligatoires répétés, en empêchant les plus pauvres de travailler, sont souvent cause de mal-être, dont les clercs se font l'écho.

Même les célébrations joyeuses ordonnées par le roi pour fêter un évènement familial ou une victoire ne sont pas toujours bien accueillies. La fête coûte cher, particulièrement pour les plus pauvres : les lumières que les habitants doivent installer pour éclairer leurs maisons, le deuil obligatoire pour le souverain mort, représentent des investissements conséquents. Mais les plus riches aussi pâtissent de la fête. A cause de l'endettement municipal, l'évergétisme est pratiquement obligatoire pour les commissaires de la fête, choisis par tirage au sort parmi les membres du conseil de la commune. Et beaucoup préfèrent supporter une lourde amende que de garantir sur leurs biens propres les frais colossaux d'une fête qui ne sont souvent jamais remboursés par la ville. Outre les coûts financiers, la fête royale se heurte parfois à des circonstances qui ne correspondent pas du tout avec l'état d'esprit exigé. Parfois, le chapitre ne se donne même pas la peine de respecter formellement l'ordre royal, en organisant des rogations spécifiques pour la cause demandée. En 1666 par exemple, en pleines négociations avec la France pour trouver une issue finale à la guerre, la reine régente demande des rogations « pour les affaires si importantes qui sont actuellement traitées ». A la vue de quoi et le chapitre déclare qu'« après les rogations qui se disent pour le beau temps, l'on en dise d'autres en plus pour la paix »¹. L'affaire est visiblement traitée avec négligence.

¹ « por los negocios de tanta ymportanzia como [en] el presente estan pendientes ». « mando el cauido se diga despues de la rogatiua que se haze por los buenos temporales una orazion mas pro pace ». A.C.G., *Actas*, libro 16, 18 mai 1666, fol. 184r.

La contestation des rogations accompagne naturellement celle des servicios. On ne dit jamais de front que l'on ne souhaite pas donner d'argent bien entendu, mais l'on tergiverse, on se plaint de la pauvreté de la fabrique, en bref on fait des simagrées pour expliquer qu'on ne peut donner que de petites sommes.

Dans les grandes occasions toutefois, l'Église s'empresse de répondre présent. Ainsi en 1652, après avoir refusé une célébration demandée par la ville, le chapitre organise de somptueuses funérailles pour les soldats morts au cours du siège de Barcelone, puis reprend les célébrations entamées pour fêter la victoire, alors même qu'il n'a pas encore reçu la lettre royale qui confirme l'évènement¹. Après un *Te Deum*, des sonneries de cloches et des illuminations qui durent deux jours, on réalise une procession générale dans laquelle on porte la Vierge de la Antigua au monastère San Jerónimo, sur le modèle des célébrations de la prise de Fontarabie en 1638².

Fin avril 1654, on réalise une neuvaine de rogations dans la cathédrale pour le succès des armes royales. En 1655, les rogations pour la guerre s'accompagnent d'une procession chaque dimanche aux autels de Saint Jacques et de la Antigua. Commencées en juin, les prières redoublent en juillet à la demande du roi, avec des messes désormais quotidiennes à Saint Jacques et des processions aux divers autels de la cathédrale. Les rogations ne cessent qu'en octobre, pour reprendre dès le 19 novembre.

Comme auparavant, la conjonction des demandes de servicios et de donativos de la part du roi avec celles de rogations est frappante : en 1656, le chapitre donne 500 ducats au roi pour la défense du royaume contre l'Angleterre et entame en mai une série de rogations, dont des messes à l'autel de la Antigua. Les années 1650 sont décidément des années difficiles, où les villes endettées passent leur temps à tenter de gérer le quotidien entre deux rogations pour les guerres et deux donativos. En 1659, le chapitre manque si cruellement d'argent que les travaux de la gigantesque cathédrale doivent être momentanément interrompus. La perte de prestance de la cathédrale, visible dans les célébrations amoindries, se ressent gravement sur son pouvoir dans la ville. La demande d'argent précède généralement celle de prières, qui vient appuyer la première exigence. De plus en plus souvent, dans ces circonstances le chapitre ose exprimer clairement son irritation. En 1685 par exemple, le roi demande des rogations ainsi qu'un donativo en argent pour financer les guerres des impériaux contre les Turcs. On lui répond sans hésitation que la ville n'en a pas les moyens parce qu'elle ne touche plus les revenus des jurros, « et à cause de la baisse du prix des ventes au tiers de ce que valaient les prébendes avant la chute de la monnaie, raison pour laquelle l'on ne peut rien offrir »³.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 6 septembre et 28 octobre 1652.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 28 octobre 1652, fol. 338v.

³ « y averse minorado las ventas mas de la tres partes de lo que valian las preuendas antes de las vajas de moneda por cuiá caussa no se puede dar cosa alguna ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 6 février 1685, fol. 379v.

b) Poursuite de la politique de constitution d'une religion d'Etat sous Charles II

Le signe le plus éclatant de la réussite de la stratégie d'élaboration d'une religion d'Etat entamée par Philippe II, est sans doute la canonisation de Ferdinand III en 1671, par laquelle un roi hispanique est officiellement désigné comme saint, signifiant de manière éclatante le lien particulier qui unit les rois à Dieu.

En 1672, la reine-mère obtient du pape l'autorisation de célébrer deux nouvelles fêtes mariales dans l'ensemble des royaumes, qui deviennent ainsi de nouvelles célébrations royales de la monarchie en danger : Notre Dame du Rosaire, le 1^{er} octobre, et une indulgence plénière pour la fête du Saint Nom de Marie (17 septembre). Après la mise en place de la fête conceptionniste l'année précédente, le gouvernement poursuit ainsi la politique de construction religieuse de l'Etat, principalement autour de dates mariales. Cette stratégie emprunte habilement aux différents courants de la dévotion : le conceptionnisme des franciscains, et la dévotion des dominicains au Rosaire. Il s'agit de créer un consensus dans lequel puissent se reconnaître la plupart des Espagnols.

Plus encore qu'auparavant, les rogations obligatoires tendent à culpabiliser les sujets, en insistant sur les « péchés publics » comme cause ultime des divers maux qui touchent le pays. Les églises sont incitées à prêcher lors des rogations contre le théâtre, le luxe et la supposée dépravation généralisée. En conséquence, la croyance en l'existence d'un lien direct entre le comportement des hommes et la colère divine rend chaque sujet responsable des malheurs communs qui frappent la monarchie, perçue comme un grand corps vivant, dont chaque membre influence directement l'ensemble. Cette angoisse permanente et ce sentiment de culpabilité exprimés par le roi ne sont pas seulement destinés à décliner la responsabilité de l'Etat, ils sont partagés par toute la population et, naturellement aussi, par les élites locales chargées d'organiser les rogations et les messes d'action de grâce¹. Par ailleurs, si la faute est commune, la cause dont il s'agit est commune et les efforts de chaque individu comptent pour apaiser la fureur divine. C'est la peur qui domine les années de la fin du règne de Charles II, exprimant une véritable inquiétude pour l'avenir.

En 1677, on donne même l'ordre d'envoyer des missionnaires dans les villages pour appeler à la pénitence et sauver ainsi ce qu'il reste des Flandres espagnoles². Dans cette perspective, les catastrophes envoyées par Dieu, en particulier la peste qui reparaît alors, sont le signe clair de la colère divine et de la nécessité de s'amender collectivement. Les demandes de rogations pour conjurer la peste qui s'étend en Méditerranée se succèdent. En août 1677 a lieu une

¹ DELUMEAU, Jean : *Le péché et la peur, op. cit.* Le roi devait probablement souffrir intensément du paradoxe psychologique de se sentir homme, et d'être considéré et de croire qu'il était désigné et émanait de Dieu. Ainsi, il se savait sacré et se sentait faible. Peut-être l'intense culpabilisation des Habsbourg et leur ferveur religieuse superstitieuse provenaient-elles essentiellement de ce tiraillement ?

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 21 avril 1677, fol. 397v.

nouvelle messe dans la chapelle de la Vierge de la Antigua, puis on sort Saint Roch de sa chapelle au chœur de la cathédrale pour des célébrations de trois jours¹.

Par manque de victoires et de naissances royales à célébrer, on se réjouit de celles des alliés de l'Espagne, en particulier lorsqu'elles concernent l'empereur ou la papauté. On manifeste ainsi la préférence pour l'alliance impériale de l'Espagne et le choix d'un successeur allemand et non français au trône espagnol. On s'attribue aussi des gloires qui manquent cruellement au pays. Ainsi en 1678 on fête par un *Te Deum* et des sonneries de cloches à la fois la naissance d'un héritier de l'empereur et la fin du soulèvement de Messine, présenté comme une victoire des armes espagnoles². Quelques années plus tard, en 1683, la victoire impériale contre les Turcs au siège de Vienne est célébrée comme une victoire des armées castillanes.

Le modèle de Charles II et du gouvernement fluctuent autour de la reine-mère Marianne d'Autriche est celui de leur père et époux disparu, Philippe IV. C'est sa position religieuse et sa stratégie de propagande à travers les rogations qu'ils imitent fin 1678, lorsque le roi annonce qu'il a fait de Saint Joseph son protecteur et celui de ses royaumes et ordonne de le célébrer comme intercesseur, comme Philippe IV l'avait fait avec Saint Michel en 1643³. Ce pastiche a toutefois quelque chose de navrant. Philippe IV invoquait Saint Michel, l'ange chevalier, pour prendre la tête de son armée dans les guerres de Catalogne. Charles II invoque Saint Joseph, le charpentier garant de la souveraineté mariale et de la paix des ménages. En 1680, Charles II reprend même à son père la dévotion mariale, en obtenant du pape un bref permettant de célébrer dans tous les royaumes la fête du Patronage de la Vierge (Immaculée Conception)⁴.

En 1688, on prie sur l'ordre du roi à l'occasion du tremblement de terre de Naples. Les rogations, réalisées en présence des deux chapitres, avec procession dans la cathédrale et sermon devant la Vierge de la Antigua, sont particulièrement grandioses à l'occasion de cette catastrophe naturelle. Cela souligne l'existence d'un lien entre roi et sujets désormais teinté d'un sentimentalisme un peu mièvre. On s'accroche à ce sentiment, seul vestige de l'idéal religieux et impérial, et véritable idéologie qui unit le pays. Il s'agit d'une conception un peu vague de l'Espagne martyre, incarnée par un roi malade, qui se sacrifie pour le bien du monde, et croule sous les coups des ennemis hérétiques. Il s'agit aussi de l'expression d'une certaine culpabilité collective de l'échec, que l'on explique par les péchés publics et les défauts individuels.

En général, les célébrations obligatoires sont célébrées avec plus d'application que jamais. On consulte les archives, on multiplie offices religieux et démonstrations festives, en particulier pour les funérailles, les défaites ou les catastrophes. Le temps est désormais à la démonstration de la fidélité indéfectible des villes au pouvoir en fin de course et surtout à l'idéal qu'il

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 3 et 11 août 1677.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 7 octobre 1678, fol. 495v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 18, 20 décembre 1678, fol. 1r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 10 décembre 1680, fol. 132v.

représente. C'est pourquoi ces célébrations expriment une solidarité douloureuse. On pleure sur les malheurs du pays et du roi car on pleure sur soi, sur la fin annoncée d'une idéologie officielle que l'on ne sait par quoi remplacer.

En 1689, on célèbre avec faste la mort du pape Innocent XI, celui là même qui a condamné les livres de plomb du Sacromonte quelques années auparavant¹, alors que l'on avait rarement célébré la mort d'un pape auparavant. Soudain, on souhaite exprimer fortement son adhésion à l'Eglise, le lien privilégié du pays à Rome. C'est probablement aussi pour Grenade l'expression d'un espoir, celui de l'avènement d'un pape qui reviendra sur la décision sévère de son prédécesseur vis-à-vis des livres de plomb.

Le chapitre et le conseil de la commune devançant désormais l'arrivée de l'ordre royal pour organiser des célébrations, dans un empressement et un dévouement zélés. Cet empressement s'explique pour ce qui concerne l'arrivée de la nouvelle reine Marie-Anne de Neubourg début juin 1690, que Charles II a épousé par pouvoirs le 28 août précédent. Après la mort de Marie-Louise d'Orléans, haïe par les opposants du parti français à la succession d'Espagne, cette nouvelle alliance apporte l'espoir nouveau d'un héritier et l'appui de l'Empire. La reine mère est la principale partisane de cette nouvelle union et en exagère volontairement les répercussions. L'année suivante, l'annonce de sa maladie et de sa guérison sont suivis avec angoisse. On célèbre la nouvelle par une procession avec *Te Deum* qui s'achève devant l'image de la Vierge de la Antigua.

Le roi a trente ans. Tandis que se succèdent les demandes d'argent aux villes de ses royaumes, il force de plus en plus une dévotion royale à travers l'identification de sa personne avec le Christ souffrant, à travers la dévotion au Saint-Sacrement en particulier. En octobre 1693, neuf jours de prières sont organisés à sa demande avec une ostension de l'hostie. Ils sont immédiatement suivis de rogations pour faire venir la pluie². Les rogations pour la santé du roi, souvent pour la santé des deux époux, depuis son second mariage en 1689, se confondent avec les rogations locales de façon peut-être encore plus organique que par le passé. Le roi incarne la souffrance de son pays, il est le corps visiblement souffrant, martyrisé, qui met en scène les famines et les guerres qu'endurent ses sujets.

Après la prédominance de la propagande officielle issue des cercles de pouvoirs royaux, suivie d'une étape dans laquelle l'initiative enthousiaste des gouvernements urbains a trouvé toute sa place pour représenter le roi, les rogations entrent dans une nouvelle phase, celle de l'auto-persuasion. D'un autre côté, le modèle des rogations s'est visiblement appauvri. On les célèbre toujours de la même façon, selon un modèle stéréotypé à peine adapté aux circonstances. Ainsi, la paix de 1697, qui marque la fin des hostilités entre la France et la ligue d'Augsbourg, et oblige Louis XIV à renoncer à ses annexions et guerres de conquête, est-elle célébrée comme une grande victoire, par neuf jours de prières et une nouvelle procession à l'intérieur

¹ A.C.G., *Actas*, libro 19, 9 septembre 1689, fol. 176v.

² A.C.G., *Actas*, libro 19, 27 octobre et 13 novembre 1693.

de la cathédrale, qui se rend à l'autel de la Vierge de la Antigua en chantant le *Te Deum*¹. Les rogations marquent ainsi, dans leur indifférence monotone, la propagande acharnée et creuse comme reliquat de l'ancienne loyauté basée sur l'amour du souverain.

Mais les Espagnols attendent déjà un héritier plus indépendant. A l'approche de la mort, la politique de culpabilisation collective émanant du pouvoir se renforce, mais elle semble avoir moins d'impact sur ses sujets. En 1697, à l'occasion d'une action de grâce destinée à fêter la paix avec la France, le roi ordonne une neuvaine de prêches contre les péchés publics, éternelle cause du déclin du royaume. Un pompeux poème publié à Grenade à cette occasion² compare Charles II à l'illustre Charles Quint. Tout en relatant la vie de l'empereur, l'auteur se livre en fait à un réquisitoire anti-protestant et anti-français et à une louange de la maison d'Autriche et du « martyr » de Charles. Il s'agit donc essentiellement d'un texte partisan, déjà tourné vers la succession du roi et annonçant les conflits à venir.

La santé du roi, reflet de la santé du royaume

La santé fragile du jeune roi est l'enjeu essentiel de la plupart des rogations pour des causes royales après la paix des Pyrénées (1659). En 1670, après un incident qui mit sérieusement en danger la vie du roi, le conseil de la commune et le chapitre se rejoignent dans une procession avec *Te Deum* avec un arrêt à la chapelle de la Antigua pour chanter un motet³. La guérison inattendue du souverain, considérée comme prodigieuse, ne pouvait qu'être associée à la Vierge patronne déclarée maintenant miraculeuse, médiatrice universelle invoquée à toute occasion. Le miracle de 1669 a en effet démontré que la patronne était définitivement loyaliste et triomphale. N'a-t-elle pas contribué au départ du confesseur autrichien Juan Everardo Nithard, haï de tous, et au retour de don Juan d'Autriche, demi-frère de Charles II, sauveur et homme fort, à l'image de son homonyme de la fin du XVI^e siècle, le vainqueur de Lépante ? Début mars 1677, Juan José d'Autriche, qui a pris personnellement le pouvoir en début d'année en évinçant Marianne d'Autriche la reine-mère et le premier ministre Valenzuela après la majorité du roi, exige de nouvelles rogations pour favoriser la santé du roi⁴. C'est une manière pour lui de montrer aux Espagnols sa sollicitude envers le roi et de marquer son arrivée aux affaires. Grenade obéit, célébrant des rogations puis, début avril, une messe pour saluer à la fois la guérison du roi et la fin de pluies de printemps désastreuses⁵. On relie ainsi naturellement la santé du roi, la sauvegarde de la ville et la bienveillance de la nature. Les

¹ A.C.G., *Actas*, libro 20, 19 et 28 novembre 1697, fols. 226v-228v.

² COBALEDA, Joseph de : *Panegyrico al señor emperador Carlos V el maximo, obra postvma de D... Que lo consagra a la magestad catolica de D. Carlos II Nuestro Señor (Que Dios Guarde) Rey de las Españas, Emperador de dos mundos*. s.d. (1697). 18 fol. A.M.G., X-2-38.

³ A.C.G., *Actas*, libro 17, 12 juin 1670, fol. 34v.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 17, 9 mars 1677, fol. 388r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 17, 29 mars 1677, fol. 392v.

nouvelles de rechute ou de guérison sont interprétées comme de signes funestes ou positifs pour la ville.

La santé du roi devient l'enjeu majeur d'une scène politique sans grandeur, où les ministres se succèdent autour d'une reine-mère autoritaire. On se complaît à décrire la souffrance du roi, son martyr physique, signifiant qu'il porte sur ses épaules les fautes des Espagnols et partage intimement leurs souffrances. On retrouve dans ce culte du roi malade qui domine la fin du siècle le doublon du culte des Vierges douloureuses qui dominent la scène dévotionnelle. L'insistance sur les traits physiques et psychologiques des souverains révèle ainsi une véritable sacralisation du roi en cette fin de siècle¹. La maladie du roi est un moyen de mobiliser les sujets pour le roi et pour l'Eglise, en inculquant l'idée d'un lien intime qui existe entre la pratique religieuse et la représentation de la monarchie². Les rogations sont employées ainsi comme des plébiscites, d'autant plus indispensables que la monarchie est en difficulté sur le plan extérieur.

En septembre 1696, la Vierge de la Antigua est invoquée dans des rogations pour la santé du roi et de la reine organisées par le chapitre, avec procession dans la cathédrale et nombreux offices³. Après la disparition de la reine-mère Marianne d'Autriche, on sait que la mort du roi Charles II entérinera la fin de la dynastie. Cette échéance inévitable correspond aussi à une incertitude totale concernant l'avenir du pays, puisque le successeur du dernier Habsbourg d'Espagne n'est pas encore désigné. L'invocation de la Antigua dans ce contexte montre comment la communauté se rassemble autour de ses valeurs dans la crainte du lendemain. Le conseil de la commune est particulièrement demandeur de ce genre de démonstrations et ici c'est lui qui la sollicite et demande une célébration fin septembre à la nouvelle de l'amélioration de la santé des rois. Le chapitre préfère pourtant attendre des nouvelles officielles. Mais le 3 octobre, il décide de mettre en scène une action de grâce exceptionnelle pour fêter cet évènement, avec les éléments traditionnellement mis en jeu à Grenade, mis à part la procession générale à la Vierge de la Antigua. Le Saint Sacrement est exposé pendant trois jours, la Antigua est placée dans le chœur le dernier jour, après quoi a lieu une messe avec sermon et une procession à l'intérieur de la cathédrale, comme le jour de l'octave du Corpus, en chantant le *Te Deum*⁴.

¹ ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio : « La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 313-332.

² RAMALHOSA GUERREIRO, Luis Manuel : « La maladie du prince », in *La Représentation du pouvoir royal à l'âge baroque portugais (1687-1753)*. Thèse de doctorat, trois tomes, Paris, EHESS, 1995.

³ A.M.G., Actas, R. 24, lib. 39, 19 septembre 1696, fol. 295v-296r. A.C.G., Actas, libro 20, 19 septembre 1696, fol. 159r.

⁴ A.C.G., Actas, libro 20, 3 octobre 1696, fol. 162r.

Les fêtes royales de taureaux réalisées les 12 et 22 novembre sont réalisées pour la même cause¹, mais aussi en l'honneur de la dédicace de la nouvelle église de Nuestra Señora de los Dolores.

4) La fête de la Toma et les anniversaires royaux au XVIIIe siècle

a) La Toma

La Toma est sans doute l'une des fêtes dans lesquelles le symbolisme est le plus fort, puisqu'elle se centre autour d'objets sacrés, dont la manipulation seule, à travers de quelques gestes simples, raconte une histoire : l'épée et la couronne personnifient les rois, les incarnent. Leur immobilité solennelle fait face à la bannière que l'on déploie et met en mouvement. La ville naît, prend vie et souffle par la conquête.

La fête n'est plus, au XVIIIe siècle, reliée au culte mortuaire des Rois, comme elle l'était au siècle précédent. Elle devient donc purement et simplement une fête commémorative de la conquête, mais d'une conquête difficile à assumer et même à situer. C'est d'ailleurs toujours le cas aujourd'hui, pour des raisons différentes toutefois². La Toma s'inscrit dans un cycle de fêtes civico-religieuses municipales annuelles destinées à garantir à la fois la mainmise de l'oligarchie urbaine sur la ville et le lien de loyauté au roi. C'est dans ce sens que la fête reste une célébration de grande importance sociale et idéologique et un repère identitaire fondamental pour la ville, qui y revendique la gloire de la conquête et y réaffirme annuellement son adhésion aux valeurs de la dynastie et l'autorité des puissances locales. C'est pour la même raison que cette fête, reflet d'une situation institutionnelle ancienne, qui ne correspond plus à la réalité d'une ville en grande partie dominée par la chancellerie, demeure une célébration nostalgique, qui célèbre l'intemporalité de l'idéologie civique.

La fête se déroule toujours, comme au XVIe siècle, avec des illuminations et des salves, une procession dans laquelle l'alférez mayor du conseil de la commune porte la bannière royale. Si la cérémonie instaurée par les Rois Catholiques en 1497 est austère, la procession générale qu'y ajoute le testament du roi Ferdinand en 1516 lui permet d'atteindre pleinement le niveau des grands rituels publics. « Ici se déploie la volonté royale de rappeler éternellement

¹ SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Metrica relacion de las Secundas fiestas reales, que celebros la muy leal y noblissima ciudad de granada, por la salud de nuestro catolico monarca D. Carlos segundo (que Dios guarde)... Hizieronse Lueves 22 de noviembre de 1696...* (Alenda n°1.528). et LOPEZ DE MENDOÇA, Antonio : *Reales fiestas que celebros la muy noble y leal ciudad de Granada el dia 22 de noviembre de 1696. A la religiosa instancia delos RR. PP. de S. Felipe Neri para ayudar al maravilloso templo que erigen a Maria Santissima, por cognomento de los dolores... Que sucedieron a las que dicha ciudad avia celebrado en demonstracion festiva de la salud de D. Carlos segundo nuestro señor, rey de las Españas, que Dios guarde... en Granada... Año de 1696.* (Alenda n°1.529).

² Sur la fête de la Toma dans la période contemporaine, voir GONZALEZ MARTINEZ, José : « La fiesta de la Toma en tiempos liberales », *op. cit.*

l'évènement par une procession présidée par son épée et sa bannière »¹. La célébration se concentre en effet autour des insignes royaux donnés par les rois à la Chapelle en souvenir des gestes symboliques réalisés lors de leur entrée à Grenade : le sceptre de Ferdinand, la couronne d'Isabelle et la bannière de Castille, déployée le 2 janvier 1492 en haut de la tour de la Vela de l'Alhambra. C'est une fête en action de grâce, à la gloire du conseil de la commune comme incarnation de la ville et patriotique du prestige de la ville.

Le trajet de la procession de la Toma diffère peu de celui du Corpus. Modeste au siècle précédent, le parcours plus large du XVIIe siècle montre en effet comment la fête s'est progressivement normalisée et inscrite dans le paysage urbain. Elle emprunte le trajet triomphal par excellence, autour de la cathédrale, qui sort de la chapelle royale par la Porte de los colegios de la cathédrale, prend la rue de los librerros, place Bibarrambla, rue du Zacatín, Place Neuve et retourne à la cathédrale par la rue de la Carcel. La procession garde volontairement un aspect un peu archaïsant au XVIIe siècle. Ainsi, alors que dans la plupart des grandes processions triomphales, les chanoines portent des capes pluviales blanches, ils continuent à arborer des capes de couleur dans celle de la Toma².

Après la disparition de la fête de la Dédicace de Grenade, remplacée à la fin du XVIe siècle par la seule fête de la Toma, le 2 janvier, la course de taureaux et le jeu de cannes réapparaissent l'après-midi de la fête, comme on le voit en 1604 et 1613³. La course de taureaux semble même être un élément fondamental de la fête. En 1604, malgré des temps difficiles de sécheresse et une période de pénitence pour faire venir la pluie, elle n'est pas annulée pour autant. Il est vrai que l'argent de la fête était déjà dépensé. La fête s'accompagne aussi d'illuminations nocturnes et de feux d'artifice.

La célébration est scrupuleusement suivie par les différentes institutions locales, en particulier par le conseil de la commune, qui la finance et s'y présente comme la principale représentante des valeurs royales. Le pouvoir local est affirmé dans la fête par la garde de la bannière royale qui échoit à l'alférez mayor, veinticuatro de la ville, et par la manipulation des insignes royaux, dont le conseil de la commune est le garant et le gardien dans la ville de Grenade. La municipalité tient donc à préserver la majesté de la Toma, surtout après les révoltes du milieu du siècle qui ont remis en cause son autorité. A partir de 1651, la fête est annoncée la veille par une sonnerie de cloches à midi « pour qu'elle soit plus solennelle » (« para mayor solemnidad de ella »)⁴. Il est également essentiel pour les oligarques locaux de prendre place le jour de la fête des deux côtés du chœur de la cathédrale, droit de plus en plus souvent contesté par le chapitre ecclésiastique. Pourtant, un accord conclu entre les deux institutions en 1624, concernant les places de chacun dans le chœur lors des fêtes considérées comme

¹ BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada » *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, T. L, 1995, p. 138.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 30 décembre 1654.

³ A.M.G., R.5, lib. 8, 30 déc., fol. 6.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 31 décembre 1651, fol. 185v.

principales, la Toma et l'Immaculée Conception, avait accordé au conseil de la commune le droit de s'asseoir des deux côtés du chœur¹.

Cette fête est donc un important attribut municipal, parfois employé comme modèle pour d'autres fêtes dans lesquelles le conseil de la commune souhaite jouer le rôle central. La procession sert ainsi, comme celle du Corpus, de modèle pour d'autres fêtes civico-religieuses ponctuelles, comme la fête pour la naissance de Baltazar-Carlos en 1629 ou la canonisation de Sainte Rose de Lima, en 1668. La municipalité déclare en effet au chapitre à cette occasion qu'elle souhaite que la fête ait la même forme que la fête de la Toma, et que pour cela elle donnera 100 ducats pour l'éclairage du temple. Une grande procession générale est alors organisée².

Entre la fin du XVIIe et le XVIIIe siècle, on commence à représenter à l'occasion de la fête une pièce anonyme, *La prise de Grenade ou le triomphe de l'Ave María*, refonte de romances anciens et d'une comédie de Lope de Vega, qui mêle personnages réels et de fiction, constitue un panégyrique de la noblesse castillane et loue les vertus de l'Ave Maria comme prière-talisman³. Cette intrigue galante et chevaleresque sans grande envergure met en scène les héros de la conquête de Grenade et des Maures burlesques dans une vision caricaturale d'un épisode de la bataille.

Le manque d'argent chronique dont dispose le conseil de la commune retentit sur les nombreuses célébrations annuelles dont il a la charge. Cela commence par une limitation financière ponctuelle de la fête, qui devient très vite une habitude. Ces restrictions deviennent vraiment visibles avant le milieu du siècle. Les premières restrictions concernant la Toma qui apparaissent dans les actes municipaux se situent en 1645. A la fin de l'année précédente, la ville a eu toutes les peines du monde à réaliser des funérailles dignes de son rang et de ses ambitions pour la reine Isabelle de Bourbon, car l'ensemble des biens communaux (*propios*) de la ville sont affermés et donc indisponibles. La municipalité s'est considérablement endettée. Elle décide donc de limiter la somptuosité de la fête de la Toma : il n'y aura pas de sermon ni de messe. On économise ainsi le salaire du prédicateur et la cire des bougies pour éclairer le temple⁴. En 1664, la fête donne lieu à un véritable marchandage financier au sein du conseil de la commune, lorsque les commissaires réclament un peu plus que les 40 000 maravédís qu'on leur a donnés⁵.

¹ GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, op. cit., p. 38.

² A.C.G., *Actas*, libro 16, 9 octobre 1668, fol. 444. A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Lettre du 25 juin 1669.

³ *EL TRIUNFO DEL AVE-MARIA, o sea la Toma de Granada*, op. cit. B.U.G., B-011-260(24). Cette œuvre est mentionnée par GALLEGU Y BURIN, Antonio : *La capilla real de Granada. Estudio histórico y guía descriptiva de este templo*, Grenade, éd facsimil, 1992, [1931], lequel reproduit la tradition qui en attribue la paternité au roi Philippe IV en personne.

⁴ A.M.G., R. 10, lib. 15, 29 déc. 1644, 479v-480r.

⁵ A.M.G., R. 19, lib. 29, 19 décembre 1664, fol. 326-327.

Ce manque d'éclat de la fête explique peut-être pourquoi les *Anales* de Jorquera, pourtant si prolixes sur les célébrations grenadines comme nous avons souvent pu le constater au cours de ces pages, ne parlent presque jamais de la fête de la Toma. Une ou deux fois, le chroniqueur signale un évènement ayant eu lieu le jour de la Toma, sans du tout parler de la fête. On apprend ainsi en 1642 qu'il y a bien une procession le jour de la Toma, et que l'on y sort habituellement l'étendard royal. Mais l'évènement principal du jour, pour Jorquera, c'est la prise de possession du nouvel archevêque don Martin Carrillo y Alderete¹.

b) L'expression identitaire de Grenade : les sermons de la Toma

Les sermons de la Toma sont la principale source d'information que nous possédons sur l'esprit qui domine cette célébration, puisque les archives, comme pour d'autres fêtes, restent pratiquement muettes sur ce point. Les prêches imprimés sont assez nombreux, mettant en évidence la popularité de la fête et une demande importante de commémoration. « L'oraison sacrée baroque trouvait dans la Toma un thème suggestif pour les fioritures historicistes et il y a de nombreux sermons qui furent rapidement imprimés, ce qui signale l'existence d'une demande du public à leur égard »².

Les sermons de la Toma et des anniversaires royaux sont particulièrement en phase avec les évènements contemporains, dont ils sont bien souvent le commentaire. En effet, en célébrant les rois c'est au roi actuel que l'on s'adresse et pour lequel on prie. Ce sont des cérémonies loyalistes, qui expriment la fidélité de Grenade et son adhésion complète à l'idéal de croisade catholique incarné par la dynastie. Ainsi, un sermon de 1676 prononcé à l'occasion de l'anniversaire funèbre de l'impératrice Isabelle est-il particulièrement en phase avec l'ambiance morbide et christique qui entoure le roi Charles II, éternellement moribond et sans successeur. Il compare en effet la mort de la reine à celle du Christ. Elle ne voulut pas que l'on pleure, mais que l'on se réjouisse, car en mourant elle laissa sa gloire en héritage à ses fils et aux saints qui la suivirent, en particulier saint François Borgia³. On va là vers une équivalence de plus en plus grande faite entre les saints et les rois dans le cadre du culte royal au souverain absolu.

A la même époque, ailleurs dans l'empire hispanique, les fêtes de conquête servent également les intérêts des autorités locales et intègrent un discours identitaire fort. On le voit bien dans certains sermons de la fête de la Saint Hippolyte par exemple, la fête de la conquête de

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 902-903.

² BRISSET, Demetrio E. : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada », *op. cit.*, p. 141.

³ FERNANDEZ DEL VALLE Y LIEDMA, Francisco : *Oracion panegyrica en las honras y aniversario sepulcral de la augusta y cesarea magestad de la Señora Emperatriz Doña Isabel, muger del invicto Señor Emperador Carlos Quinto. -Celebradas en la Real Capilla de Granada, dia de los inclitos Apostoles, y martyres S. Felipe, y S. Tiago, a quien la señora Emperatriz les dedicò su memoria, no queriendo se predicasse en honra suya, cediendose a los santos todo el culto...* [Grenade, 1676], B.U.G., A-031-232(20).

Mexico. Un sermon de 1638¹ fait de la fête la défense de la prééminence de la caste des descendants des conquistadors, contre la montée en puissance de nouvelles catégories sociales issues d'une immigration espagnole plus récente. Le sermon fait l'éloge de Cortés, et réclame honneurs et faveurs pour les descendants des premiers conquérants.

L'histoire de la conquête fonctionne par couches de récits successifs. L'essentiel, ce qui compte pour la manière dont on se représente la victoire, c'est les récits que l'on connaît, les incertitudes, les mélanges et les anachronismes qui ont continué de s'ajouter les uns aux autres jusqu'à aujourd'hui. Les sermons restituent assez bien ces façons de percevoir la conquête. Ainsi, l'exploit de Pulgar, dont le souvenir est entretenu à Grenade par d'interminables actions judiciaires, joue un rôle important dans le souvenir de la conquête.

Grenade, à travers tous les textes que produisent ses auteurs durant le siècle, balance sans cesse entre un orgueil exagéré et une certaine réserve, quasiment une honte d'être ce qu'elle est : une ville au passé méconnu de ses habitants, à l'histoire difficile à accepter, à définir, qui connaît un présent difficile et un avenir incertain. Elle qui était à l'époque de la conquête l'une des villes les plus opulentes du monde connu se trouve au XVII^e siècle diminuée, transformée, non seulement dans son architecture et sa population, mais aussi dans ses contours urbains et ses références culturelles et identitaires. Les anciens centres de splendeur de la ville Musulmane sont à l'abandon, on ne connaît plus le sens de certains édifices, qui sont peu à peu détruits. La population est réduite, les ressources économiques traditionnelles (l'agriculture irriguée, l'artisanat de la soie, etc.) bouleversées. Une telle métamorphose ne peut qu'être fortement ressentie et engendrer une auto-représentation et une relation au pouvoir particulières, pleines de contradictions.

Les sermons de la Toma rappellent au monde la glorieuse prise de Grenade et expriment le besoin de revendiquer l'histoire. Grenade ressent l'oubli relatif de sa conquête dans le monde hispanique comme une injustice et se sent responsable du souvenir d'un événement que l'Europe toute entière avait célébré. Car « l'oubli est fils de l'ingratitude et la reconnaissance éternise le bienfait »², déplore un prédicateur à l'occasion de l'anniversaire funèbre du Roi Catholique. L'insistance des sermons de la Toma et des anniversaires royaux à rappeler chaque fois les hauts faits des Rois Isabelle et Ferdinand semble confirmer cet oubli des détails de l'histoire locale. Si les symboles frappent et mobilisent, les implications exactes des événements du 2 janvier 1492 sont plus floues pour les Grenadins, puisque les prédicateurs doivent chaque fois justifier la raison d'être du souvenir et expliquer aux assistants pourquoi ils se doivent d'assister à la messe. On voit bien l'artificialité de la situation par la façon dont

¹ AYROLO, Gabriel de : *Sermon que predico el doctor Don... Arcediano de la Santa Iglesia de Guadalajara, y natural de la ciudad de Mexico, el día de su patron S. Hypolito, quando haze reseña de su Estandarte Real, y se lleua a su Iglesia con somptuoso acompañamiento, asistiendo en ella El Excelentissimo Señor Marques de Ladereyta, Virrey desta Nueva España, Audiencia Real, y los dos Cabildos Ecclesiatico, y Secular. Dirigido a la Nobilissima Ciudad de Mexico, Cabeça del Imperio Indiano. Año de 1638...* B.U.G., A-031-211(13).

² « el olvido es hijo de la ingritud, el agradecimiento es quien eterna el beneficio ». RAMOS GAVILAN, Estevan : *Oracion panegyrica, op. cit.*, fol. 8v.

le même sermon de 1666 tente de mobiliser ses auditeurs : « Oh ma patrie ! Comment ne pourrais-tu être reconnaissante à Ferdinand ? Que signifie donc l'assistance unanime et ordonnée aux honneurs royaux de cette cour royale ? Ce n'est pas seulement pour les grandir par l'excellence qu'elle représente. C'est une grenade, qui, fidèle au souvenir du bienfait, vient offrir à son roi les remerciements dont elle a le devoir. Que signifie l'assistance du saint tribunal de l'inquisition ? Ce n'est pas seulement pour la solennité de sa présence. C'est une grenade très-catholique, qui liée au même bienfait, vient rendre grâce à son roi qui la tira des ténèbres du mahométisme, l'incorporant à la corporation de la foi catholique. Que signifie toute la noblesse ? Et toute cette foule et ce peuple ? Ce sont des grenades, qui font de leur liberté prisons, desquelles doucement enchaînées elles rendent grâce à leur roi d'avoir été rendues libres de leur esclavage »¹. L'image symbolique de la grenade, fruit avantageusement homonyme de la ville, est utilisée par bon nombre de ces sermons chauvins prêchés à Grenade à cette époque.

Le « devoir de mémoire »

Puisque l'histoire de Grenade, comme le fruit, est une métaphore du monde mis en œuvre selon la loi divine, les sermons servent bien souvent de prétexte pour exalter ou critiquer le pouvoir, donner une image du prince chrétien idéal, où pour composer une leçon de doctrine religieuse. En effet « l'oraison sacrée du Baroque trouvait dans la Toma un thème suggestif pour les fioritures historiques »². Le lien avec l'histoire contemporaine et les critiques voilées des princes se retrouvent donc également dans les sermons prononcés à cette occasion.

Le prêche de Fray Andrés de Granada, capucin et lecteur de théologie scolastique, lors de l'anniversaire de Ferdinand le Catholique en 1650, nous présente le roi en héros antique et en nouveau David, comparaison traditionnelle du souverain idéal en Espagne³. Il s'agit d'un sermon pédagogique qui explique pourquoi il convient d'honorer le roi, revient sur sa vie et ses actes et montre comment Dieu l'a comblé de faveurs et couronné de vertus. Bref, il s'agit d'un discours peu enthousiaste et sans doute peu enthousiasmant pour ses auditeurs. Même l'affirmation de l'existence d'un lien particulier entre Grenade et le roi semble peu

¹ « O Patria mia ! Y como no has de ser agradecida a Fernando ? (...) Que entendemos que es asistir a estas honras reales con acuerdo tan acordado, el Real Acuerdo ? No es solo por engrandecer con la grandeza que representa. Una granada es, que aprisionada del beneficio, viene a ofrecer a su rey tan devidos agradecimientos. Que pensamos que es asistir por tribunal el tribunal santo de la Inquisicion ? No es solo por lo grave de su presencia. Una granada es ya catolica, que rendida del mismo beneficio, viene a agradecer a su catolico rey la saco (sic) de las tinieblas del mahometismo, incorporandola en el gremio de la fe catolica. Que es toda la nobleza ? Que todo este gentio, y pueblo ? Granadas son, que hazen de su libertad prisiones, con quienes suavamente rendidos agradecen a su rey la libertad de su esclavitud... » RAMOS GAVILAN, Estevan : *Oracion panegyrica*, op. cit, fol. 11.

² BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada » op. cit., p. 141.

³ MILHOU, Alain : *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, op. cit.

convaincue : « Ainsi Ferdinand l'estima-t-il plus [Grenade] que toutes les autres villes qu'il posséda, soit parce que la conquérir lui coûta de grands risques pour sa vie (et l'on estime plus ce qui nous a plus coûté), soit parce qu'elle fut pour lui un ornement plus somptueux que les autres sur sa royale tête »¹.

Souligner le fait qu'il est nécessaire d'honorer le roi est étonnant. Ne pas affirmer de relation vraiment spécifique entre lui et Grenade l'est également. Le sermon relate en effet tout autant d'autres actions du roi que la prise de Grenade, évènement dont les Rois Catholiques avaient pourtant fait un acte fondateur et central de leur règne. Certes, les circonstances se prêtent peu à un sermon triomphal. La disette qui avait causé le soulèvement de mars 1648 se poursuit et entraînera en août 1650 la formation d'un véritable complot contre le gouvernement local et l'État. Mais il nous semble que ce ton surprenant a une autre cause, peut-être inconsciente, mais plus sûrement inavouable.

L'explication de la célébration de la Toma fournie par les sermons n'est rien d'autre qu'une reprise des discours de propagande écrits dans l'entourage des Rois Catholiques lors de la conquête pour proclamer l'évènement dans le monde entier. Il ne s'agit donc pas de mémoire directe, dans le sens de souvenirs vivants, transmis par les générations précédentes. Il ne s'agit pas non plus d'un discours historique, c'est-à-dire d'une reconstruction rationnelle de ce qui n'est plus, d'un évènement avec lequel on a aucun lien, ni affectif ni humain, selon la définition de Pierre Nora. « L'histoire, parce qu'opération intellectuelle et laïcisante, appelle analyse et discours critique. La mémoire installe le souvenir dans le sacré (...) La mémoire s'enracine dans le concret, dans l'espace, le geste, l'image et l'objet. L'histoire ne s'attache qu'aux continuités temporelles »². La mémoire de la conquête avait été forgée par les Rois sur le modèle d'une cérémonie précédente, celle de la Saint Clément de Séville. Elle employait des insignes royaux (bannière, épée et couronne) concentrant la valeur sacrée.

Cette conception officielle de la prise de la ville est très intéressante en ce qui concerne le rapport que Grenade entretient avec cet acte fondateur. La fête de la Toma, comme toutes les fêtes de fondation du même genre, réanime la naissance symbolique de la communauté. Mais le discours qui accompagne les gestes est une fiction qui contredit cette expression sacrée, utilisée pour remplacer une mémoire véritable que l'on souhaite oublier. La mémoire vécue, annihilée, est transformée en une mémoire non spontanée, sous la forme d'une auto-persuasion volontaire, vécue comme un devoir de loyauté.

¹ « Asi la estimo [Granada] Fernando mas que a todas las que tuvo, o ya porque le costo muchos riesgos de su vida el ganarla (que lo que mas cuesta, mas se estima) o ya porque le adorno a ella, sublimandole mas que las otras de su real cabeça ». GRANADA, Andres de : *Sermon en las honras funerales, y exequias magestuosas que al inclito Rey D. Fernando el Catolico le celebrò, y hizo en veynte y quatro de Enero deste presente año de mil y seyscientos y cinquenta, el ilustrissimo Cabildo Eclesiastico de la muy leal Ciudad de Granada (con asistencia del seglar nobilissimo) en su muy insigne Catedral... en Granada... Año de 1650*, fol. 35v.

² NORA, Pierre : « Entre la mémoire et l'histoire. La problématique des lieux », *Les lieux de mémoire T1, La République, op. cit.*, p. XIX.

La reddition (entrega) de Grenade

Traditionnellement, lorsqu'un territoire est conquis par un groupe humain très différent de celui qui l'habitait auparavant, la conquête équivaut pour les nouveaux arrivants à un acte de fondation¹. Mais la fête de la *Toma*, de la prise de Grenade, est, au XVIIIe siècle, appelée fête de la *Entrega*, de la *reddition*. On insiste donc sur l'idée que la ville s'est rendue, a été libérée des maures. Il ne s'agit pas d'une conquête, ni même d'une Reconquête, mot qui n'apparaît qu'au XIXe siècle².

Le sermon de Diego del Castillo³ prononcé lors de l'anniversaire des rois en 1665, insiste sur cette idée de *libération* de la ville en 1492. Les rois, dit-il, ces « lions envoyés par Dieu pour restaurer la gloire de son Peuple », libèrent cinq mille « captifs » lors de la prise de Grenade. Le ton biblique et épique employé dans les sermons s'adapte à la réalité de la situation : les hébreux libérés par Moïse avaient, après tant de générations passées en Egypte, pris de nombreux traits de leurs « bourreaux », comme le démontre l'épisode du veau d'or. L'exemple de Moïse est précisément repris dans le sermon prêché à la cathédrale pour la fête du 2 janvier 1669⁴, lequel compare la libération de 1492 avec celle des hébreux de la Genèse. D'autres parallèles bibliques ou apocryphes sont invoqués pour mieux faire entrer les événements dans la légende et l'éloigner de la réalité. La cruauté des maures envers les Chrétiens indigènes « mis en esclavage » est « prouvée » par les nombreuses reliques de saints chrétiens retrouvées au Sacromonte. Pour faire le lien entre la Grenade chrétienne pré-Musulmane et la ville moderne, on a utilisé les livres de plomb et les reliques de martyrs arabes chrétiens, découvert à la fin du XVIe siècle. Or cette croyance très forte à Grenade en la véracité des reliques (qui, paradoxalement, et contrairement aux livres de plomb qui en sont pourtant inséparables, ne seront jamais remises en cause par la papauté), s'oppose à l'idée de la conquête comme acte de fondation. L'acte originel Espagnol et chrétien à Grenade ne peut être la conquête, puisque la ville s'acharne depuis l'invention de la légende des disciples de Saint Jacques à démontrer qu'elle fut, dans la péninsule, la première ville chrétienne.

¹ GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio : « Estudio preliminar » in GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma*, *op. cit.*

² Après une période de décadence de la fête au XVIIIe siècle, on décide, à la suite la défaite Française en 1813, de reprendre la célébration sous sa « forme ancienne ». Au XIXe siècle la fête est récupérée pour souligner l'espagnolité du territoire, et constituer un vecteur de la constitution politique de l'Espagne libérale et coloniale. Le terme de Reconquista, Reconquête, est alors mis en avant. GONZALEZ MARTINEZ, José : « La fiesta de la Toma en tiempos liberales », *op. cit.*

³ CASTILLO, Diego del : *Oración funebre panegyrica, en las honras, y anuales memorias, que celebrò la Nobilissima Ciudad de Granada, à las magestades catolicas de los invictissimos reyes D. Fernando, y D. Ysabel, sus liberadores, en su Real capilla, dia siete de mayo de 1665. Asistiendo el Real Acuerdo, el Tribunal de la Inquisicion, la Real Capilla, la Ciudad de Granada, y Prelados todos de las Venerables religiones... en Granada... Año de 1668*. B.U.G., A-031-180(1).

⁴ PAULA DE LA MADRIZ, Fr. Antonio de la : *Sermon en accion de gracias de la Toma de Granada, predicado en su santa Iglesia Metropolitana a Dos de Enero de mil y seyscientos y sesenta y seys años: asistiendo el Ilustrissimo señor Don Diego Escolano, Arçobispo de dicha ciudad, y los dos celebres cabildos, Eclesiastico, y Segular... Año 1669*. B.U.G., A-031-234(4).

Les sermons s'étendent ainsi avec un réalisme parfois sadique sur les cruautés des Maures envers les Chrétiens avant la « libération », prenant leur inspiration dans les martyrs romains et les corridas contemporaines. « Car, puisque l'arène est le monde, les taureaux les tyrans et le corps la cape de l'âme, si le corps du saint martyr vient au pouvoir et aux mains du tyran impie qui le fouette, le dépèce et le tue, qu'est-ce que cela signifie ? Que la cape va aux cornes du taureau ».¹

Dans cette mythologie de la « libération », de la restauration et de la reddition sans violence, on use à profusion de l'image de la Grenade paradisiaque, éden perdu puis retrouvé, merveille de la création divine, extraordinairement fertile, belle et tempérée. Certes, ce lieu commun est un classique du patriotisme urbain qui se forme au XVI^e siècle et se fixe dans les chroniques urbaines. Mais cette idée est aussi une constante fondamentale du mythe de Grenade. L'idée arabe que Grenade est un jardin d'Eden est donc reprise dans les récits de la conquête, cadrant avec le parallèle volontiers formé (et que nous n'avons cessé de retrouver au fur et à mesure de l'histoire du mythe) entre Grenade et Jérusalem. Un Paracuellos peut ainsi s'exclamer en 1640 : « Grenade est la parfaite copie de la ville la plus belle qui fut fondée aux portes du Paradis et le Christ permit à ceux qui la soumettent d'obtenir gloires et repos »².

Grenade se fait donc le conservatoire de l'enthousiasme idéologique soigneusement orchestré par les Rois Catholiques et poursuivi jusqu'à Charles Quint autour de la prise de Grenade. La plupart des sermons qui célèbrent la prise de Grenade au XVII^e siècle ne contiennent ainsi que des listes de références bibliques et héroïques, des explications confuses sur la fondation légendaire de la ville par les citoyens de Damas et, finalement, des apologues d'une Grenade éternelle, visant à nier le fait que l'Islam eut jamais une influence quelconque sur une terre comparée à Jérusalem. Tels les colons Espagnols des Amériques, les habitants des nouveaux territoires andalous ressentent l'influence d'une culture indigène méprisée et cherchent à se l'approprier en s'affirmant comme étant, eux, les indigènes véritables. Pour Fernando de Sosa³, la prise de Grenade représente le début du monde nouveau, dans le sens de la Loi Nouvelle, celle qui commence dans la Bible avec la révélation du salut évangélique. Les Musulmans sont donc comparés implicitement aux Juifs, qui vivent sous la loi *ancienne* de l'Ancien Testament. Loin de constituer l'idée d'une fondation, il nous semble que cette conception de la prise de Grenade révèle au contraire le désir de récupérer un héritage Musulman et d'en faire la base de la nouvelle culture chrétienne, supérieure à l'ancienne car

¹ « pues siendo la plaça el mundo, y los toros los tiranos, y el cuerpo la capa del alma, venir el cuerpo del santo martir al poder, y manos del impio tirano que lo açota, despedaçã, y mata, que sera ? Andar la capa en los cuernos del toro ». SOSA, Fernando de : *Sermón que predicó el Doctor Don... año de 1621, op. cit.*, fol. 8v.

² « Granada es un perfectissimo traslado de la ciudad mas hermosa que se fundò junto a el Parayso, y en su toma interessa Christo glorias, y descansos ». TELLO Y OLIVARES, Luis : *Ciudad simbolica, de doce piedras preciosas, en la Toma, y restauracion feliz, de Granada. Orose en la santa Metropolitana Iglesia desta ciudad, a los dos ilustres cabildos eclesiastico, y segular, a dos de enero de 1640... En Granada*. B.U.G. A-031-234(37), fol. 1.

³ SOSA, Fernando de : *Sermón que predicó el Doctor Don... año de 1621, op. cit.*

elle reconnaît le Christ, mais qui se sent, à son corps défendant, des affinités avec elle. On retrouve là une trace du mythe du Sacromonte, dont la doctrine complexe convainc encore quelques ecclésiastiques grenadins au XVII^e siècle.

L'insistance à vouloir prouver l'existence d'une communauté chrétienne avant l'arrivée des Musulmans dans tous les sermons nous montre que le but des célébrations de la prise de Grenade est bien avant tout d'affirmer une identification, de relier passé et présent, à travers une conquête qui crée le lien nécessaire entre ces deux moments et assemble temps légendaire et temps vécu. Bien après la tentative morisque de faire se joindre les deux cultures à travers la fiction créée par les livres de plomb du Sacromonte, le désir de trouver une logique identitaire à une solution paradoxale et mentalement inconfortable se poursuit. Les sermons de la Toma et des anniversaires annuels qui célèbrent les Rois Catholiques sont donc, par l'artificialité de leur discours et sa répétition année après année, essentiels pour comprendre la culture grenadine et le sens d'une auto-représentation complexe. La fierté affichée, qui se justifie par des légendes niées par la papauté elle-même, correspond à la nécessité pour les Grenadins de s'affirmer comme Vieux-chrétiens, au sein un décor urbain rappelant trop un passé qui les désigne soit comme des étrangers, des colons, soit comme des métèques descendants des anciens habitants Musulmans. Pour nier ces deux identifications, il convient d'en inventer une troisième, qui les enracine à la terre grenadine au-delà des huit siècles d'occupation Musulmane. C'est celle de descendants des premiers habitants, prétendument chrétiens et, pour faire encore bonne mesure, prétendument les premiers chrétiens de la péninsule ibérique. La fiction des livres de plomb du Sacromonte trouve ici une prolongation imprévue, à laquelle les faussaires morisques qui la créèrent n'avaient probablement pas pensé. Les reliques ne les ont pas sauvés de l'expulsion, mais elles ont peut-être détourné les Grenadins chrétiens de leurs propres doutes.

Grenade vit en pensant à son passé et semble fascinée par la conquête, c'est-à-dire par une défaite. Au fond, la fête de la Toma est la célébration cyclique, solennelle et fataliste d'un drame au sens déstabilisant pour les habitants. La conquête, qui faisait un siècle auparavant de Grenade le pinacle de la chrétienté, la rejette désormais dans un métissage dont l'époque se méfie au plus haut point. Il lui faut donc s'affirmer, chaque année de nouveau, comme Espagnole, chrétienne et loyale sujette du roi, à tout prix, même à celui d'une fiction pseudo-historique. Cette affirmation n'est néanmoins rien de plus qu'une auto-suggestion volontariste, qui révèle la difficulté qu'il y a à y croire. Mais le Baroque aime les paradoxes, qui permettent de révéler les vérités divines cachées dans toute chose, et c'est sans doute pourquoi la Toma demeure une grande célébration grenadine au XVII^e siècle.

Tridentisme et triumphalisme. La transformation du sens de la conquête

Avec les découvertes du Sacromonte, la fête, comme celle du Corpus, est fortement marquée par la nouvelle mythologie et sert à exprimer le triumphalisme du sentiment d'avoir enfin achevé la conquête de Grenade. A partir de 1601, la fête de San Cecilio, placée au 1^{er} février, jour du martyr du saint selon les livres de plomb, donne un sens nouveau à la fête de la Toma, située un mois auparavant. La fête souffre bien sûr toujours de la rivalité qui oppose toujours la cathédrale et la chapelle royale, mais elle s'est débarrassée du complexe d'inachèvement existant avant l'expulsion des Morisques et les inventions de reliques.

La Toma et son symbolisme manichéen de la victoire du Bien contre le Mal, est également l'occasion pour les prédicateurs de défendre l'entreprise de l'Église et l'idéologie conquérante affichée depuis le concile de Trente. Le thème de la libération offre ainsi l'occasion d'expressions flamboyantes, comme dans le sermon de Fernando de Sosa en 1621 : « Aujourd'hui [c'est-à-dire le 2 janvier, jour de la conquête de 1492] sur ces tours de l'Alhambra on arbora les bannières du Roi Catholique, et avant elles, celles de la croix, s'abattant celles du Maure. (...) Aujourd'hui on a fini de chasser d'Espagne la plus grande offense de notre nation : l'ennemi domestique, qui lui prenait ses fils, lui saccageait ses maisons, lui moissonnait ses champs »¹. La victoire de 1492 est bien sûr celle de l'Église qui a envoyé les princes (subordonnés à sa politique) combattre Satan. Mais, rappelle cyniquement Sosa, la victoire ne revient même pas aux rois, puisque le Maure s'est rendu sans même lutter. La Toma lui permet en outre de rappeler l'importance de l'effort entrepris par le pays depuis cette date pour en écarter « l'ennemi intérieur » (il fait surtout référence à la récente expulsion des Morisques, à partir de 1609), mais aussi d'évoquer les démarches de l'Église partout dans le monde pour combattre ou convertir les non-catholiques. Il terrifie son auditoire en affirmant que si la ville est tombée sous le joug du diable, c'est à cause de ses péchés. Finalement, il s'agit d'un sermon tridentin en faveur de la croisade catholique, qui utilise la fête comme prétexte à un type assez courant de diatribe militante.

L'anniversaire des rois est aussi l'occasion de glorifier de nouveau la ville, c'est-à-dire ses autorités civiles et religieuses, en profitant du décor austère et solennel de la chapelle royale. Les grands conflits pour l'appropriation des insignes royaux entre la cathédrale et la chapelle royale, qui eurent lieu entre 1516 et 1526, sont terminés. L'objectif des élites urbaines est maintenant d'affirmer leur rôle et leur autorité à travers une concurrence de zèle dynastique.²

¹ « Hoy en estas torres de la Alhambra, se enarbolaron las vanderas del Rey Catholico, y antes de ellas las de la Cruz, abatiense las del moro. (...) Oy se acabo de quitar de España la mayor afrenta de nuestra nacion : el enemigo casero, que le cautivava sus hijos, le saqueava sus lugares, le tallava sus campos ». *IBID*, fol. 8r.

² VINCENT, Bernard : « La toma de Granada » in CORDOBA, Pierre ; ETIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito, op. cit.*, p. 43-49.

Par ailleurs, ces insignes, qui remplaçaient les rois absents, ne servent plus qu'à grandir encore leur prestige. Depuis 1522 en effet, leurs corps ont été transférés à la chapelle royale et qu'ils sont donc matériellement présents lors des cérémonies. La Chapelle a momentanément gagné la bataille des privilèges royaux, du pouvoir de représentation, sur la cathédrale. Celle-ci saura reprendre le dessus par d'autres moyens, dont les faux du Sacromonte ne sont pas les moindres.

En louant les Rois Catholiques, libérateurs de la ville, princes chrétiens qui servent le projet de Dieu sur la terre, les sermons renforcent le ton triomphal et appellent à la conquête universelle du royaume de Dieu : « Alignons les soldats, levons les drapeaux, frappons et tirillons l'artillerie des bonnes œuvres pour que les soldats, fidèles avertis, entrent et forment la cité éternelle de la gloire. »¹ L'Église grenadine rappelle ainsi que cette région forme une frontière et que l'autre côté de la mer demeure une terre à conquérir et à évangéliser. Elle cherche aussi à présenter les Grenadins en vainqueurs, vainqueurs par une reddition pour laquelle on a même pas combattu.

Dans la deuxième moitié du siècle, face à Séville, qui affirme, avec la canonisation de son conquérant Ferdinand III, la gloire de sa conquête, la piété de la ville due à cette origine miraculeuse, favorisée, aidée de Dieu², Grenade reprend la même thématique et l'adapte à sa fête de la Toma. La fête continue ainsi, comme elle n'a cessé de le faire depuis son origine, de se modeler sur la fête de la conquête de Séville. En outre ce thème correspond bien à l'époque, qui se complaît dans la célébration de la victoire, au moment même où cette victoire de la foi et de l'Empire échappe de plus en plus à l'Espagne. Dans la deuxième moitié du siècle, la fête de la Toma a donc un sens affirmé de victoire de la foi, contre un Maure fantasmé qui représente métaphoriquement les ennemis de l'Espagne, les guerres intérieures et un dérivatif aux difficultés économiques. La victoire de 1492 est désormais devenue un mythe, volontairement occultée pendant longtemps on peut désormais la faire ressurgir, d'autant plus métamorphosée qu'elle est modelée sur une autre conquête elle aussi mythifiée, celle de Séville.

La fête de la Toma ressurgit donc avec un sens nouveau. On le voit en particulier lors de la canonisation de Saint Jean de Dieu en 1690, un saint fondamental pour Grenade puisque la ville possède son corps et que les autorités souhaitent en faire le grand saint, peut-être même le patron de la ville. La relation de Gadea y Oviedo souligne la glorification de la fête de la Toma, à la veille de laquelle la nouvelle de la canonisation est annoncée publiquement : « le premier jour de l'année suivante, veille du jour que Grenade célèbre la mémoire annuelle de sa

¹ « alistemos soldados, levantemos vanderas, plantemos, y disparemos la artillería de buenas obras, conque los soldados fieles aviseados, entran y forman la ciudad eterna de la gloria ». SOSA, Fernando de : *Sermón que predicó, op. cit.*, fol. 23r et v.

² Voir le sermon triomphaliste de MARTI Y SORRIBAS, Francisco : *Oracion panegirica a las sumptuosas honras, que en la sancta Iglesia de Seuilla le hazen por los dos ilustrissimos Cabildos, a las dulces y reconocidas memorias de el Sancto Rey Don Fernando, su Conquistador... en Sevilla... 1651*. B.U.G., A-031-204(13).

restauration dans le giron fidèle de l’Eglise Catholique et de sa liberté du joug maure, grâce aux armes invincibles des seigneurs rois catholiques don Ferdinand et doña Isabelle... »¹. La Toma prend ici le sens qu’elle va conserver pratiquement jusqu’à nos jours, celle de fête patriotique, belliciste et militante.

c) Les anniversaires funèbres des Rois Catholiques

Les fêtes et les rogations solennelles qui intègrent les causes royales sur un ton de patriotisme à outrance dans la vie quotidienne grenadine contiennent un message idéologique dont bénéficient largement les autorités locales. Outre la Toma, d’autres fêtes patriotiques sont utilisées aux mêmes fins. Il s’agit des anniversaires funèbres des Rois instaurés dans la chapelle royale par les Rois Catholiques qui y furent inhumés. Les prêches imprimés sont le reflet d’une mise en scène spectaculaire de la fondation chrétienne et Espagnole de la ville, dédiée à elle-même, mais aussi l’expression de la loyauté monarchique grenadine. Ils nous apprennent aussi beaucoup sur l’image que Grenade se fait d’elle-même.

Les chapelains de la chapelle royale rendent un culte régulier aux Rois Catholiques, qui y sont enterrés depuis 1525. Les statuts (réformés en 1632) de la chapelle royale incluent également une messe chantée par jour pour les Rois et quatre anniversaires annuels. Le 23 février, auquel assistent l’archevêque, la chancellerie, l’inquisition et le conseil de ville, représenté par douze commissaires. Le 1^{er} mai, jour de la mort de l’impératrice Isabelle. Les 6 et 7 mai, jour de Saint Jean Porte Latine et de l’arrivée des corps des rois à Grenade, auquel assistent parfois (outre la chancellerie, l’inquisition et le conseil de la commune), les membres des ordres religieux. Cette dernière célébration est organisée et financée par la municipalité et constitue, comme au XVI^e siècle, la plus importante dans le cadre du culte royal rendu dans la chapelle. Huit veinticuatro et quatre jurados y assistent au nom de la municipalité. Le 3 novembre enfin, la très fermée confrérie de la chancellerie célèbre la nativité de la Vierge, tandis que l’on fête le jubilé introduit par Isabelle la Catholique pour le jour de saint Jean Porte Latine.²

Quand aux anniversaires royaux célébrés dans la cathédrale, ils sont presque tous en désaffection. Bermúdez déplore ainsi en 1639 la défection de nombreux échevins à l’anniversaire du 18 décembre pour la translation du corps de la reine Isabelle à Grenade. « Et bien que la loi ait établi que l’échevin qui serait absent soit sanctionné pour un ducat, il en manque tant, qu’il ne s’agit plus d’honorer les rois, mais du déshonneur de ceux qui leur firent

¹ « el primer dia del siguiente año, vispera del que celebra Granada la annual memoria de su restauracion al concorsio fiel de la Iglesia Catolica, y de su libertad del mauritano yugo, por las invencibles armas de los señores reyes catolicos Don Fernando y Doña Isabel... ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas*, op. cit.

² « De la Capilla real de los Reyes Catolicos don Fernando, y doña Isabel. Capitulo VII », *Libro tercero de la perdida y restauracion de Granada*. BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco: *Antiguedad y excelencias de Granada*, op. cit., Fol. 82v-84r.

honneur »¹. L'anniversaire funèbre des Rois Catholiques célébré dans la cathédrale permet de continuer la fiction d'un temple qui avait été destiné par Charles Quint à être un panthéon funèbre. A cette occasion, on dresse un tumulus, certes plus modeste que celui fabriqué pour les funérailles royales, et conservé d'année en année, mais réemployé souvent pour les funérailles des reines (comme pour Marguerite d'Autriche en 1611) ou des papes. Après tout, le chœur de la cathédrale conserve encore pendant une bonne partie du siècle un caractère impérial et funéraire. Les portraits de Charles Quint et d'Isabelle de Portugal, de part et d'autre du chœur, ne sont remplacés par ceux des Rois Catholiques par Pedro de Mena, fils d'Alonso de Mena et disciple d'Alonso Cano, qu'en 1675 seulement².

Au XVII^e siècle, les souverains se préoccupent assez peu du culte rendu à leurs ancêtres dans la lointaine Grenade, mais entendent toutefois qu'il se poursuive comme autrefois. Dès la disparition de Philippe II en 1598, son successeur Philippe III affirme son intérêt pour le culte royal. Il exprime sa volonté que le culte continue comme auparavant en tentant d'obliger le chapitre de la cathédrale à assister enfin à l'anniversaire des Rois dans la chapelle royale le jour de la Saint Jean Porte Latine, comme ils y sont obligés mais qu'ils ne font pas pour des questions de préséance et de concurrence institutionnelle³.

La chapelle royale, débordée par la multiplication des anniversaires funèbres de riches particuliers locaux, services lucratifs auxquels elle s'accroche d'autant plus que la dotation royale diminue, tend à délaissier la commémoration des rois. Elle est pour cela périodiquement rappelée à l'ordre. En outre, les chapelains refusent toujours de se rendre aux anniversaires royaux célébrés dans la cathédrale, au prétexte de ne pas avoir de place conforme à leur rang. En 1626 une nouvelle cédula rappelle de nouveau l'obligation des chanoines de laisser une place dans le chœur aux chapelains à cette occasion⁴. Le conflit entre les deux institutions empoisonne toujours la célébration des anniversaires. La cathédrale réclame le droit de réaliser la visite ecclésiastique de la chapelle royale, refuse que cette dernière possède sa propre cloche (ce qui officialiserait son indépendance) et revendique l'usage des chapelles situées entre les deux bâtiments, anciens bureaux des alfaquis du temps de la mosquée. Mais le principal problème évoqué, c'est la proximité des deux bâtiments rivaux. Pendant les offices de la cathédrale, on entend les chants de la chapelle, dont les heures liturgiques ne correspondent pas. La chapelle répond que seul le roi peut changer un état de fait instauré par les Rois Catholiques eux-mêmes, et que la même situation existe d'ailleurs à Tolède et à Séville ainsi qu'à l'intérieur de la cathédrale de Grenade elle-même, puisque « derrière le chœur de la

¹ « Y aunque hizo ley, de que sea penado en un ducado el regidor que faltare, faltan tantos, que no son honras de Reyes, sino deshonra de quien les dio la honra ». BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Historia eclesiastica, op. cit.*, fol. 201r.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 12 juillet et 3 septembre 1675.

³ A.M.G., Leg. 1930, p. 46. Copie de la cédula du 28 novembre 1598.

⁴ 6 décembre 1626. In B.N.M., ms. 6948, documentos eclesiásticos granadinos, 1.

cathédrale l'on dit chaque jour des messes chantées dans la sacristie »¹. Pour trancher cet éternel conflit, le roi rend une énième cédula, interdisant aux chapelains les vêpres chantées les jours de fêtes mariales, « parce que la dite cathédrale est dédiée à Notre Dame et les jours de fêtes la majeure partie du peuple y concoure »². En compensation, on ajoute quatre fêtes annuelles dans la chapelle en l'honneur du Christ : le jour de l'an et sa vigile, le jour de l'Épiphanie, de l'Ascension et le jour du Corpus. Et de nouveau on ordonne aux chapelains d'être présents aux trois grandes processions annuelles organisées par le chapitre de la cathédrale : Corpus, Toma et Saint Marc.

Plus encore que son père, Philippe IV affirme l'importance des cultes royaux de Grenade. Lui qui se préoccupait tant du culte royal sous toutes ses formes ne pouvait en effet que se pencher avec intérêt sur les anniversaires funèbres de la chapelle royale. Les reliques de la chapelle sont de nouveau recensées³. En 1632, il y crée une fête nouvelle de la mise en place des reliques et donne un nouvel ordre à la chapelle pour la procession de la Toma, ce qui entraîne de graves problèmes de préséance⁴. En fait, ne comprenant rien à cette chapelle et à la place fantomatique qu'elle occupe dans la société grenadine, le roi ne parvient pas à changer les choses comme il le voudrait. Ainsi il ordonne aux chapelains royaux de participer aux processions générales organisées par le chapitre, comme les y oblige la cédula de 1531, pensant sans doute que le culte royal en sortirait grandi⁵. L'ordre nouveau est un échec : la chancellerie refuse de se rendre à l'anniversaire des Rois Catholiques en novembre 1633. En 1635, c'est le conseil de la commune qui refuse d'assister à cet anniversaire, tandis que la chapelle réduit ses services au minimum, ne fournissant même pas la cire pour l'éclairage et diminuant les frais du tumulus à portion congrue⁶.

En réalité, Philippe IV se préoccupe moins de ces cultes provinciaux, inutiles au rayonnement de la gloire royale dans une période où les cérémonies de cour sont bien installées, que de poursuivre une politique perçue comme une question de tradition et de principe. Pour perpétuer dignement le culte ou l'accroître, il aurait fallu faire des sacrifices. Or le trésor royal est vide et ne permet en fait pas de faire vivre dignement les employés du culte royal organisé dans les chapelles royales. On rafistole, on comble les brèches trop visibles, sans régler les problèmes de fond, et peu à peu la chapelle stagne puis décline définitivement dans la pauvreté.

¹ « a las espaldas del coro della se dezian missas cantadas en el sagrario cada dia ». B.N.M., Ms. 6948, n°1, pétition de la chapelle royale, fol. 10v.

² « porque la vocación de la dicha yglesia mayor es de Na Sa, y en estos dias concurren en ella la mayor parte del pueblo ». *IBID*, fol. 13r.

³ SANTACRUZ MOLINA, Geronymo de : *Copia de las reliquias que atesora la R. Capilla de Granada, sepulchro de los reyes Catolicos, Don Fernando y Doña Ysabel. Dase quenta del felicissimo hallazgo del brazo de precursor San Iuan Bautista, y las fiestas que se hicieron en su dia 24 de Iunio de 1631 años...* (Alenda n°955)

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 12, 30 décembre 1632, 1er et 4 janvier 1633.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 12, 27 juin 1633.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 13, 27 novembre 1635, fol. 38r.

Sous Charles II, l'intérêt du roi pour les anniversaires royaux des chapelles provinciales décline définitivement. En 1685, la fête des noces de la Vierge et de Saint Joseph prend même le pas sur l'anniversaire du 26 novembre des Rois Catholiques dans la cathédrale, que l'on préfère repousser pour laisser la place à cette nouvelle célébration¹.

L'anniversaire des Rois célébré début mai coûte cher à la municipalité, ce qui, compte tenu toutefois de l'inflation galopante, est un signe de son importance. Tandis qu'en 1604 il ne coûte que 1 500 maravédis sur les biens communaux (*propios*) de la ville², en 1618 il équivaut à 13 355 maravédis. En 1634, on achève de payer celui de 1632, qui n'a coûté pas moins de 2 600 ducats (46 133 maravédis)³. La somme allouée diminue ensuite relativement, avec 40 000 maravédis au milieu des années 1640⁴.

L'importance de la célébration se perçoit aussi à travers les conflits de préséance qui continuent de ponctuer les célébrations de mai, entre l'inquisition et la chancellerie. Cette dernière célèbre l'anniversaire du roi Ferdinand le Catholique avec un grand sérieux et un enthousiasme qui grandissent proportionnellement à son pouvoir local au cours du siècle. Les célébrations royales sanctionnent en effet son rang de principal représentant du pouvoir royal dans la ville. De son côté, l'inquisition, affaiblie par la diminution des grands autodafés et donc de ses revenus, et bien qu'elle ait déjà perdu la bataille de préséance face à son rival, s'accroche à cette célébration pour laquelle elle a obtenu, par cédule royale, le droit d'apparaître dans la chapelle royale à égalité avec la chancellerie. Mais celle-ci donne le ton, c'est sa présence qui donne du lustre à la célébration : lorsqu'elle renonce à y assister pendant presque dix ans à cause du conflit, la célébration perd toute importance⁵. Les inquisiteurs assistent à l'anniversaire assis sur un banc situé une estrade du côté de l'évangile (à la droite du chœur), avec un tapis sous les pieds, après celui du président de la chancellerie.

Ces célébrations, qui avaient été fortement altérées dès leur naissance par les conflits de statut entre la chapelle royale et la cathédrale, puis par le départ des corps royaux de Grenade, sont à présent menacées par l'évolution de la mentalité religieuse et surtout la vétusté de leur structure, déjà ancienne au moment de leur création. Au XVIIe siècle, elles sont anachroniques. Les invités mentionnés dans le texte du cérémonial ne correspondent plus au véritable pouvoir urbain et l'on tente par tous les moyens de chasser les inquisiteurs de la chapelle ou ils n'ont plus de raison d'apparaître à égalité avec la chancellerie. Par ailleurs, la chapelle royale, décidément trop sombre et trop petite, avec ses portes multiples qui ne favorisent pas un circuit symbolique harmonieux, souffre d'une multi-fonctionnalité qui n'est désormais plus admise.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 16 novembre 1685, fol. 415r.

² A.M.G., R. 4, lib. 7, 27 avril 1604, fol. 159r.

³ A.M.G., R. 8, lib. 12, 17 mai 1634, fol. 186r.

⁴ A.M.G., R. 11, lib. 17, 4 avril 1646, fol. 127v.

⁵ Selon un document de 1624, qui relate comment les institutions prenaient place dans la chapelle il y a environ 25 ans, jusqu'à ce que la chancellerie cesse d'assister. Puis il y a 9 ans, la chancellerie est revenue. A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2617-2, non fol. Lettre du 20 mai 1624.

C - Les « fêtes royales de taureaux et de cannes »

Avec l'avènement de Philippe III, qui apprécie particulièrement les fêtes et l'ostentation qu'elles occasionnent, faste et jeux courtoisans retrouvent une vigueur nouvelle. Les courses de taureaux, de nouveau pleinement autorisées après une période de fortes critiques et d'interdits papaux, sont réintroduites avec éclat et durant un temps les attaques se font moins assidues. Il est vrai que les pressions antérieures ont mené à une plus grande réglementation des jeux et à une diminution relative de leur violence. En outre, la généralisation des fêtes dans les territoires sous domination espagnole est sans aucun doute encouragée par la monarchie. Comme d'autres célébrations modelées elles aussi sur celles qui ont lieu à la cour, elles marquent l'importance de l'influence courtoisane sur la vie festive des provinces, reflet de l'omniprésence de la couronne.

1) Organisation et raison d'être des fêtes au XVIIe siècle

En dehors des fêtes secondaires, des courses de vachettes données pour des fêtes patronales sur de nombreuses places de la ville, les jeux de taureaux civico-religieux occupent presque exclusivement la place principale, la place Bibarrambla. La formule définitive des fêtes du XVIIe siècle, comprenant des jeux et courses de taureaux ainsi que des jeux de cannes, est élaborée entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle sur le modèle de la cour. Ainsi en 1604, on décide que la course de taureaux sera accompagnée d'un jeu de cannes, et qu'elle aura lieu le mardi suivant l'Assomption¹. Cette fête devient rapidement une coutume incontournable et se trouve donc considérée comme une tradition très ancienne, remontant à la conquête de la ville. En 1627 lors d'un conflit à leur propos, un auto (décret) de la chancellerie invoque une tradition établie par les Rois Catholiques eux-mêmes².

Les fêtes sont annoncées par le crieur public municipal quelques jours avant leur célébration, sur les deux places centrales de la ville, Bibarrambla et Place Neuve. Et à partir de 1644, à la demande des inquisiteurs qui réclament le droit d'être informés des fêtes, le crieur s'arrête aussi devant le siège de l'inquisition, situé depuis 1556 dans la rue d'Elvira, en face de l'église de Santiago³. Lorsque les jeux sont donnés à l'occasion d'un évènement exceptionnel (canonisation ou naissance royale, par exemple), la publication s'accompagne également de feux d'artifices offerts par la municipalité. Les membres des équipes, ou quadrilles, composant le jeu de cannes sont nommés par le corregidor au cours d'une séance du chapitre municipal.

¹ A.M.G., R. 4, lib. 7, 9 juillet 1604, fol. 231r.

² A.M.G., R. 7, lib. 11, 15 octobre 1627, fol. 277v.

³ A.M.G., R. 10, lib. 15, 19 août 1644, 274r-v.

Dès lors, leur participation est obligatoire, moyennant une amende de 1000 maravédís en cas d'absence non-motivée. La tentation d'éviter un tel honneur existe en effet, car la charge qu'elle représente est lourde, chacun se devant de financer sa livrée et celles des membres de sa quadrille et de sa suite. Chaque année des nominés tentent donc d'échapper à cette désignation, prétextant le dénuement, la maladie ou un empêchement quelconque. Malgré tout, pour celui qui accepte cette charge d'évergétisme public, la gloire et la popularité sont assurées.

En dépit de leur coût exorbitant, pour rien au monde on ne cesserait de célébrer ces fêtes, ce qui prouve leur importance capitale pour l'équilibre social et économique de la ville. Ainsi en 1628, malgré la baisse du billon annoncée le 11 août, les fêtes sont tout de même célébrées « car elles avaient été annoncées avant la baisse de la monnaie »¹. En 1644 également, alors que le président du conseil de Castille demande que l'on suspende les festivités à cause du conflit de Catalogne, la ville répond qu'on ne peut plus reculer, car les frais sont déjà engagés².

Les courses de taureaux ont en effet une importance non seulement sociale et politique primordiale, mais aussi économique. Les taureaux sacrifiés sont ensuite découpés et vendus par la ville selon un régime spécial, hors du circuit commercial habituel. Cette vente permet de réguler et équilibrer artificiellement le marché local, mais favorise aussi les spéculations. La justification économique de la fête est clairement exposée par un veinticuatro lors d'un débat au sein du conseil de la commune en juillet 1634. « Car de ces fêtes dépendent beaucoup d'aspects de l'administration publique, dont le plus important de tous est de fixer le prix et la qualité de la viande des taureaux que l'on courre et de donner un lieu pour la vente de cette viande et aussi de donner les places comme chose propre »³. Ainsi le prix de la viande et son lieu de vente sont, au dire des organisateurs des fêtes eux-mêmes, la raison d'être principale de la course de taureaux. La répartition des places de chacun selon son rang, fonction qui permet à la municipalité de se poser en arbitre suprême entre l'élite de la ville, est spécifiquement reliée à cette charge.

A partir des années 1610, des fêtes de taureaux et de cannes ont lieu à des occasions très diverses, en-dehors de la période traditionnelle de l'automne, et lorsqu'il manque d'évènement à célébrer, il semble que l'on ne manque pas d'en inventer. En 1617 par exemple, un exercice destiné à « essayer les chevaux » se transforme en fête à part entière⁴. Cette situation s'explique par le fait que les fêtes tauromachiques se révèlent avoir un intérêt commercial et

¹ « por estar pregonadas antes de la baxa ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 698-699.

² A.M.G., R. 10, lib. 15, 2 septembre 1644, fol. 299.

³ « porque de las dichas fiestas dependen muchas cosas de gobierno y la principal de todas es dar precio y postura a la carne de los toros que se corren y señalar parte donde la dicha carne se venda y ansimismo dar los sitios como cosa propia ». A.M.G., R. 8, lib. 12, 21 juillet 1634, fol. 317r.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 614.

politique croissant¹. Bien que sans autre raison que la nécessité absolue de les célébrer pour divertir et soulager le peuple de ses misères quotidiennes, ces fêtes se justifient souvent par un « prétexte ». Elles servent bien souvent à fêter une victoire, une naissance royale, la guérison du roi ou autre chose. Cela permet à la ville de profiter de l'occasion pour faire une fête, au lieu d'en organiser une autre à un autre moment, ce qui coûterait bien plus cher. Le goût du spectacle, la possibilité ouverte à la participation populaire, l'association du spectacle taurin à la prégnance de la religiosité dans la société et à la charité expliquent l'importance des fêtes taurines à cette époque.

Parfois la course de taureaux ne se justifie par aucune autre raison autre que le seul divertissement populaire, comme le confie un veinticuatro en séance du conseil de la commune en 1659 : « considérant que cette ville a besoin de consolation dans des temps de telle incertitude et d'affliction, il vote en faveur que l'on fasse des jeux de taureaux et les autres divertissements que l'on souhaiterait »². Le prétexte de la course déjà décrétée est bientôt trouvé : la trêve avec la France³, finalement déclarée le 8 mai après sept ans de guerre, prélude à la paix des Pyrénées signée le 7 novembre 1659. Mais il s'agit surtout de retrouver la paix intérieure dans la ville et de fournir de la viande à la population. La course a lieu sur la place Bibarrambla le 25 octobre⁴.

Les occasions les plus importantes pour ces jeux sont cependant les fêtes annuelles et régulières appelées simplement (à Grenade comme dans d'autres villes où on les retrouve de manière équivalente⁵) « fiestas reales ». Ce terme est issu des joutes et tournois auxquels participaient autrefois le roi. Au XVII^e siècle, il ne signifie plus que le roi y participe, mais simplement qu'on y réalise une ou plusieurs courses de taureaux et un jeu de cannes selon les « normes » royales, telles qu'elles s'imposent à partir de 1600. Ces prescriptions interdisent les jeux d'initiative privée sans licence municipale, les livrées évoquant des familles ou des partis (afin d'empêcher les luttes claniques et les vendettas) et le jeu de cannes « face à face » tel qu'il était pratiqué à Jaén par exemple, jugé trop dangereux⁶. Il s'agit donc de fêtes dont le prétexte d'origine est l'exercice militaire des aristocrates locaux. Ce sont eux en effet qui sont les principaux acteurs du spectacle. Car dans les fêtes royales, le tournoi baroque devient

¹ DEL REY, Laura : « Toros en Bilbao en los siglos XVI y XVII. del festejo popular al espectáculo », in GARCIA BAQUERO, A. ; Romero de Solis, Pedro (éds.) : *Fiestas de toros y sociedad, Actas del congreso internacional, Séville, 26 nov.-1er déc. 2001*, Séville, 2003, p. 235-246.

² « atento aquella ciudad tiene necesidad de algun alibio en tiempo de tantos telojos y afliciones, es en que se hagan fiestas de toros y los demas regocijos que pareciere... ». A.M.G., R. 18, lib. 27, 2 septembre 1659, fol. 230r.

³ A.M.G., R. 13, lib. 27, 9 septembre 1659, fol. 241v-242r.

⁴ A.Chan.G., 321/4369/24. Embargos de ventanas en la plaza Bibarrambla para hacer fiestas de toros, 25 octobre 1659. cit. OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis, op. cit.*, p. 191-192.

⁵ EXTREMERA EXTREMERA, Miguel Angel : « Tradición y espectáculo de masas. La fiesta de los toros en la Córdoba del Antiguo Régimen (siglos XVII-XIX), in MOLINA RECIO, Raúl ; PEÑA DIAZ, Manuel (coord.) : *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna, op. cit.*, p.213-234.

⁶ SANCHO DE SOPRANIS, Hipólito : *Juegos de toros y cañas en Jerez de la Frontera, op. cit.*

ballet, un divertissement spectaculaire qui magnifie le pouvoir, une féerie destinée à mettre en scène l'harmonie sociale idéale et les hiérarchies naturelles.

Ces fêtes ont lieu après le 15 août, généralement entre septembre et octobre, c'est-à-dire en plein cycle marial. La période choisie correspond à une météo favorable, à l'avancement de l'organisation et aux moyens disponibles. Et, parce que l'on vendait la viande des taureaux, il ne pouvait être question d'organiser les courses de taureaux en période de carême. D'autre part, nous avons vu précédemment que ces célébrations qui suivent l'Assomption de la Vierge sont vraisemblablement héritées du transfert de la fête de la Saint Jean d'été, fête de la Dédicace de Grenade, qui disparaît dans le dernier tiers du XVI^e siècle. Les « fiestas reales de toros y cañas » ont donc une signification et une valeur à la fois civique et religieuse indubitables. Le fait qu'elles aient lieu souvent le vendredi ou le samedi, peut-être pour ne pas troubler le déroulement des audiences judiciaires, contribue aussi à leur retentissement populaire et politique¹.

La fête est organisée par le conseil de la commune, qui commande les taureaux, le nettoyage et l'ensablement de la place, ainsi que la palissade qui l'entoure. Elle finance aussi les livrées des trompettes qui accompagnent la fête. Ce qui coûte également très cher, c'est la collation ou goûter (*colación*) offert aux membres de la municipalité et servi sur place, à chacun selon son rang, dans le Mirador de fiestas d'où l'on assiste aux fêtes. Le banquet de l'élite a un sens sacrificiel, représenté dans la course de taureaux, mené par un de ses membres qui agit en sacrificateur. Les veinticuatro reçoivent ainsi huit livres de nourriture (quantité considérable, qui implique forcément une redistribution ultérieure et explique le prix élevé de la collation), quand les jurados n'en reçoivent que quatre². Chaque institution a également sa place et sa collation, dont les reliefs sont jetés au peuple qui attend sous les fenêtres des privilégiés. En 1614, ce goûter coûte à lui seul 600 ducats à la municipalité³, mais on ne dépense que 300 ducats en 1644. Ce repas de fête se compose surtout de douceurs, de raisins confits à l'anis par exemple. Le chapitre ecclésiastique a aussi sa collation, qui lui est servie dans le palais archiépiscopal d'où il assiste aux fêtes. Cette collation coûte 250 réaux en 1653, pour une quantité de quatre livres par bénéficié⁴. Des accessoires et des cadeaux l'accompagnent, comme des éventails par exemple. Mais la collation la plus chère et la plus somptueuse est celle de la grande puissance locale, la chancellerie. La viande des taureaux est ensuite partagée entre les hospices de pauvres. Cette redistribution symbolique des richesses signifie le rassemblement égalitaire, l'intégration de tous dans un grand corps urbain.

¹ La chancellerie se plaint du fait que les courses de taureaux aient lieu le samedi, ce qui a des inconvénients « por exceder con esta ocasion las comidas ». A.Chan.G., Caja 4373, p. 41. Toros, 1671. Sur l'interférence entre la fête et l'activité économique à cette époque, voir CASTILLO SOTO, Josefina : « La otra cara de la fiesta : algunas de sus posibles repercusiones económicas », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia Moderna*, T. 10, 1997, p. 99-118.

² A.M.G., R. 6, lib. 10, 9 sept. 1622, fol. 259r.

³ A.M.G., R. 5, lib. 8, 2 sept. 1614, fol. 218r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 12 décembre 1653, fol. 397v.

Le taureau représente l'animalité brute, la sauvagerie. C'est à la fois une créature parfaite et une entité monstrueuse, qui terrifie et attire dans la mesure où elle représente une transgression libératrice¹. Le taureau est donc souvent associé au malin, au matériel tellurique et à la sexualité. Parfois aussi il est présenté comme une brute stupide, ce qui est une manière de dédramatiser la réalité en figurant comiquement le malin. L'irruption du taureau, force sauvage au milieu de l'arène ou dans les rues de la ville, représente celle du chaos dans le cosmos fermé de la communauté. Le poème élogieux du poète Pedro Soto de Rojas composé pour les fêtes de 1609 reflète le frisson de la joie et de la peur entremêlées face à la férocité incontrôlable du taureau. « Sa peau était comme endeuillée de noir / bas sur pattes, les cornes élevées, / la poitrine large, les hanches étroites / et le cou puissant en partie ridé ; / libre dans la course, rusé dans les virages / couronné de rudes tourbillons / bramant et mugissant (lorsqu'il tournait en rond) / décochant des ruades à l'air qui l'offensait »². La lutte de l'homme contre le taureau représente la lutte de la culture contre le monde sauvage, la bataille que livre tout homme contre son ses instincts. Il s'agit aussi d'une représentation du sacrifice du bouc-émissaire, de la destruction de la bête qui menace l'équilibre social. Contre lui, l'homme représente l'astuce contre la force brute, la sexualité domestiquée qui défend l'ordre social et culturel.

Sur la place, qui incarne le centre du monde, la bête est prise au piège. Ensuite a lieu la destruction tumultueuse de l'élément menaçant. Après les volutes des toréadors, c'est souvent la foule qui a le droit de poignarder et mutiler la bête à terre. Dès le milieu du siècle, on devine, comme c'est le cas ailleurs, la participation de véritables professionnels, qui luttent à pied contre le taureau.

Dans les descriptions des courses toutefois, la chorégraphie chevaleresque des participants tient toujours une place bien plus importante que le récit du combat lui-même. En outre, la corrida est rarement prise en compte isolément du jeu de cannes qui la précède ou la suit. « Ce n'est pas exactement parce que l'on surévalue le *gestus*, perdant la force du symbolisme sacrificiel, mais plutôt que l'ancien substrat religieux et communautaire de la corrida médiévale se réinterprète dans le nouveau contexte des relations de pouvoir, dans lequel l'ordre citoyen et le triomphe politique prennent une présence vivante par le nouveau rituel de

¹ DELGADO RUIZ, Manuel : *De la muerte de un dios : la fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelone, Ediciones Península, 1986.

² « Era su piel como de negro luto / baxo de pies, de cuernos levantado, / grueso de pecho, de cadera enjuto / y el fuerte cuello en partes arrugado ; / libre en correr, en el bolver astuto, / de asperos remolinos coronado, / brama, y bufando (quando en torno gira) / cozes al ayre que le ofienda tira ». SOTO DE ROJAS, Pedro : *Elogio a las fiestas que se hizieron en Granada, por setiembre de 1609*, in GALLEGO MORELL, Antonio (éd.) : *Obras de Don Pedro Soto de Rojas*, Madrid, Biblioteca de Antiguos Libros Españoles, 1950, p. 90. Ce poète gongorien et avocat à l'audience grenadine, ami de Lope de Vega, Paravicino et Góngora, séjourne à la cour et poursuit sa carrière à l'inquisition, avant de se retirer dans son carmen de l'Albaicín en 1639. LARA GARRIDO, José : « La trayectoria creativa del humanismo granadino. Poesía e prosa en los siglos XVI y XVII », *op. cit.*

la place comme espace urbain emblématique »¹. Le sacrifice du taureau prend ainsi un sens politique. Ce n'est plus seulement un rituel grégaire suivi d'un banquet communautaire. Comme les autres moments des fêtes dans lesquels l'élite apparaît en majesté devant la population qui se presse pour assister au spectacle (procession publique, joute littéraire ou máscaras chevaleresques), les fêtes de taureaux sont un moment constitutionnel fondamental pour l'équilibre politique de la ville. En effet, en faisant ostentation de ses qualités sportives et guerrières naturelles, les oligarques s'engagent au service de la défense de la communauté ; sur le plan physique d'abord, la lutte contre le Mal incarné par le taureau constitue une allégorie par laquelle ils s'engagent tacitement à défendre le peuple si besoin en était. Ensuite, l'argent dépensé, la beauté des costumes, l'aspect martial et glorieux des hommes illustrent la fierté urbaine, l'assurance des élites de leur amour pour leur patrie et du fait qu'ils sont prêts à n'importe quel sacrifice pour la présenter sous son meilleur jour face aux autres et d'obtenir pour elle les plus grands avantages.

L'idée de banquet communautaire demeure. Le fait que la chair des bêtes soit après la fête distribuée et ingérée par les spectateurs de la course de taureaux est important à prendre en compte. La communauté se distribue et ingère l'animal vaincu, le mal (et le mâle) domestiqué et dominé. Il n'est pas indifférent que les organes sexuels de l'animal soient, aujourd'hui comme hier, les morceaux du taureau les plus valorisés culinairement.

Le nombre des taureaux courus atteint souvent un chiffre très élevé : 16 à 18 en moyenne. En 1623, on court 20, 18 puis 19 taureaux sur trois jours entre le 18 et le 27 août. En 1659, on court 24 taureaux en une seule journée. En 1691, les deux commissaires des fêtes données à l'occasion de la canonisation de Saint Jean de Dieu offrent 26 taureaux en un jour et 24 la semaine suivante. Outre le sens sacrificiel du nombre, le prix relativement modéré des bêtes (du à l'existence d'élevages spécialisés), l'importance politique des fêtes et le profit réalisé expliquent ce grand nombre. En 1614, le conseil de la commune donne aux commissaires de la fête 608 réaux pour fournir les taureaux². Toutefois, le prix peut s'élever considérablement en cas de pénurie, lorsque les bêtes doivent être achetées en-dehors du royaume.

Le symbolisme fort de la fête tauromachique urbaine permet de comprendre pourquoi l'on ne voit pas se développer de fêtes de maures et chrétiens en ville, alors que ces célébrations commencent à se développer à la même époque dans les régions isolées. Dans les fêtes royales urbaines, les cavaliers, déguisés en Maures imaginaires ou en janissaires Turcs de romans, attaquent des bêtes faisant office d'ennemi dans ce qui est présenté comme un exercice de cavalerie. Une relation des fêtes de 1658 dit précisément : « vêtus de vestes tunisiennes / et de chapeaux à la Turque, ils sont trente-six à charger le Maure, les cavaliers chrétiens »³. En fait, les courses de taureaux modernes sont des représentations théâtrales ritualisées, dans

¹ GARCIA BERNAL, José Jaime : *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., p. 207.

² A.M.G., R. 5, lib. 7, 3 octobre 1614.

³ « con marlotas Tunecías, / y capellares Turquescos, / treynta y seys son a lo Moro / los Christianos Caualleros ». *RELACION DE MENANDRO*, op. cit., fol. 4. B.U.S., A 109/041(15).

lesquelles les gestes, toujours les mêmes, parviennent à exprimer les valeurs et les exigences de la société. La conquête exprimée est une conquête religieuse plutôt que territoriale. La fête remplace celle, disparue, de la Dédicace de Grenade, fête de la conversion générale de toute la ville après la révolte de 1499 et l'abolition des capitulations qui protégeaient la foi Musulmane à Grenade. Cette conquête religieuse, cette victoire du bien sur le mal s'exprime dans la mort du taureau et dans le jeu de cannes, sorte de « fête de Maures et Chrétiens », puisque tous les cavaliers, qui représentent les conquistadors chrétiens, sont vêtus à la mauresque. Ainsi chaque année Grenade lutte contre le mal et rappelle subtilement, joyusement et dans une violence lourde de sens, la conquête et la conversion. La fête représente donc une affirmation de pouvoir de la ville et la plus haute ascendance des fidèles, à travers la pureté du lignage de la Vierge.

La description du jeu par le commissaire des fêtes de 1630 lui-même, Mateo de Lisón, présente les différentes phases suivantes de telles fêtes. Le divertissement est présenté comme une pièce de théâtre, avec une partie introductive de présentation des joueurs, suivie de courses de taureaux « à pied » comme forme de divertissement intermédiaire (*entremés*). La représentation débute vers midi, avec l'entrée des alguaciles à cheval, qui restent ensuite dans l'arène jusqu'à la fin des jeux. Puis entrent les mules chargées de remorquer les taureaux morts après le combat, somptueusement harnachées et ornées de clochettes, qui font triomphalement le tour de la place. Ensuite c'est au tour de l'alguacil mayor de la ville d'effectuer un tour d'honneur, avant l'apparition des deux commissaires de la ville, le veinticuatro puis le jurado qui ont organisé les fêtes. Traditionnellement, ces deux personnages arborent des livrées somptueuses (à la turque, à la moresque, à la française, à l'espagnole, etc.), et sont accompagnés d'une douzaine de laquais portant turbans et autres costumes colorés. Enfin entrent les institutions urbaines, qui rejoignent leurs balcons les unes après les autres après avoir salué gravement les commissaires et les personnalités présentes. Le conseil de la commune d'abord, qui traverse triomphalement la place jusqu'au Mirador. Puis la chancellerie, l'inquisition et le chapitre ecclésiastique. Après de longs conflits de préséance, le chapitre et l'inquisition obtiennent le droit d'arriver en même temps que la chancellerie. Enfin entrent en scène les joueurs : quadrilles du jeu de cannes ou cavaliers prêts à combattre les taureaux.

Ensuite commence le jeu de cannes proprement dit, chaque quadrille prenant l'initiative de dix « cañas », c'est-à-dire de tours de piste. Chaque année, on déclare un vainqueur des courses. Ensuite on court de nouveau six taureaux et la fête se termine à la nuit tombée par une escarmouche¹.

Le plaisir immense des Grenadins à assister à ces fêtes mêlant jeux chevaleresques et divertissements autour des taureaux est perceptible dans tous les témoignages qui nous restent

¹ LISÓN Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas (1630)*, op. cit.

de ces spectacles. Dans les relations de fêtes¹ et dans les chroniques locales, en particulier celle qui s’y étend le plus longuement, les *Anales* de Jorquera. On raffole du spectacle complet qu’offrent les fêtes : la présence des spectateurs illustres, ordonnés selon une composition étudiée, souvent comparée à un parterre de fleurs ou à un théâtre, les cavaliers en livrée avec leur accompagnement en cortège, les couleurs, la musique, enfin, le jeu viril des cannes et la course de taureaux, puis souvent le tonnerre et la fumée suffocante d’un feu d’artifice.

2) Autres courses et jeux chevaleresques

Les courses de taureaux réalisées à d’autres occasions, pour la Toma par exemple, sont initialement réalisées de la même manière que les fêtes royales de la fin d’été. Ce sont toutefois ces jeux, non les fêtes royales, qui sont peu à peu remises en causes par l’intervention des autorités religieuses. D’abord des raisons économiques sont invoquées pour annuler la course de taureaux de la Toma. Fin 1604, après un débat houleux, on décide finalement de ne pas supprimer la course du début de l’année suivante, et ce, malgré la célébration de rogations pour que vienne la pluie qui se fait attendre². En 1614, après les tremblements de terre répétés qui ont terrifié la ville, l’archevêque exige en octobre, au nom du jubilé de la Toma, que la course de taureaux soit annulée. Pour gagner le jubilé, il faut en effet aller à l’église, ce que la course empêche. Le conseil de la commune prend alors une décision radicale, celle de reporter la course du 1^{er} janvier au lendemain³. Dès lors, corrida et fête sont officiellement désynchronisées et dissociées. La course, désormais pleinement ludique, sera plus tard aisément déplaçable et facile à annuler en fonction des circonstances. Cette spécialisation festive de la course de taureaux préfigure son évolution au XVIII^e siècle.

D’autres courses de taureaux organisées en d’autres lieux ou à d’autres périodes de l’année sont le plus souvent des fêtes privées ou semi-privées, organisées par des grands aristocrates à l’occasion d’un mariage par exemple, ou d’une visite exceptionnelle, comme celle du général de l’ordre des minimes de Saint François de Paul, en 1627. La fête est organisée par le patron du monastère de la Victoria à la Porte de Guadix, devant une foule massée sur la colline de l’Alhambra et du Généralife⁴. D’autres fêtes ont lieu sur la Place Neuve. Le 28 juin 1683, le chapitre et le conseil de la commune y assistent ensemble aux courses de taureaux depuis les fenêtres de l’Hôpital Sainte Anne⁵.

¹ Outre la relation de 1630 citée précédemment, voir notamment ZAMORANO, Felipe Santiago : *Metrica relacion de las Secundas fiestas reales*, *op. cit.*

² A.M.G., R. 5. Lib. 7, 24 déc. 467r à 469r. « Se acordó... reunirse esta tarde para ver si conviene hacer la fiesta de la toma de Granada como siempre o simplemente una procesion para pedir llluvias. (Por la tarde) : se acordó que haya toros y fuego de cañas el día de la entrega de Granada ».

³ A.M.G., R. 5, lib. 8, 24 octobre 1614, fol. 277.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 689.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 18, 26 juin 1683, fol. 280v.

Il existait également semble-t-il des lâchés de taureaux ou de vachettes dans les rues, comme en témoigne l'auto de 1701 qui interdit désormais de donner des autorisations pour de telles manifestations¹. Il s'agissait probablement là d'exercices, permettant aux toreros à pied (bouchers ou équarrisseurs professionnels), ou aux cavaliers de s'aguerrir pour les véritables courses de taureaux publiques.

Il y a peu de témoignages d'autres jeux chevaleresques à part le jeu de cannes. Il semble toutefois que la période de carnaval et les réjouissances de noces aristocratiques se prêtent particulièrement à l'organisation de jeux de bague [sortija]. Ce jeu d'adresse consistait à viser un anneau avec une lance, juché sur un cheval lancé au galop². Jorquera cite ce jeu à deux occasions dans ses Anales. En 1630, le mardi de carnaval, sur le Campo del Príncipe, pour le mariage de don Juan Bartolomé de Veneroso y Mendoza, membre d'une famille grenadine de marchands génois présente depuis le XVI^e siècle. Et en février 1637, devant le palais des Mondéjar dans l'Alhambra, un jeu *d'estafermo* ainsi qu'un jeu de bague, également pour célébrer le mariage de sa fille. Les tournois de carnaval peuvent parfois tourner au drame. En 1630, le coup de couteau donné par un caballero sur la personne d'un tisseur sur le Campo del Príncipe, au coeur du quartier des soieries, aurait pu entraîner un soulèvement populaire, si l'on avait pris soin d'emprisonner le caballero à temps. A la suite de cet épisode, « les cavaliers repartirent courir les lances. A propos de cet incident il existe une chanson que j'ai composée et que l'on chante de part la ville »³.

a) Balcons et fenêtres

L'atmosphère festive et le succès inégalé des fêtes permettent aux institutions de renforcer l'image idéalisée de chaque institution, afin d'obtenir de la population une adhésion automatique aux valeurs représentées. Le lieu occupé sur la place, et le rôle de chaque institution dans l'organisation de la fête, puis dans la distribution de la viande des bêtes sacrifiées, manifestent clairement son rang et sa relation au pouvoir⁴. Les fêtes royales de taureaux sont en effet les seules célébrations civico-religieuses dans lesquelles apparaissent réunies ensemble toutes les institutions urbaines.

¹ A.Chan.G., Caja 4337, p. 64.

² CLARE, Lucien : *La Quintaine, la course de bague et le jeu de tête*, Paris, éd. du CNRS, 1983.

³ « los caballeros boluieron a correr las lanças ; de todo lo cual anda un romance que yo compuse que se canta en la ciudad ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 712.

⁴ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Fiestas de toros en el Valladolid del siglo XVII. Un teatro de honor para las élites del poder urbanas », *Studia Histórica, Historia Moderna*, n°26, 2004, p. 283-319.

Emplacements

Les « fêtes royales » ont lieu sur le lieu le plus commode, vaste et monumental de la ville, entièrement modelé à cette fin, la place Bibarrambla. Sa forme rectangulaire se prête au jeu de cannes. Les portes d'accès, dont trois d'entre elles sont de grandes portes monumentales datant de la période Nasride, sont faciles à clore, de manière à aménager la barricade permettant de clore la place. Les quatre façades sont dissimulées pour l'occasion sous des tentures de soie. La grande place, « théâtre », « miniature du royaume », prend à l'occasion des fêtes royales la dimension sublimée pour laquelle elle a été architecturalement conçue.

La foule se masse sur des estrades placées autour de la place, mais aussi sur tous les espaces disponibles : toitures des maisons et des bâtiments mitoyens, et jusque dans la fontaine située au milieu de l'arène.

Les principales institutions et grands personnages assistent aux fêtes depuis les balcons et les terrasses des maisons particulières et des palais aménagés tout autour. Entre la fin des années 1610 et le début des années 1620, surtout après les inondations de 1618, des travaux de réaménagement sont effectués sur le mirador de fiestas, bâtiment d'où le conseil de la commune assiste aux fêtes. D'importantes restaurations sont réalisées en 1644. On y ajoute des stores, et d'autres objets de confort et de décoration.

La plus grande partie du financement des fêtes provient du louage des toitures, balcons et fenêtres de la place Bibarrambla, réquisitionnés ou affermés par la ville pour plusieurs années à des fermiers professionnels (*arrendadores*). Les revenus de ces louages, souvent immobilisés par des dettes passées, ne suffisent toutefois pas à financer les fêtes. Dès 1604, la ville donne 100 ducats en plus pour régler les derniers détails¹.

Mais le louage des fenêtres n'est pas seulement une source de revenus. C'est aussi le signe le plus éclatant du pouvoir urbain. La composition du public des balcons et des fenêtres est aussi importante que la procession ou la fête de taureaux qui se déroule devant elles. Toutes les relations festives commencent par mentionner ce décor, partie intégrante du spectacle, comme en 1658 par exemple. Chaque fenêtre est, écrit l'auteur, un soleil exhalant des parfums, « ce jour-là chaque fenêtre se crut un ciel, car elle était si pleine de lumière chatoyante que chaque balcon fut un ciel. La place Bibarrambla exhala des parfums dans une quinte parfumée, éclairée par le luminaire céleste. La préciosité de ses tableaux évoqua brillamment la richesse de Grenade, son affection, son amour, la loyauté, la gratitude, le désir et l'affection qui enflamment son cœur héroïque... »².

¹ A.M.G., R. 4, lib. 7, 17 juillet 1604, 250r.

² « Cada ventana este día un cielo se imaginò, pues con tanta luz brillante fue un cielo cada balcon. A fuer de fragante quinta unas fragancias exalò La Viarrambla, que luzes tiene el celeste farol. Lo precioso de sus Quadros Gloriosamente insinuò La riqueza de Granada, el afecto, y el amor, la lealtad, el rendimiento, el deseo, la aficion que inflama su heroyco pecho.. ». . CASAS, Geronimo Francisco de las : *Descripción del vistoso juego de cañas que celebros el primer día de los tres de fiestas reales la muy Noble, Leal, Nombrada y Gran Ciudad de Granada, Sabado 6 de Julio de 1658. Al feliz nacimiento del Serenissimo Principe Don Felipe*

Hommes et femmes sont progressivement séparés les uns des autres à l'intérieur des balcons et fenêtres d'où ils assistent au spectacle, comme ils le sont dans les théâtres publics et les églises. Cette séparation, qui nécessite le louage de balcons supplémentaires, occasionne de nouveaux problèmes d'organisation et conflits de préséance.

Comme ailleurs, à Grenade les propriétaires des maisons situées sur la place louent balcons, fenêtres et étages aux riches spectateurs les jours de fêtes. Cependant les choses sont plus complexes, car le marché des fenêtres n'est pas entièrement libre. Le conseil de la commune réquisitionne en effet d'office certaines maisons pour les institutions et leurs familles. Comme il le décrit dans une lettre au roi de 1607, les deux meilleures fenêtres du « côté des portiques » (côté nord de la place, où les alcaldes de corte rendent la justice trois jours par semaine) sont réservées aux membres de la chancellerie et à leurs familles, manifestation de la prééminence absolue du tribunal dans la ville de ce temps. D'autres fenêtres sont réservées à des clients et parents de la municipalité, ce qui à défaut de réglementation précise occasionne de nombreuses plaintes et des procès avec les propriétaires et l'intervention du roi lui-même¹. Le fait que la monarchie intercède dans une affaire à priori mineure montre une intervention poussée de la couronne dans les affaires locales, qui profite des dissensions internes des villes pour se poser comme arbitre et, peu à peu, comme unique décideur. Par ailleurs, l'ampleur de ce conflit local révèle la nature proprement politique des antagonismes pour des raisons d'étiquette, et l'importance pour les corporations d'être vues aux plus belles fenêtres de la place les jours de fêtes. Enfin, le conflit nous permet d'observer la situation des emplacements sur la place au début du siècle (valable sans doute aussi pour la fin du siècle précédent), après la construction du mirador de fiestas. Cette situation est également bien précisée dans un plan datant de 1616². Chancellerie et municipalité se répartissent le côté Nord et Ouest, où se trouvent, côte à côte, le mirador de fiestas de la ville et le palais appartenant au marquis de Mondéjar. En 1659, un document de réquisition pour les fêtes royales qui ont lieu en octobre nous renseigne sur les places occupées par les uns et les autres lors des courses de taureaux³. La chancellerie réquisitionne une trentaine de fenêtres sur les quatre côtés de la place, outre les places traditionnellement occupées par les institutions, les caballeros et leurs familles. Le tribunal s'installe dans les « cinq fenêtres du côté des portiques à partir de la pharmacie » (« cinco ventanas primeras de los portales desde la botica »), soit côté nord, l'inquisition dans les deux fenêtres suivantes, des personnalités importantes dans les cinq suivantes. Sur le même

Quinto Prospero nuestro señor (que Dios guarde) legitimo heredero de las Españas... en Granada... Año de 1658. (Alenda n°1.166) B.N.M. R-31-591, fol. 3v.

¹ A.M.G., Leg. 1194, Traslado de la Probision que se trujo para que el señor corregidor ynformase sobre que no se enbargan las bentanas para las fiestas e enbiose la original con la ynformacion al pie a los caballeros procuradores de cortes en la estafeta de 23 de octubre de 1607.

² Voir Plan de la place Bibarrambla et des emplacements de fêtes, 1616 (A.H.N., plan n°99). in LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI*, op. cit.

³ A.Chan.G., 321/4369/24. Embargos de ventanas en la plaza Bibarrambla para hacer fiestas de toros, 25 octobre 1659. cit. OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis*, op. cit., p. 191-192.

côté Ouest de la place se trouvent les fenêtres louées par l'inquisition. Le chapitre ecclésiastique quant à lui assiste aux fêtes depuis les balcons du palais archiépiscopal, achevé en 1614, dont une façade donne sur la place côté Est. Chaque fenêtre est réservée à un collège ecclésiastique ou à une catégorie de serviteurs de la cathédrale. En outre, l'ensemble des serviteurs et des membres secondaires de la cathédrale (pages, acolytes, notaires, parents, mais aussi les collèges ecclésiastiques) prennent place pour assister aux fêtes sur les terrasses, abrités sous des tentes-chapiteaux. L'ordonnancement de 1707, accompagné d'un croquis, permet de visualiser cet aménagement¹.

Les emplacements réservés par l'inquisition sur la place nous révèlent l'existence d'un système complexe de louage. Le tribunal jouit en 1631 de l'occupation de deux maisons contiguës sur le côté ouest de la place, avec huit fenêtres au total. Les deux fenêtres du premier étage sont occupées pendant les fêtes par les inquisiteurs et leurs subordonnés (*oficiales*). Celles du 2^e étage par les femmes et les serviteurs des subordonnés. Les autres sont affermées ou louées selon un schéma alambiqué, avec sous-location, et plusieurs systèmes de louage à l'année sous condition de libérer la fenêtre certains jours par an, louage sur trois ans, etc. La même année, il y eut une importante augmentation des prix, un balcon passant de 6 à 25 ducats par an, par exemple². En 1639, le tribunal demande à la Suprema l'autorisation de poser leur écu sur leur balcon pour la durée des fêtes, « car non seulement la chancellerie, municipalité, chapitre et collèges possèdent le leur, comme nous vous en avons informé, mais c'est également le cas de nobles particuliers. Et il semble peu convenable que, des communautés inférieures en usant, le tribunal n'en appose pas un, surtout que de cela ne peut résulter aucun désavantage et ne peut être une offense pour personne... »³.

Le chapitre tire aussi de l'argent du louage des balcons de la maison contiguë au palais archiépiscopal, somme sur laquelle il dépense pas moins de 300 ducats pour les fêtes de 1626, sans doute pour la collation offerte aux membres du chapitre. Mais c'est peu de chose. D'après une réclamation de l'inquisition grenadine, qui souhaite concurrencer l'ostentation festive de sa rivale, la chancellerie offre en 1623 300 réaux à chacun de ses membres, « plus deux pains de sucre et deux torches, sans compter la collation qu'on leur donne sur leurs balcons, qui est très copieuse et dont on jette plusieurs plats par les fenêtres au peuple, en éloge et ostentation de leur grandeur »⁴. Pour rivaliser avec cette attitude souveraine, le tribunal de l'inquisition

¹ Plan des emplacements des institutions urbaines, 1707. ACG, Libro de capellanes de coro. 109-V, 19 oct 1707. fol 68 r Répartition balcons pour fête de toros. Avec croquis du palais et des fenêtres. *Fiestas de toros. Bentanas que dio el Illmo sr Ascargota ad perpetuum para esta comunidad*. Annexe, Figure 54.

² A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2620-2, non fol. Lettre du 5 août 1631. Relación de las casas y bentanas.

³ « pues no solamente le ponen la chancilleria, el cauildo de la ciudad y el de la yglesia y los colegios como tenemos avissado; pero otros caualleros particulares. Y parece poca autoridad, que poniendolos comunidades inferiores, y particulares, no le ponga el tribunal demas de que no alcanzamos no pueda tener ynconveniente alguno, ni a nadie le pueda ser de ofensa... ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°110.

⁴ « y dos pilones de azucar y dos achas sin la colacion que se les da en sus bentanas que esta es muy copiosa y se echan muchas fuentes de ella por las bentanas al pueblo, cumplimiento y ostentacion de su grandeza ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2617-1, non fol., lettre du 18 juillet 1623.

grenadin demande à son conseil de tutelle, la Suprema, l'autorisation de dépenser 800 réaux pour sa propre collation, car, de la même façon que vous êtes en concurrence avec la cour, dit-il, nous le sommes avec la chancellerie. L'ostentation inégalable de la chancellerie lors des fêtes de cette époque reflète clairement son omnipotence et sa domination absolue sur les autres institutions urbaines. En 1631, elle se permet même de condamner le dais disposé par les inquisiteurs sur le balcon principal d'où ces derniers assistent aux fêtes¹.

Les emplacements sur la place Bibarrambla permettent d'honorer des invités exceptionnels. Et lorsque ces visiteurs n'ont pas la place qu'ils estiment mériter, cela fait scandale, comme en 1671, lorsque la chancellerie refuse de laisser une bonne place à don Diego Girón, membre du Conseil de Castille, ce qui entraîne une plainte officielle du Conseil².

b) Des fêtes prescrites

Les conflits de préséance opposent en particulier l'institution qui organise la fête et règne en maîtresse sur la place comme territoire, le conseil de la commune, et la chancellerie, laquelle revendique la place de première institution urbaine, au nom du fait qu'elle représente directement le roi³. Les conflits concernent également le fait de savoir qui entrera en premier sur la place. Le fait que Jorquera prenne la peine de souligner que, contrairement à l'habitude, il n'y eu pas de conflit entre les deux institutions en octobre 1638, est une preuve de leur récurrence.

La municipalité et la chancellerie

La municipalité est la reine des fêtes de taureaux et de cannes. Sur la place, c'est elle qui a le meilleur poste, dans le splendide mirador de fiestas, malheureusement disparu aujourd'hui. En tant qu'organisatrice, c'est aussi à elle que revient la palme de la fête. C'est encore elle qui se met en scène dans les quadrilles, ces équipes de cavaliers qui composent le jeu, chacune avec des livrées différentes. Ainsi, le conseil de la commune se représente en grands nobles d'épopée, en vêtements splendides, faisant des jeux chevaleresques de la frontière de la guerre de Grenade. Le jeu représente ainsi la fierté et l'idéologie collective idéalisée. Les jeunes membres du conseil de la commune s'affichent en descendants des conquérants, les font revivre théâtralement. A travers ce spectacle revit l'origine rêvée de la ville, qui ne peut être

¹ *POR LA INQUISICION de la ciudad y Reyno de Granada sobre los encuentros con la Real Chancilleria de diha ciudad por averle quitado el dosel de las ventanas donde avian de ver las fiestas los inquisidores en el mes de setiembre de 1631.* (Alenda, n°957).

² A.H.N., *Consejos*, leg. 7117-I. Non numéroté, lettre du 27 mai 1671.

³ On retrouve sensiblement la même situation à Valladolid, où siège l'autre chancellerie de Castille. Voir AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Fiestas de toros en el Valladolid del siglo XVII. Un teatro del honor para las élites del poder urbanas », *op. cit.*

exprimée de façon « éveillée » et rationnelle car elle s'oppose à l'auto-représentation affirmée, celle de l'ancienneté et de la pureté religieuse.

Les fêtes composent un équilibre fragile de rivalités et de ressentiments, équilibre qui encourage fraudes et spéculations et menace sans cesse de se briser. C'est le cas en 1627 par exemple. Après avoir retardé maintes fois la fête, initialement organisée à partir du mois de juillet en l'honneur du nouvel archevêque Agustín de Spinola, le conseil de la commune finit par l'annuler purement et simplement. La raison en est sans doute qu'elle tirait ainsi de l'affaire un gros bénéfice financier sans avoir à rien déboursier. L'audience riposte par un arrêté (auto) obligeant la municipalité à célébrer la fête dans les cinquante jours, sous peine d'une grosse amende¹. Elle invoque une nouvelle raison de la célébrer, la guérison du roi Philippe IV, pour laquelle les autres villes de la région ont déjà célébré de grandes courses de taureaux. Le conseil de la commune proteste, prétexte le manque d'argent disponible. Elle tente d'amadouer le roi, connu pour ne pas apprécier les dépenses festives inutiles, en lui écrivant que la ville a déjà célébré sa guérison et que s'il souhaite vraiment que l'on fasse de nouvelles dépenses alors, bien entendu, on se conformera à sa volonté². Finalement le conseil de la commune se plie pourtant à la menace de l'audience. Elle est même punie de son hypocrisie, puisque la saison étant trop avancée et le jeûne arrivé, on ne parvient plus à louer les fenêtres, donc à obtenir de l'argent pour acheter les taureaux et les autres accessoires. La municipalité doit donc livrer 500 réaux sur les propios municipaux. La course de taureaux a finalement lieu le 8 novembre 1627.

Cet incident montre l'importance économique des fêtes royales de taureaux, les manœuvres et les spéculations financières considérables dont elles font l'objet, ainsi que la force de pression sociale et politique qu'elles représentent à cette époque. Les multiples gestes d'hommage rendus à la chancellerie, l'importance de la collation qu'elle distribue à ses membres à cette occasion, sont autant d'indices qui révèlent où se situe véritablement le pouvoir à Grenade. C'est en effet à travers la chancellerie, et non à travers la noblesse, que le roi se trouve véritablement représenté dans les fêtes de taureaux³.

Dans le contexte de la place, les jeunes héritiers sont présentés publiquement et font preuve de leur valeur, face aux anciens mais aussi aux habitants de la ville, qui les applaudissent en signe d'acceptation. C'est aussi à l'occasion de ce jeu que l'on apprécie la popularité des dirigeants et le consensus qui règne dans le conseil, jugés essentiels à un bon gouvernement. Ainsi le conflit est-il la preuve d'un dérèglement, comme en 1634. Depuis quelques années, la ville est en proie à une série de vendettas entre grandes familles. Le jeu des affrontements entre familles aristocratiques, avec les unions matrimoniales et la fermeture oligarchique des structures administratives, permet lentement au cours du siècle l'émergence d'une véritable

¹ A.M.G., R. 7, lib. 11, 15 octobre 1627, fols. 277v-278r.

² A.M.G., R. 7, lib. 11, 19 octobre 1627 et jours suivants, fols. 282 et ss.

³ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Fiestas de toros en el Valladolid del siglo XVII. Un teatro del honor para las élites del poder urbanas », *op. cit.*

aristocratie terrienne grenadine¹. Les morts se comptent bientôt par dizaines. En 1634, le corregidor ne parvient plus à représenter le consensus au sein du conseil, ce qui s'exprime dans le désaccord persistant autour des équipes du jeu de cannes. Pour couper court aux oppositions, la fête organisée par le corregidor a lieu non pas sur la place Bibarrambla, mais sur la placette de los Lobos, près de l'hôpital San Juan de Dios, « parce que l'on n'avait pu former les quadrilles pour la place Bibarrambla »². En réalité, la raison qui est exposée au sein du conseil de la commune est plus triviale : le prix des places est naturellement beaucoup moins élevé sur la petite place inhabituelle que sur la place Bibarrambla. Or, comme les places sont affermées à l'avance, éviter la place Bibarrambla permet à la ville surendettée de ne pas avancer d'argent pour faire des fêtes. Cette décision donne naturellement lieu à un vif débat, car nombre de veinticuatro défendent les spéculateurs et les fermiers auxquels ils sont liés par des liens de clientèle.

Toutefois, comme à Valladolid, où siège l'autre audience de Castille, la municipalité, organisatrice principale de la fête, se trouve peu à peu dépossédée de la force de représentation de la course, au profit de la chancellerie toute-puissante. On le voit d'abord dans les précédents et le déroulement des fêtes. Quelques jours avant la course, la municipalité invite solennellement l'audience dans le cadre d'une cérémonie diplomatique qui représente en fait une véritable demande de licence. Le jour de la fête, le tribunal prend place à son balcon sous les yeux des autres institutions arrivées avant lui. Le président reçoit ensuite l'hommage des autres institutions urbaines³.

Le rôle de l'aristocratie locale Máscaras et courses de taureaux

L'aristocratie locale, quant à elle, conserve peu de place dans cette surenchère donnée à la mise en scène des diverses institutions. En outre, elle doit diminuer sa participation aux courses à cause d'un évergétisme qu'elle juge trop important. Enfin, les défaites militaires répétées du règne de Philippe IV brisent en grande partie sa motivation. Toutefois, sous le règne de Charles II, l'aristocratie grenadine, qui se renforce alors d'un point de vue lignager et économique, reprend le contrôle des corridas en leur imprimant sa marque. Elle le fait essentiellement à travers une nouvelle organisation nobiliaire, la Maestranza de caballería, qui a un rôle fondamental dans la conscientisation de l'aristocratie locale. Cette corporation lui

¹ CASEY, James : *Family and Community in Early Modern Spain*, *op. cit.*

² « respecto de no aberse podido conformar las cadrillas para la plaza de Bibarrambla ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, *op. cit.*, T. 2, p. 745. La placeta de los Lobos forme le centre du quartier de la Duquesa, du nom de la duchesse de Sesa, qui y résida au début du XVI^e siècle lorsqu'elle se chargea d'achever la construction de l'église du monastère San Jerónimo où devait être enterré son époux, le Grand Capitaine.

³ GOMEZ GONZALEZ, Inés : *La justicia, el gobierno y sus hacedores: la Real Chancillería de Granada en el Antiguo Régimen*, Grenade, 2003.

permet d'organiser elle-même des fêtes taurines, et de reprendre ainsi l'ascendant psychologique sur la communauté locale¹.

Créée en 1686, cette organisation aristocratique est constituée dans plusieurs villes afin de redonner à la noblesse prestige et goût des armes. A une époque où l'élite, suivant les recommandations des moralistes, répugne de plus en plus à se mêler aux jeux populaires traditionnels, la *maestranza* renoue avec une initiative lancée un siècle auparavant par Philippe II, mais qui n'avait pas eu de conséquences pratiques immédiates. En 1572 en effet, en réponse à l'interdit papal sur les courses de taureaux, le roi avait préconisé la formation de corporations chevaleresques urbaines consacrées à l'exercice militaire. A Grenade, la *maestranza*, qui prend un rôle prépondérant au XVIIIe siècle, permet essentiellement aux élites locales de parader, en mettant au goût du jour les traditionnelles *máscaras*, ces défilés nobiliaires nocturnes qui forment, au début des fêtes joyeuses, un des clous des célébrations. Elle joue également, à travers le jeu de cannes « de Maures et de Chrétiens », la fiction de la noblesse d'épée issue des guerres médiévales contre les Maures, celle d'appartenir à une noble ascendance de Vieux-chrétiens². L'organisation s'est vouée à l'Immaculée Conception dès sa création. La *Maestranza* laisse entrevoir la formation d'une véritable aristocratie terrienne, dans une ville où elle n'a jusque là occupé qu'un statut fragile. Héritière de branches mineures des grandes familles castillanes et entachée par ses liens avec les métiers mécaniques et le commerce, l'aristocratie parvient à consolider progressivement sa position par la fermeture exclusive des postes administratifs et les unions matrimoniales³.

c) l'Eglise et les courses de taureaux

Bien que l'Eglise rejette toujours les courses et jeux de taureaux pour des raisons morales, les clercs et les moines sont loin d'être les derniers à apprécier ouvertement ces jeux. Le faible nombre de scandales qui apparaissent liés à cette passion populaire, et le moment où ceux-ci se font jour, semblent le démontrer. En septembre 1677, en pleine famine et alors que la peste qui frappe Murcie menace directement le royaume de Grenade, on s'insurge d'une fête donnée à l'intérieur même du monastère de la Merced, où les moines ont assisté à des courses de taureaux, avec deux mises à mort, sans compter des « fêtes séculières », sur la nature desquelles le chapitre jette un voile pudique⁴.

¹ Voir le cas de Valladolid, désertée par sa noblesse au profit de Madrid. AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Fiestas de toros en el Valladolid del siglo XVII. Un teatro del honor para las élites del poder urbanas », *op. cit.*

² ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada : *La Real Maestranza de caballería de Granada en el siglo XVIII*, Grenade, Universidad, 1987. GARCIA RODRIGUEZ, Antonio & José : « Una fiesta de caballeros andaluces a fines del Antiguo régimen » encart dans *Con dados de niebla*, 1986, p. 66. CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : « La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias », in *El moro retador y el moro amigo*, *op. cit.*, p. 67-90.

³ CASEY, James : *Family and Community in Early Modern Spain*, *op. cit.*

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 17, 25 septembre 1677, fol. 435v.

Les critiques contre les courses de taureaux, relativement discrètes sous le règne de Philippe III, augmentent de nouveau sous Philippe IV. Elles se font jour d'abord chez les moines, et les jésuites en particulier. Pour les fêtes de la canonisation de saint Ignace, les fêtes de taureaux et de cannes sont remplacées par une course de canards, « pour ne pas mêler cela avec la fête du saint »¹. En mai 1632, un moine, le père Antonio de Manpojo, se présente devant le conseil de la commune pour protester contre le projet d'une prochaine fête de taureaux et de cannes. Les difficultés du temps, la présence de tant de « pauvres honteux » (« pobres vergonzantes ») dans la ville, justifient selon lui le fait d'éviter pour le moment les « dépenses superflues et les offenses à Notre Seigneur ». Mais une fois le moine parti, les échevins décident tout simplement... de ne pas tenir compte de sa demande pour le moment. « Le seigneur corregidor proposa que le conseil traite d'une autre affaire »².

Plus on avance dans le siècle, plus les difficultés économiques et morales du pays deviennent des arguments de poids en faveur de l'interdiction des courses de taureaux. Le chapitre ecclésiastique, dont l'assistance aux fêtes constitue traditionnellement le reflet de sa puissance urbaine, feint un dédain des courses de taureaux et le respect scrupuleux de ses devoirs spirituels, mais ce n'est qu'une façade. En 1644, le débat sur l'assistance ou non aux fêtes de taureaux et de cannes de septembre est lancé au sein du chapitre ecclésiastique, où l'on propose de ne pas y assister et d'exposer le Saint Sacrement toute la journée. La proposition est rejetée par 9 voix sur 16 seulement³. En 1646, de nouveaux scrupules se font jour et cette fois la décision de ne pas assister aux fêtes est prise, avec le soutien de l'archevêque Martín Carrillo y Alderete. « Cette sainte église se trouvant en période de rogations et Notre Dame de la Antigua placée sur le grand autel pour neuf jours à cause des dangers de la guerre et du siège de Lérida, à la demande de Sa Majesté et par lettre du seigneur président [du conseil] de Castille au seigneur archevêque, lettre présentée par son éminence lorsqu'il vint au chapitre. L'on décida à l'unanimité du chapitre de ne pas s'y rendre parce qu'il n'est pas convenable d'aller aux fêtes en temps de novénaires »⁴. Cette pudeur, affichée ici comme le respect scrupuleux des ordres royaux, ne cacherait-elle pas en réalité une attitude de défi du clergé contre le roi ? En 1646 en effet, les deux chapitres municipal et ecclésiastique de Grenade s'opposent vigoureusement à une nouvelle mesure fiscale imposée par Philippe IV pour financer les incessantes guerres de Catalogne et du Portugal. Il s'agit d'un servicio voté par les cortes en avril, payable en *juros* (titres de rentes) tenus par des particuliers. Mais Grenade s'y oppose, au point que la répartition doit être réalisée par un magistrat de la chancellerie en

¹ « por no dezir esto con la fiesta del santo ». Cit. ESCALERA PEREZ : *La imagen, op. cit.*, p. 279.

² « el señor corregidor dixo que la ciudad trate de otro negocio ». A.M.G., R. 7, lib. 12, 28 mai 1632, fol. 221.

³ A.C.G., *Actas*, libro 14, 6 septembre 1644, fol. 113r.

⁴ « estando en tiempos de rogatibas esta santa yglesia y Nuestra Señora del Antigua en el altar mayor nueve dias por los aprietos de las guerras y sitio de Lerida a instancia de su magestad y por carta del sr Presidente de Castilla al señor arçobispo de que su Illma hizo demonstracion quando vino al cabildo. Y se acordo por todo el cauildo que no se vaya por no ser cosa conveniente que se vaya a fiestas siendo dentro del termino del dicho nouenario ». A.C.G., *Actas*, libro 14, 11 septembre 1646, fol. 189r.

remplacement de l'officier municipal. Pourtant la prise surprise de Lérída le 23 novembre, donne au roi l'avantage politique et lui permet d'imposer sa mesure¹. Ainsi, les scrupules du clergé grenadin, qui l'empêchent d'assister aux fêtes, ne durent-ils que peu de temps.

Les préoccupations du chapitre dans le dernier quart du siècle concernent plutôt les moyens techniques à mettre en œuvre pour assister aux fêtes tout en continuant à célébrer les heures liturgiques, sans prendre trop de retard. En 1668, on anticipe ainsi l'horaire habituel d'une heure, afin de laisser le temps aux bénéficiés d'assister à la course de taureaux². La technique n'est pas si simple et en 1696 les sonneurs de cloches sont mis à l'amende pour n'avoir pas respecté les horaires, ce qui a entraîné le plus grand désordre dans les heures liturgiques³.

Une nouvelle campagne contre les courses de taureaux émanant du Vatican, plus d'un siècle après la précédente campagne relayée par les jésuites à la fin du siècle, est menée stratégiquement en pleine période de peste, sous la houlette du pape Innocent XI. En 1680, le cardinal Portocarrero, archevêque de Tolède, soutenu par le nonce, demande à Charles II l'interdiction des courses de taureaux, au nom de l'argument traditionnel selon lequel il s'agit de l'avatar des jeux du cirque de l'Antiquité⁴. Mais, contrairement aux attaques concernant le théâtre, cette campagne a peu de résultats.

d) La peur, l'accident, la brutalité et la mort : des dimensions festives incontournables

En dépit des précautions et des réglementations accrues, les courses de taureaux contiennent au XVIIe siècle une grande part de sadisme et de violence, qui s'expliquent par le symbolisme de la mise à mort elle-même comme acte régénérateur. Dans d'autres sociétés, à Venise par exemple, cette mise en scène de la supériorité de l'homme sur l'animal et la cruauté mise en œuvre dans un sens de lustration et de fertilité s'exprime au moment du carnaval⁵. Elle apparaît également dans les révoltes avec mise à mort ou les sacrilèges rituels.

Les divertissements de « toros encohetados » (de « cohete », pétard), aux cornes desquels on attache des feux d'artifice et des pétards afin de courir les taureaux de nuit et surtout d'exciter les bêtes, ou les « toros bravos », rendus fous par les coups de pique, au point qu'il devient impossible de les approcher, sont sans aucun doute des spectacles d'une grande violence. Le drame humain n'est jamais loin de ces courses festives. C'est le cas en août 1609, par exemple, d'après le récit par Jorquera, presque comique à force de cruauté, lors d'une fête de toros y cañas. « Les taureaux se révélèrent si braves qu'ils épouvantèrent les spectateurs. Ils

¹ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, op. cit.

² A.C.G., *Actas*, libro 16, 11 décembre, fol. 462v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 20, 20 et 23 novembre 1696.

⁴ RUIZ MORALES, Diego : *Documentos históricos taurinos exhumados y comentados por...*, Madrid, Artes Graficas "Arges", 1971.

⁵ MUIR, Edward : *Ritual in Renaissance Venice*, op. cit.

tuèrent 36 personnes (chose déplorable) et firent plus de plus de 60 blessés. Quatre chevaux périrent et don Gaspar de Pernia en sortit bien mal arrangé. La course ne fut pas très fameuse à cause de la grande férocité des bêtes ; la dernière se trouvait encore à neuf heures du soir sur la place sans que personne n'ose aller l'achever, et il n'y avait pas d'homme que ce taureau n'ait réussi à encorner. Il fut nécessaire de le confiner avec des flammes, mais cela ne suffisant pas, on le tira à coups de fusil jusqu'à ce qu'il succombe. Ce taureau massacra cinq hommes, sans compter les blessés ; ces fêtes furent appelées désormais les fêtes des taureaux valeureux [*toros bravos*]. En tout, on courut vingt bêtes, toutes pires que des démons »¹.

On apprécie tout particulièrement le spectacle du combat de bêtes entre elles, ne donnant ainsi pas tellement tort à ceux qui critiquent la course de taureaux parce qu'elle s'apparente aux jeux du cirque. En septembre 1627, deux ans après son retour dans sa charge patrimoniale d'alcaide, le marquis de Mondéjar organise dans l'Alhambra un combat entre un taureau et un lion. Malheureusement, le jeu tourne court car les deux animaux prennent semble-t-il peur l'un de l'autre². Plus fréquemment, on fait défier le taureau par des singes (comme en 1630 et en 1638), des chiens ou des chats dressés, s'amusant de l'habileté des petites bêtes souples et rusées opposées à la force brute du taureau. Il s'agit d'un jeu symbolique, qui signifie encore la victoire de l'intelligence (le singe) sur la force, de la civilisation sur la nature. Le chat est traditionnellement associé à la luxure contre-nature et à l'hérésie. Sa nature féminine est ici opposée au taureau dans un jeu aux connotations burlesques et grossières, qui révèle l'attraction commune à cette époque pour le mélange des genres, le morbide, le comique et le merveilleux.

Voici la description qu'en donne Mateo de Lisón y Biedma lors des fêtes dont il est l'organisateur et évergète principal. On fit lutter le taureau, dit-il, avec « une singe rusée et gracieuse vêtue d'un pantalon rouge strié d'argent et d'une coiffe, attachée à une longue chaîne. Le taureau la suivit et elle dévala au sol derrière ledit piquet et attaqua le taureau et tout à coup elle sauta en haut du piquet puis sur le dos du taureau avant de revenir à son piquet (...) de là elle surgissait pour lui saisir les cornes et elle fit de nombreux tours avec le taureau avant que ce dernier ne se désintéresse et se retire... »³. Le jeu se termine comme toujours par une mise à mort. Parfois ce sont des hommes jouent ce rôle : en 1658, on excite le taureau

¹ « Fueron los toros tan bravos que fueron asombro y espanto de la gente. Mataron 36 personas (caso lastimoso) sin mas de 60 heridos. Murieron quatro cavallos y quedo muy mal tratado don Gaspar de Pernia. No fue la lançada considerable por la gran ferocidad de los toros ; el postrero toro estaba a las 9 de la noche en la plaça por no haber quien se atreviera a desiarretallo, por que no diuisaba hombre que no lo cogiese. Fue necesario encadilallo con fuegos y no bastando le escopetearon hasta que murió. Mató este toro cinco hombres, sin los heridos ; quedó el nombre destas fiestas, la de los toros bravos. Fue el numero de los que se lidiaron veinte, peores que demonios ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 562.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 689.

³ « una astuta y graciosa mona, con un baquero colorado, largueado de plata, con su capillejo y una larga cadenilla, se fue el toro para ella, la qual se alebastrò en el suelo detras del mismo palo, y envistio el toro con ella, y en un pensamiento dio un salto a lo alto del palo, y otro en la cima del mismo toro, y se bolvio a su palo (...) desde alli lo alcançava a tomar los cuernos, y hazia muchos lanzes con el toro, hasta que se desatento y retirò... ». LISÓN Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas, op. cit.*, fol. 4v

avec un « petit négrillon », sans doute là encore destiné à incarner un cliché diabolique dans une perspective comique¹.

La relation des fêtes de 1630 met de nouveau l'accent sur le plaisir partagé de la vision du taureau déchaîné que l'on frappe à mort et surtout de l'animal vaincu, dans une description de la sortie du taureau mort hors de l'arène. « Le premier taureau lâché apparut avec une légèreté rapide, une vigueur téméraire. Il était de belle apparence, les traits féroces, efficace dans l'assaut et renversant de nombreuses personnes jusqu'à ce que, ayant longtemps fait montre de sa sauvagerie, ils vinrent avec deux faux acérées et polies dressées sur des piques et ils l'achevèrent. Alors arrivèrent trois mules légères et vaillantes, harnachées et parées de harnais argentés, parsemées de grenades colorées, de toques saisissantes, de colliers ornés de nombreux grelots, clochettes et jetons et de hauts panaches, avec de nombreuses plumes colorées. Après avoir noué des cordes aux cornes du taureau mort, ils le halèrent hors de la place avec légèreté, à demi agenouillé et se traînant, à la grande joie de tous face à cette nouvelle façon d'évacuer les taureaux »². En véritable aficionado, Lisón nous livre ici la représentation typique du « toro bravo ». Dans cette course populaire, l'animal est lâché sur la place et affronte plusieurs jeunes gens qui courent à sa rencontre, avant d'être exécuté en public à l'aide d'énormes lames, à la dimension du spectacle et de la férocité de l'animal.

L'animal sauvage, rendu inoffensif et même ridicule dans l'inconscience de la mort, s'oppose ici à la mule domestiquée, qui arbore les marques les plus visibles de l'humanité et de la civilisation. Non seulement elle prend le parti de l'homme, puisqu'elle lui fournit son aide dans l'élimination du taureau, en contribuant à sortir son cadavre de l'arène, mais elle est déguisée de manière excessive, parée comme une femme de coiffes et de colliers, visiblement assimilée totalement à la figure humaine. Cette mise en scène exprime la victoire totale de l'homme sur la nature sauvage et par extension de l'ordre social sur les individus et les groupes. Les minorités, comme les mules de la course de taureaux, sont appelées à une assimilation complète mais inégale, dans laquelle ils conservent à jamais leur origine ethnique, visible sous le déguisement de la mule, mais abandonnent leur héritage culturel.

L'ambiance romanesque et anachronique du jeu, les livrées et l'ostentation, la peur d'une chute ridicule de la part des chevaliers montant leur cheval à la mauresque en font aussi sourire certains, comme le montre par exemple un sonnet de Góngora³. Car fatalité, désordre

¹ HENRIQUEZ, Andres Gil : *Descripcion breve, op. cit.*

² « soltando el primer toro, que salio con veloz ligereza, temerosa lozania, hermoso en el aspecto, feroz en la cabeza, executivo en la embestida, tropellando mucha jente, hasta que despues de aver hecho muestra de su ferocidad, llegaron con dos cortadoras y resplandescientes media lunas, puestas en las altas de los picos, y con ellas le dexarretaron, y al prouiso entraron tres valientes y ligeras mulas, enjaecadas y adereçadas con plateadas montas, sembradas de granadas de colores, vistosos tocadores, aderçados collares con muchos cascabeles, campanillas y tejones, penachos altos, y poblados de muchas plumas de colores ; y echando lazo a los cuernos del dexarretado toro, le tiraron y sacaron de la plaça con ligereza, medio arrodillando y arrastrando, con mucho regocijo de todos, por la nueva invencion de sacar toros ». LISÓN Y BIEDMA, Mateo de : *Relación de las fiestas, op. cit.*, fol. 3r.

³ GÓNGORA Y ARGOTE, Luis de : « Burlándose de un caballero prevenido para unas fiestas », in *Sonetos completos*, Madrid, Castalia, 2001.

et dimension sacrificielle, essentiels dans les courses s'opposent sans heurt à l'aspect théâtral et imperturbable imposé par leur dimension cérémonielle. La fête est donc souvent l'occasion de désordres et d'accidents mortels¹. L'aspect grégaire du jeu s'incorpore également dans le spectacle de manière formelle à travers l'intermède divertissant qui sépare chaque phase des fêtes.

La mort semble être même une invitée commune, quasiment attendue, de la fête. Elle dérange peu, touchant essentiellement la foule des spectateurs populaires, qui ont toujours la malchance de se trouver au mauvais endroit au mauvais moment. Des efforts répétés sont déployés chaque année pour empêcher les gens de monter sur les toits pour assister au spectacle. Le conseil de la commune place un alguacil pour surveiller le toit du mirador de fiestas. Mais tous ces efforts semblent vains face à la pression des spectateurs. Malgré le danger de perdre sa place, le gardien du clocher de la cathédrale n'hésite pas à faire monter des spectateurs dans la tour pour voir les fêtes et les interdictions répétées du chapitre contre cette pratique dangereuse ne servent pas à grand-chose contre cela. A la fin du siècle en particulier, l'interdiction de monter dans la tour de la cathédrale et sur les toits, d'en lancer des fusées d'artifices, se répètent tous les ans, révélant leur peu d'efficacité. Les sonneurs de cloches semblent faire de leur privilège d'accès à la tour un commerce profitable. Mais la foule s'agglutine dans tous les recoins disponibles, jusque dans la fontaine centrale de la place Bibarrambla, « où certains ont l'habitude de se placer lors des fêtes de taureaux, de siffler très fort et sont repoussés dans l'eau par les brutes féroces »².

Jorquera recense scrupuleusement les événements dramatiques, qui font partie intégrante des célébrations qu'il relate. En septembre 1617 par exemple, lors des fêtes d'automne, un château de feu s'enflamme accidentellement, blessant les artificiers qui se trouvaient encore à l'intérieur³. Quelques années plus tard, en 1621, la cérémonie de l'acclamation de Philippe IV est marquée par un épisode dramatique. Au moment où la bannière arrivait sur la place Bibarrambla pour la première acclamation, une maison de cinq étages de construction récente et truffée de spectateurs, en particulier de dames de haut rang, sans compter les personnes qui étaient sur le toit et en contrebas, s'écroule soudainement, faisant plus de deux cent morts. « Ce fut un jour tragique pour Grenade. La fête de la bannière pris fin à la suite de cette catastrophe, bien qu'on fit tirer l'artillerie... et les fêtes qu'on devait faire le lendemain furent annulées, parce que la seule chose que l'on fit fut d'enterrer les morts »⁴.

¹ CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis : « Fiestas reales y toros », in GARCIA BAQUERO, A. ; ROMERO DE SOLIS, Pedro (éds.) : *Fiestas de toros y sociedad*, op. cit., p. 195-209.

² « donde en fiestas de toros suelen algunos causar silvos entonados zambulléndose en el agua, forzados de los feroces brutos ». JORQUERA : *Anales de Granada*, cit. LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI*, op. cit. p. 82.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 614.

⁴ « Fue este día de juicio para Granada, con que se ahogó la fiesta del pendón, aunque se disparó el artillería... y las fiestas que se habían de celebrar otro día se dejaron, porque todo se convirtió en dar sepultura a los difuntos ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 640.

e) Les fêtes de 1658. Expression de loyauté et de fierté locale

Les fêtes de 1658 organisées à l'occasion de la naissance de l'infant Philippe-Prosper sont, après celles de 1630, les plus somptueuses du siècle, à Grenade comme dans les autres villes hispaniques. Elles constituent en effet un moment unique, indépassable, dans lequel la ville projette, à un an du traité des Pyrénées, toute sa grandeur et son espoir renouvelé, incarnés par le prince héritier.

Les fêtes de taureaux de la ville ont lieu les 6, 7 et 8 juillet 1658 et commencent par une course de taureaux et un jeu de cannes, dont nous possédons trois relations¹. Le lendemain a lieu une seconde fête, cette fois réservée au peuple qui torré à pied, avec de multiples jeux qui diversifient les manières de mettre à mort l'animal : torillos de cuerda (le taureau est attaché par les cornes à une corde tirée par des jeunes gens), revolcones (culbutes), tablados por el suelo (planches au sol), rejonas (piques) qui, en se fichant sur le dos des bêtes, crachent des pétards. Et même un négrillon qui « multiplia les affronts / envers le taureau inhumain / atteignant ses blasons / d'une main retenant ses culottes et de l'autre le cimenterre ». Le troisième jour a de nouveau lieu une course de taureaux plus solennelle, en présence de l'inquisition. On y voit une « lanzada [jeu de lances] à cheval et à la suisse, composée de trois jeunes gens armés de javelots qui, s'ils parvenaient à rester unis afin d'encercler le taureau et de le tuer, étaient régalez par la ville »².

La relation de Las Casas est en fait un poème à la gloire de Grenade, ce qui apparaît dès le titre, qui loue par-dessus tout sa loyauté indéfectible et l'allégeance entière de la ville envers son roi, dans un mouvement d'espoir et d'amour des élites et de l'ordre établi. La solidarité absolue des oligarchies locales envers la couronne, particulièrement accentuée après les révoltes de la Catalogne et du Portugal, et surtout après le traité des Pyrénées de 1659, est une nécessité, la manière pour elles de manifester leur puissance et leurs acquis économiques. Les fêtes de la deuxième moitié du siècle affichent donc souvent une fierté patriotique et un orgueil local, ancrés sur les valeurs éternelles de la monarchie. C'est pourquoi Grenade réalise, dit l'auteur, les plus grandes fêtes du monde tout entier à l'occasion de la naissance du prince, puisque « en Prosper et Philippe / le ciel impérial offrit / tout ce que pouvait désirer / l'horizon espagnol »³. Le corregidor Juan Manuel de Pantoja y Figueroa, initiateur des fêtes, est le

¹ HENRIQUEZ, Andres Gil : *Descripcion breve de las magestuosas fiestas que la nobilissima ciudad de Granada celebra al feliz nacimiento de su principe esclarecido D. Felipe Prospero V que Dios guarde... en Granada... año de 1658.* (Alenda n°1.167). CASAS, Geronimo Francisco de las : *Descripción del vistoso juego de cañas, op. cit. RELACION DE MENANDRO, que hizo á vna Dama, de las Fiestas de Granada, op. cit.*

² « desempeño sus baldones / con el torillo inhumano / lleuando por los blasones / vna mano en los calçones / y el alfanje en la otra mano ». « lanzada de a caballo y zuiza, compuesta de tres mozos armados de chuzos y que si al estar muy unidos y embestir el toro lograban matarlo, la ciudad lo regalaba ». HENRIQUEZ, Andres Gil : *Descripcion breve, op. cit.*

³ « en Prospero, y Felipe / El Cielo Impireo le diò/ Todo quanto deseava / El Horizonte Español ». CASAS, Geronimo Francisco de las : *Descripción del vistoso juego de cañas, op. cit., fol. 1v.*

premier à bénéficier de cet enthousiasme : c'est le plus insigne corregidor de toute l'Europe, affirme Las Casas, il mérite une effigie immortelle, c'est un second Caton, l'imitateur du Christ, un quatrième monarque ! Mais c'est surtout à travers une longue description de la course de taureaux et du jeu de cannes, dans lequel les caballeros manifestent l'ampleur de leur grandeur morale et physique, que l'auteur de la relation parvient à distiller la louange des élites de la ville.

Ce n'est pas un hasard si le corregidor, qui entre le premier dans l'arène aménagée sur la place Bibarrambla avec un cortège de cinquante chevaux, apparaît dans le rôle du roi. Il est si richement habillé qu'il éblouit comme le soleil. Il est comme un roi parce que, dans ce spectacle chevaleresque, il figure le roi. A l'origine les jeux de l'arène étaient des jeux de cour, dans lesquels le roi mettait en scène sa valeur de chef et les grands lui prêtaient symboliquement allégeance. Ainsi le jeu de cannes profite à l'occasion de la fête royale de cette présence allégorique du roi pour exprimer de fortes hiérarchies. Le spectacle offert sur la place, éblouissant, rend visible la puissance absolue d'une élite dirigeante posée comme quasiment épiphanique, bien supérieure à la population rassemblée pour assister à son triomphe. Dans la somptuosité du décor aussi le roi se fait présent : la place est aussi belle que la Place Mayor de Madrid lorsque le roi vient assister aux fêtes, nous dit Las Casas. Ainsi, on peut s'imaginer voir la cour et le roi, comme à Madrid, bien que le roi ne courre plus les taureaux lui-même, on s'imagine qu'il le fait.

Puis vient le comte d'Arcos, qui illustre toutes les qualités de la noblesse, « la galanterie, la discrétion, le renom, la gentillesse et la clarté honorable de son origine »¹. L'ostentation de la richesse illustre la valeur, parce qu'il ne s'agit pas ici de valeur personnelle, mais de lignage. Ce qui est rare est cher, c'est pourquoi les bijoux figurent la rareté et le prix de leur porteur.

D - Réceptions et enterrements des archevêques, présidents de la chancellerie et corregidores à Grenade

Les réceptions des dirigeants des grandes institutions urbaines ne sont pas toujours bien documentées. Nous pouvons toutefois reconstituer ces cérémonies qui avaient une grande importance dans la vie locale.

1) Réception des archevêques

La réception des archevêques est une cérémonie d'origine médiévale, modelée sur la forme cérémonielle de l'«*avent*», qui évoque l'entrée du Christ dans Jérusalem le jour des

¹ « la gala, la discrecion, lo jariso, y lo gentil, y el preclaro pundonor de su ilustre origen ». CASAS, Geronimo Francisco de las : *Descripción del vistoso juego de cañas*, op. cit.

Rameaux. Ces réceptions splendides sont elles-mêmes à l'origine des cérémonies de réception des rois qui emploient de même modèle. Rapidement pourtant, lorsque le pouvoir royal devient le modèle de pouvoir incontournable, ce sont les réceptions royales qui servent à leur tour de modèle aux entrées des archevêques. Dès lors les réceptions des prélats intègrent des morceaux de cérémonies divers, pris aussi bien dans les entrées que les mariages royaux, les acclamations ou les célébrations de translations de reliques.

La cérémonie est d'autant plus royale qu'elle se déroule en plusieurs étapes et sur plusieurs mois, comme celle de l'arrivée d'une nouvelle souveraine en Espagne. D'abord, on apprend la nomination du nouveau prélat, fait soigneusement consigné dans les actes du chapitre et solennisé par des sonneries de cloches et l'illumination de la cathédrale, des paroisses et des monastères de la ville. Le deuxième acte, la prise de possession du siège, cérémonie symbolique qui se réalise à travers un intermédiaire, est marquée à son tour par la sonnerie des cloches et la distribution de monnaies commémoratives à la foule, comme en mai 1616 pour Felipe de Tarsis¹, ou en 1631 pour Miguel Santos de San Pedro, qui meurt en 1633 sans avoir jamais siégé à Grenade. Le lancer de pièces est le signe à la fois de l'interrègne, des pillages rituels qui l'accompagnent (encore à Rome par exemple au XVIIe siècle, ou encore à Venise) et de l'acclamation. En Espagne, on jette des pièces de monnaie à l'effigie du nouveau souverain au moment de l'acclamation, sur le modèle des vœux religieux à une Vierge ou à un saint choisi comme patron d'une communauté. Le modèle provient aussi de la fête de la Chandeleur ou des Rameaux, où l'on distribue des bougies ou des rameaux aux fidèles depuis le chœur de l'église.

Puis l'élu se met en route pour rejoindre Grenade. Dans une ville située à mi-parcours (souvent il s'agit de Loja), il reçoit la visite d'une ambassade du chapitre qui lui apporte un coûteux présent alimentaire. En 1671, deux ans avant son arrivée en charge effective, le chapitre offre ainsi à son nouvel archevêque Gaspar de Rois pas moins de cent volailles, vingt-quatre jambons et deux caisses de différentes pâtisseries, pour un coût total de 100 réaux².

Enfin a lieu la réception proprement dite et la cérémonie. Car la réception de l'archevêque conserve encore bien présente la notion de contrat entre le prélat et la ville, alors que cette notion a totalement disparu de l'entrée royale. Cette permanence explique pourquoi la cérémonie de la réception ne connaît guère d'évolution au XVIIe siècle, par rapport à la prescription qui en est faite dans le livre des cérémonies de la cathédrale (*Consueta*), rédigé au début du XVIe siècle³.

Arrivé le matin devant Grenade, accompagné de représentants du conseil de la commune (deux jurados et deux veinticuatro), le nouveau prélat attend le moment de la réception dans un palais situé aux portes de la ville, en contrebas de la Porte d'Elvira (le Carmen de los

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 606.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 9 juin 1673, fol. 210r.

³ *CONSUETA, op. cit.*, chap. 59, p. 112.

Peces) ou au monastère San Jerónimo, comme don Agustín de Spinola en juillet 1627. Ainsi, le nouvel archevêque arrive traditionnellement à Grenade par la même route que les rois, qui sont toujours (jusqu'à Philippe IV) entrés par la Porte d'Elvira, mais sa réception n'a pas lieu à la porte royale. Bien qu'il emprunte la même voie processionnelle, le prélat se distingue du roi par cette petite différence. L'après-midi, le chapitre de la cathédrale, accompagné des bénéficiaires de la ville et des environs, vient le saluer dans un cortège à cheval, puis retourne l'attendre place Bibarrambla. C'est la noblesse et l'autorité civile qui l'escortent solennellement pour entrer dans la ville. Spinola entre par la Porte d'Elvira à cheval, suivi du marquis de Mondéjar et du corregidor Luis Lasso de la Vega. Le malheureux Spinola fait pourtant les frais du conflit qui oppose alors les autorités urbaines. Les chapelains de la chapelle royale refusent d'aller le recevoir à la porte de la ville, arguant qu'ils se doivent de rester dans la chapelle pour célébrer les offices en l'honneur des Rois Catholiques¹, et le conseil de la commune prétend annuler les fêtes de taureaux qui étaient prévues. La réception de l'archevêque est en effet un événement si considérable qu'elle donne bien entendu lieu à des conflits entre autorités concurrentes. Le 2 février 1642, il semble que les dieux se soient concertés pour gêner l'entrée de don Martin Carrillo y Alderete. Le conflit est si violent que la municipalité décide de ne pas participer à l'entrée. De plus, la chancellerie s'oppose au comte de Tendilla, venu recevoir le nouveau prélat, sous prétexte qu'il ne devrait pas sortir de sa juridiction de l'Alhambra. Pour couronner le tout, la pluie est si forte ce jour-là que l'estrade de la place Bibarrambla s'effondre².

Arrivé Place Neuve à travers des rues tapissées de soieries, les cloches et les salves tirées de l'Alhambra saluent l'arrivée du prélat au cœur de la ville. Les grandioses illuminations coûtent 30 022 maravedis en biens communaux (propios) en 1627³.

Puis l'archevêque atteint la Place Bibarrambla, où sont montés une estrade et un autel⁴. C'est là que le nouveau prélat prête serment de défendre les statuts et les privilèges de la cathédrale. Puis on le revêt des insignes pontificaux devant la foule qui l'emmène ensuite en procession à la cathédrale en chantant le *Te Deum*. Il s'agit là d'une véritable acclamation, où le prélat revêt face au peuple les insignes de sa charge épiscopale. La máscara du lendemain est réalisée par le conseil de la commune avec en tête le corregidor, signe de l'acceptation du nouveau prélat par la ville. La cérémonie se termine à la nuit tombée pour le cardinal Spinola le 22 juillet 1627, ce qui signifie qu'elle devait durer quatre à cinq heures environ.

La réception est vraiment royale, comme le montre le récit de Jorquera pour l'entrée de Pedro González de Mendoza, le 30 novembre 1610. « Il fut reçu par toute la cavalerie et la noblesse de Grenade et ils l'accompagnèrent depuis la Casa de los Peces jusqu'à la place Bibarrambla,

¹ A.C.G., *Actas*, libro 11, 20 juillet 1627, fol. 515.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 904-905.

³ A.M.G., R. 7, lib. 11, 30 octobre 1627, 297r.

⁴ Avant l'aménagement définitif de la place, au début du XVIIe siècle, la cérémonie avait lieu sur la placette séparant la cathédrale du palais archiépiscopal.

où il fut reçu par le chapitre de la sainte église. Et ils l'emmenèrent en procession, revêtu des insignes pontificaux, jusqu'à la dite sainte église en chantant le *Te Deum Laudamus*. Et après l'oraison ils emmenèrent ledit archevêque à son palais archiépiscopal avec beaucoup de joie et lui faisant fête. Le jour suivant, la municipalité et son chapitre lui firent une grande máscara de six quadrilles qui sembla très bien par le luxe dont elle fit preuve »¹. A travers le luxe de la fête, le prélat apparaît en quelque sorte comme l'otage de la ville où il arrive. Les chanoines, puis les habitants, l'entraînent d'un lieu à l'autre avec autorité. On lui impose spectacles et cérémonies, ce qui est une manière de faire accepter son autorité par une célébration à la fois condescendante et qui démontre la puissance collective de la ville.

Il y a dans cette entrée une différenciation nette des tâches entre les ecclésiastiques et le pouvoir civil. L'archevêque est accueilli comme un roi par les pouvoirs civils et la noblesse, tandis que le chapitre, sur la place Bibarrambla, procède à sa sacralisation en tant qu'archevêque. On y voit aussi la mise en scène de l'acceptation du nouveau venu par les autorités locales, mais aussi par le peuple, qui assiste à la transformation progressive d'un homme en prélat sacralisé au travers du revêtement public des insignes archiépiscopaux.

Cette entrée spectaculaire peut cependant être minorée exceptionnellement, comme en avril 1621. A cause de la mort récente du roi Philippe III, don Garcerán Albanell ne souhaite pas de fête, il est donc reçu le lundi saint au matin, on fait autel dans la partie en travaux de la cathédrale, où on lui fait prêter serment, sans projection publique de la cérémonie².

Pour célébrer l'évènement, le conseil de la commune organise également l'inévitable course de taureaux sur la place Bibarrambla, occasion unique de représenter au nouvel archevêque les forces en présence, bien ordonnées ensemble dans les balcons de la place. En 1627 pour la réception d'Agustín de Spinola, on prévoit de courir seize taureaux³, à la période habituelle de l'automne.

2) Départs, visites et enterrements d'archevêques

Le départ de l'ancien archevêque vers son nouveau siège est aussi un moment cérémoniel fort, puisque toute la ville l'accompagne jusqu'en dehors de la ville, à l'ermitage Saint Lazare.

Les deux visites à Grenade de l'ancien archevêque Pedro de Castro, qui a tellement marqué la ville, en 1618 et en 1620, sont des moments exceptionnels. En 1618, dix ans après son départ

¹ « Recibíole toda la cavalleria y nobleza de Granada y le acompaño desde la casa de los Peces hasta la plaza de Bibarrambla a donde le recibió el cabildo e la santta iglesia y le llevó procesión hasta la dicha santa iglesia cantando el *Te Deum Laudamus*, vestido de pontifical ; y hecha la oracion llevaronlo al dicho arçobispo a sus casas arçobispales con mucho regocixo y fiesta y para el siguiente día le hizo la ciudad y su cabildo una vistosisima mascara de seis cuadrillas, que paresçio muy bien por lo lucido que estubo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 569.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 637.

³ A.M.G., R. 7, lib. 11, 26 juillet 1627, fol. 192v.

pour le siège de Séville, Castro revient à Grenade pour enterrer ses parents dans la collégiale du Sacromonte qu'il a fondée et à laquelle il est profondément attaché. Quatre commissaires du conseil de la commune, auxquels on donne 200 ducats pour faire confectionner leurs livrées et le reste, sont nommés pour le recevoir au nom de la ville¹. Il revient deux ans plus tard pour visiter de nouveau la collégiale et assiste aux funérailles de son successeur Felipe de Tarsis, témoignant de son attachement indéfectible à Grenade.

Les cortèges funèbres des archevêques, lorsqu'ils décèdent à Grenade, sont escortés de toute l'élite de la ville. Pour l'enterrement de Felipe de Tarsis en juillet 1620, le cabildo, l'Acuerdo et tout le clergé accompagnent la procession qui parcourt la ville et s'arrête sur des tumulus pour dire des répons au corps². Les funérailles durent neuf jours et trois sermons sont prononcés³, puis on enterre son corps dans la chapelle de la Vierge de la Antigua en attendant de l'envoyer à Valladolid, d'où il est originaire.

Les enterrements témoignent de l'influence du modèle royal, paternel et souverain, appliqué à l'archevêque à la suite de la Contre-réforme : en témoignent les somptueuses funérailles du père de l'archevêque de Grenade Agustin Spinola, le célèbre Capitaine Général des Flandres Ambrosio Spinola, en 1629, en présence du corregidor et de nombreux aristocrates et avec un prêche de Juan Jiménez Romero, auteur du sermon funèbre de Philippe III quelques années auparavant⁴.

Les funérailles les plus spectaculaires sont sans nul doute celles de Pedro de Castro, qui a choisi de se faire enterrer auprès de ses parents au Sacromonte, dans le cadre de la collégiale qu'il a fondée. Il s'agit donc d'un véritable panthéon familial, d'ailleurs somptueusement doté et doté de nombreuses reliques et d'œuvres d'art. Castro décède le 20 décembre 1623 à Séville et son corps entre à Grenade le 24 janvier 1624⁵. En chemin, la dépouille reçoit des honneurs funèbres à Antequera, Loja et Santa Fé, avant de rentrer à Grenade par la porte d'Elvira, et de parcourir un long chemin jusqu'à l'abbaye. Toute la noblesse sort le recevoir et l'accompagne à la sacristie de la cathédrale où son corps est déposé et où on lui dit une vigile. Le lendemain a lieu la messe de funérailles de corps présent, en présence des tribunaux et de l'archevêque, avec un sermon du premier grand abbé du Sacromonte, Pedro de Avila. Puis le corps est amené à l'église de San Pedro y San Pablo, dans la carrera del Darro, sur le chemin du Sacromonte. L'après-midi le corps est amené à l'abbaye sur une litière : « et ce même jour dans l'après-midi ils le portèrent au Sacromonte ; le chapitre accompagnait le corps à cheval,

¹ A.M.G., R. 5, lib. 9, 15 et 25 juin 1618.

² A.C.G., *Actas*, libro 11, 20 juillet 1620.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 631.

⁴ *IBID*, p. 704.

⁵ HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás : *Místico ramillete, op. cit.*

avec un grand nombre de cavaliers »¹. Chaque jour des funérailles un ordre religieux différent accomplit l'office. La dernière messe est dite en présence du chapitre au Sacromonte².

Castro revient dans sa ville comme un véritable roi. Son corps arrive par la Porte d'Elvira, comme les cercueils des rois, et traverse toute la ville, achevant sa route dans son panthéon du Sacromonte. Il s'agissait là du retour d'un personnage emblématique, perçu comme le défenseur des livres, de l'Immaculée Conception, c'est-à-dire de l'essence de Grenade.

En 1667, deux ans après les funérailles du roi Philippe IV, la grandeur des cérémonies royales s'exprime de nouveau dans de somptueuses cérémonies pour la mort de l'archevêque Alderete, le grand défenseur de la supériorité de l'Église à travers celle de l'immunité ecclésiastique. Le 13 mai, le chapitre lui fait porter le viatique en grande procession, avec surplis et bougies. Le 29 mai l'archevêque est mort. La procession funèbre reprend le parcours des grandes processions, faisant le tour de la cathédrale et s'acheminant jusqu'à la Place Neuve³.

3) Réceptions de présidents de la chancellerie et de corregidors

Les réceptions des nouveaux archevêques, présidents ou corregidors sont toutes accompagnées de máscaras, à travers lesquelles l'oligarchie municipale manifeste sa présence, après les cérémonies de l'entrée et la cérémonie religieuse.

En ce qui concerne les présidents, le modèle de l'entrée royale est de plus en plus flagrant avec les années et révèle le transfert du pouvoir dans la ville qui s'effectue du capitaine de l'Alhambra au profit du président de la chancellerie. Pourtant depuis la fin du XVI^e siècle, le roi ordonne que le président ne soit pas reçu par le conseil de la commune organisé en corporation, symbole de la ville⁴. Seul le roi peut être reçu ainsi. Ainsi, le 27 mars 1627, don Mendo de Benavides, président de la chancellerie, est reçu par l'Acuerdo au complet, et accompagné des salves de l'Alhambra au moment où il entre dans la chancellerie, « faveur due à l'illustre maison des comtes de Santistebán, dont est issu ledit président »⁵. En 1615, la course de taureaux de la Toma est organisée en l'honneur du nouveau président⁶.

Pour recevoir leur nouveau président, les membres de la chancellerie s'ordonnent en procession hiérarchisée. On en a la mention pour le XVIII^e siècle seulement dans les archives de l'audience, mais ces documents sont sans doute également valables pour le siècle

¹ « y este dia en la tarde le llevaron al Sacro Monte acompañando el cuerpo el cabildo a caballo, con mucha cavalleria ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 658.

² A.C.G., *Actas*, libro 11, 11 février 1624, fol. 336r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 16, 13 et 29 mai 1667.

⁴ A.M.G., *Cartulario de Reales Provisiones*, R. 172, lib. 7092, fol. 30. Cedula para que la ciudad no salga en forma de ciudad a recibir los presidentes. 26 sept. 1578.

⁵ « favor devido a la esclarecida casa de los condes de Santistevan, de quien fue hijo el dicho presidente ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 684.

⁶ A.M.G., R. 5, lib. 7, 21 novembre 1614. libramiento a Francisco Zapata 200 ducados para los gastos de la entrega de Granada, toros y juegos de cañas que se haran como motivo de la venida del presidente.

précédent¹. La procession sort du palais de la chancellerie et s'achemine jusqu'au Pilar del Toro, puis descend la rue de la Carcel, suit les rues San Jerónimo, San Juan de Dios, calle Nueva et San Lázaro jusqu'au ruisseau Beiro au niveau du Carmen, ou palais dit « de los Peces », situé en contrebas de la porte d'Elvira. Comme le nouvel archevêque, le nouveau président de la chancellerie manifeste son infériorité au roi par le fait de ne pas être reçu devant la porte d'Elvira, mais plus bas, dans un lieu secondaire. Le conseil de la commune se place en face de l'autre côté de la rue, tandis que le président par intérim rencontre le président, auquel sont présentés les officiels de l'audience qui passent devant lui. Une fois tous passés, le président et l'intérimaire se joignent à la fin de la procession. Ils entrent ensemble dans la ville et reviennent au palais de la chancellerie en passant devant l'Hôpital Saint Lazare, le monument du Triunfo, puis en empruntant la rue Elvira jusqu'à la Place Neuve.

Les présidents de la chancellerie, lorsqu'ils meurent à Grenade, reçoivent des honneurs funèbres dus à leur rang de premier représentant local du roi.

Il faut ici faire une mention spéciale à l'arrivée d'Iñigo López de Mendoza y Mendoza, septième comte de Tendilla et cinquième marquis de Mondéjar, restitué dans la charge familiale d'alcaide et capitaine de l'Alhambra par Philippe IV, en 1625. Il entre dans Grenade avec toute sa famille et est reçu comme un corregidor, par la noblesse et les soldats de la ville². Mais cette entrée reflète bien la transformation de sa charge, fortement restreinte par rapport à ce qu'elle était autrefois. Il n'est plus le vice-roi incontesté, reçu à l'égal d'un souverain. L'entrée est donc ce qui définit clairement les rapports de pouvoir elle est pour cela une excellente image de la perception des réalités. Bien sûr dans les années suivantes les Mendoza s'efforceront toujours de se présenter en aristocrates omnipotents, en particulier en donnant de somptueuses fêtes pour des occasions familiales (mariages et naissances), et lors de conflits de préséance, mais ils ne pourront faire oublier cette diminution de pouvoir.

¹ A.Chan.G., Caja 4342, p. 9., Forma de la entrada del señor presidente (XVIIIe s.).

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 668.

VI - Les célébrations des révoltes et des conflits

A - Les révoltes grenadines du milieu du siècle

Les révoltes grenadines se situent dans le contexte de la grande crise hispanique qui secoue l'empire au moment de son extension maximale, entre 1637 et 1647. Dans un contexte économique fragile, les efforts menés par le comte-duc d'Olivarès contre la décentralisation du territoire échouent face à la résistance extraordinaire des sujets. Cette crise affecte à la fois le territoire (dissidence éphémère de la Catalogne, sécession définitive du Portugal), mais aussi les institutions, avec la chute du valido Olivarès, en mars 1643. Les révoltes montrent comment l'opposition permet de renforcer la communication avec un roi absent et de conforter l'efficacité médiatrice des institutions locales¹.

Révoltes et fêtes sont intimement liées, puisque dans les deux circonstances tout est codifié et ritualisé². La révolte reprend la forme de la procession, ses symboles et ses accessoires. Elle est elle-même un rassemblement extraordinaire de population autour de symboles religieux (le Saint Sacrement, la Vierge), elle investit tout naturellement les lieux, les temps et les parcours symboliques de la sociabilité populaire³ et de la procession (les places, les églises, les palais, les rues), profite d'une occasion festive, se termine par une fête de réconciliation. Comme la fête encore, elle partage le Bien du Mal. Ces révoltes populaires éclatent en effet au nom de principes étiques fondamentaux, au nom de la justice. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de séparer radicalement les émeutes religieuses, politiques et frumentaires⁴. Totalement dépendante de son environnement immédiat pour son ravitaillement, la ville est touchée de plein fouet par les catastrophes climatiques. Certaines disettes, liées à l'inflation et aux malversations spéculatives des dirigeants urbains, sont à la source des violentes révoltes spontanées et sans projets qui affectent Grenade, comme d'autres villes andalouses, au milieu du siècle. Dans le cadre des autres soulèvements européens du XVII^e siècle, les révoltes sont du modèle de la crise de subsistance, à laquelle s'ajoute celle de l'artisanat. Grenade a hérité des principales

¹ SCHAUB, Jean-Frédéric : « La crise hispanique de 1640. Le modèle des "révolutions périphériques" en question (note critique) », *Annales HSS*, janv.-fév. 1994, n°1, p. 219-239. Voir les références citées par DESCIMON, Robert : « Autopsie du massacre de l'Hôtel de Ville (4 juillet 1652). Paris et la « Fronde des Princes », *AHSS*, 1999, Volume 54, n°2, p. 319 – 351.

² LE ROY LADURIE, Emmanuel : *Le carnaval de Romans*, *op. cit.* LORENZO CADARSO, Pedro L. : *Los conflictos populares en Castilla (s. XVI-XVII)*, Madrid, Siglo XXI editores, 1996. OZOUF, Mona : *La Fête révolutionnaire*, *op. cit.*

³ Voir FARGE, Arlette : *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard Folio Histoire 1992 [1979].

⁴ ZEMON DAVIS, Natalie : « Les rites de violence », in *Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1979 [1975], p. 251-307. CHRISTIN, Olivier : « 3. L'iconoclasme, théologie pratique », in *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991.

activités économiques de l'époque médiévale, l'agriculture irriguée, l'élevage de vers à soie et le tissage de la soie. Mais elle se heurte à la concurrence des soieries d'importation italienne et le secteur, qui emploie 3000 personnes à Grenade, est depuis longtemps en déclin. Les soulèvements sont pourtant rares dans l'Espagne Moderne, parce que le régime fonctionne, au niveau local comme à celui de la couronne, sous les termes de la négociation permanente et de la résistance à la centralisation étatique. Une mesure est-elle contestée ? On revient en arrière et on la retire, quitte à la proposer de nouveau plus tard sous une autre forme. La discussion et le compromis, la souplesse et le pragmatisme des dirigeants permettent de régler la plupart des problèmes, entre particuliers à travers de longs procès, et entre institutions par des échanges de services, souvent figurés dans la négociation cérémonielle. Les institutions religieuses et les confréries donnent des réseaux d'entraide et des institutions qui canalisent la violence¹. Lorsque la révolte éclate, c'est la preuve que la première négociation n'a pu aboutir, l'on en arrive à une impasse dont on ne pourra sortir dans l'immédiat qu'à travers une confrontation, dont la nature rituelle indique qu'il s'agit là encore de pourparlers.

C'est dans les moments de crise que les crispations identitaires, mais aussi les évolutions de parrainages des communautés apparaissent le plus nettement. C'est dans cette perspective que nous allons nous intéresser à ces révoltes, par ailleurs aujourd'hui bien étudiées². On voit dans ces crises des éléments rituels qui n'apparaissent dans aucun autre document, parce que dans ces moments-là tout est beaucoup plus signifiant, ou prend un sens nouveau. On en apprend donc beaucoup, à travers ce contexte de la révolte, sur la pratique festive et rituelle ordinaire de la ville. Enfin, les révoltes doivent se lire dans la perspective d'une lente transformation et de basculement du mythe de Grenade. Il n'est pas indifférent que, comme nous allons le voir, la mémoire de la guerre civile de 1568-1571 est bien présente dans la crise grenadine du milieu du siècle.

1) La révolte de 1648

a) Les causes de la révolte

La compréhension de l'affaire du placard de 1640 permet une lecture nouvelles des révoltes grenadines du milieu du siècle. Dans les célébrations mariales de 1640, contre la menace d'une destabilisation interne de la société, on avait célébré l'ordre sous toutes ses formes. Les

¹ VINCENT, Bernard : « La contestation populaire dans l'Espagne d'Ancien Régime », in GUILLAMON ÁLVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla*, op. cit., p.299-323. DUVIOLS, Jean-Paul ; MOLINIE-BERTRAND, Annie (dirs.) : *La violence en Espagne et en Amérique (XVe-XIXe siècles)*. Actes du colloques *Les raisons du plus fort*, Paris, Presses de Paris-Sorbonne, 1997.

² Voir notamment GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, op. cit. GARZON PAREJA, Manuel : « Revueltas urbanas de Granada en el siglo XVII » in *Actas del I coloquio de historia de Andalucía. Andalucía moderna (Córdoba nov. 1980)*, p.75-80. MARAVALL, José Antonio : *La oposicion política bajo los Austrias*, Barcelone, éd. Ariel, 1972. VIÑES MILLET, Cristina : « El motín de subsistencia de 1650 », *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, Grenade, n°6, 1979, p. 109-120.

autorités civiles et religieuses s'étaient placées au centre des fêtes et de l'évènement, la tradition mythique de la ville avait été renouvelée et renforcée. Dans une période critique, entre ponction financière et humaine des guerres et difficultés économiques locales, on avait cru enrayer ainsi le danger d'une division interne de la communauté urbaine.

Pourtant dans les années suivantes ce danger ressurgit. En effet, les difficultés ne disparaissent pas après les grandes manifestations de 1640, bien au contraire. Pour financer le prix des guerres, la couronne n'a d'autre choix qu'une inflation galopante, qui fait grimper le prix du pain de manière exponentielle dès 1641. L'année suivante, des inondations frappent la ville dont les habitants les plus pauvres sont déjà presque au bord de l'insurrection. La ville endettée ne paye plus ses fournisseurs qu'à crédit et sur des revenus virtuels tels que les rentes des arbitrios¹. Malgré ces difficultés, l'Etat se fait de plus en plus exigeant avec les villes afin d'alimenter les différents fronts. Depuis 1635, la couronne s'oppose à la volonté des institutions et des particuliers qui refusaient que soient mis en vente les terrains communaux. Paralysées en 1642, les ventes reprennent en 1645, autorisées par les cortes pour satisfaire les exigences financières de la couronne². Le 19 septembre 1642, un premier soulèvement des ouvriers de la soie, directement provoqué par la dévaluation de la monnaie ordinaire (le billon) est très vite apaisé par le corregidor Alvaro de Queipo, qui se présente en personne sur le Campo del Príncipe, fait baisser les prix et permet l'ouverture des boutiques.

On conteste une politique royale qui ponctionne de plus en plus la population, à travers les responsables visibles que sont les gouvernements locaux et les agents secondaires, mais aussi le valido, Olivares, qui concentre contre lui le ressentiment général. En avril 1646, un nouveau servicio est voté, payable en juros (titres de rentes sur le trésor public) à répartir entre particuliers. Mais les villes résistent à effectuer cette répartition, en particulier celles qui bénéficient du fait d'être sièges de chancelleries, Grenade et Valladolid³. Après la mort de la reine Isabelle en 1644, puis celle du prince-héritier Baltazar-Carlos en 1646, les révoltes de Palerme et de Naples en 1647 ajoutent une tonalité sombre au tableau hispanique. Malgré la victoire de Lérida, qui annonce une reprise en main de la Catalogne et la paix de Münster en janvier 1648, qui met enfin un terme au conflit interminable avec les Provinces-Unies, l'avenir semble compromis. La disette chronique, l'inflation et la pression fiscale rajoutent leurs malheurs matériels aux épreuves morales du royaume. Fin février 1647, le chapitre organise des rogations « pour la grande pénurie dont souffrent les pauvres travailleurs et pour la

¹ On engage des années à l'avance les revenus annoncés de telle ou telle rente issue des institutions et services municipaux, tels que l'abattoir ou le théâtre. A cause de l'insuffisance des revenus des sisas en effet, les impôts indirects locaux et toutes les charges municipales sont affermés, ils fournissent donc des rentes, mais qui ne profitent plus à la population mais aux fermiers privés. Les villes deviennent structurellement endettées au XVIIe siècle.

² CALVO POYATO, José : « Andalucía contra Felipe IV », *Historia 16*, 212, 1993, p. 40-48.

³ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, *op. cit.*

protection des semailles »¹. Mais c'est la pire année agricole du siècle qui s'annonce, cause immédiate des révoltes.

La situation générale rend le système oligarchique des villes insupportable. La corruption fait en effet partie du système, les fraudes sont indispensables pour rendre des faveurs aux clients, conserver la bienveillance des commissionnaires qui gèrent les hypothèques municipales et les rentes déficitaires. Le gouvernement urbain se trouve en effet, par nature, entre deux feux, entre lesquels il doit conserver un équilibre. La nomination à Grenade du dirigeant du conseil de la commune, le *corregidor*, s'inscrit dans un cursus honorum plus large, pour la poursuite duquel il doit nécessairement satisfaire l'État. Ses actions locales doivent aussi veiller aux intérêts particuliers des conseillers urbains, mais sans mécontenter la population. Cette équation difficile, dans laquelle la poursuite de l'intérêt public n'entre que peu en ligne de compte, fonctionne rarement de façon parfaite. De plus, les échevins sont cooptés, ils ont acheté ou hérité leur place au sein du club oligarchique municipal et entendent bien en retirer du profit. Or au milieu du siècle, quand tout le monde meurt de faim, ces exigences apparaissent de plus en plus comme une charge et la cause de graves injustices sociales. Au-delà de la malhonnêteté des oligarques, la situation est donc surtout le fait de l'archaïsme du système et le résultat de la pression fiscale sur les villes exercée par un régime insatiable. Mais le pouvoir royal étant totalement mythifié, la responsabilité de la misère populaire retombe donc sur le pouvoir local².

Il ne s'agit donc pas d'un affrontement social proprement dit, opposant le peuple aux élites, mais d'une opposition populaire dirigée contre un groupe d'individus accusés d'avoir trahi la communauté, l'intérêt commun. En effet le gouvernement municipal est considéré comme en charge de défendre le précieux « bien commun », mission qui constitue sa seule légitimité. La notion de Bien commun dérive à la fois de Cicéron, pour lequel elle est l'objet de la *Respublica*, et de saint Augustin, qui ajoute une vision morale à la *Respublica*, qui ne peut être juste que si elle est régie par Dieu³. En échange de la défense de ce bien, le peuple accepte la cooptation des élites, considérée comme naturelle. Il s'agit là d'un pacte tacite, semblable à celui qui unit, à un niveau plus large, le peuple et le monarque⁴. Mais à cause de la présence de plus en plus lourde de l'Etat au niveau local, les gouvernements urbains sont en plus en plus tiraillés entre la fidélité au roi et le service de la population locale, allant jusqu'à des conflits d'intérêt inextricables.

¹ « por la mucha necesidad que los pobres trabaxadores padeçen, y conservacion de lo sembrado ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 26 février 1647, fol. 18v.

² LORENZO CADARSO, Pedro L. : *Los conflictos populares en Castilla (s. XVI-XVII)*, op. cit.

³ REX, Martin : « The Two Cities in Augustine's Political Philosophy », *Journal of History of Ideas*, vol. 33, n°2, 1972, p. 195-216.

⁴ SCHAUB, Jean-Frédéric : « El patriotismo durante el Antiguo Régimen : ¿Práctica social o argumento político? » in GUILLAMON ALVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla*, op. cit.

Ce sont ces malentendus qui mènent aux révoltes de la moitié du XVII^e siècle. D'autant que le Bien commun est un slogan aussi commode qu'indispensable, qui légitime le pouvoir en place. Rappelons que, d'après les *Ordonnances* de la ville, avant de rentrer en conseil de la commune les échevins devaient prier la Vierge, représentée sur les portes du palais, afin de les éclairer et afin qu'ils conservent et accroissent « le bien et la chose commune de la république de cette ville, dont ils ont la charge »¹. Le langage stylisé employé par le pouvoir, par exemple dans les décrets ordonnant des rogations, est celui du stoïcisme, de la « nécessité »² : image de résignation chrétienne face au poids du pouvoir donné par Dieu, de la mission écrasante de peuple élu qu'il a donné à l'Espagne, de l'exigence absolue de l'ordre sans lequel on retrouve le chaos. La *nécessité* est un argument indiscutable qui permet d'exiger de lourdes charges, en éliminant les arguments d'éventuels opposants. Mais cette conception reprise de Machiavel et théologisée, pas encore galvaudée, est une conviction profonde de l'époque. Face à cet argument, la seule opposition possible se doit d'adopter un autre langage, qui ne renie pas le fatalisme, mais propose une autre conception de la nécessité, le constitutionnalisme. Cette notion classique, développement du thomisme à la Renaissance, est basée sur une allégorie biologique. Elle conçoit le roi comme tête naturelle du corps social et le pouvoir comme fondé sur un pacte entre le roi et le royaume. La potestas est déléguée au roi par le peuple, qui l'exerce en son nom dans le but du bien commun. La légitimité du prince est justifiée par le consentement de la communauté. Le pouvoir royal est un office, il a pour but la Respublica, ou bien commun, qui représente la valeur régulatrice du pouvoir exceptionnel du prince. Selon Jean Vilar, le milieu grenadin, où le repeuplement et la propriété des terres qui suivirent les deux expulsions des Morisques (1570 et 1609-1611) sont mal répartis, où l'identification est incertaine, l'insécurité des côtes permanente et où les charges militaires pèsent lourdement sur les colons, était propice aux thèses radicales.³ Cette opposition représente cependant avant tout l'expression des tensions latentes qui existent entre pouvoir central et pouvoirs locaux et entre ces pouvoirs locaux eux-mêmes. Quant aux conseillers municipaux, veintiquatros et jurados à la charge héréditaire, ils se doivent de montrer une apparence de force envers les campagnes, sur lesquelles la ville exerce un pouvoir quasi-seigneurial, tout en résistant aux interventions de la chancellerie, qui constitue une menace pour son monopole de pouvoir urbain. En réalité cependant ils sont impuissants face à l'État, car ils dépendent de ses faveurs. L'oligarchie urbaine balance donc entre le chantage royal aux faveurs et la défense de ses intérêts financiers et d'honneur. Cet état de choses explique que la volonté de réforme des députés des Cortes ait été de nature réactionnaire. « Les conseillers municipaux étaient les porte-parole d'un

¹ « el bien, y pro comun de la Republica de esta ciudad, que encargo tienen ». *ORDENANZAS de los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar, op. cit.*, Tit. 2, fol. 10.

² MAIRET, Gérard : *Le Principe de souveraineté. Histoire et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.

³ VILAR, Jean : « Formes et tendances de l'opposition sous Olivares : Lisón y Biedma, Defensor de la Patria », *Mélanges de la Casa de Velázquez* T.7, 1971, p. 263-294.

patriarcat urbain castillan qui, tout en approuvant le principe de la réforme, n'en voulait pas pour lui »¹.

Ce climat insurrectionnel (1642, 1647-1652) s'intègre dans la mouvance des crises de subsistance andalouses et plus largement européennes, dues en particulier à la hausse constante des prix, aux tensions sociales et à la crise de l'artisanat local primordial, à Grenade celui de la soie². A ces dérèglements économiques et politiques vient s'ajouter la menace de la peste, spectre omniprésent depuis la fin des années 1630. En 1637, les rogations destinées à conjurer l'épidémie qui sévit à Malaga se mêlent à celles ordonnées par le roi pour les succès des guerres de Flandres. La Vierge de la Antigua se trouve de nouveau au cœur des célébrations³. Mais cette fois encore la contagion épargne Grenade, qui célèbre la fin du danger en octobre. Les épidémies ménagent en effet Grenade à plusieurs reprises, qui bénéficie de son isolement géographique et commercial. En septembre, l'action de grâce pour la fin de la peste de Malaga est auréolée de grandes réjouissances. Le 24 septembre, les fêtes royales sur la place Bibarrambla célèbrent le soulagement général, avec dix-huit taureaux et des feux d'artifice. « Il s'agissait de deux galères qui entrèrent sur la place et combattirent l'une contre l'autre jusqu'à finir en cendres », suivit de jeux de toréadors et de combats à pied (« lanzadas de a pie »)⁴. Le 14 octobre, fête de Sainte Thérèse, la fin des préventions sanitaires est célébrée par une action de grâce avec illuminations et sonnerie de cloches⁵. Le lendemain, tandis que l'Alcaicería est fermée pour ce jour chômé, a lieu une procession générale en présence des deux chapitres à l'ermitage de saint Sébastien, en portant image du saint⁶ « à la façon dont on le porte le jour de sa fête » (« como se lleva en su día »). En 1648, la peste menace de nouveau, cette fois depuis Murcie, et les actes capitulaires nous révèlent l'inquiétude d'une population affamée.

Pour tenter d'éviter l'explosion sociale, on a recours aux images qui rassemblent et aux actions collectives. Il n'y a pas de séparation entre les notions de paix civile et religieuse, c'est pourquoi la quiétude sociale concerne autant les sphères ecclésiale que gouvernementale, Dieu et le prince⁷. En 1647, Philippe IV désigne la Vierge de la Victoire comme protectrice des armes royales, que l'on prie localement sous la forme de la madone de plus grande dévotion. A Grenade, c'est donc la Vierge de la Antigua qui en recueille les prières. En tant que patronne de la ville, elle représente l'union de la communauté et c'est à dessein qu'elle est immensément employée dans les années qui suivent 1646, pour toutes sortes de prétextes.

¹ ELLIOTT, John H. : *Oliverès (1587-1645), l'Espagne de Philippe IV*, op. cit., p. 152.

² CORTES PEÑA Antonio Luis ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna*, op. cit.

³ A.C.G., *Actas*, libro 13, 3 juin 1637, fol. 128v.

⁴ « que fueron dos galeras que entraron en la plaza y pelearon la una con la otra hasta que fenecieron abraçadas ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 793.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 13, 1637, 10 oct, 154r.

⁶ A.M.G., R. 9, lib. 13, 3 octobre 1637, fol. 386v.

⁷ FONTAINE, Michelle M. : « For the Good of the City : the Bishop and the Ruling Elite in Tridentine Modena », *Sixteenth Century Journal*, vol. 28, n°1, printemps 1997, p. 29-43.

Jamais elle n'avait été autant invoquée que durant cette période. Fin février 1647, le chapitre réalise des rogations pour soutenir les corvées des travailleurs et la préservation des semailles. La même année, Séville a également recours à la fête dans ce but, au motif du prochain mariage royal.

En septembre 1647, le roi tente par une banqueroute d'Etat et la réduction de la fiscalité de réduire la colère des villes, qui gronde pourtant déjà, comme à Lucena par exemple. Enfin, par la publication festive de la paix de Münster à Madrid le 4 juillet 1648, Philippe IV prolonge le succès politique que cet accord représente¹. Mais la disette qui continue en Andalousie empêche le retour au calme. En 1648, on prie les Vierges grenadines à la fois pour la peste qui menace Murcie, la victoire de Naples et la publication du jubilé papal en faveur de la paix universelle².

b) Les évènements

En juin 1647, pour compléter la maigre récolte, le nouveau corregidor Francisco Arévalo de Suaso (ou Zuazo) avait formé une commission secrète au sein du cabildo, destinée à trouver des solutions pour ravitailler la ville. Pourtant en septembre, rien n'a été fait et il faut partir acheter du blé en catastrophe. Une commission d'enquête est bien réunie par la chancellerie, qui montre là encore l'importance de son arbitrage, mais trop tard. En mars 1648, période de carnaval et moment toujours délicat de la soudure agricole, la révolte éclate à Grenade, en réaction contre la corruption des élites et certains boulangers, accusés de spéculer sur le blé³.

Une chronique anonyme fait le récit des évènements. Il s'agit semble-t-il de l'œuvre d'un proche de Francisco de Vergara, personnage qui joue un rôle central dans les évènements. En effet, tout en blâmant la révolte, il ne cesse de minimiser son importance, de la justifier et de répéter qu'il n'y eut pas de violence exagérée. Le texte donne le beau rôle à la noblesse, qui calme le jeu et reste en position d'arbitre⁴.

Un autre texte éclaire la nature des évènements en manière de justification. Il s'agit de la biographie hagiographique du père Antonio de Jesús, qui traite de la vie exemplaire du principal protagoniste de la révolte, Luis de Paz y Medrano (1604-1667)⁵. Ce texte, riche en « name-dropping » et en anecdotes, est toutefois surprenant à plus d'un titre. Il est structuré en effet sur le modèle des hagiographies classiques. Le chevalier de l'ordre de Calatrava, bien

¹ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, op. cit.

² A.C.G., *Actas*, 1648, diverses dates.

³ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : *Alteraciones andaluzas*, Madrid, ed. Narcea, 1973. VIÑES MILLET, Cristina : « El motín de subsistencia de 1650 », *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, n°6, 1979, p. 109-120.

⁴ GRANADA. Lo sucedido con sus inquietudes desde lunes diez y ocho hasta miercoles veinte de este año de 1648. B.N.M., ms. 11. 011 (fol. 233-242).

⁵ JESUS, Antonio de : *Epitome de la ... vida del ilustre varon don Luis de Paz y Medrano cauallero de el orden de Calatraua ... de Granada / obra postuma del Padre Fr. ... de los Descalços de nuestro Padre San Agustín. En Granada, por Francisco Gomez Garrido, 1688*. B.N.M. DGmicro/38554. Voir le portrait du saint chevalier, Annexe, Figure 55.

que de haute naissance (l'auteur s'étend longuement sur la généalogie fabuleuse de son héros) et disposant d'une grande richesse, vit une existence dissolue, « maintenue dans les illusions du monde ». A trente-cinq ans enfin (c'est-à-dire en 1639), il est soudainement frappé par une sorte de vision, dans l'élaboration de laquelle interviennent une religieuse, mais aussi sa femme, peu aimée. Il se convertit alors. A partir de ce moment, sa vie est un long catalogue d'actions vertueuses et charitables, et de mortifications volontaires, dont l'hagiographe n'a plus qu'à faire le catalogue. Le récit des révoltes (dont l'auteur indique prudemment n'avoir pas été le témoin direct) prend une petite place dans cette liste. Somme toute, la vie de Luis de Paz, qui semblait prédestiné par son nom à œuvrer comme conciliateur, nous renseigne surtout sur le cynisme et l'ennui blasé qui semblent gouverner l'élite provinciale de ce temps. La vie exemplaire du chevalier dessine en effet, par contraste, une certaine conduite ordinaire, celle d'hommes oisifs en attente d'héritage, s'occupant à la chasse et n'allant à l'église que pour observer les femmes. Au vu de ce panorama, on comprend mieux la détestation populaire de cette élite, mais aussi le fait qu'elle demeure la seule référence de la vertu et de l'idéal politique. Ce texte est aussi un récit initiatique, celui d'un homme qui, à 35 ans, revient sur ses agissements passés pour s'amender et devenir enfin un adulte.

On perçoit face au désordre populaire, malgré son homogénéité idéologique profonde¹, une nette division de l'oligarchie locale. D'un côté l'élite ancienne, portée par le mythe de la conquête, attachée au Sacromonte et à la Vierge de la Antigua. De l'autre, une caste commerçante, qui escorte une population de travailleurs de la soie fragilisée par la conjoncture. La réussite de la révolte, qui parvient à chasser le corregidor, témoigne de la montée en influence de ces nouveaux groupes au sein de l'élite, groupes qui s'affirment à travers de nouveaux patronages célestes et une nouvelle identification pour la ville.

Les samedis 16 et dimanche 17 mars 1648, « le pain vint à manquer totalement et le peuple grondait, en particulier les travailleurs du Campo del Principe, gens pauvres et rustres, qui sont les premiers à s'émouvoir au plus petit incident »². Le texte désigne ici les ouvriers de la soie, particulièrement sensibles aux variations conjoncturelles car ils ne possèdent ni économies ni connections avec la campagne et ses réserves de vivres. En même temps, ils forment un groupe structuré dans le cadre des corporations de métiers, qualifié, sachant souvent lire, et fier d'appartenir à l'industrie prestigieuse des soieries. Ces qualités font depuis longtemps des artisans une catégorie particulièrement sensible aux mouvements spirituels et de protestation sociale. Certains d'entre eux, les plus pauvres ou récemment arrivés, habitent l'Albaicín (en particulier la paroisse San Bartolomé, tout en haut de la colline), bien que la majorité vive autour du Campo del Príncipe et de la rivière Darro, près des moulins et des teintureries où l'on traite la soie. Le Campo del Príncipe, anciens jardins appartenant aux rois de Grenade, est

¹ VILLAS TINOCO, Siro : « Poder y poderes en la ciudad del Antiguo Régimen », *Baética*, 21, 1999, p. 355-382.

² « falta totalmente el sustento y clamava el pueblo particularmente aquella parte del Campo del Principe laborantes della esta gente pobre y mal sufrida y que son los primeros a inquietarse con menores accidentes », *GRANADA. Lo sucedido, op. cit.*, fol. 234r.

aplani en 1497 pour les fêtes du mariage du prince Jean, dont il porte désormais le nom. La place ornée de palais, qui accueille également le bureau de la corporation de la soie et la paroisse San Cecilio, est l'une des plus grandes places de la ville et forme un centre festif quotidien d'importance. Selon Jorquera, « elle est propre à figurer toutes sortes de fêtes de taureaux et de cannes et il s'y est célébré de grandes joutes et tournois, jeux de bague et *don Pero Palo* ou *estafermo*... le moment où il y a le plus de monde c'est l'après-midi, pour le jeu de pelote »¹. La place se prête donc aussi bien aux célébrations civico-religieuses qu'aux divertissements de carnaval, comme le *don Pero Palo*, figure tragi-comique traditionnellement condamnée à mort puis brûlée publiquement. Le jeu de bague, pratiqué depuis le Moyen-Age, est un exercice d'adresse qui consiste à devoir « enlever à l'aide d'une lance, sur un cheval au galop, un ou plusieurs anneaux suspendus à un poteau »². Quant à *l'estafermo*, il s'agit d'un pantin giratoire portant des poids aux bras, que l'on doit toucher de la lance, tout en échappant au violent mouvement de moulinet des poids.

Le lundi matin, un groupe de jeunes hommes visiblement désarmés pénètre dans le palais de la chancellerie en réclamant du pain, exhibant comme preuve de leur colère le mélange de pain et de cendres qu'ils viennent d'acheter au marché. Les révoltés affirment être amenés par la force des choses d'en venir à cette extrémité, disant « qu'ils sont catholiques et ne veulent que du pain » (« que eran catholicos, que pan pedian »). Ils ne se mettent pas hors-la-loi, ils restent des sujets loyaux (la référence au catholicisme signifie la perception morale de la citoyenneté et du *bien commun*), mais ils n'en peuvent plus. L'appel au président de la chancellerie, seule autorité habilitée à accepter la nomination d'un nouveau corregidor, est justifié par la nécessité urgente d'approvisionner la ville, ce dont les autorités municipales se sont révélées incapables. A travers notamment l'appel des procuradores del común, la chancellerie possède en effet le pouvoir de veiller au ravitaillement, ce qui constitue l'un des moyens dont elle dispose pour s'ingérer dans le fonctionnement des affaires locales. Plus tard, d'autres hommes se rassemblent sur le Campo del Principe « sous le cri habituel de Vive le roi et à bas le mauvais gouvernement »³. Les révoltés cherchent donc, tout en montrant leur force et leur solidarité, à dire leur désespoir et à donner une raison à leur action. Il s'agit visiblement là d'une requête de négociation.

Sur la place, ils intronisent par acclamation Francisco de Vergara (possiblement un regidor perpétuel de la ville de Málaga) comme nouveau corregidor, mais celui-ci se dérobe. Ils se tournent alors vers Luis de Paz y Medrano, notre caballero vertueux, dont Vergara devient l'Alcalde Mayor (juge-assistant). Il s'agit semble-t-il d'un choix de compromis, puisque,

¹ « es capaz de cualquier fiesta de toros y cañas y en ella se han celebrado muy grandes justas y torneos, sortijas y don Pero palo o estafermo... su mayor concurso es por la tarde por su juego de pelota ». HENRIQUEZ DE JORQUERA : *Anales de Granada*, cit. LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI*, op. cit., p. 89.

² *TRESOR de la Langue Française*, article « bague ».

³ « con la voz ordinaria Viva el Rey muera el mal gobierno ». GRANADA. *Lo sucedido*, op. cit.

d'après la relation anonyme, un autre groupe, appartenant à la paroisse de la Merced, aurait porté son choix sur un certain Vicencio Lecianto, un génois d'origine, commerçant de soieries né dans le quartier. Luis de Paz correspond à une représentation plus large. En outre, ses actions charitables l'ont rendu populaire dans la ville¹. Son rôle dans les événements est pourtant ambigu. Il est difficile de savoir dans quelle proportion le pieux caballero était guidé par l'ambition ou la prudence dans cette affaire. D'après son hagiographe, cette acclamation intervient après que don Luis ait donné au peuple les provisions de pain qu'il gardait pour ses pauvres. Et pourtant, « il résista de toutes ses forces à cette requête populaire, car en tant que loyal caballero, il ne souhaitait pas qu'en retour des désordres il en vienne à payer lui-même la faute dont ils étaient responsables »². Finalement, considérant que cette demande vient de Dieu, il accepte sa charge avec humilité, à la demande aussi du président de la chancellerie, prêt par prudence à accepter temporairement tout ce qui serait susceptible de calmer la foule. Il est emmené à cheval à la chancellerie, sur la Place Neuve, « avec un bâton dans les mains et tête nue, tenant la bride de son cheval le marquis de los Trujillos et d'autres caballeros », dont le marquis de Valenzuela³, entourés d'hommes armés de gourdins. Le nouveau corregidor est porté en triomphe par la foule à travers la ville, brandissant un crucifix. Cet acte symbolique signe évidemment la victoire populaire et l'appropriation du pouvoir, immédiatement délégué à un membre de l'oligarchie. La révolte instrumentalise la désunion interne de l'élite, sans laquelle elle n'aurait pu aboutir. En effet, il y a au moins trois partis rivaux qui se constituent face aux révoltés. Celui de l'ancien corregidor déchu, soutenu par une partie du clergé (en particulier les moines de San Jerónimo qui lui offrent un refuge), celui de Francisco de Vergara, et enfin celui de Luis de Paz. On constate aussi le rôle éminent qui est ici dévolu à la chancellerie.

L'Eglise intervient directement dans cette affaire, qui touche à la moralité autant qu'à l'ordre public. L'archevêque sort lui-même à cheval, accompagnant le Saint Sacrement que l'on installe sur le Campo, au milieu d'une vaste procession ecclésiastique, prenant officiellement parti pour le nouveau corregidor. « Et ils le hissèrent au balcon du palais du marquis de Estepa et, outre les hommes armés qui allaient et venaient de part la ville occupés aux dits soulèvements, il y avait plus de 400 hommes sur le Campo. Vinrent des moines de la Merced, des capucins, des franciscains et d'autres de Saint Antoine, ainsi que de nombreux prébendés à pied et à cheval ... rendant compte de temps à autre de l'état des choses et de la tension dans

¹ CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna, op. cit.*

² « resistio con todo su zelo a esta popular peticion, que como tan leal Cavallero, no queria que à buelta de sus desordenes viniessse a pagar el la culpa que se sumentava entre ellos ». JESUS, Antonio de : *Epitome de la ..., op. cit., p. 87.*

³ « con un tristo en las manos y descubierta la cabeça y trayendole la rienda el marques de los Trujillos y otros cavalleros ». GRANADA. *Lo sucedido, op. cit.* Philippe IV concède le titre de Marqués de los Trujillos à Don Antonio Álvarez de Bohórquez en 1632. Cette famille grenadine montante hérite (entre autres titres) du marquisat de Mondéjar au XIXe siècle. Don Antonio Fernández de Córdoba, troisième marquis de Valenzuela et chevalier de l'ordre de Saint Jacques, est l'un des membres fondateurs de la Real Maestranza de Caballería de Granada en 1686.

ces deux endroits. Tous étaient convaincus que la ville se perdrait si l'Acuerdo ne confirmait pas l'élection de don Luis de Paz »¹. Ensuite, c'est la chancellerie, représentante du pouvoir suprême, qui prend les choses en main, et ordonne aux institutions de livrer le grain dont elles disposent en attendant que l'on fasse venir du blé de l'extérieur. A midi le calme revient. Le Saint Sacrement intervient ici en tant qu'allégorie de ce pain tant désiré qui est le facteur-clef du soulèvement populaire. La cérémonie menée par l'archevêque correspond à une promesse, faite main dans la main avec le nouveau corregidor désigné.

Le lendemain à cinq heures de l'après-midi pourtant, une dispute à propos du prix d'un pain devant le grenier municipal (l'Alhondiga, proche de la place Bibarrambla) dégénère, les alcaldes qui gardaient le bâtiment perdant leur sang-froid. Un alcalde et deux autres personnes sont tués. La foule s'en prend alors aux officiers publics en tant que symboles de l'autorité honnie. Certains crient à la vengeance contre « tous les porteurs de capes noires que l'on rencontrerait » (« quanta gente de capa negra encontrassen ») et lancent un nouveau mot d'ordre : « Vive le roi, à bas Encalada » (désignant l'alcalde responsable de l'échauffourée). Tandis que les officiers se réfugient dans la chancellerie en état de siège, « la municipalité ne se décidait pas à prendre les armes, ni à convoquer la milice, ni à demander de l'aide aux villages alentours »². Le conseil de la commune, divisé entre partisans de l'ancien et du nouveau corregidor, n'a plus les moyens de prendre des décisions. De toutes manières, les autorités n'ont aucun vrai moyen de mater la révolte par la force, puisque l'Alhambra ne dispose ni de chef ni d'armement. Le Président de l'Audience, Juan de Carvajal y Sande, ne décide rien non plus, et le soir arrive sans qu'aucun accord n'ait été trouvé.

Pourtant l'ancien corregidor, Arévalo de Suaso, ne se considère pas encore comme vaincu. Depuis la veille, il s'est réfugié au monastère San Jerónimo, où l'on célèbre des rogations. On voit là la connexion ancienne toujours en vigueur entre la municipalité et le monastère, aboutissement des grandes processions municipales triomphales, surtout depuis l'affaire du placard de 1640. Sûrs de leur bon droit, les partisans du corregidor déchu entament une procession pour contrer le cortège triomphal réalisé la veille pour Luis de Paz. Suaso sort de San Jerónimo en portant le bâton de commandement pour se rendre chez le Président de la chancellerie et l'archevêque. Il entre dans la cathédrale en passant par le Zacatín. Son trajet reproduit donc, à l'envers, le trajet des grandes processions municipales triomphales, comptant peut-être sur ce symbole pour retrouver l'autorité perdue. Mais personne ne le soutient plus.

¹ « y le colocaron en unos balcones de las cassas del marques de Ostepa [*sic*] y demas de la gente armada que andava discurriendo por la ciudad en las solevaciones referidas avia en el campo mas de 400 hombres. Acudieron religiosos de la Merced, capuchinos, franciscos y de santo Antonio y otros muchos prevendados a pie y a cavallo... dando quenta por instantes del estado y tension de las cossas en estos dos sitios, todos convencidos en que la ciudad se perdera si no confirmava el acuerdo la eleccion de don Luis de Paz ». GRANADA. *Lo sucedido*, op. cit., fol. 235r-v. Adán Centurión, marquis de Estepa et grand défenseur des livres du Sacromonte, semble avoir également soutenu le mouvement.

² « La ciudad no se determinava a tomar las armas ni a convocar la miliçia ni pedir socorro a las villas », GRANADA. *Lo sucedido*, op. cit., fol. 237v.

Aucune autorité n'a les moyens de s'opposer aux volontés de la foule, qui jette des pierres au corregidor déchu en criant de nouveau « Vive le roi et à bas le mauvais gouvernement ».

Ne parvenant pas à mettre la main sur Suaso, les révoltés saccagent sa maison, cassant les fenêtres, mais sans aller plus loin. On s'attaque au corregidor, émanation directe du roi, en criant « Vive le roi ». Les révoltés, comme le montre Pedro Cadarso, ont une conception archaïque du système politique, qui correspond au fonctionnement communautaire des villes de la fin du Moyen-Âge, avant la mainmise de l'État central sur les villes. Pour eux, le corregidor est d'abord un serviteur du bien commun avant d'être un fonctionnaire royal, nommé pour une courte période, et pour lequel la charge s'inscrit dans un cursus honorum à la dimension du royaume¹. Il est intéressant de noter que ce n'est pas la chancellerie (émanation directe du roi) qui est visée, même lorsqu'elle protège les alcaldes municipaux menacés par la foule dans l'enceinte de son palais. Au lieu de cela, elle est prise à témoin lorsque, au début de la révolte, la foule va montrer le pain de cendre qui n'est plus que la seule chose que l'on peut trouver au marché. Comme le roi qu'elle incarne, la chancellerie apparaît comme le modérateur et l'arbitre des conflits sociaux. Cette perception populaire du gouvernement urbain explique la concentration de la colère sur la spéculation des élites. Dans la hiérarchie des péchés urbains qui entraînent traditionnellement la colère divine, et par conséquent les catastrophes climatiques et les épidémies, l'usure et la corruption tiennent une place éminente. L'ensemble est donc, comme dans les autres révoltes castillanes de la même époque, d'une apparence très violente, et en même temps très théâtrale. Au lieu de s'attaquer à la personne du corregidor, on s'en prend à sa maison, ce qui témoigne d'une violence minimisée. Trois personnes sont certes tuées, mais il s'agit en quelque sorte de victimes collatérales. La peur de la répression, toujours brutale à l'égard des rebelles, explique aussi cette modération stratégique. En fait, la menace de la violence suffit seule à déstabiliser le pouvoir qui, par manque de bras armé pour rétablir l'ordre, opte pour le moindre mal, la nomination d'un autre membre de l'élite locale. De son côté l'Église s'interpose, cherchant à canaliser la violence dans des célébrations collectives.

Le corregidor et ses alliés trouvent refuge dans les collèges ecclésiastiques, tandis que la foule rejoint le Campo del Príncipe et celui de las Mercedes. A la nuit tombée, la peur s'installe dans la ville tandis que de nouvelles processions émaillent la soirée. « Les ordres religieux avec des images de Notre Dame et du Saint Sacrement, qu'ils suppliaient d'avoir pitié de cette misérable république, le silence de la nuit, les oraisons, la peur brisaient les cœurs et tout était horreur et componction »². Dans la confusion, les processions de religieux et d'aristocrates, parmi lesquelles l'auteur de la relation distingue celle de Luis de Paz accompagné de douze

¹ DE BERNARDO ARES, José Manuel : « Gobierno municipal y violencia social en Córdoba durante el siglo XVII » *Axarquía*, n°1, 1980, p. 15-52.

² « Las comunidades con imagenes de Nuestra Señora y del Santissimo suplicandoles se apicase desta miserable republica el silencio de la noche, las oraciones, el temor quebrantavan los coraçones y todo era orror y compunçion », *GRANADA. Lo sucedido, op. cit.*, fol. 239v.

cavaliers à cheval portant le bâton de justice (*vara de justicia*), insigne du corregidor, et le crucifix, se succèdent. Cette image christique du sauveur escorté par ses disciples est évidemment fabriquée. On peut y voir l'importance politique des images processionnelles, puisque c'est par cette intervention que Vergara prépare sa victoire. Le lendemain en effet, mardi, le conseil de la commune décide finalement de choisir Luis de Paz comme son corregidor¹. Dans cette affaire, l'hagiographe de don Luis efface la responsabilité directe de son héros en en faisant une poupée de chiffon passive entre les mains des révoltés, un homme au-dessus des contingences et des partis, que l'on met à cheval, acclame et promène dans les rues. « Accompagné de toute la noblesse, de la plèbe et des ordres religieux, il triompha pour la seconde fois, et éteignit la sédition avec son crucifix à la main, lequel il garda tout le temps que dura le désordre »².

Mercredi a lieu un grand rassemblement sur le Campo, où l'on a rassemblé le gros des forces armées, un escadron de 800 hommes. Le conseil de la commune proclame le pardon général. La municipalité rétablit son autorité mise à mal en se rendant en grande pompe au Campo, « avec des tambours, chalumeaux, massiers et un grand accompagnement. Et ils présentèrent sur le Campo don Luis de Paz ainsi que le seigneur Vergara portant le bâton de justice. On proclama aux quatre coins de l'escadre tout ce qui avait été décidé par le real acuerdo et le conseil de la commune, ainsi que le pardon général et la manière dont se ferait la réception. [La foule] applaudit beaucoup, cria des vivats au roi et à ses corregidores »³.

Après quoi les échevins vont rendre grâce à l'église San Cecilio, située au coin du Campo, au son des cloches de toute la ville. La nuit la ville s'illumine et l'on tire des salves depuis l'Alhambra, comme lors des grandes fêtes en action de grâce. Pour la première fois depuis plusieurs jours, le calme semble revenu et les habitants de l'Albaicín, venus en masse pour soutenir ceux du Campo, rejoignent leur quartier. Pour symboliser son adhésion à la décision de la majorité et du conseil de la commune, le monastère San Jerónimo offre une charrette de pain pour nourrir le peuple.

Tout cela finit par une procession de réconciliation. La chronique ne manque pas de rendre compte de cette manifestation essentielle qui marque symboliquement la fin des événements. « Sortit de San Cecilio une procession avec l'image du saint, plus de cinq cent torches, des musiciens et des clairons. Puis, à la nuit tombée, une autre sortit de l'Albaicín avec cent arquebusiers à l'avant tirant en continu, suivis d'une infinité de lueurs. Ils emmenèrent les statues de Saint Roch et de Notre Dame et chantèrent des motets et dirent des prières

¹ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, *op. cit.*

² « y acompañado de toda la nobleza, y plebe, y de las Religiones triunfo segunda vez, y apago la sedicion con su crucifixo en la mano, el cual traxo siempre todo el tiempo que duro la turbacion ». JESUS, Antonio de : *Epitome de la ...*, *op. cit.*, p.90.

³ « con atabales, chirimias maçeros y mucho acompañamiento y presentaron en el Campo a don Luis de Paz y el señor Vergara con vara de justicia pregonose en los quatro angulos del escuadron todo lo actuado por el Real Acuerdo y ciudad el perdon general y la forma del recebimiento aplaudieron lo mucho aclamaron la vida al Rey y de sus corregidores », *GRANADA. Lo sucedido*, *op. cit.*, fol. 241r.

accompagnés de la musique de la chapelle royale. Les membres de ces processions étaient tous de la foule des rebelles, et allaient joyeux, comme qui veut échapper aux mains de la mort, tous pensant qu'ils avaient rendu un grand service à Dieu et à la République. On peut signaler et rendre très grande grâce à Dieu du fait qu'ils n'aient engendré aucun dommage, aucun vol ni insolence, ne blessèrent personne, ni même ne tentèrent de le faire »¹. A la sortie de San Cecilio, les membres du cabildo à cheval tirent des salves en l'air, la foule crie « Vive le roi, le seigneur don Luis de Paz et don Francisco de Vergara », tandis que les femmes jettent des fleurs depuis les fenêtres.

La procession exprime les objectifs et les résultats de la révolte sur le plan symbolique. Elle réunit les révoltés autour d'un intercesseur de protection (Saint Roch, spécialiste de la peste, qui menace alors la ville) et des deux patrons de la ville, San Cecilio et la Vierge, ralliant la communauté à la paix civile que ces intercesseurs représentent. On minimise la violence qui a eut lieu, rabaissant la valeur de la révolte à une démonstration carnavalesque de renversement hiérarchique qui prend fin dans la procession chargée de renouveler, par la participation active des intéressés, le pacte et la hiérarchie sociale précédents. Les deux processions relient le centre-ville où siègent les pouvoirs, au quartiers qui se sont exclus, par la révolte, de la communauté. L'Albaicín reste depuis la guerre des Morisques le symbole de la révolte et de la séparation. Et le quartier de San Cecilio est le centre réel de la révolte actuelle. Ainsi révoltes passée et présente sont-elles reliées graphiquement par le trajet processionnel. La présence des arquebusiers et d'une musique aux accents militaires accompagnant la foule est pourtant une démonstration de force claire des institutions urbaines, qui s'emparent symboliquement des quartiers du centre lors d'une vaste procession qui constitue une manifestation d'autorité. Sous la bannière de la ville, derrière les images sacrées, les autorités obtiennent leur protection, sont revitalisées spirituellement. La procession montre la ville unie, en ordre.

Pourtant la révolte ne se termine pas là. Dans une ambiance insurrectionnelle, la ville est ravitaillée mais le prix du pain reste encore élevé et surtout les révoltés craignent la répression, car le pardon général promis n'a pas encore été accordé. Ils prêtent alors serment de se soulever encore si l'un d'entre eux est emprisonné. Des rumeurs contradictoires concernant le pardon des révoltés alimentent le climat de tension au mois de juin encore, au point que certains commencent à quitter la ville. De son côté, il semble que don Luis ait demandé à être déchargé de sa responsabilité de corregidor et ait écrit dans ce sens au roi et au Conseil de Castille.

¹ « Salio de S. cecilio una procesion con la imagen del santo y mas de 500 hachas con musica y clarines, y ya anohecido salio otra del Albaicin con cien arabueros delante disparando continuamente y otra infinidad de luzes sacaron la imagen de San Roque y a Nuestra Señora y con la musica de la Capilla Real discursos motetes la gente destas procesiones era toda de los inquietos quedo la ciudad alegre como quisiere escapar de las manos de la muerte ellos entendiendo han hecho un gran servicio a Dios al Rey y a la republica. Deviose reparar mucho y rendir gracias sin fin a Dios que no icieron desconcierto ninguno robo ni insolencia ni hirieron a nadie ni lo intentaron solamente ». *Granada. Lo sucedido, op. cit.*, fol. 241v-242r.

Le conseil de la commune et le chapitre se rejoignent pour quelques rogations destinées à obtenir la clémence divine et échapper à la peste, mais il convient de ne pas accroître l'angoisse des Grenadins, déjà exacerbée par la faim et l'inquiétude¹. La peur de la peste est visiblement instrumentalisée par le chapitre à cette occasion. Des rogations à l'ermitage de Saint Sébastien ont lieu tandis que la ville célèbre solennellement son unité retrouvée après la révolte. Ces rogations sont poursuivies par la suite, y compris durant la période du Carême², dans la chapelle du Christ à la Colonne de la cathédrale. Dès lors, la peur s'empare de la ville. Le 25 mai, les autorités grenadines envoient leur rapport sur les événements, afin de faire accepter par l'Etat la nomination du nouveau corregidor, nomination qu'ils présentent comme un « accord »³. Face à 6000 révoltés déterminés et en l'absence de forces armées, c'était la seule solution possible, argumentent-ils. Sceptique, la couronne fait venir à la cour le nouveau corregidor afin de juger ou non de sa culpabilité, de rendre compte des événements et de décider ou non l'envoi d'une cédula de pardon général. Fin juin, le parti du corregidor déchu envoie à la cour sa propre version des faits, dans laquelle il défend l'action de ravitaillement et dénonce la révolte comme étant la manœuvre d'étrangers⁴. Mais le Conseil d'Etat et le Conseil de Castille, qui se penchent sur les faits en juillet, dénoncent les mensonges et le mauvais exemple des anciens dirigeants.

Le 30 juin, la peur de la répression et la disette qui continue font craindre à un nouveau soulèvement de désespoir. Le président de la chancellerie rend compte d'une rumeur de révolte prévue le lendemain de la Saint Jean⁵. D'autres oui-dire font craindre un attentat contre le marquis de los Trujillos⁶. Par peur d'une contagion de la révolte à Jaén, et à cause de la position géographique frontalière dangereuse de Grenade, on ordonne de bien ravitailler la ville et de convaincre Iñigo López de Mendoza y Vargas, sixième comte de Tendilla et huitième marquis de Mondéjar, de venir occuper son poste d'Alcaide de l'Alhambra⁷. Il s'agit surtout de ramener la ville sous la coupe d'un seul chef, au lieu d'avoir trois partis concurrents, ce qui alimente le désordre. Le 30 août, le village portuaire de Motril se soulève à cause du manque de pain⁸. La répression est dure, mais les rumeurs des excès de la soldatesque ont des échos à Grenade, qui menace de se soulever à nouveau.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 28 avril 1648, fol. 65v.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 20 février 1649, fol. 97v.

³ A.H.N., *Consejos*, leg. 7160, n°45-1. Rapport du 25 mai 1648.

⁴ A.H.N., *Consejos*, leg. 7160, n°71-3. lettre de la municipalité, 16 juin 1648.

⁵ A.H.N., *Consejos*, leg. 7160, n°71-10. lettre du 30 juin 1648.

⁶ A.H.N., *Consejos*, leg. 7160, n°71-11. lettre du 26 juin 1648.

⁷ Le rapport du corregidor, revenu de toute urgence à Grenade, dénonce le manque de soldats dans l'Alhambra, dû à l'absence de son capitaine, le marquis de Mondéjar. A.H.N., *Consejos*, leg. 7160, n°65. Rapport du 19 octobre 1648. GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, *op. cit.* Il semble toutefois que le marquis ne soit revenu à Grenade qu'en juillet 1650, accompagné de 200 soldats.

⁸ « con tal atreimiento que se perdiera el lugar, si los religiosos y gente principal no los detuvieran sacando el Smo Sacramento ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7160, n°65. rapport du 19 octobre 1648.

2) Les évènements de 1650

a) Tensions conceptionnistes

La disette se poursuit, car l'épidémie de peste qui frappe l'Andalousie bétique ralentit la cadence du ravitaillement et l'hiver 1649-1650 est très rude. Le prix du pain est de nouveau très élevé. Au printemps 1650, la pression populaire pousse le chapitre à réactiver les rogations « pour la santé de la ville, afin que Dieu nous délivre de la contagion de peste qui nous menace »¹. Les rogations se poursuivent devant l'avancée de la contagion sur Séville et Málaga. On implore cinq jeudis de suite en mai l'intercession de Saint Michel, Saint Roch, Saint Sébastien, Saint François de Paul et San Cecilio². Puis le Saint Sacrement reste exposé en permanence durant l'octave du Corpus. On tente par tous les moyens d'échapper à la colère de Dieu. « Sa seigneurie l'archevêque entra et évoqua la situation dans laquelle se trouvait cette ville menacée de la colère de Dieu par nos péchés et qu'il était nécessaire de l'apaiser, à la fois par des rogations spirituelles et par l'amendement de nos vies en éliminant les péchés publics, et qu'ainsi il attendait les propositions qui s'offriraient au chapitre. Et l'on décida de faire dix fêtes à Notre Dame de la Antigua et une procession générale »³. Cette célébration solennelle qui emmène l'image de la Antigua au monastère Santa Cruz a lieu mi-juillet⁴. Fin août enfin, on place une statue de Saint Roch offerte par les échevins dans le chœur de la cathédrale, qui organise une fête au saint. Les rogations sont momentanément interrompues au début de l'année 1650, mais elles reprennent dès le mois de mars, car la peste réapparaît à peu de distance de Grenade⁵. Finalement l'épidémie décline un peu partout en octobre. Le 13, après neuf jours de prières solennelles, a lieu une messe avec sermon, suivie d'une procession autour de la cathédrale, au cours de laquelle on entonne le *Te Deum* à la Vierge de la Antigua, déclarée ainsi sauveur de Grenade. Le dimanche suivant a lieu une grande procession générale⁶.

C'est dans ce contexte que parvient à Grenade la rumeur de l'imminence de la publication d'un nouveau bref papal en faveur de l'Immaculée Conception. A la demande de la ville, on célèbre alors une fête début avril, bien que finalement l'on repousse la procession générale de la fête après la Semaine Sainte. C'est justement autour de ces célébrations conceptionnistes

¹ « por la salud para que Dios nos libre del contagio de la peste que nos amenaza ». A.C.G., *Actas*, 1650, 3 mars, 134r.

² A.C.G., *Actas*, 1649, 17 mai, 104r.

³ « entro el sr arzobispo y propuso el estado en que se halla esta çiudad amañada de la ira de Dios por nuestros pecados y que es neçesario aplacarle, ya con rogatibas espirituales, ya con enmendar la vida quitando los pecados publicos y assi questan a oyr los medios que se ofrecieren al cauildo. Y se acordo que se hiziesen diez fiestas a nuestra señora del Antigua y una procesion general ». A.C.G., 1649, 25 juin, 106r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 25 juin, 13 juillet 1649.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 15, 3 mars 1650, fol. 134r.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 15, 7, 11 et 12 octobre 1650.

que les dominicains sont violemment attaqués par une campagne agressive et de diffamation. Il nous paraît essentiel, pour comprendre les troubles de 1650, de saisir la portée de ce débat. En 1650, le roi et les cortes décident l'envoi d'une nouvelle ambassade à Rome. Face à l'offensive diplomatique des conceptionnistes auprès de la papauté pour tenter d'obtenir la restitution du terme *Immaculée* pour définir la Conception, les maculistes publient une nuée de memoriales, auxquels répondent d'autres memoriales. C'est dans ce cadre qu'il faut placer les désordres grenadins. Dans d'autres villes ces tensions sont autrement plus graves, comme à Oviedo où les dominicains font disparaître une plaque commémorative conceptionniste de la Plaza Mayor¹.

Les tensions grenadines commencent à la mi-mars 1650². Le sermon d'un dominicain provoque des rumeurs dans la ville. Ce fray Pedro de Arratia aurait prononcé dans le monastère de Santo Domingo, à l'occasion des funérailles du supérieur du monastère, « certaines propositions touchant à la Conception de Notre Dame »³, d'après le témoignage de l'inquisiteur Thomas de Monroy. Le 2 mai, veille de la fête de la Sainte Croix, ce dernier informe sa hiérarchie que le matin même, le sermon d'un certain Maestro Vargas, dominicain, prêché au couvent de Saint-Jacques (de moniales dominicaines également), a donné lieu à une ample rumeur. « Bien que jusqu'à présent ce n'ait pas été prouvé, en particulier ce qu'il a dit, on sait seulement que la majeure et la plus importante partie de l'auditoire, ne pouvant se contenir ni tolérer ce qu'il disait sur la Conception, s'est levée et est sortie du sermon en lui disant *elle fut conçue sans péché originel*. A quoi l'on reconnaît que ce qu'il disait et prêchait était contraire à cette pieuse opinion »⁴. L'inquisiteur va étrangement vite en besogne. Le fait que des fidèles soient sortis en injuriant le prédicateur prouve-t-il pour autant que ce dernier ait exprimé une opinion répréhensible ?

Ainsi, l'orage gronde à Grenade en ce début mai. Que s'est-il passé ? Pourquoi ce groupe de fidèles est-il sorti de l'église en lançant le vieux slogan conceptionniste ? On sent là une tension, un climat de violence latente et de division, qui éclate lors d'une réunion sociale (le sermon) et s'exprime ici, ce n'est pas un hasard, autour de la Conception, le symbole s'il en est du sentiment de communauté grenadin. On sait aussi que la Conception est le sujet par excellence des débats les plus brûlants, depuis 1616 et les événements de Séville. Il est facile d'exciter et de mobiliser la population autour de ce thème, qui définit radicalement une communauté qui exprime ainsi son rejet pour les éléments extérieurs. Pour « calmer les

¹ GUTIERREZ, P. Constancio : *Volumen en homenaje del Primer centenario de la defensa dogmática de la Inmaculada Concepción*, op. cit.

² d'après l'inquisiteur Monroy « hace mas de mes y medio que hay en esta ciudad alborotos y escandalos... ». A.H.N., *Inquisición*, leg 2633, n°26, lettre du 2 mai 1650.

³ « algunas proposiciones tocantes a la Consepccion de Nuestra Señora » A.H.N., *Inquisición*, leg 2633, n°26, lettre du 2 mai 1650.

⁴ « aunque hasta aora no se averiguado, en particular lo que dixo, solo se sabe que la mayor, y mas principal parte del auditorio no pudiendo contenerse ni tolerar lo que en materia de la Consepccion decia, se lebanaron y salieron del sermon diciendole fue concebida sin pecado original. En que se recononce lo que decia, y predicaba, era contra esta pia opinion ». A.H.N., *Inquisición*, leg 2633, n°26, lettre du 2 mai 1650.

esprits », le tribunal publie alors un édit ordonnant la relecture publique de l'édit de 1622 (il s'agit de l'affiche publiant le décret papal qui interdisait de débattre publiquement de la question conceptionniste), « car cela nous semble convenir à la situation, à cause des émois qu'il y a dans cette ville »¹.

D'ailleurs Madrid est extrêmement attentive à cet évènement et à ce qui pourrait arriver dans la région. La Suprema (Conseil de l'Inquisition) note en haut de la lettre de Monroy qu'il faudra recommander au tribunal de Grenade la plus grande prudence dans cette affaire et de rendre compte de tout au Conseil avant de prendre la moindre initiative. Le 10 mai, le roi lui-même écrit une note dans laquelle il dit avoir eu vent, par le receveur du collège de Santa Catalina, qu'un prédicateur aurait dit explicitement dans un sermon que la Vierge fut conçue en état de péché original. Il s'en inquiète et demande une enquête sur cet évènement².

Le 17 mai, interrogé par le Conseil de l'inquisition, Monroy balaie pourtant cette affaire d'un trait de plume. Elle est sans fondements, dit-il, je n'ai pas voulu perdre mon temps en enquêtant là-dessus³. Il s'agissait donc d'une rumeur, cela paraît si évident que l'inquisiteur, qui s'en inquiétait pourtant le 2 mai, n'y pense même plus.

Il est clair que vu de la cour, ce genre d'histoires acquiert une importance démesurée. Dans cette période troublée, le roi prend au sérieux toute expression de désaveu de l'autorité. Or le pouvoir royal s'affirme en grande partie par des choix et des expressions religieux, au premier chef desquels le Saint Sacrement et, pour Philippe IV qui en fait un objet de haute lutte auprès de la papauté, l'Immaculée Conception. On pouvait légitimement s'inquiéter de l'apparition, dans une cité troublée depuis quelques années par des mouvements populaires, d'expressions de négation de l'opinion conceptionniste. Dans un pays aux proies aux scissions territoriales, on craint toute menace de séparation, notamment religieuse. A Grenade pourtant, l'inquisition n'accorde aucun crédit à la dénonciation du receveur de Santa Catalina. D'autres signes laissent entrevoir que certains incitent à la haine contre les maculistes et que l'inquisition tend à être plutôt partielle dans cette affaire.

On le voit par un intéressant document, issu des mêmes archives inquisitoriales. Le régent du collège de Santa Cruz, le dominicain et maculiste Andrés de Villalobos, dénonce les âneries proches de l'hérésie proférées à propos de l'Immaculée Conception par un certain Miguel de Roa, moine hiéronymite, dans un sermon du 15 mai 1650. Ce théologien s'alarme du magma de bêtises que des prédicateurs, uniquement motivés par l'appât du gain, peuvent dire sur ce sujet, mais aussi du fait qu'ils excitent leur auditoire à la haine contre les dominicains, à cause de leur réputation de maculistes⁴. « Ainsi, à cause de ce sermon et d'autres semblables, les personnes simples tombent, sous couvert de dévotion de l'opinion pieuse, dans de nombreuses

¹ « por parecernos conveniente, por las inquietudes que ay en esta ciudad ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2633, n°26. Lettre de Tomas de Monroy à la Suprema, 2 mai 1650.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2633, n°26. Note du roi, 10 mai 1650.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2633, n°26. Lettre de Monroy, 17 mai 1650.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg 4452, n°11. *Proposición de sermon de Fray Miguel de Roa*. 1650.

erreurs, desquelles personne n'ose les tirer de peur de nuire à la dite opinion »¹. Villalobos ajoute, « l'expérience nous a montrée que le plus grand nombre de ces prédicateurs et promoteurs de discordes en cette matière [l'Immaculée Conception] ne savent pas de quoi ils parlent, ni sur quoi ils argumentent. Ils ne font que satisfaire les esprits inquiets de leurs auditeurs, sous couvert de savoir, ou plus sûrement pour paraître éloquents, incitant les âmes de ces gens simples aux disputes. Et afin d'offrir aux enfants du petit lait dans ces controverses irrésolues, ils offrent des cœurs desséchés de doctrine, chose que le prophète considère comme digne de malédiction »².

Cette dénonciation faite à l'inquisition par ce théologien, exaspéré par la nullité de beaucoup des compositions festives sur l'Immaculée Conception (sermons, mais aussi poèmes distribués ou imprimés pour les fêtes), nous en dit beaucoup sur le sens de ces œuvres. En effet, elles sont bien souvent le fruit d'un délire verbal et d'une volonté de plaire. Lorsque des moines vont voir le prédicateur Roa pour lui reprocher son sermon, raconte Villalobos, celui-ci répond très tranquillement, « qu'est-ce qu'il ne faut pas faire pour gagner quatre réaux » (« que que havia de hacer para ganar quatro reales ») !

Villalobos réclame à l'inquisition une enquête sur cette affaire et l'interdiction de prêcher pour Roa. Il ajoute que ce sermon prouve bien que la lecture publique de l'édit de 1622, faite par l'inquisition le 3 mai pour rappeler à tous ce qu'il est permis de dire ou de ne pas dire, n'a pas suffi à calmer les esprits. Il dénonce aussi les multiples couplets imprimés et distribués à profusion dans la ville lors des fêtes, qui injurient les dominicains.

Villalobos dénonce aussi les poèmes festifs. Il parle en particulier d'un « autre papier imprimé à Grenade par Francisco Sanchez et Baltazar de Bolibar en 1650 »³. Il fait probablement allusion ici aux *Alabanzas a la Inmaculada Concepcion de la Virgen nuestra Señora*, de Tomas de la Vega⁴. Cet opuscule fut sans doute publié à l'occasion des fêtes du couvent San Francisco, fêtes qui auraient dû être troublées par une révolte, comme nous allons le voir⁵. Ce texte résume en vers la doctrine orthodoxe de la dévotion conceptionniste. De mieux en mieux définie, cette dévotion complexe a aussi besoin d'être bien encadrée par l'Eglise, qui s'y emploie à travers ce genre de publications. Le texte est aussi destiné à légitimer la doctrine conceptionniste par la tradition, en donnant une longue liste de saints censés l'avoir défendu depuis l'Antiquité, puis des ordres religieux qui la soutiennent, et enfin les grandes institutions

¹ « y así por este sermón como por otros semejantes la gente sencilla se deja caer con capa de devoción de la opinión pia en muchos errores de que ninguno se atreve a sacarles porque no descaezca la dicha opinión ». *IBID.*

² « la experiencia nos a enseñado que el maior numero destes predicadores y promotores de alborotos en esta materia ni entienden lo que hablan ni de que arguyen y debiendo componer los alborotados animos de los oyentes so color de conocer, o lo mas cierto por ostentar loquacidad y incitar a disensiones los animos de gente sencilla y debiendo ofrecer a los pequeños leche suave en estas yndeterminadas controuersias, ofrecen pechos secos de dottrina, cosa que el propheta nota como digno de maldicion ». *IBID.*

³ « otro papel impreso en Granada por Francisco Sanchez y Baltazar de Bolibar año de 1650 ». *IBID.*

⁴ VEGA, Tomas de la : *Alabanzas a la Inmaculada Concepcion de la Virgen nuestra Señora... En Granada... Año de 1650*. B.N.M., catalogue manuel.

⁵ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, op. cit., p. 325.

de pouvoir et d'Etat, ordres militaires, etc., à la tête desquels le roi. Puis la société civile, paysans et bourgeois, et les créations humaines (églises et navires) qui portent par milliers le nom de Conception. Enfin, la justification suprême, comme toujours, est la popularité de la fête conceptionniste elle-même. La fête est la dimension publique, l'expression la plus flagrante de la dévotion populaire à l'égard de l'Immaculée Conception. C'est elle qui justifie vraiment la vérité de la doctrine, et ce pourquoi elle devrait être institutionnalisée en tant que dogme par la papauté.

Pour Villalobos, qui défend le parti maculiste, cet opuscule devrait être interdit, puisqu'il proclame que la Vierge serait notre intercesseur parce qu'elle n'a pas chuté dans le péché. Bien qu'elle soit effectivement notre intercesseur, dit-il, « il n'est pas certain qu'elle n'est pas concernée par le péché originel » (« no es cierto que no tuvo culpa original »). Il souligne le fait que l'Immaculée Conception n'est pas un dogme de foi, et qu'officiellement il est encore permis de douter. Il s'attaque à ceux qui « sous prétexte de défendre la pieuse opinion de l'immaculée Conception, dépassent les bornes établies par le siège apostolique ». Mais c'est une cause perdue. Tous défendent en effet la cause conceptionniste, c'est une question entendue, y compris pour les inquisiteurs.

La déviance parfois dangereuse des conceptionnistes s'explique par le fait que les justifications patristiques et doctrinales de la dévotion sont bien minces, ainsi que par la fragile définition du mystère, dont la papauté se refuse encore à faire un dogme.

Mais les inquisiteurs ne trouvent pas ces couplets ni ces phrases du sermon de Roa dénoncés par le théologien aussi graves que cela. Seule une injure manifeste contre les dominicains est censurée par les conclusions inquisitoriales. Quant au reste, le censeur ne le juge pas digne d'être retiré, ou alors il déclare ne pas avoir compris le sens de la phrase en question. « J'avoue n'avoir pu saisir le sens de cette proposition, ni à quel propos il amenait la comparaison »¹. L'inquisition est donc bien peu sévère, puisque même le fait que ce soit du charabia n'est pas considéré comme censurable. Elle prend en fait ici manifestement le parti du prédicateur, en dépit du fait qu'il est un mercenaire cupide, au nom de la défense supérieure de la doctrine conceptionniste. En effet, une phrase du sermon, qui, dans le contexte, constitue vraiment une incitation à la haine contre les dominicains (« cette famille de Saint Dominique seule défend une autre opinion »), est approuvée par le censeur, qui note : « cela est vrai, car nous voyons que déjà la plupart des théologiens et des fidèles sentent que la Vierge ne fut pas conçue dans le péché originel »².

¹ « confieso no he podido entender el sentido desta proposicion ni a que proposito trayga la comparacion ». A.H.N., *Inquisición*, leg 4452, n°11.

² « sola esta familia de Santo Domingo defiende otra [opinion] ». *IBID.* « es verdadera, pues vemos que ya todo el comun de theologos y fieles sienten la virgen no fue concebida en culpa original ». *Ibid.*

b) Les fêtes conceptionnistes de 1650

La seule trace qui reste de la fête civico-religieuse organisée par le conseil de la commune et le chapitre à l'occasion du bref conceptionniste est le sermon prononcé dans la cathédrale grenadine par Juan de Cueto y Leyva¹. Il y reprend la liste des justifications de la doctrine conceptionniste, en commençant par le concile de Trente, les Proverbes puis le Cantique des Cantiques. Finalement, le sermon affirme conventionnellement, à travers la Vierge, la pureté spirituelle conservée de Grenade (de l'Espagne), au-delà des siècles de la domination Musulmane. « La grâce perdue par notre racine et origine, Adam, fut préservée chez Marie, à qui échurent avec plus de dignité les droits de la première fortune »². Peu importent les apparences : même si la nature est souillée, l'âme elle, reste intacte et pure. Autrement dit, comme Marie, Grenade a su conserver sa pureté spirituelle. Le lien entre Marie et Grenade est encore renforcé par le prédicateur lorsqu'il affirme que c'est ici qu'a débuté la dévotion conceptionniste, grâce au Sacromonte, et que Grenade s'en est toujours montrée la plus fidèle. Pourtant en 1650, cette idée de pureté mais aussi de gloire préservée, affecte sans doute également les événements contemporains. N'oublions pas que les révoltes menacent de nouveau l'Andalousie et Grenade, que les guerres de Catalogne et du Portugal ne cessent de finir, que la région s'appauvrit encore dans des disettes à répétition et l'asphyxie continue du commerce intérieur et extérieur. Dans ce cadre, la dévotion conceptionniste cherche à recréer de l'espoir, en rénovant la fierté espagnole. *Nous sommes toujours tels que nous étions et avons toujours été*, affirment les sermons, dont celui de Cueto y Leiva nous fournit un exemple. Malgré la domination étrangère qui s'affirme progressivement, un roi vieillissant et le manque d'assurance de succession, nous sommes encore grands, et nous vaincrons finalement, si ce n'est dans ce monde, du moins dans l'autre.

Au-delà de cette affirmation idéologique positive destinée à reconforter et à affermir le moral des troupes, les célébrations grandioses de 1650, réalisées par les ordres religieux, seuls à même de financer de telles réjouissances et qui reprennent là le rôle autrefois dévolu aux deux chapitres municipal et ecclésiastique, disent la réconciliation de la communauté avec elle-même, après des années de révoltes et de division. Ainsi la fête ne célèbre-t-elle pas la fin des révoltes, elle la suggère, la crée, en affirmant le pouvoir intact et perpétuel des dirigeants et leur capacité à user de la force si nécessaire. La dévotion conceptionniste est liée bien sûr au destin des livres du Sacromonte mais aussi aux motivations politiques de l'archevêque et de la municipalité, attachés aux Saints Cecilio et Gregorio. D'ailleurs le dimanche 1^{er} mai une

¹ CUETO Y LEYVA, Juan de : *Sermon en la festividad de la Inmaculada Concepcion de Nuestra Señora. Lo predico en la Santa Yglesia Metropolitana de la Ciudad de Granada... En Granada, año de 1650*. B.U.G., A-031-211(5).

² « la gracia, que perdió nuestra raiz, y cabeza, Adan, se conservò en Maria, y con mas dignidad los derechos de la primera dicha ». *IBID*, fol. 8.

procession générale se rend au Sacromonte¹, comme pour rappeler l'union grenadine du début du siècle, mise à mal par les révoltes, et l'union autour du mythe des origines sacrées et martyriales de la ville.

C'est de nouveau Luis Paracuellos, l'auteur de la relation de fêtes de 1640, qui est chargé de rédiger la chronique festive des célébrations, dédicacée à la fois au roi Philippe IV et au jurado Mendez, sans doute commissaire municipal de la fête². Ainsi, les fêtes de 1640 et celles de 1650 semblent marquer les limites d'une période chaotique, que l'on souhaite gommer par une nouvelle célébration grandiose de l'unité retrouvée, autour bien entendu de l'Immaculée Conception. Il s'agit de nouveau d'un long recueil (plus de 440 folios) qui rassemble, à peine reliés par de courtes liaisons textuelles de Paracuellos, chroniques, poèmes et sermons divers. La relation, que l'auteur dit avoir écrite en moins de quatre mois, pleine de comparaisons et allégories simplistes, sent la précipitation. En couverture, une gravure de Fr. Ignacio de Cárdenas représente Saint Antoine de Padoue et Jean Duns Scot de part et d'autre d'une grenade ouverte d'où jaillit l'Immaculée Conception³. De cette manière, la ville de Grenade en tant qu'institution, gouvernement et population est-elle explicitement liée à l'ordre franciscain défenseur de la doctrine conceptionniste depuis l'origine.

L'auteur commence donc par rappeler les origines de la ferveur conceptionniste à Grenade, s'attardant en particulier sur les fêtes de 1640. A la demande du conseil de la commune, l'annonce du bref est célébrée début avril par une procession et une messe, comme le jour de la fête de la Conception. La procession générale demandée est repoussée à après Pâques⁴. Dix ans après, c'est encore au Triunfo que les processions aboutissent. Il y a volontairement un lien fort qui est établi entre 1640 et 1650, destiné sans doute à établir officiellement et symboliquement le début d'une nouvelle ère.

Du 19 mars jusqu'au mois suivant, date de Pâques, les ordres religieux, les confréries et les paroisses se relayent dans des processions qui amènent leurs images tutélaires au Triunfo. En chemin elles s'arrêtent le plus souvent sur la place Bibarrambla et devant le collège des jésuites.

Le 19 avril 1650, lundi de Pâques, les jésuites organisent une fête grandiose de concert avec les franciscains, qui met en avant leur gloire commune et leurs efforts conjoints en faveur de l'officialisation de la doctrine conceptionniste. L'église des jésuites est ornée d'un décor baroque fabuleux, comme eux seuls savent le faire. La voûte est couverte de nuages qui s'ouvrent pour laisser tomber pêle-mêle des pétales de fleurs odorantes, des poèmes et des

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 4452, n°11. *Proposición de sermón de fray Miguel de Roa*, 1650. Il s'agit de la censure d'une redondilla, « ...la qual, entre otras, iban dando los que fueron en la procesion del Mte Santo que se hizo el domingo primero de mayo ».

² PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, *op. cit.*

³ Voir MORENO GARRIDO, Antonio : « La iconografía de la Virgen de la Antigua en el grabado granadino del siglo XVII : una plancha inédita de Ana Heylan », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* n° 21, 1990, p. 205-210. Annexe, Figure 40.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 1er avril 1650, fol. 137r.

rameaux. Le gardien du monastère franciscain prononce un sermon à la fois très enjolivé et militant¹ sur le thème de l'union guerrière des jésuites et des franciscains pour défendre l'Immaculée Conception, contre l'aveuglement ignare des dominicains. L'auteur reprend pourtant à son compte de nombreux auteurs dominicains, grâce à des citations sorties de leur contexte, pour prouver la véracité de la doctrine conceptionniste, qu'il explicite d'ailleurs assez habilement. De cette manière, les grands saints dominicains sont renvoyés contre leurs descendants, privant ces derniers de leurs arguments. Après la persuasion théorique, la persuasion miraculeuse fait aussi l'affaire du prédicateur. Une autre raison d'adorer ce mystère, dit-il, est que la Vierge récompense ceux qui la défendent. Et de citer des cas où la peste a cessé, en particulier à Grenade, grâce à l'intercession de l'Immaculée Conception. « Cela n'est-il pas vrai, frères chrétiens ? N'étions-nous pas tous tremblants devant la contagion perverse, qui déjà faisait tinter le glaive de sa colère aux portes de nos maisons ? Parlions-nous jamais d'autre chose ? Non. Et pourtant, il y a-t-il encore quelqu'un qui se souvienne de cela ? Non, c'est certain »².

Après la messe, l'après-midi est consacrée à des jeux littéraires organisés par les étudiants du collège des jésuites, prélude à d'autres fêtes à venir, dont le concours littéraire du 26 mai. Celui-ci est publié solennellement par une somptueuse máscara menée par Juan de Menchaca, chevalier de l'ordre de Saint-Jacques, et Diego Arias Calderón, veinticuatro, qui parcourt la ville depuis le monastère franciscain et s'arrête sur six places publiques, où sont affichées les règles du concours.

La grande fête civico-religieuse qui commence le dimanche 26 juin au couvent franciscain San Francisco Casa Grande, bien que d'initiative jésuite et franciscaine, est financée par la municipalité et intègre l'ensemble des institutions urbaines. Le corregidor nouvellement nommé, Alvaro Queipo de Llano y Valdés, en est lui-même le commissaire général. Des divertissements nocturnes (feux d'artifices et concerts) supplémentaires sont toutefois financés par un aristocrate local, descendant d'une lignée de conquistadors, don Diego de Vargas, et des ordres religieux.

La veille à midi, la fête est annoncée par des sonneries de cloches et de la musique. Puis a lieu une course de taureaux et un jeu de cannes. La nuit est illuminée et agrémentée de feux d'artifices. Une machinerie d'artifices est incendiée sur la place Bibarrambla. Il s'agit d'un serpent qui crache feux et pétards en se tordant en tous sens, avec d'épouvantables cris et sifflements de fureur. L'aspect martial et violent de la fête n'échappe pas aux spectateurs. Paracuellos s'émerveille en effet que, en opposition à la fureur et au sang de la course de

¹ CASTRO, Blas de : *Sermon predicado en el colegio de la Compañia de Iesvs de esta ciudad de Granada, en la fiesta que en el celebró a la immaculada Concepcion de Maria Señora nuestra...* in PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*, fol. 16r-41r.

² « No es verdad Christianos míos ? No estauamos todos temblando de la influencia peruersa, que ya casi bibraua el cuchillo de sus iras a las puertas de nuestras cassas ? Tratauamos de otra cosa ? No. Y ay ya quien se acuerde de esso ? No por cierto ». *Ibid.*, fol. 30r.

taureaux, puis aux feux d'artifices du soir, « en cette occasion tout fut paix, tout fut amour et harmonie »¹. Cette libération incontournable d'énergie et de violence crée les conditions de l'unité communautaire, nécessaires à la fête religieuse du lendemain. Et, en effet, le jour qui se leva le lendemain fut « le plus beau jour que le ciel n'ait jamais vu » (« el mas hermoso dia que el cielo a visto »).

La fête commence par une messe solennelle, dans une église entièrement tapissée de soieries et de velours aux tons rouges, des hauteurs de laquelle il neige des pétales de fleurs durant l'office. Les hauteurs de l'église sont soulignées par des banderoles et des bannières portant l'image de la Conception et la devise traditionnelle *sin pecado original*. A gauche de l'entrée, à l'intérieur de l'église, sont dressées les machineries complexes nécessaires à la représentation des autos sacramentels. En face, une autre structure supporte six gradins destinés à accueillir 120 spectateurs. Dans une chapelle adjacente se trouve une autre série de gradins destinés aux moines des ordres religieux invités. Comme un théâtre, l'espace ecclésial est bouleversé. On retire tous les bancs et on destine la chapelle de la Conception aux hommes et la nef aux femmes. L'espace le plus proche du chœur, fermé à clef, est réservé aux invités de marque, ainsi que toutes les tribunes de l'église, ainsi véritablement transformée en corral de comedias (dans les théâtres aussi, les places réservées et hiérarchisées sont la marque du spectacle).

Le chœur expose le retable fleuri et orné de statues de Saint François et de Saint Ignace, les fondateurs des deux ordres franciscain et jésuite qui célèbrent ensemble la fête conceptionniste. Ils sont surmontés, formant une trilogie céleste, de l'image de l'Immaculée Conception du monastère, dont Paracuellos rappelle l'ancienneté et donc le rôle central pour Grenade. « Son manteau bleu, bien que de toile passée, conservait une richesse si grande que s'y concentrait toute celle du Potosi. Le trésor céleste de cette image miraculeuse était emmené, pour le secours de leurs plus grands besoins, par les armées des Rois Catholiques Don Ferdinand et Doña Isabelle, à l'invincible courage desquels la chrétienté doit une telle extension d'elle-même et la ruine totale de la domination arabe sur ce malheureux, bien que déjà remarquable, royaume. Après sa conquête, suivant le serment prêté au village de Cañete selon lequel si Dieu leur donnait la victoire et le triomphe contre Grenade en la restaurant glorieusement de notre ennemi commun, qui l'avait dominé pendant de longs siècles, ils dédieraient une église à sa très pure conception. Et ainsi ils construisirent en ce couvent royal San Francisco de Grenade une chapelle somptueuse, où ils la placèrent dans un retable financé par eux, aux côtés duquel ils firent poser leurs armes royales, faisceaux et jugs, avec leurs devises et leurs flèches. Ils fondèrent pour lui plaire et la servir une illustre confrérie de la très

¹ « en esta [ocasión] todo fue paz, todo amor, y conformidad fue todo ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 60r.

sainte Conception de Notre Dame, qui fut la première de Grenade, et dont les Rois Catholiques furent les deux premiers membres »¹.

On retrouve ici de nouveau un thème récurrent, la première Vierge amenée dans la ville par les Rois Catholiques, devant laquelle fut dite la première messe. Ce fond mythique est le signifiant de la conquête. C'est un condensé, que l'on peut dérouler pour y retrouver les diverses composantes du mythe.

Le monastère fut pillé et en grande partie détruit lors de l'invasion Napoléonienne, les œuvres d'art qu'il renfermait dispersées. Il est donc difficile de savoir de quelle image mariale il est question ici. Antonio Gallego y Burín² suppose qu'il pouvait s'agir de la Vierge de la Antigua, mais cela semble impossible, car on ne perd pas la trace de cette image depuis son apparition dans la nouvelle cathédrale en 1560, après sa translation depuis l'ancienne mosquée, dont la statue occupait le chœur. Ce n'est en tous cas pas sous ses traits que l'on adore l'Immaculée Conception lors de cette fête de 1650, c'est une certitude. Il s'agit probablement toutefois également d'une Vierge gothique, du type de la Antigua ou des autres images mariales considérées à l'époque moderne comme extrêmement anciennes, les Vierges de la croisade, à la fois « apparues » et offertes par les Rois Catholiques. Comme cela était autrefois le cas de la Antigua, cette Vierge antique est considérée, au moment où elle figure l'Immaculée Conception, comme le symbole de l'unité communautaire de Grenade, la première Vierge de bataille des Rois Catholiques, celle par laquelle la ville a été consacrée après la conquête. L'unité se fonde donc sur cette sacralisation originelle, cette lustration de la ville grâce à une image de pureté, celle de l'Immaculée Conception.

Cette assimilation entre l'Immaculée Conception et les Vierges de bataille est naturellement destinée à renforcer le sens et l'impact de la fête en rehaussant la Conception à une dimension plus générale, celle de la ville toute entière, toutes communautés confondues. C'est aussi la manifestation d'un désir évident de faire concurrence, non pas à la Vierge de la Antigua (au contraire, cette Vierge franciscaine agit comme son doublon, elle reprend ses traits et ses caractéristiques, renforçant ainsi son mythe), mais à la Vierge de Las Angustias. Jésuites et franciscains expriment ici leur soutien au mythe originel de Grenade, illustré par la dévotion à

¹ « Su manto azul, aunque de tela pasada, tenia la riqueza tan presente, que en el mismo atesorava la del Potosi. Este celestial tesoro de esta milagrosa Imagen traian en sus Exercitos, para el socorro a sus mayores necesidades los señores Reyes Catolicos Don Fernando, y Doña Isabel, a cuyo inuencible valor deue la christianda toda tanta extension suya, siendo la total ruina de su ley arabe, en este infeliz entonces, si ya dichoso Reyno, a quien despues de su conquista, en cumplimiento del voto que antes hizieron en el villa de Cañete, de que si Dios nuestro Señor les daua victoria, y triunfo contra Granada, restaurandola gloriosamente del comun enemigo nuestro, que tantos siglos la auia señoreado, le dedicarian una Iglesia a su Concepcion purissima, y assi le labraron en este Real Conuento de san Francisco de Granada vna suntuosa capilla, donde la colocaron en vn tabernaculo que a su costa hizieron, a cuyos lados mandaron poner sus Reales Armas, coyundas, y yugos, con sus motes, y saetas, fundando, para mas agradarla y seruirla, una Hermandad ilustre de la Concepcion santissima de nuestra señora, que fue la primera de Granada, de quien fueron los señores Reyes Catolicos los dos primeros hermanos ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 50r-v.

² GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 184.

l'Immaculée Conception, contre la dévotion grandissante à la Vierge douloureuse de la Passion.

Le cloître du monastère est également richement décoré. Entre des toiles illustrant la vie de Saint François, une maquette de château masque la fontaine située au centre du cloître. En son milieu, l'Immaculée Conception est défendue par les quatre « tribunaux » de la ville (inquisition, chancellerie, chapitres ecclésiastique et municipal), représentés par des chevaliers en armure. Les saints et les docteurs franciscains sont également figurés, en tant que défenseurs spirituels de la Vierge. Autour du château, des automates dessinent des scènes symboliques obscures, dont le mouvement mystérieux est commenté par Paracuellos. « Il y avait une porte cachée, par laquelle sans être vu entraient un frère convers qui, à l'aide d'une seule manivelle, faisant bouger plusieurs roues, cordes et autres instruments avec une incroyable dextérité et une ingéniosité jamais vue et disposait le mouvement des six machineries citées, dont il résolvait l'impossible évidence et les obstacles. Et la plus grande curiosité satisfaite et émerveillée de voir tant de mouvements animés en des instruments inanimés, renvoyant son plaisir à l'expérience, plaisir sans cesse renouvelé par tant de merveilles, le plus extraordinaire étant que d'un mouvement dissimulé seulement produit dans les entrailles d'un rocher, se produisent miraculeusement devant tous autant d'apparitions »¹. On perçoit bien ici de nouveau la nature du saisissement baroque devant les machineries éphémères, expliquant leur succès extraordinaire. Malgré l'explication « technique » du fonctionnement de la machinerie donnée par Paracuellos, le mouvement conjugué des différentes scènes n'en est pas moins perçu comme prodigieux. C'est ce paradoxe que l'on aime par-dessus tout ressentir, car il donne la sensation de toucher à la nature profonde du mystère de la nature, du miracle et du signe divin.

Le spectacle théâtral commence, au cours de la messe, par un sermon exceptionnellement pompeux du prédicateur du collège des jésuites, le Père Andrés de Almaguer². L'après-midi, les spectateurs reviennent dans l'église pour assister aux autos, *loas* (parties introductives divertissantes, dans le genre farce, des autos sacramentels), danses et entremeses. Les deux autos représentés ont été spécialement écrits pour l'occasion, le premier par les moines Antonio Amador et Miguel de Molina pour la loa introductive, et le deuxième par Benavente.

¹ « Estaba una oculta puerta, por donde sin ser visto, entraba vn hermano donado, y con una cigüeña sola, que mouia distintas ruedas, cuerdas, y otros artificios con increíble primor, y arte jamas visto, disponia el mouimiento de las seys propuestas inuenciones, cuyo imposible facil, dudas ponía a su execucion, y examinada la mayor curiosidad, suspensa de ver tantos animados mouimientos en instrumentos inanimados, remitiendo a la experiencia su satisfacion, que quedaua con ella nueuamente admirada en tanta marauilla, siendo lo grande, que de vn oculto mouimiento solo hecho en las entrañas de un peñasco, se produxessen tantos manifiestos milagrosamente a todos ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 56v.

² ALMAGUER, Andres de : *Sermon que predico el R.P. ... Predicador Mayor del insigne Colegio de la Conpañia de Iesvs de esta ciudad de Granada. En el primero dia de la octava, que celebrò el Real Conuento de San Francisco, a la Purissima Concepcion de Maria Santissima señora Nuestra*. In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 62r-81v.

La loa du premier auto emploie, comme souvent, un comique relativement pesant pour obtenir ce qui est le but du genre : amuser l'auditoire et capter son attention pour la principale partie du spectacle. L'auto lui-même oppose quatre personnages exécrables (Lucifer, la Faute, le Diable et Adam) à quatre gentils (Marie, la Grâce, David et Jérémie). Les nombreuses apparitions et machineries, la musique ainsi que les accessoires compensent la piètre qualité de l'intrigue, qui se caractérise essentiellement par des affirmations misogynes. L'histoire s'y prête il est vrai parfaitement, puisqu'elle se base sur une métaphore sexuelle pour figurer le péché originel. Les didascalies formulant les machineries donnent une bonne idée du texte qu'elles accompagnent : « la Grâce apparaît par un grand soufflet, et descend en disant... (...). Le trône réapparaît avec fracas, Luzbel y est assise... (...). Ils jouent une trompette de passion et l'on voit passer au-dessus de la vallée un Christ en croix ; sortent la Grâce et la très sainte Marie, Marie sous l'apparence de la Conception et la Grâce portant une lance de tournois et des armes blanches... », etc.¹.

Suit un *entremés*, œuvre d'un certain Miguel de Molina, dont Paracuellos excuse indirectement la médiocrité en précisant qu'il livrait là son tout premier texte théâtral. Il s'agit de pèlerins en route pour les fêtes conceptionnistes de Grenade, qui s'arrêtent, comme l'indique le titre (*Las ventas del Puerto*, l'auberge du péage) dans une auberge où ils mangent, boivent (pour fort cher, vu l'avarice des taverniers) et composent allègrement des vers en l'honneur de la Vierge...².

Paracuellos ne cite pas le texte du deuxième auto, et le remplace curieusement par un autre, également écrit pour l'occasion mais qui ne fut finalement pas représenté. Œuvre cette fois d'un administrateur de juros et de censos royal, Diego Fernández Solana, cette pièce est plus complexe que la première³. L'auteur y met en scène la lutte de la Grâce et du Péché Originel sous l'allégorie d'une nouvelle conquête de Grenade. La foi des habitants défend vaillamment la ville, menacée par le défi cloué sur la porte d'Elvira... Cette intrigue montre combien l'épisode du placard de 1640, qui a réveillé le souvenir de l'exploit du chevalier Pulgar, est

¹ « aparece la gracia por un bofeton, y baxa diziendo... ». « Buelue a aparecer el trono con ruydo, luzbel en la silla... ». « Tocan una trompeta de passion, y comienza a correr por encima del valle un Christo crucificado, y salen la Gracia, y Maria Santissima, Maria en abito de la Concepcion, y la Gracia con lança de torneo, y armas blancas... ». AMADOR, Fray Antonio : *El valle de lagrimas convertido en risas, por la Aurora Maria, libre de toda sombra, en el Oriente claro de su Concepcion Purissima. Auto compuesto por el Padre... Representado por Ivan Gonzalez, y Manuel de Coca, en el Real Conuento de nuestro Serafico Padre San Francisco de Granada, en la solemne otava, y suntuosa fiesta, que a este candido misterio dedicò, Domingo 26 de Iunio de 1650*. In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*, fol. 82v-99r.

² MOLINA, Miguel de : *Las ventas del Puerto. Entremes compuesto por el Padre Fray... Predicador mayor del Real Convento de san Francisco el Grande de la Ciudad de Granada, para las fiestas que dicho conuento celebrò a la Inmaculada Concepcion de Maria Santissima Señora Nuestra, desde el Domingo que se contaron veinte y seis de Iunio, hasta el Domingo siguiente tres de Iulio del año de 1650*. In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*, fol. 99v-108r.

³ FERNANDEZ SOLANA, Diego : *La Concepcion sin mancilla. Auto en alegoria, de..., administrador de juros, y censos de casas de su magestad de la Ciudad de Granada*. In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*, fol. 108v-120r.

profondément ancré dans le mythe collectif de la ville, en tant que symbole de l'union contre l'hérésie, insigne du triomphe.

Le même auteur compose également un entremés assez drôle, bien que prétentieux, intitulé *Las fiestas de Padul*¹. Comme le signale le titre, l'intrigue se situe à Padul, un bourg situé à l'entrée de la vallée de Lecrín, qui divise la chaîne des Alpujarras, à quelques kilomètres de Grenade. Le village organise un concours littéraire festif, ce qui fournit l'occasion aux citadins de se moquer des paysans mal dégrossis. Le sacristain compose en effet un *certamen* (thème de concours littéraire) ridicule, bourré de fautes d'orthographe et dont les récompenses sont du sable (au lieu de tabac à priser) et des gants de jardinage... Cette image parfaite de ce qu'un concours ne doit pas être pointe bien sûr, par contraste, ce que l'on veut qu'il soit. L'élégance, l'importance des prix, le choix des sujets et surtout la direction par des letrados et des aristocrates, pour ne pas abandonner le pouvoir à des rustauds qui veulent se hisser au-dessus de leur condition. Le texte comporte également une parodie de procession tout à fait carnavalesque. Les chevaux sont en papier et l'alcalde, parce qu'il a les mains occupées à jouer des cymbales, tient le bâton de gouvernement dans la bouche. Cette image inversée de la fête officielle, celle des institutions, laisse entrevoir l'existence de pratiques festives parallèles aux grandes processions solennelles, celles du carnaval et des fêtes enfantines. On se souvient peut-être comment Góngora évoque la fête à travers le regard d'un jeune garçon dans un poème intitulé *Hermana Marica*. Pour jouer au jeu de cannes avec les enfants du quartier, il se fabrique une livrée en papier, une bannière et une capuche de velours pour son cheval de bois...²

Les autos sont rejoués le lendemain dans l'après-midi devant la noblesse de la ville, et le septième jour de l'octave, devant les membres du conseil de la commune.

L'octave se poursuit, les ordres religieux célébrant chacun leur messe à San Francisco à tour de rôle. Le lundi 27, il s'agit du monastère San Antonio de Padoa, dont le prédicateur loue de nouveau le combat des franciscains pour la définition du dogme conceptionniste. Le sermon fait tout pour convaincre les Grenadins qui ne le seraient pas encore. C'est à l'Immaculée Conception que Grenade doit sa conception chrétienne et sa libération du joug de Mahomet car, dit-il, les Rois Catholiques firent le vœu de dédier à l'Immaculée Conception le premier temple de la ville et c'est grâce à cela qu'ils triomphèrent. Cette variation du mythe n'insiste cette fois pas tant sur les origines martyriales de la ville et les révélations conceptionnistes du Sacromonte (auxquelles il ne fait qu'indirectement référence) que sur la conquête. Il s'adresse aux Grenadins pour lesquels le vrai acte fondateur de l'identification grenadine se trouve dans la « libération » de la ville et qui se reconnaissent, pour cela, plutôt dans la Vierge de Las Angustias que dans les patrons traditionnels. A travers la dévotion conceptionniste, les

¹ FERNANDEZ SOLANA, Diego : *Las fiestas de Padul. Entremes compuesto por el mismo autor, para las dichas fiestas*. In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*, fol. 102v-131r.

² GONGORA Y ARGOTE, Luis de : « *Hermana Marica* », in *Sonetos completos*, Madrid, Castalia, 2001.

autorités urbaines tentent de les ramener au mythe et à l'unité communautaire. Le thème de la conquête et du vœu des Rois Catholiques est repris par un prédicateur capucin qui prêche le quatrième jour de l'octave¹. En récompense du sacrifice d'avoir chassé les Juifs et les maures, rappelle-t-il, Dieu donna au roi Ferdinand l'Amérique et une partie de l'Europe.

Le 28 juin, le tiers-ordre franciscain de Grenade au grand complet prête serment de défendre l'Immaculée Conception. C'est l'une des rares organisations civiles ou ecclésiastiques à ne pas l'avoir encore fait. Il est suivi dans les années suivantes d'autres formations, comme la Congrégation de l'Esprit Saint, sise au collège des jésuites de Grenade, en 1653².

Le quatrième jour de l'octave dans l'après-midi a lieu l'exposition publique des sujets de la joute littéraire, dont les prix sont distribués le 29 juin. Les thèmes du concours sont composés par le lecteur de théologie du monastère franciscain. Il s'agit de sujets convenus, concernant l'Immaculée Conception, la ferveur bien connue de Philippe IV envers cette dévotion mariale, ou des éloges des ordres religieux, jésuites et franciscains en particulier, qui la défendent. Les juges (le corregidor et des grands aristocrates locaux, les marquis de Valenzuela et de Campotéjar, ainsi que Rodrigo de Avila Ponce de León³) prennent place sur la scène où ont été joués les autos sacramentels, formant ainsi un décor et un véritable spectacle en soi. Les thèmes poétiques du concours sont exposés, ainsi que les prix à gagner.

Le dernier jour de l'octave, l'église retrouve son décor paradisiaque, ainsi qu'une évocation spectaculaire du thème de la chute. Un énorme serpent, surmonté d'une Immaculée Conception vêtue du manteau étoilé, qui lui piétine la tête, se situe en haut de la croisée. Mais le tableau ne s'arrête pas à une simple représentation figée. « Et afin que tout fut ce jour-là merveilles et miracles, au moment de la première élévation elle écrasa l'horrible serpent sur la plus grande de ses bouches, qu'il avait toujours gardé ouverte, et il en sortit tant de feu et de cendres, tant de braises et de fumée que tous les spectateurs présents s'étonnèrent qu'elle ne prit pas feu, étant faite de papier mâché... cet incendie se poursuivant durant plus d'une demi-heure ». Et au moment de la deuxième élévation, « l'origine horrible des cœurs inquiets expulsa généreusement... d'abondantes sortes de collations et diverses sucreries »⁴. Le

¹ GRANADA, Manuel de : *Sermon predicado en el quarto dia de la celeberrima otava, que el Real Convento de nuestro Serafico padre san Francisco de Granada consagro a la Inmaculada pureza de la Emperatriz del Cielo Maria Santissima Señora nuestra, ajustado al quarto dia de la creacion del mundo...* In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima, op. cit.*, fol. 185r-201r.

² PIADOSO CULTO y publica solemnidad, que la insigne, y Venerable Congregacion del Espiritu santo, sita en el Colegio de la Compañia de Jesus de Granada, dedicò a la Reyna de los Angeles MARIA Señora Nuestra, obligandose publicamente con voto y juramento a defender su siempre Inmaculada, y Pura Concepcion. En el templo de la Compañia de Jesus, Lunes 24 de febrero, dia del Apostol S. Matias del año de mil seycientos y cinquenta y tres... en Granada... año de 1653. B.U.G., A-031-202(3).

³ Les marquisats de Valenzuela et de Campotéjar datent de la première moitié du XVIIe siècle. Ils légitiment deux anciennes familles issues de l'élite Nasride collaborationniste, les Fernández de Córdoba et les Granada-Venegas. Les Ponce de León, ducs de Arcos, ancienne famille de conquistadors, sont également de grands seigneurs andalous.

⁴ « Y porque todo fuesse este dia marauillas y milagros, al tiempo de la eleuacion primera arrojò la sierpe horrible por la mayor de sus bocas, que siempres tuuo abierta, tanto fuego embuelto en ceniza, tantas centellas chispeando entre humo, que admirò a todos los presentes ver que no se quemasse, siendo de pasta...

sermon, du provincial franciscain et accessoirement qualificateur du Saint Office Alonso Hurtado de Mendoza, fait bien entendu référence à cette admirable démonstration kitsch, dans une allégorie seigneuriale de la noblesse de Marie, préservée du péché dans son jardin d'Eden¹.

Les fêtes se terminent par une gigantesque procession sur le modèle du Corpus qui symbolise le retour de l'ordre et de l'harmonie sociale. On vient de toute la région pour y assister, renforçant ainsi le sentiment de communauté. Et le serpent-tarasque qui précède le cortège représente le mal et la désagrégation sociale rejetés vers un passé que l'on souhaite oublier. Ensuite vient la noblesse, incarnant l'ordre hiérarchique, le respect de l'autorité traditionnelle. Cet ordre s'ancre fermement dans l'avenir, en présentant avant lui dans le cortège ses enfants vêtus en militaires, des garçons d'une douzaine d'années intégrés dans une Compagnie de l'enfant Jésus, qui portent au centre une image de l'enfant Jésus vêtu en jésuite, ainsi qu'un étendard figurant l'Immaculée Conception.

Vient ensuite la corporation des métiers de la soie (« El arte liberal »), en livrées et accompagnés d'un somptueux char triomphal représentant l'Immaculée Conception au centre d'un jardin merveilleux. Les révoltés d'hier, pour l'essentiel des travailleurs de la soie, se replacent ainsi symboliquement au centre de la communauté urbaine et de la hiérarchie sociale, en affirmant leur totale allégeance au symbole de pouvoir absolu qu'est l'Immaculée Conception.

Les corporations et les ordres se suivent, tous faisant l'éloge des franciscains et des jésuites, ponctués de danses et de chars triomphaux. Les métiers défilent, menés par la statue de leur saint protecteur et le char triomphal de leur cru, alignés en plusieurs centaines de torches.

Nulle part dans cette fête n'apparaissent les saints patrons Gregorio ou Cecilio. Sur le char triomphal des tailleurs apparaissent par contre les deux martyrs franciscains martyrisés selon la tradition par les Musulmans au Cerro des Martyrs. Les livres de plomb du Sacromonte ne sont plus en odeur de sainteté. Il est d'ailleurs interdit de les vanter publiquement. On assiste ici à un glissement du mythe de Grenade, puisqu'on perd la trace exacte du mythe issu du Sacromonte, dont on ne garde que les grandes lignes et les aspects les plus communément admis : le lieu (le Sacromonte), l'idée de triomphe et la dévotion conceptionniste comme une dévotion d'origine locale.

Défilent aussi des danseurs figurant les Nations du monde, qui toutes adorent l'Immaculée Conception et l'affirment par des banderoles portant des vers qui définissent leur rôle. On retrouve là l'idée des Rois Mages qui viennent manifester leur allégeance à l'enfant Jésus. Ces

permaneciendo su incendio mas de media hora ». « despidio generosa la causa horrible de inquietos coraçones... abundante copia de colacion y dulçes diferentes ». PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 362v-363r.

¹ HURTADO DE MENDOZA, Alonso : *Sermon predicado en el Real Conuento de San Francisco de Granada en el dia octavo de fiestas tan sumptuosas y grandes que celebros al misterio de la Concepcion de Maria Santissima...* In PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima*, op. cit., fol. 364v-379v.

personnages expriment l'idée d'un monde unifié sous la bannière (espagnole) de la foi et reflètent l'unité de la communauté locale, autrefois divisée. D'abord vient l'Égypte, sous les traits d'une ravissante gitane, puis un jeune noir, puis une jeune fille vêtue à la Française, un Flamant, un garçon vêtu à la hongroise (représentant l'Empire) et enfin un enfant blond et vêtu de noir (comme l'infant Charles, espoir de la monarchie), figurant naturellement l'Espagne. La fête apparaît comme une réconciliation générale, après les graves troubles des années précédentes. On s'unit autour d'images de puissance et d'autorité, l'Immaculée Conception, le Triunfo de Grenade et la loyauté monarchique.

c) Un complot mis à jour (juillet 1650)

La taxe sur la farine est initialement une idée d'Olivarès, destinée à réformer le système fiscal, qu'il n'avait pu mettre en œuvre. Plusieurs fois les rumeurs avaient annoncé son accomplissement, mais à chaque fois la couronne y avait renoncé. Cette fois, le besoin urgent d'argent pour la guerre de Catalogne pousse à avoir recours à cette mesure impopulaire. La seule rumeur que l'on envisage de mettre en œuvre cet impôt suffit à embraser les foules ; les spéculateurs anticipent, en retardant la vente du blé. Mais encore une fois, face au refus des cortes, le roi renoncera à sa mesure en juillet.

C'est ainsi que les dernières fêtes conceptionnistes sont au cœur d'un complot de révolte dénoncé avant d'avoir eu lieu et sévèrement châtié à Grenade. Nous connaissons les événements qui eurent lieu à cette occasion par plusieurs sources. Un « aviso » (dépêche, lettre imprimée) issu d'un recueil manuscrit de diverses autres relations de révoltes hispaniques¹. Une lettre envoyée au roi par Jerónimo Trevino, un chanoine sévillan séjournant à Grenade qui pris très au sérieux les rumeurs de soulèvement, datée du 2 août 1650². Enfin, le cas pathétique de Lucas Bermúdez offre une dernière version de l'histoire³. Il y a donc plusieurs personnes qui revendiquent l'honneur (et les gratifications qui l'accompagnent) d'avoir découvert le complot. Cela semble prouver que ce n'était un secret pour personne, ce que confirme le fait que les autorités étaient au courant depuis longtemps. On en parlait même publiquement dans la rue, s'en étonne le chanoine.

Un auditeur de la chancellerie, ainsi que le chanoine sévillan Jerónimo Trevino, venu visiter la collégiale de l'Albaicín (l'auteur de l'un des récit que nous suivons ici), avertis de rumeurs de complot par des prêtres qui les ont entendues en confession, préviennent les autorités de la

¹ *RELACION DEL MOTIN dispuesto en Granada, año de 1650. In Quatro relaciones de tumultos, y levantamientos ocurridos en varias ciudades, de España y de Indias, en el reinado del señor Felipe Quarto.* B.N.M. mss. 18.196. fol. 169r-171r. Voir VIÑEZ MILLET, Cristina: « El motín de subsistencia de 1650 », *op. cit.*

² A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°28. Annexe, I, texte 4.

³ « Lucas Bermúdez. Dize que es la persona que descubrio la conjura de Granada el año pasado y refiere la necesidad en que se halla por hauer perdido toda su hazienda y asimismo la poca seguridad que tiene de su vida en aquella ciudad en cuya consideracion suplica a v.md. le haga la merced que mereze tan gran seruidor ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°10.

chancellerie. Mais parce qu'ils n'ont pas de lien direct avec des personnes qui comptent, ils ne sont pas pris au sérieux. Le chanoine s'étonne que rien ne soit fait pour arrêter les comploteurs. Il va en parler aux augustins déchaussés afin qu'ils en rendent compte aux autorités, sans résultat. Le lendemain, jour supposé de la révolte, il en avise directement le recteur du monastère San Antonio, personne d'autorité, qui lui répond que le président de la chancellerie est déjà au courant de tout. Toutefois il accepte cependant finalement d'aller lui en reparler. Ce manque d'empressement face à une information apparemment aussi inquiétante s'explique sans doute par le fait que depuis deux ans, les rumeurs de révolte se succèdent sans interruption à Grenade. On ne pouvait les prendre toutes en considération.

Ce n'est qu'à la veille du soulèvement prévu, le 1^{er} juillet, que l'on ordonne la mobilisation de la milice urbaine et des forteresses¹. Dans la nuit du samedi 2 juillet, le capitaine de l'Alhambra, Alberto de Acuña, fait emprisonner quelques personnes qui, interrogées sous la torture, révèlent l'existence d'un complot. Il s'agit d'un projet de révolte aussi démesuré qu'irréalisable et sans grand objectif concret et il est fort probable que, même sans ces arrestations, la révolte aurait avorté. C'est pourquoi la façon dont le chanoine Trevino se présente en disant que s'il n'avait pas été là pour faire prendre conscience aux autorités de la gravité de la situation, Grenade et l'Espagne se seraient perdues, est assez grotesque. Le chanoine sévillan, qui espère visiblement obtenir une récompense de Philippe IV pour son action de délation, termine son récit mettant la Vierge de la partie, demandant au roi de « bien vouloir ordonner que l'on célèbre dans tous ses royaumes des fêtes en action de grâce à la reine des anges Marie conçue sans péché original et que l'on adopte cette fête dans toute l'Espagne comme cette ville l'a déjà fait, car Votre Majesté y est si attachée et parce que Dieu voulut que l'on découvre [ce complot] miraculeusement, sans qu'il n'y ait eu ni morts ni blessés »².

Les comploteurs souhaitaient profiter du rassemblement à Grenade de personnes venues de toute la province à l'occasion de la grande procession civico-religieuse du 3 juillet, qui devait être l'apogée des fêtes conceptionnistes. Il aurait été question de s'emparer des richesses exposées sur les chars triomphaux de la procession, de prendre le pouvoir et de demander l'intervention des Portugais ou des Français. Comme le dit la relation de la révolte, bien moins insouciant que celle de 1648 (vraisemblablement, parce qu'après des années d'instabilité qui menacent l'ordre public on considère avec inquiétude ces rebellions à répétition) « sous prétexte du manque de pain et de l'impôt sur la farine, ils voulaient se soulever contre la ville et tuer tous ses dirigeants, à l'aide des forces armées de l'Alhambra, des Tours Bermejas et des

¹ GELABERT, Juan E. : *Castilla convulsa (1631-1652)*, op. cit., p. 325.

² « sirva de mandar en todos sus reynos se çelebre fiestas en açimiento de gracias a la reyna de los angeles maria conçebida sin pecado original y se bote esta fiesta en toda españa como la tiene botada esta ciudad pues tan ynteresado es v.md en ello y esto milagrosamente quiso dios se descubriera sin auerse suçedido ni muertes ni eridas ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°28, fol. 3v.

forteresses de Bibataubín. Dans ce but, ils avaient pactisé avec certains soldats de ces places et fait d'autres préparatifs pour mettre en œuvre leur sinistre dessin »¹.

« Au moment-cléf les chefs de la révolte devaient hausser la voix, disant « Mort au mauvais gouvernement » et devaient s'emparer des logis du président [de la chancellerie], des auditeurs, du corregidor, des veinticuatro et des autres caballeros et personnes riches et importantes en les décapitant tous et en saccageant leurs maisons. Puis ils devaient prendre le pouvoir dans la ville et placer de bonnes garnisons dans ses places fortes, ainsi que 500 hommes dans la citadelle du village de Martos, et convoquer tous ceux qui attendaient cet événement pour venir à leur aide, et envoyer des messages au Portugal, à la France et à d'autres pays, afin qu'avec leur aide ils enlèvent au roi Notre Seigneur la possession de cette province »².

Ce projet colossal et si radical montre qu'on est bien loin de la culture de négociation traditionnelle : on est dans le rêve. On y retrouve la décapitation comme symbole rituel, qui rend tout retour en arrière impossible et exprime l'exaspération et le désespoir. Il est clair que les révoltés en veulent cette fois à tous les dirigeants, pas seulement au gouvernement local. Il s'agit presque d'un acte carnavalesque puisqu'il s'oppose point par point à une construction gouvernementale. Il s'agit de détruire, de tuer, de prendre le contre-pied exact de ce qui existe, « prendre le pouvoir en s'emparant de l'Alhambra et de toute la ville, instaurant eux-mêmes des chefs qui la désoleraient et la perdraient à cause de tout le sang qu'ils prétendaient faire couler... engendrant une infamie et une épouvante jamais vues »³. Les comploteurs sont présentés par le chanoine comme assoiffés de sang, souhaitant renverser les normes sociales, faire des riches des pauvres et voler pour venger les misérables. L'idée que l'on puisse vouloir voler les richesses (de papier mâché) des chars triomphaux dénote la même idée carnavalesque. Les célébrations de révolte servent à mettre en scène, à dramatiser la révolte, souvent par des rituels d'inversion. Ces rituels signifient ainsi l'approbation populaire à la révolte⁴. La fête, le carnaval en particulier, donne le modèle de la révolte.

Le chanoine n'est pas moins sévère envers les comploteurs, qu'il décrit comme des instruments du Diable, « des hommes méchants, de mauvaise vie et mœurs, voyous et

¹ « con pretexto de la falta de pan y por el ympuesto de la arina se querian leuantar cin la ciudad y con las fuerzas de la halambra torres bermexas y castillos de bataubin para cuyo efecto tenian echo trato con algunos soldados de estas plazas y otras preuenciones para conseguir su dañado yntento ». *RELACION del motin, op. cit.*, fol. 169r.

² « ... en cuyo remate havian de alzar la voz las cauezas de este motin diziendo muera el mal gouierno y apoderandose de las casas de los presidente y oydores corregidor veynte y quattros y demas caualleros y personas ricas y de valor degollando a todos y saquear sus casas y apoderandose del gouierno de la ciudad poner buenas guarniçiones en los lugares fuertes de ella 500 hombres en la peña de Martos i combocar todos los demas que esperauan este suçeso para venir en su ayuda embiando avisos a Portugal Francia i otras partes para que con su ayuda se desposase al rey Nro señor de esta Prouincia ». *IBID.*, fol. 169v-170r.

³ « hacerse fuertes apoderandose de la Alambra y de toda la ciudad poniendo de su mano ministros que la afligieran y perdieran con tanta sangre que pretendian derramar... que fuera orror y espanto y crueldad nunca vista ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°28.

⁴ WALDSTREICHER, David : « Rites of Rebellion, Rites of Assent : Celebrations, Print ulture, and the Origins of American Nationalism », *The Journal of American History*, vol. 82, n°1, 1995, p. 37-61.

misérables, gens cruels et de méchante fortune »¹. Les conjurés appartiennent cette fois à un milieu plus large et plus paysan qu'en 1648, puisque nombre d'entre eux sont originaires des villages de la Sierra et des campagnes situées entre Grenade et Malaga. D'après le chanoine, les chefs du complot s'étaient assuré l'aide des miséreux de la ville, des prisonniers et de nombreux hommes de l'extérieur, dont la présence à Grenade ne paraîtrait pas suspecte un jour de fête. Selon d'autres sources, il semble qu'une grande partie des conjurés aient été des soldats. Mais certains chefs du complot appartiennent au même groupe d'ouvriers des soieries que dans la révolte de 1648. On parle en particulier d'Alonso Fernández Mahandón, dont Bermúdez précise qu'il est « teinturier morisque et homme riche »². Par ailleurs, l'Albaicín se trouve de nouveau au cœur de l'agitation. Toutes les sources mentionnent parmi les chefs de la révolte Gabriel Gabeote (ou Gabiote), futur capitaine de cavalerie, et un clerc qui devait devenir gouverneur, alors tous deux emprisonnés.

Un autre homme réclame la paternité de la découverte du complot³ et livre une version un peu différente de l'affaire. Cette fois il ne s'agit pas d'un clerc indirectement responsable d'avoir dévoilé des secrets de confession, mais d'un maître-artisan réputé et choisi pour cette raison, selon ses dires, par les révoltés de ce milieu pour les diriger, Lucas Bermúdez, « grand-maître » charpentier de l'archevêché de Grenade et, à ce titre, examinateur des maîtres-artisans du royaume de Grenade. D'après ce personnage, on vint le tirer du lit la nuit du 8 juillet pour lui annoncer qu'il avait été choisi pour diriger la révolte, dans le but de tuer tous les membres du gouvernement urbain, ainsi que ceux qui résisteraient pour protester contre l'augmentation du prix du pain. La violence prévue est la même que dans la version précédente, mais la date de la révolte diffère. Il est ici question du 10 juillet, « à l'occasion de la fête que l'on devait faire à San Francisco, à laquelle devaient participer deux compagnies d'arquebusiers et parmi eux beaucoup de ceux qui étaient instruits et préparés pour participer à cette conspiration qui devait alors s'accomplir »⁴. Il s'agit en effet ici essentiellement d'un complot de soldats. Leur organisation est d'ailleurs militaire, puisqu'ils se forment en compagnies, et c'est pour diriger ces compagnies de soldats que Bermúdez aurait été choisi.

Il y a toutefois des incohérences dans ce récit. Après que Bermúdez ait refusé de participer, dénonçant la folie du projet et affirmant sa loyauté au roi, le chef des révoltés, Alonso Fernández, lui livre la liste des autres chefs de la révolte. Pourquoi le meneur se serait-il ainsi exposé en remettant ces noms à un homme qui avait refusé de les aider et allait donc, selon toute vraisemblance, les dénoncer ? En fait, le récit de cet individu aux abois, réfugié à la cour parce qu'à Grenade sa trahison l'a rendu indésirable, est sujette à caution. Il semble évident

¹ « malos hombres de mala vida y costumbres, olgaçanes y mal acomodados, jente feroz y de mal vivir ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°28, fol. 1r.

² « tintorero morisco y hombre rico ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°10.

³ A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°10. Lettre du Consejo au roi, 3 juillet 1651.

⁴ « con ocasion de la fiesta que entonces se habia de hacer en S. Francisco donde habian de concurrir dos compañías de arcabuceros, y entre ellos habian de ir mucho de los que estaban alistados y prebenidos para esta faccion y se habia de executar ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°10.

qu'il n'a pas refusé ouvertement de participer, et a plutôt pensé que feindre d'accepter tout en vendant la mèche aux autorités lui rapporterait d'avantage. Selon ses dires, il aurait tenté de faire changer ces gens d'avis pour éviter la révolte. Mais au lieu de le remercier pour son action (c'est-à-dire pour sa trahison), les autorités grenadines le font emprisonner pendant quatre mois. Il est probable que l'on ne savait pas quoi faire de lui. Il était hors de question de l'honorer publiquement, à moins d'admettre avoir craint la révolte et risquer ainsi de perdre de l'autorité. Envoyé à la cour, Bermúdez supplie donc, en remerciement de ses informations, en dédommagement de la prison et parce qu'il a tout perdu à Grenade où il ne peut plus revenir, une place ou une récompense du roi. Ce calculateur imprudent a finalement perdu sur tous les tableaux, alors qu'il pensait tant gagner.

Le choix de ce jour de fête pour faire éclater la révolte a un sens fort sur le plan symbolique. L'Immaculée Conception, nous l'avons vu, est depuis 1640 la reine victorieuse de la ville. Elle incarne également la conquête de 1492, la pureté religieuse et ethnique, la force du gouvernement local et de l'Eglise séculière et, enfin, l'unité de la ville, sa force en tant que communauté harmonieuse. Soulever le peuple ce jour-là équivaut donc forcément à une provocation, un sacrilège et un crime de lèse-majesté. C'est miser le tout pour le tout, pour obtenir une adhésion absolue ou un rejet sans appel. Cela est d'autant plus évident que l'on apprendra par la suite que certains comploteurs sont des Morisques, qui avouent avoir voulu saccager les images saintes. Attaquer cette fête, c'est remettre en cause la conception de la ville qu'elle représente. Troubler le déroulement des oraisons destinées à un intercesseur aussi puissant que la Vierge, c'est aussi chercher à attirer ses foudres sur la cité.

La manière dont les révoltés se proposaient (d'après la chronique de la révolte) de se montrer au grand jour au cours de la procession nocturne du dimanche 3 juillet est aussi très intéressante. « Il ne faut pas oublier non plus de parler de la façon et disposition dont devait commencer cette mauvaise chose, qui était, comme on l'a dit, au cours de la procession nocturne susdite. Ils avaient l'intention de déposséder plus de 100 jeunes gens qui représentaient certaines figures de trois chars triomphaux ainsi que les images de nombreux saints qui arboraient toutes les richesses de la ville, puis de poursuivre avec la violence que nous avons dite. Dans ce but, pour l'apogée de la fête, ils avaient convié plus de 200 membres de cette canaille à aller en grande pompe en forme de milice avec leurs arquebuses et tirant au milieu de la procession en portant comme capitaine le glorieux saint François »¹.

On saisit là la valeur que pouvait avoir, pour les participants comme pour les spectateurs des processions, les parades militaires, souvent associées aux fêtes. Lorsqu'on prend l'habit d'une

¹ « Tampoco es bien omitir el modo y disposizion con que se auia de dar principio a esta maldad que era como queda dicho al recoperse de noche la proçesion referida para cuyo efecto tenian intento de desposar [sic] a mas de 100 muchachos que representauan çiertas figuras de tres carros triunfales y las ymagenes de muchos santos que llebauan todo lo rico y costoso de la ciudad y luego porsequir en la crueldad referida para cuyo efecto a titulo de mayor festexo se hauian combidado mas de 200 de esta canalla a yr con mucha gala en forma de miliçia con sus arcabuçes disparando medio de la proçesion lleuando por capitán al glorioso san Francisco... », *RELACION del motin, op. cit.*, fols 170r-v.

profession, d'un sexe ou d'un état au XVII^e siècle, on devient en effet réellement ce que l'on représente. Les défilés militaires ont donc à la fois un sens de parade, de fierté locale joyeuse, mais ils ont aussi valeur de vrai rapport de force. C'est pourquoi des ouvriers et des paysans revêtant le costume de la milice peuvent se transformer en véritable armée menaçante.

Les conjurés avaient un autre projet, également basé sur les représentations festives de l'époque, celui de libérer les prisonniers. Il s'agissait de leur donner des armes et d'aller tous ensemble s'emparer du grenier à blé de la ville, avant de se livrer à des violences aussi gratuites que suicidaires, comme rompre les digues des moulins, tuer les représentants de l'autorité locale ou saccager les églises. Il s'agit là d'une inversion caricaturale des libérations rituelles des prisonniers pour dettes, traditionnellement opérées lors des acclamations royales et d'autres prises de pouvoir. La dimension festive d'inversion rituelle signe ici l'idée d'un renversement du pouvoir. Sous la torture, les révoltés révèlent que leur but ultime était de « déposséder Sa Majesté de ce royaume et de tous les autres villes et villages possibles »¹. Ces incohérences montrent que la révolte n'a pas d'objectif précis. Elle se contente de copier des modèles de réussites et des éléments décousus de révoltes précédentes. Comme souvent, l'utopie révolutionnaire des conjurés signale leur désorganisation et leur désespoir.

Finalement, la procession prévue se déroule sans incidents. Les mesures de répression et de précaution de police sont, inutile de le dire, d'une grande sévérité². Dès le 12 juillet, on exécute les premières condamnations à mort. Il y a beaucoup de prisonniers et des dénonciations en chaîne. Et pourtant, l'on peut se demander si toute cette histoire n'est pas une pure invention de la rumeur, s'il y avait réellement un complot et si les condamnés n'ont pas avoué sous la torture une chose qui n'a jamais eu lieu.

Une deuxième révolte des Morisques ?

En 1648, puis de nouveau en 1650, on évoque indirectement puis directement le souvenir de la révolte des Morisques. En 1648 parce qu'il s'agissait de révoltés du quartier de l'Albaicín. En 1650 la référence est encore plus claire, puisqu'il s'agit nommément, selon les trois sources partisans que nous avons consultées, de « Morisques ».

Pour les comploteurs, l'exemple de la révolte catalane dite des « segadors » de 1640, au cours de laquelle les révoltés firent appel à la France contre Philippe IV, a sans doute compté. On se rappelle que la rébellion s'était enflammée, avec les mêmes objectifs, un jour de fête, le jour du Corpus, appelé par la suite « Corpus de sangre ». Dans ce projet utopique, on retrouve celui des révoltés Morisques de 1568, qui voulaient eux aussi demander l'aide de puissances

¹ « despojar a su Mgd de la corona de este reyno y de las demas ciudades y lugares que pudiesen ». *IBID.*, fol. 170v.

² Voir CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna*, Grenade, éd. D. Quijote, 1986.

étrangères pour quitter le giron espagnol. Mais faire appel aux pays ennemis semble dans le contexte grenadin du XVII^e siècle totalement irréaliste et hors de propos. Qu'irait donc faire Grenade avec la France si lointaine, ou avec le Portugal ? Les menaces de violence proférées par les comploteurs révèlent également l'irréalité de la révolte. Il aurait été stupide, inutile et suicidaire de les perpétrer ; nous avons vu comment en 1648 les révoltés se gardent bien de le faire, afin de préserver les bénéfices de leur victoire.

Mais il y a encore d'autres ressemblances entre le soi-disant complot de 1650 et le projet de 1568. On fait éclater la révolte lors d'une fête symboliquement signifiante pour la population majoritaire qui est visée (Noël en 1568, la fête conceptionniste en 1650). On attend l'aide des populations proches de la ville. Stratégiquement, le choix d'un jour festif pour faire éclater la révolte, où la foule grossit les rues, où les comploteurs peuvent passer inaperçus, tout en ayant un maximum d'effet, est courant dans les révoltes populaires. Enfin, il s'agit semble-t-il, comme lors de la guerre des Morisques, de la volonté de rompre face au destin que s'est choisi Grenade depuis la conquête, celui d'être un modèle de ville sacrée et loyaliste. Le projet alternatif est flou, la révolte est une solution de désespoir. Autre ressemblance avec la révolte des Morisques : le premier objectif stratégique des révoltés aurait été de s'emparer de l'Alhambra. Le rôle du prêtre qui révèle aux autorités avoir entendu des rumeurs de complot est intéressant. On retrouve ici la figure de l'ecclésiastique infiltré au milieu d'une population hostile pour la catéchiser, l'appriivoiser et, en fin de compte, la surveiller. En 1568, la Casa de la Doctrina jésuite dans l'Albaicín jouait ce rôle. Le père Albotodo, jésuite d'origine Morisque, figure éminente de cette institution, n'y avait pas uniquement une fonction spirituelle, puisqu'une partie importante de son travail consistait à renseigner les autorités grenadines de ce qui se passait dans le quartier, où aucun Vieux-chrétien n'osait plus mettre les pieds. Au milieu du XVII^e siècle, des ecclésiastiques continuent à écouter leurs paroissiens de l'Albaicín en confession avec méfiance, et considèrent de leur devoir de renseigner les autorités sur eux. Dernier parallélisme avec la révolte de 1568. Les révoltés avaient élu un roi, d'après le récit du chanoine. « Interrogé sur celui qui devait les diriger, il répondit que celui qui devait les commander en ce qui concerne les armes se trouvait en prison. Il dit aussi qu'ils avaient élu un roi »¹, Alonso Fernández Mahandón.

Pourtant, il n'y a naturellement pas la moindre influence réelle entre les événements de 1568 et ceux de 1650. Que signifient donc ces parallèles ? La moitié de ces correspondances sont possiblement le fait des comploteurs eux-mêmes, qui se réfèrent naturellement à la grande révolte mythique des Morisques. Il existait évidemment à Grenade une mémoire de ces événements capitaux du XVI^e siècle. Les comploteurs en réemployaient volontairement des éléments et des symboles, pour mettre leur révolte sous l'idée de la rupture avec le pouvoir en place et de la radicalité. Il s'agit aussi de faire peur, ce qui confère un semblant de puissance.

¹ « preguntete quien los auia de gouernar respondio que dentro la carçel estava quien los auia de gouernar en quanto a las armas y que tambien tenian elegido rey ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°28, fol. 2r.

L'autre moitié des références à 1568 provient sans doute des récits du chanoine et du rapport anonyme (on ne les trouve pas en effet dans le récit de l'artisan Bermúdez) qui accumulent les correspondances pour mieux souligner la monstruosité du complot. La présence constante de Morisques à Grenade en nombre trop important pour qu'il puisse s'agir uniquement d'émigrants nord-africains, est attestée jusqu'au XVIII^e siècle¹. Pour les auteurs des récits des événements, l'emploi du terme « Morisque » et l'implication de membres de cette communauté permet de rejeter la faute du complot sur des éléments dont on se méfie toujours², bien que l'absence de Morisques dans les autodafés grenadins du XVII^e siècle semble suggérer l'assimilation totale des descendants des Nouveaux-chrétiens.

Selon la chronique, les comploteurs sont des « Morisques, la majorité d'entre eux habitants de l'Albaicín aujourd'hui quasiment dépeuplé »³. Leur chef, Gabriel Gabiote, originaire de Baeza, « n'est pas de Grenade lui non plus » (« tampoco es de Granada »), ajoute-t-il. L'Albaicín est ainsi désigné, comme ne faisant pas partie de la ville de Grenade et comme étant encore le foyer d'anciens éléments perturbateurs, ce qui constitue en réalité une contradiction dans les termes. Le souvenir des anciens habitants morisques y est si fort que les quelques personnes contraintes d'y vivre leur sont assimilés, devenant par la force des choses des opposants insoumis. L'Albaicín reste un site inquiétant, ce qui en dit long sur la perception de ce quartier isolé du reste de la ville, constituant un secteur pas vraiment maîtrisé ni inscrit dans le paysage urbain. C'est l'agencement imbriqué des rues, mais surtout l'histoire du lieu qui expliquent cette perception, qui persiste d'ailleurs encore aujourd'hui.

La désignation des Morisques et des éléments extérieurs comme étant les responsables de la révolte évoque les prophéties sur la destruction de l'Espagne, prophéties qui ont largement survécu à la conquête de Grenade. A la suite de la crise de 1640 et des soulèvements Catalan et Portugais, les moralistes politiques constatent avec amertume « l'utopie de la monarchie universelle »⁴, cet idéal messianique qui mène la politique espagnole depuis le règne des Rois Catholiques. On voit donc revenir de plus en plus souvent les anciennes prédictions désignant certains éléments de la société comme constituant les instruments possibles de la colère divine envers le peuple et les rois qui se sont éloignés de lui.

3) Les années 1651-1652

A la fin de l'année 1650, les conditions du retour au calme ne sont toujours pas réunies. La peste sévit en Andalousie (épargnant une fois de plus Grenade) et l'hiver 1650-1651 est si

¹ VINCENT, Bernard : « Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570 », *op. cit.*

² DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio ; VINCENT, Bernard : *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, *op. cit.*, p. 261-262.

³ « moriscos los mas de ellos vezinos del Albayzin que oy esta casi despoblado », *RELACION del motin*, *op. cit.*

⁴ MILHOU, Alain : *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle*, *op. cit.*

rigoureux que la canne à sucre gèle sur la côte. Ce n'est que le 13 octobre 1650 que la fin de l'épidémie est célébrée par une messe et procession avec *Te Deum* autour du Saint Sacrement et de l'Immaculée Conception¹.

Enfin, les autorités locales s'affrontent à propos des cordons sanitaires posés pour éviter la propagation de la peste, qui empêchent la circulation des marchandises et accentuent les effets de la disette. Comme le dénonce le corregidor Alvaro Queipo de Llano², cela ne plaît pas à tout le monde, en particulier à ceux qui possèdent des propriétés rurales et sont empêchés de commercialiser leurs marchandises. La chancellerie fait arrêter des membres du conseil de la commune, puis force par une cédula à ouvrir les barrages et à annoncer officiellement la fin de l'épidémie, avant d'arrêter le corregidor lui-même, accusé de spéculer sur le grain et d'avoir fixé le prix du pain bien trop haut. Contraint à fuir par l'ampleur des accusations, ce dernier se rend à la cour en janvier 1651.

Le 20 janvier 1651, on dénonce de nouveau un risque de révolte. C'est encore une fois un ecclésiastique qui rapporte au comte de Tendilla, capitaine de l'Alhambra³, avoir entendu des rumeurs sur le Campo del Príncipe. Tendilla fait son enquête et conclut qu'il a en effet bien entendu parler certaines personnes⁴, « se plaignant du corregidor et de son mauvais gouvernement, disant *Vive le roi* et *Je jure au nom du Christ que nous devons le tuer* »⁵. Ces rumeurs sont prises très au sérieux par le président de la chancellerie Francisco Marín de Rodezno (ancien inquisiteur et protagoniste de l'affaire de 1640, qui découvrit le coupable du libelle infamant). Il fait surveiller le Campo et armer les forteresses.

Une autre catastrophe touche Grenade, déjà affaiblie par la disette, en avril 1651. Une invasion de sauterelles dévore les jeunes pousses de printemps. Comme l'année précédente, le chapitre se mobilise à la demande de la municipalité, à travers neuf jours de prières au cours desquels la statue de la Vierge de la Antigua est emmenée en procession au monument du Triunfo⁶.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 12 octobre 1650, fol. 152v.

² A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°2. Rapport 2 février 1651.

³ Depuis le règne de Philippe II, les temps sont difficiles pour la famille Mendoza, titulaire du siège de la capitainerie et alcaidería de l'Alhambra depuis la conquête de Grenade. Après la révolte des Morisques, les rois perdent leur intérêt à la fois pour la région, qui ne représente plus un problème sécuritaire pour la couronne, et pour l'Alhambra, désormais sans utilité défensive. Les travaux du palais de Charles Quint sont paralysés. Peu à peu, les palais sont transformés en entrepôts et se détériorent. En 1604, après la mort sans descendant direct de Luis Hurtado de Mendoza, les postes d'alcaide et de capitaine général sont séparés. Le roi Philippe III nomme au poste d'alcaide Cristóbal Gómez de Sandoval y Rojas, duc d'Uceda y Cea. Après la mort de ce dernier en 1624, la charge est restituée à Iñigo López de Mendoza, comte de Tendilla et d'Almoguera, qui rentre triomphalement dans la ville avec toute sa famille en juin 1625. Les Mondéjar demeurent à Grenade jusqu'à la succession de Philippe V de Bourbon. Chassés par le nouveau roi à cause de leur soutien à l'archiduc Charles durant la guerre de succession, ils font démanteler leur palais de l'Alhambra et en vendent les matériaux. Voir CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard: *Historia de Granada T.3, la época moderna, op. cit.*, p. 174.

⁴ A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°2. Lettre de Tendilla au président du Conseil de Castille, vendredi (c'est-à-dire vendredi 20 janvier 1651).

⁵ « quexandose de el corregidor, y de su mal giuierno, diciendo biua el Rey, y boto a Christo que le hemos de matar ». A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°2. Memorial du Président de la chancellerie, 24 janvier 1651.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 15, 14 et 15 avril 1651.

D'autres processions, à San Agustín et à San Francisco (les docteurs de l'Église sont souvent en effet invoqués pour lutter contre les insectes), sont organisées par la suite.

En décembre 1650, le chapitre écrit au roi « afin qu'il intercède auprès de sa Sainteté pour qu'il fasse du mystère de la pure conception une doctrine de foi »¹. Après le complot de l'été précédent, c'est une façon de réaffirmer l'unité de Grenade autour de la dévotion à l'Immaculée Conception, choisie depuis 1618 et 1640 comme totem de l'unité et de l'ordre social. En 1651 on organise une fête particulière pour l'Immaculée Conception². Les célébrations traditionnelles d'union sont également employées dans le but de réunir la population autour du pouvoir traditionnel, qui doit être conforté par un soutien populaire renouvelé. La Toma est aussi célébrée avec plus de faste en 1651. « Il fut décidé à la majorité [des voix] qu'à partir d'aujourd'hui, le jour de l'An à douze heures, l'on sonne les cloches pour la fête de la Toma, afin de lui donner plus de solennité »³.

Les archives rendent compte de nouvelles rumeurs de révolte en mai 1652. Face au rejet de l'impôt sur la farine, la couronne n'a de nouveau d'autre choix, pour fournir un dernier effort pour reprendre la Catalogne, que l'inflation des prix. C'est la cause directe des révoltes de Séville et de Cordoue en mai⁴. Malaga évite de justesse un soulèvement. A Grenade, une personne anonyme écrit au roi, exaspérée par l'inaction et l'incompétence des autorités locales⁵. La multiplication des intermédiaires fait, dit-elle, augmenter les prix des denrées, et les spéculateurs et les voleurs s'approprient tout, alors que le peuple meurt de faim. Le parti de la chancellerie, dont la politique énergique est critiquée par le conseil de la commune et son corregidor Francisco Fernández Marmolejo, se défend et attaque à son tour dans des lettres à la cour l'incompétence des autorités municipales.

L'inquiétude de la contagion de révolte est telle que, après avoir appris la possibilité d'un soulèvement à l'occasion du Corpus (comme à Séville⁶), le chapitre prend une décision rare et radicale, celle d'annuler la procession « à cause de la foule qui arrive de partout ce jour-là, où il serait très dangereux de manquer de pain, car il y en a déjà à peine assez pour les habitants de la ville, et autres raisons pratiques »⁷. La chancellerie a en effet appris, par l'intermédiaire

¹ « sobre que intercediese con su santidad para que diese el misterio de la limpia concepcion por de fe ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 13 décembre 1650, fol. 157r.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 20 octobre 1651, fol. 179v-180r, « resoluiose que se haga una fiesta particular de la concepcion en la qual se suplique a su Illma escriua al P. fr Gregorio de Santillan prouincial de la probincia de Seuilla y predicador de su Magd para que predique en dicha fiesta y que su Rma elixa el dia que gusta para que se haga la fiesta ».

³ « se acordo por la mayor parte que de aqui adelante el dia de año nueuo a las doze se rrepiquen las campanas a la fiesta de la toma de Granada para mayor solemnidad de ella ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 31 décembre 1651, fol. 185v.

⁴ Cordoue se révolte le 6 mai, veille de la Saint Raphaël, patron de la ville. Des violences ont lieu à Séville le 19 mai, jour de la Pentecôte. Là encore, le choix de ces jours de fêtes sont significatifs.

⁵ A.H.N., *Consejos*, leg. 7161, n°2. Anonyme, lettre sur le mauvais gouvernement de la ville, 30 juillet 1652.

⁶ Sur le complot sévillan qui avait été prévu pour le jour du Corpus, voir SENTAURENS, Jean : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIe siècle*, op. cit., T.2.

⁷ « por el gran concurso que acude este dia de todos los lugares donde seria muy sensible el no hallar pan pues apenas alcançaua para los vezinos y otras causas y motiuos que se ofrezan de conueniençia ». A.C.G., *Actas*,

d'un religieux déchaussé, l'existence d'un complot préparé pour le jour du Corpus. « Des conjurés avaient prévu de soulever la ville, attendant beaucoup de gens qui devaient venir ce jour-là à l'occasion de la fête, venant de la Vega, de la vallée [de Lecrín] et de l'Alpujarra, ainsi que 16 bandits (bandoleros) valenciens à cheval qui se trouvaient dans la montagne. S'emparant de l'acuerdo et de toutes les personnes principales dans la procession, ils se seraient rendus maîtres de tout et auraient pris d'assaut l'Alhambra »¹.

Le conseil de la commune s'inquiète aussi. Il parle au chapitre de sa volonté d'éviter les occasions de réunions et de fournir du ravitaillement de toute urgence². Le chapitre hésite longuement à prendre une telle mesure, car cette fête est pour les autorités la principale occasion de l'année d'affirmer leur pouvoir et les engagements financiers sont importants.

La disparition rapide des tensions et l'absence de mesures prises semble démontrer que cette idée de complot fut en fait inventée pour justifier des mesures d'autorité énergiques³. En juillet, la ville demande une action de grâce où se mêlent de nouveau les causes de réjouissance : « pour la grâce que Dieu notre Seigneur avait fait à cette ville de la protéger des révoltes qui eurent lieu dans d'autres villes d'Andalousie, ainsi que pour ne pas avoir manqué de pain dans un tel moment et pour la victoire remportée par sa seigneurie don Juan d'Autriche »⁴. Le chapitre et l'archevêque Carrillo adoptent ici une attitude ambiguë, mélange de pacifisme et d'attentisme. On mêle les termes de révolte au nom de don Juan d'Autriche, né en 1629 de la liaison de Philippe IV et d'une actrice célèbre, la Calderona, référence indirecte au « grand » don Juan d'Autriche, demi-frère de Philippe II. On voit ici de nouveau combien la révolte fait pour les élites lien avec le passé de désunion sociale et ethnique de la ville, et à quel point l'histoire constitue la référence des événements du présent. Les grenadins ont vécu les révoltes comme le rappel de la guerre civile de la fin du XVI^e siècle. Le fait que le nouveau ministre porte le même nom que le grand guerrier du passé est comme un signe encourageant, la promesse de la réconciliation et du retour au calme.

Pourtant, la réponse du chapitre à la proposition d'action de grâce de la municipalité est équivoque. D'habitude, c'est le roi qui donne la nouvelle des victoires et ordonne de les célébrer, or cette fois-ci l'on n'a pas reçu de lettre officielle, argue-t-il. Malgré tout, le chapitre veut bien accéder à la demande du conseil et se décide pour une simple messe votive au Saint Sacrement. On est bien loin de ce que demandait la ville (une grande procession et

libro 15, 27 mai 1652, fol. 313v. La décision finale est prise le 1^{er} juillet. A.C.G., *Actas*, libro 15, 1er juillet 1652, fol. 321v.

¹ « avía conjurados que tenían preparado levantar la ciudad y que esperaban mucha gente que avia de entrar aquel día con ocasion de la fiesta viniendo de la Vega, el Valle y la Alpujarra, y diez y seis vandoleros valencianos que andaban a caballo y estaban en la Sierra. Y que cogiendo al Acuerdo y toda la gente principal en la procesion podrian apoderarse de todos y asaltar la Alambra ». Cit. DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : *Alteraciones andaluzas*, Madrid, éd. Narcea, 1973, p. 127.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 28 mai 1652, fol. 314r.

³ CORTES PEÑA, Antonio Luis, ; VINCENT, Bernard : *Historia de Granada T.3, la época moderna, op. cit.*

⁴ « por la merced que Dios nro sr hauia hecho a esta ciudad de reseruarla de los alborotos que auian susçedido en otras çiudades de andaluçia y no auer faltado pan en tantos aprietos y assi mesmo por la vitoria que hauia tenido el sr don Joan de Austria ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 13 juillet 1652, fol. 325r.

l'exposition de la Vierge de la Antigua dans le chœur de la cathédrale). En fait cette réponse du chapitre reflète sa crainte de s'engager. Le plus important dans l'immédiat pour lui, c'est que ce ne soit pas le conseil de la commune qui prenne la décision de la manifestation qui doit être faite, et de limiter sa visibilité dans les célébrations d'après-crise, ce qui marquerait trop la victoire de l'ordre établi, de l'oligarchie locale sur la population. La stratégie du chapitre consiste aussi à souligner son indépendance face à la couronne. On ne fait de célébration que si le roi l'ordonne, pas spontanément. Pourtant dès début septembre, le chapitre organise une grande manifestation funèbre à la demande du roi pour les soldats morts au cours du siège de Barcelone, levé avec succès. Il s'agit de funérailles grandioses, avec des célébrations religieuses sur le modèle des cérémonies royales, autour d'un tumulus minimal monté dans le chœur de la cathédrale, auxquelles s'associent, sur l'ordre de l'archevêque Carrillo, toutes les paroisses de la ville et de l'archevêché¹. Le chapitre marque ainsi sa loyauté indéfectible à la monarchie. On ne pourra rien lui reprocher.

C'est cette indécision, cette duplicité stratégique, ce non-interventionnisme dans la crise et ce refus de mettre en avant les grands patrons intercesseurs et protecteurs de la ville dans la crise, qui vont semble-t-il mettre en danger l'influence du chapitre et des patrons locaux dans la deuxième moitié du siècle. Dès lors, on assiste à la montée en puissance de l'archevêque face au chapitre, et à celle de groupements alternatifs structurés et puissants autour de nouveaux patronages.

Le 13 octobre, la prise de Barcelone met enfin un terme à l'insupportable pression financière du gouvernement sur les villes affamées. Et le 30 octobre, une grande procession générale au monastère San Jerónimo avec la Vierge de la Antigua pour fêter la victoire royale, marque solennellement la fin de la crise grenadine, la réconciliation et la paix. L'apaisement en Catalogne symbolise le retour à la normale. C'est la promesse en effet de la fin des sacrifices exigés par la guerre, donc l'espoir de la prospérité et la fin des tensions sociales qui ont embrasé la ville. La Commission (junta) de la Conception est reformée en 1652, afin de présider aux efforts diplomatiques auprès de la papauté pour gagner le dogme conceptionniste. Elle reste permanente jusqu'au XIXe siècle.

Grenade sort de sept années de disette et de troubles épuisée et ruinée, au point qu'elle demande un moratoire d'impôts de dix ans à la couronne². On assiste par la suite à une reprise en main de la population par l'oligarchie locale, pour laquelle les célébrations et les dévotions locales sont amplement utilisées.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 15, 6 septembre 1652, fol. 331v.

² A.H.N., *Consejos*, leg. 7162, n°44. lettre du 14 octobre 1652.

B - Les conflits de préséance. Représentation de la fête et fêtes de représentation

1) L'inquisition et le chapitre ecclésiastique

a) Les autodafés et le tribunal de l'inquisition de Grenade au XVIIe siècle

Les grands autodafés publics disparaissent presque totalement au XVIIe siècle, pour des raisons financières et politiques. Jorquera témoigne encore de la grandeur des derniers grands autos grenadins au début du siècle, dans lesquels apparaissent à chaque fois une centaine de personnes environ. Il insiste sur la foule qui se presse, le degré des punitions infligées, comme sur le rang de certains condamnés. Le 30 novembre 1606 a lieu sur la place Bibarrambla un auto au cours duquel une femme est brûlée vive pour avoir confessé publiquement l'islam. « Ce fut l'un des plus grands autos que l'on a vu dans cette ville : il y vint une multitude de gens de tout le royaume de Grenade et d'ailleurs »¹. En 1608 et 1609 de nouveau ont lieu de grands autos publics, dans lesquels sont condamnées d'importantes personnalités locales (un recteur de la chancellerie, des jurados et, en 1609, des membres de la famille Carpio, accusés de crypto-judaïsme), ce qui attire une foule nombreuse².

Après l'expulsion des Morisques, les inquisiteurs se félicitent souvent dans des lettres à la Suprema qu'il n'y a plus guère d'hérétiques à Grenade et que la ville est désormais purgée de son mal endémique. Dans un contexte d'acculturation et de relâchement des persécutions, les Morisques demeurés ou retournés à Grenade après les expulsions sont en effet relativement épargnés au XVIIe siècle. Mais sans coupables, pas de confiscations, ce qui signifie manque de financement pour les enquêtes des inquisiteurs et perte de prestige pour le tribunal. Il lui reste toutefois la manne toujours importante des enquêtes de pureté de sang, indispensables pour qui veut postuler à une fonction officielle³. Mais peu à peu, avec les ponctions répétées faites par le roi et les dévaluations successives de la monnaie, comme ailleurs, le tribunal de Grenade ne parvient plus à faire face. Restent donc les « autos particulares » (à guichet fermé), originellement réservés aux causes les moins importantes ou aux condamnés de marque, nobles ou clercs, auxquels on souhaitait éviter l'humiliation d'apparaître dans un auto public. Ainsi, rapporte Jorquera, le 16 décembre 1635, on condamne lors d'un auto dans l'église de Santiago un moine pour apostasie et bigamie. Dans la deuxième moitié du siècle, les autos de

¹ « Fue uno de los autos mayores que se han hecho en esta ciudad : concurrió a el muchisima gente de todo el reino de Granada y otras partes ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 550.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 558.

³ Il n'est pas rare que les enquêtes concernent les quatre quartiers des généalogies respectives du mari et de la femme. En outre, elles comportent des témoignages de personnes du lieu de naissance. Ces investigations sont rémunérées, ce qui génère, en dépit des peines encourues, des fraudes et des vengeances. Voir LEA, Henry Charles : *A History of the Inquisition of Spain*, 3 vols., New-York, Macmillan, 1906-1907, vol. II, book 4.

fé ont semble-t-il lieu habituellement au monastère del Angel Custodio : en 1685 en effet, ne pouvant réaliser un auto à cet endroit, les inquisiteurs choisissent alors San Jerónimo¹. L'imposante église du monastère, qui conserve le somptueux monument au Grand Capitaine, sert donc de cadre aux derniers autos du siècle.

Les grands autos publics n'ont plus guère lieu désormais qu'en l'honneur du roi. Le dernier du siècle a lieu à Madrid en 1680 à l'occasion du mariage de Charles II. Ils se tiennent encore aussi dans certaines villes, comme Séville par exemple, afin de décharger les autres cités des condamnés pour lesquels on souhaite une sentence mortelle. Il est en effet interdit jusqu'en 1657 de condamner à mort lors d'autos particulières, parce qu'ils sont célébrés dans des églises. Par la suite, on y rend cependant des sentences mortelles. C'est le cas par exemple de l'auto de 1691, organisé à l'église du monastère San Jerónimo à l'occasion des fêtes de la canonisation de Saint Jean de Dieu. Sur les 22 justiciables présentés dans la procession de l'auto, quatre femmes sont ainsi livrées au bras séculier et brûlées vives ou en effigie².

b) Le conflit de la lecture de l'édit de foi

Au XVIIe siècle, les conflits de préséance gagnent une ampleur inégalée et deviennent une réalité à part entière de la vie publique et juridique des individus et des communautés. Ils acquièrent ce statut en partie du fait de la transformation du sens des rituels à la suite du concile de Trente, où les hiérarchies deviennent de plus en plus conséquentes. Comme l'expose Maria Antonietta Visceglia, « la préséance est à la fois un enjeu conflictuel continu, un équilibre provisoire entre formalisation et manipulation d'un ordre de segments toujours plus réduit du corps social, une pratique et un système logique discursif fondé sur des catégories historiques et juridiques »³. Plus les oligarchies urbaines perdent en pouvoir effectif, plus la préséance est importante, puisque c'est elle en effet qui donne accès à la richesse, à la considération personnelle et corporative, à la course aux fonctions royales et aux rentes.

Désargentée et contestée, l'inquisition est également de plus en plus souvent remise en cause par les institutions locales concurrentes, qui profitent, souvent conjointement, de sa faiblesse pour s'approprier à la fois ses fonctions et ses anciens privilèges. Pourtant le tribunal poursuit au XVIIe siècle sa stratégie pour apparaître comme une institution importante au milieu des autres. C'est indispensable pour conserver son autorité juridictionnelle, mais c'est aussi tout simplement une question de survie. Un moment important de cette stratégie de prestige, outre les autodafés, est la publication de l'édit de foi, qui a lieu le deuxième dimanche du Carême. On y lit chaque année le décret papal qui prescrit les attitudes et les objets (livres, etc.) frappés

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2654-II, n° 191.

² Voir GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas*, *op. cit.*, p. 165.

³ VISCEGLIA, Maria Antonietta ; BRICE, Catherine : « Introduction. Cérémonial et politique pendant la période romaine », *Cérémonial et politique à Rome (XVIe-XIXe siècles)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1997, p. 9.

par la censure. Des veinticuatro et des jurados représentent la ville dans la procession du chapitre qui reçoit la bulle¹. La cérémonie a lieu dans la cathédrale, devant la foule des fidèles. Or les relations entre les inquisiteurs et la cathédrale sont tendues depuis longtemps, surtout depuis l'époque de l'archevêque Pedro de Castro, à la fin du XVI^e siècle. L'un des objectifs majeurs de Castro fut en effet d'affirmer la prééminence de la cathédrale sur les autres institutions locales. Il n'a jamais eu peur des procès ni des longues querelles pour arriver à ses fins, nous l'avons vu. Les manœuvres pour le contrôle de l'édit de foi commencent dès 1595. Le conflit judiciaire interminable est émaillé de scandales publics destinés à peser sur le cours de l'affaire.

Le deuxième dimanche de carême de 1605, jour de la lecture de l'édit, le chapitre de la cathédrale offre aux inquisiteurs des sièges qu'ils jugent indignes d'eux. « Une chaise ronde, petite, basse et ancienne, en bois d'alisier avec le siège et le dossier de basane, sur le plus ignoble petit tapis qui se puisse trouver dans tout ce royaume... usé jusqu'à la trame, éraflé, déchiré et si tâché de cire que, selon moi, l'on a du prendre le plus laid et le plus abîmé qu'on ait pu dénicher dans l'église, car vraiment il était plus fait pour asseoir un homme que pour l'honorer... ». D'après cette lettre, l'affaire fait scandale². Il est fort probable que Castro ait cherché à humilier les inquisiteurs, tout en prétendant le contraire et en plaidant l'ignorance, cela lui ressemble assez. La manœuvre est d'ailleurs réussie. Mais les capacités de nuisance de l'inquisition sont grandes elles aussi. A la fin de la même année, le tribunal fait brutalement emprisonner le prévôt et les capitulaires de la cathédrale, sous prétexte qu'ils voulaient empêcher la lecture de l'édit de foi³, et déclarent vouloir aller publier l'édit au couvent de l'Incarnation.

En 1638, le conflit rebondit à propos de la question suivante : devant quelle institution le prédicateur doit-il réaliser la bénédiction en premier le jour de la lecture de l'édit ? L'inquisition et le chapitre réclament chacun ce privilège, marque sans équivoque de son pouvoir supérieur. Contrairement à la coutume, le prédicateur (un dominicain qui affirme avoir été forcé à se comporter comme il le fit par le gouverneur de l'archevêché), lui faisant « les outrages, extorsions et désagréments que Votre Altesse pourra constater dans sa déclaration et les autres actes, dans le but qu'il fasse la bénédiction au chapitre d'abord »⁴. En effet, le prédicateur affirme⁵ avoir été menacé d'excommunication par le gouverneur de l'archevêché s'il ne bénissait pas le chapitre avant les autres institutions présentes. Alarmé

¹ A.M.G., R. 7, lib. 12, 13 janvier 1632, fol. 22v.

² « Una silla redonda pequeña bieza de almez con asiento y espaldar de badana encima de la mas vila alfombrilla que se deue de auer en todo este reyno... bejissima a extremo rayda y rota y llena de cera que a mi juizio se debio de buscar la mas vil y desechada que hallaron en la yglesia porque realmente era mas propia para asentar un hombre que para honrrarle... ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2608-2, non fol. Lettre du 8 mars 1605.

³ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2608-2, non fol. Lettre du 6 décembre 1605.

⁴ « Las uljaciones extorsiones y molestias que v.a. mandara ver por su declaracion y demas autos, para que hiciese la venia en primer lugar al cabildo ».

⁵ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°144-3. Lettre du prieur du monastère de Santa Cruz la Real, Alonso de Mora Godoy.

sans doute, le prédicateur exécute ce qui lui était demandé. Le chapitre, quant à lui, se prévaut du respect du cérémonial romain pour affirmer qu'il était dans son droit d'exiger une telle chose, et avoue volontiers avoir effectivement menacé le prédicateur¹.

Ainsi, au moment de la bénédiction, le prédicateur « la fit en premier lieu au Saint Sacrement, et tournant tout le corps vers le chapitre incliné il lui fit la bénédiction, et ensuite il en accomplit une autre pour le tribunal, mais si faiblement qu'il ne fit qu'incliner la tête. De cela, et aussi du fait qu'il ne se trouvait aucun capitulaire dans le chœur au moment de la lecture de l'édit (sauf au moment du sermon), il y eut grand scandale et rumeur dans toute la ville, parce que la majeure partie des habitants se trouvait réunie pour cet évènement »².

Cette dispute, qui reflète le débat engagé d'abord par la chancellerie contre la municipalité, à Grenade comme à Valladolid³, s'étend à toute l'Eglise grenadine avec la participation des ordres religieux, qui défendent les prédicateurs de leurs ordres prêchant à la cathédrale. En effet, après l'édit de foi a lieu, quelques semaines plus tard, en général le cinquième dimanche de Carême, la lecture publique de l'Anathème (c'est-à-dire de la liste des pénalités encourues pour contrevenir aux prohibitions de l'Edit de foi). Pour être certain d'être bénéficiaire de la première bénédiction, le chapitre commande le sermon à l'un de ses chanoines. Désarmé devant tant d'audace, le tribunal se plaint à son conseil de tutelle. « Nous supplions Votre Altesse de bien vouloir considérer en quelle piètre condition se trouve ce tribunal, car outre ce qui a été dit, le peuple remarqua que la bénédiction se donne aux inquisiteurs après l'avoir été aux chanoines dans le chœur, alors que partout ailleurs elle est donnée en même temps à tous. Et le sermon de l'édit et de l'anathème, ce n'est pas le tribunal qui les donne comme dans toutes les autres inquisitions, mais le monastère dont c'est le tour d'après le calendrier de la cathédrale... »⁴. Il y a donc pire que perdre la face : perdre la face en public. Les institutions envoient des protestations à leur conseil de tutelle et à leurs appuis à la cour, lesquels dépêchent à Grenade des ordres contradictoires⁵. Car les conflits de préséance locaux sont le reflet de conflits qui opposent entre eux les conseils de gouvernement. Ainsi, la dimension constitutionnelle et de compromis existe-elle à tous les niveaux, et est heureusement harmonisée dans le royaume par ces va-et-vient d'informations et d'ordres. Mais le processus est long, complexe et incertain.

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°144-3. Lettre du chapitre de la cathédrale, 2 mars 1638.

² « la hiço en primer lugar al sanctissimo, y boluiendo todo el cuerpo al cauildo inclinado les hiço la venia, y despues al tribunal tan diminuta que solo vajo la cabeza, de lo qual, y de no auerse allado ningun capitular en el coro mientras se leyo el edicto (sino solo al sermon) ubo muy grande escandalo y nota en toda esta ciudad, que la mayor parte della estaba congregada para este efecto ».

³ AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Justicia y piedad en la España Moderna. Comportamientos religiosos de la Real Chancillería de Valladolid », *Hispania Sacra*, 55, 2003, p. 85-107.

⁴ « Suplicamos a va se sirva de considerar en quan vaja fortuna se alla este tribunal, pues demas de lo dicho noto todo el pueblo que la paz se da a los inquisidores, es despues de averla dado a los canonigos en el coro, siendo asi que en todas partes se da a un tiempo, y el sermon del edicto y anatema no le da el tribunal como en todas las otras inquisiciones, sino que le predica el combento que le toca por tabla que le da la yglesia... ».

⁵ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2627, n°51, n°144-3.

Les difficultés existent aussi pour la procession du Corpus. Les inquisiteurs n'ont en effet pas de place déterminée le jour de la fête, ni dans la procession, ni dans la cathédrale. De plus, les conflits de préséance avec la chancellerie les empêchent d'assister aux processions auxquelles celle-ci participe¹. On évite d'ailleurs de les inviter, car ils ne manquent aucune occasion de se mettre en avant, souvent avec arrogance et même grossièreté. C'est le cas en 1605 par exemple, où les inquisiteurs se rendent à la cathédrale à cheval dans les rues pavoisées, ce qui est strictement interdit, afin de mieux imiter la chancellerie, qui le fait régulièrement et se trouve d'ailleurs punie pour cela. Les inquisiteurs ont tendance en effet à utiliser leur principal soutien : le grand nombre de leurs familiers, nobliaux armés et agressifs, qui leur font une parade et restent le dernier signe de sa puissance.

Mis à l'écart de nombreuses fêtes, les inquisiteurs ont logiquement tendance à se refermer sur la paroisse qu'ils contrôlent, celle de Santiago, où ils donnent des fêtes somptueuses, assistant « por oficio », c'est-à-dire en ordre hiérarchique et en livrée, dans un décor magnifique, et choisissant de célèbres prédicateurs pour mieux attirer les fidèles. Les archevêques, à commencer par Pedro de Castro, ne supportent pas cette concurrence, qui leur coûte prestige mais aussi aumônes. Castro décide même de faire fermer l'église au début du siècle. Le conflit est résolu en 1613, grâce à l'intervention du cardinal archevêque de Tolède, après sept longues années pendant lesquelles l'inquisition refusait de venir lire les édits de foi à la cathédrale. On s'accorde sur l'idée qu'une dignité et un chanoine viendront recevoir les inquisiteurs à la Porte jouxtant la chapelle de la Antigua. A la suite de quoi, le 9 mars 1613, les inquisiteurs reviennent lire l'édit, puis l'anathème à la cathédrale².

Chaque institution se doit de disposer d'une église, souvent dans l'enceinte d'un monastère, qu'elle patronne et dans laquelle elle réalise ses fêtes et l'enterrement de ses membres. On assiste à une reformation des groupes minoritaires de type confraternels, qui avaient été pourchassés par le clergé séculier dans la deuxième moitié du XVIe siècle, cette fois sous la direction bien ordonnée des autorités. Ce qui démontre aussi que les ordres religieux recommencent à avoir une importance sociale et religieuse primordiale dans la ville. Disposer d'un temple privilégié est un signe prestigieux pour une élite ou une institution de pouvoir. Il s'agit aussi d'intérêts financiers (on peut tirer du monastère des rentes, sous forme d'arbitrios). L'institution religieuse de son côté pose des conditions, obtient en échange par exemple la réfection du bâtiment. Et elle aussi en tire publicité et prestige.

En 1645, le conseil de la commune fait des démarches pour devenir le patron du chœur de l'église du monastère de Santa Cruz la Real. La ville espère en effet tirer de l'opération au moins 2000 ducats par an³. Ce couvent dominicain fondé par les Rois Catholiques dès 1492, en signe d'action de grâce pour la prise de la ville, forme au XVIIe siècle un vaste ensemble

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2608-2, non fol. Lettre du 6 décembre 1605.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2. A.C.G., *Actas*, libro 10, 12 février 1613, fol. 154.

³ A.M.G., R. 10, lib. 16, 14 juillet 1645, fol. 273v-274r.

monastique dans le quartier du Realejo¹. Sa vaste et belle église, construite à partir de 1512, abritait la Vierge du Rosaire, sous deux formes différentes : une petite statue d'albâtre datant du XVI^e siècle, appelée Vierge de l'Espérance, et une autre statue, remplacée au XVIII^e siècle par une statue de Blas Moreno à la suite du succès rencontré par l'image lors de la peste de 1679. L'association du conseil de la commune et du monastère dominicain permet à l'ordre, mis en difficulté à cette époque par le développement de la dévotion conceptionniste, à laquelle il est traditionnellement opposé, de reprendre du terrain dans la ville. Très vite sa Vierge titulaire se trouve à son tour au centre d'un important mouvement dévotionnel.

c) 1634. Une lutte de pouvoirs autour des anniversaires royaux

L'anachronisme des anniversaires funèbres des rois dans la chapelle royale de Grenade est révélé par le conflit de 1634, dont on a un bon aperçu grâce aux abondantes archives de l'inquisition sur le sujet. L'affaire occupe en effet plusieurs mois de l'année 1634, et fait noircir des centaines de feuillets aux inquisiteurs de Grenade et aux membres des Conseils de l'inquisition et de la Chambre². Les années 1630 sont des années d'instabilité sociale grandissante à Grenade, où la population souffre de l'inflation et de la dépression économique. Il s'agit aussi d'une période où l'on veut croire au renouveau de la chapelle royale à travers le culte du souverain promu par Philippe IV.

L'affaire éclate à la veille de la célébration annuelle la plus importante, l'anniversaire funèbre de l'impératrice (1^{er} mai), qui précède d'une semaine celui des Rois Catholiques (6-7 mai). Invoquant brusquement le respect dû aux corps royaux, qui doivent être traités comme des rois vivants, les chapelains ordonnent aux inquisiteurs le 30 avril 1634 d'entrer dans la chapelle les toges relevées (« faldas levantadas ») en signe de soumission et d'humilité. Le mot « falda » désigne la partie basse de la « ropa talar », c'est-à-dire de la toge ou cape, qui est le vêtement de prestige civil ou ecclésiastique par excellence. Depuis l'époque romaine, le vêtement long distingue les élites des travailleurs. Porter un vêtement qui s'arrête au niveau des genoux est un signe d'effacement volontaire, correspondant à l'attitude révérencieuse que l'on doit avoir en entrant dans le chœur. Les conflits de préséance qui prennent comme prétexte la longueur de la toge ou de la cape des participants se multiplient dans le monde hispanique au cours de la seconde moitié du XVII^e siècle. Dans le dernier tiers du siècle, le fait de porter la cape courte

¹ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, op. cit., p. 171-173.

² A.H.N., *Inquisición*, leg. 2622, n°57, 92, 130, 154. Pour les liasses numérotées 57 et 92, qui rassemblent un grand nombre de lettres, nous avons ajouté une numérotation supplémentaire (57-1, 57-2, etc.) correspondant à la chronologie des courriers. Nous mentionnons toutefois ici la date de la lettre ainsi que son signataire, afin de faciliter la localisation des courriers.

dans l'enceinte du temple est même désigné par l'expression « estado español de hábito decente »¹.

Auparavant, les inquisiteurs entraient la toge aux talons, et ne la relevaient qu'à l'entrée dans la partie de la chapelle considérée comme sacrée, partie délimitée par la grande grille ouvragée, où se trouvent les tombeaux royaux et le chœur². Pour les chapelains, cette exigence est une façon d'accroître encore leur renom, en profitant de l'intérêt que porte le roi aux tombeaux royaux. Cette initiative révèle aussi une nouvelle perception de l'espace ecclésial, considéré peu à peu comme un lieu intégralement sacré, dont la vénération ne s'arrête pas au chœur, mais déborde dans toute la nef, partout d'où l'on peut apercevoir le Saint Sacrement. C'est l'hostie qui irradie sa sacralité. Le statut de l'église change. De lieu de passage, où se nouent idylles et contrats, elle devient temple sacré, interdit. De nombreuses mesures prises par le chapitre de la cathédrale grenadine, que l'on trouve au hasard des pages des actes capitulaires, nous le montrent : les bancs face aux confessionnaux sont retirés de peur qu'on s'y installe pour causer, par exemple. De même, le théâtre et la danse disparaissent peu à peu de l'enceinte de l'église. On justifie cette exclusion à Grenade par des raisons morales, alors qu'elles sont d'abord financières. Le fait est qu'elle accompagne le mouvement inexorable de définition et de séparation entre sacré et profane dans l'église.

L'affaire se complique parce que, des trois inquisiteurs qui composent le tribunal grenadin, les deux plus jeunes, Alonso Serrano et Juan Rincón, acceptent d'obéir aux chapelains, avec lesquels ils ont des accointances et probablement aussi des liens de parenté. Ces inquisiteurs pensent sans doute surtout à l'intérêt immédiat du tribunal. Ils acceptent ce qui leur paraît un compromis acceptable (porter la toge courte dans toute l'enceinte de la chapelle, en échange de la promesse que les chapelains continuent de venir les recevoir à l'entrée lors des cérémonies) comme si l'inquisition restait une autorité fondamentale dans la ville, ce qui n'est plus le cas. Par ailleurs, pour ces inquisiteurs, la perception de l'espace ecclésial comme espace sacré se comprend, ils sont donc à même d'accepter le changement demandé par les chapelains. On le voit bien lorsqu'ils décrivent la manière dont s'est déroulée la célébration dans leur lettre du 29 août. Nous avons laissé, disent-ils, les capes à l'entrée, à la porte donnant sur la cathédrale, « d'où l'on aperçoit le Saint Sacrement et les tombeaux royaux ». C'est donc bien la vue de l'hostie (et des tombeaux, considérés ici, à l'image de reliques, comme sacralisant le lieu qui leur est dédié) qui définit l'espace sacré, et non plus, comme avant, une simple barrière physique, comme la grande grille qui divise en deux l'espace de la chapelle.

¹ A Lima au Pérou par exemple, le chapitre ecclésiastique propose en 1669 que tous les chanoines portent désormais la toge courte, « como esta determinado mucho tiempo ha por otros cabildos ». Voir BERMUDEZ, José Manuel : *Anales de la Catedral de Lima. 1534 a 1824*, Lima, Imprenta Nacional, 1903. http://bvirtual.bnp.gob.pe/BVIC/Captura/upload/anales_catedral_lima_bermudez.pdf. Séance du 25 janvier 1669. Les règles cérémonielles concernant l'entrée et la sortie des ecclésiastiques du chœur, leurs vêtements et leur attitude, sont précises et extrêmement complexes.

² Voir Annexe, Figure 14.

Seul le doyen des inquisiteurs, Diego de Gámiz, refuse de céder. Cet homme de plus de soixante ans, habitué aux conflits de préséance, à cause desquels il fut chassé autrefois du tribunal de Sardaigne et subit une lourde baisse de ses revenus¹, ne peut voir dans cet ordre des chapelains qu'un coup porté contre son institution et lui-même par des ennemis qui veulent de nouveau le chasser de la ville et de son poste. Le 2 mai, il supplie la Suprema « de s'émouvoir du cas de ce pauvre tribunal, qui à cause de sa faible défense se voit entraver chacun de ses pas »², et de le soutenir. Le tribunal est en effet dans le même temps en conflit avec le chapitre de la cathédrale, qui exige de recevoir la bénédiction le premier lors de la lecture annuelle de l'édit de foi dans la cathédrale.

Il est évident pour Gámiz que la vénération des corps royaux, et la chapelle royale proprement dite, ne commence qu'à la grille, le reste de l'église étant un lieu public, dans lequel il n'y a pas lieu de démontrer une attitude de respect particulière. L'on ne doit donc pas entrer les toges relevées dès la porte, mais seulement au moment d'entrer dans l'enceinte sacrée délimitée par la grande grille.

Mais la Suprema se plie à l'opinion majoritaire et ordonne à Gámiz de se rendre malgré tout à l'anniversaire de l'impératrice. Gámiz y assiste donc avec ses collègues, mais refuse de relever sa toge dès l'entrée de l'église. Il ne le fait qu'à l'entrée dans l'espace des tombeaux royaux. Outrés par son attitude, les chapelains refusent de raccompagner cérémonieusement les inquisiteurs à la sortie de la cérémonie. Les deux collègues de Gámiz le tancent vertement, disant, comme le rapporte Gámiz à la Suprema, qu'à cause de lui « ce tribunal se trouvait anéanti et déshonoré et qu'il n'avait jamais reçu pareil affront, consistant dans le fait que les chapelains ne soient pas venus nous accueillir ». Gámiz se plaint à son tour de la « discourtoisie et de la liberté dont usèrent mes collègues envers moi »³, tandis que le même jour les deux autres inquisiteurs livrent à la Suprema leur propre version offusquée de la cérémonie⁴. Ils écrivent aussi au roi, rappelant qu'à cause de nombreux problèmes de rivalité (avec la chancellerie), l'inquisition n'avait pas assisté aux anniversaires de la chapelle entre 1595 et 1613, date à laquelle un compromis avait permis que les chapelains sortent recevoir les inquisiteurs, comme elle le faisait pour les membres de la chancellerie. Enfin, ils se désolidarisent de Gámiz, à cause de qui le tribunal en est selon eux réduit à un état déplorable⁵, puisqu'il risque de perdre ce privilège de la réception des chapelains, gagné de haute lutte quelques vingt ans auparavant.

¹ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°154. lettre de Gámiz, 26 décembre 1634.

² « se duela que este aualido tribunal, que por la poca defensa que allan en el se le atreuen cada paso ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°57-1. Gámiz, lettre du 2 mai 1634.

³ « estaba destruido y deshonrrado este tribunal y que semejante afrenta nunca la hauia reçeuido como era no salirnos a acompañar los capellanes ». « descortesia y libertad con que mis colegas me trataron ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°57-3. Gámiz, lettre du 7 mai 1634.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°57-4. Lettre de Serrano et Rincón, 7 mai 1634.

⁵ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°57-5. Lettre de Serrano et Rincón, 7 mai 1634.

L'affaire se corse lorsque, début juillet, le roi signe une cédula ordonnant de réprimander l'inquisiteur Gámiz pour son geste de mai, se pliant ainsi, après le Conseil de l'inquisition, aux arguments des chapelains, arguments développés dans une relation. Le roi souhaite calmer le conflit en faisant accepter un compromis qui, vu de la cour, lui paraît raisonnable. La cédula rappelle donc que l'on doit la même vénération aux rois morts qu'aux vivants et que l'on doit un égal respect au lieu saint lui-même. Gámiz devra donc être admonesté par le président de la chancellerie en présence de deux auditeurs¹. Le président, Juan Bautista Valenzuela Velázquez, accomplit cette tâche ingrate le 17 juillet, veille d'un autre anniversaire royal. Gámiz note avec amertume que le président, par prudence, y mit toutes les formes possibles. Le lendemain pourtant, Gámiz refuse de se rendre à la célébration (auquel les deux autres inquisiteurs assistent en portant les capes longues, suivant la volonté des chapelains) et commence à rassembler les éléments d'un rapport circonstancié en sa faveur. Dès demain, « je m'y mets et ne ferai rien d'autre », affirme-t-il². En effet, il risque à la fois de perdre sa place et d'écopier d'une lourde amende, et doit donc se défendre à tout prix. Gámiz refuse que les deux autres inquisiteurs ne participent à son enquête, craignant, sans doute avec raison, qu'ils ne retournent ses propres arguments contre lui³. Il dénonce à sa hiérarchie leurs accointances avec les chapelains, dont l'un d'entre eux, Estebán de Valladolid y Chabarría, est son ennemi particulier. Les chapelains pensent déjà avoir gagné. Gámiz écrit : « ils se flattent publiquement d'avoir mes deux collègues de leur côté et de leur opinion, et que moi seul suis fautif d'avoir commis des insolences et irrévérences envers les corps royaux. De façon que, non seulement ils doivent obtenir que l'on me retire ma place, mais aussi que l'on me prive de tout office... »⁴. Face à l'adversité, Gámiz retrouve des réflexes acquis lors de ses précédentes affaires : pour mieux convaincre, il se présente comme une victime isolée et souligne le fait qu'il est le doyen des inquisiteurs d'Espagne « et celui qui a le plus souffert d'une très grande perte de biens, afin de servir à votre altesse illustrissime et au Conseil et de défendre l'autorité de l'inquisition, comme on le sait »⁵.

La sanction officielle du doyen des inquisiteurs, créée sur tous les toits par les chapelains ravis, fait en apparence changer d'avis Serrano et Rincón qui, dès le 25 juillet, prennent le parti de Gámiz et lui assurent vouloir l'aider à préparer sa défense. Ils ne peuvent en effet accepter ouvertement (à moins de montrer publiquement qu'ils trahissent la cause de l'inquisition) que le tribunal soit ainsi humilié par des chapelains bien décidés à faire afficher la cédula royale

¹ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2622, n°92-8. Copie de la cédula royale insérée dans la lettre de Gámiz, 1er août 1634.

² A.H.N., *Inquisición*, 2622, n°92-1. lettre de Gámiz, 18 juillet 1634.

³ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-2. Lettre de Serrano et Rincón, 24 juillet 1634. ils se plaignent que Gámiz ne veut pas faire avec eux l'information parce que les témoins à interroger savent qu'ils ont choisi de suivre l'ordre des chapelains en portant les toges longues.

⁴ « se jactan publicamente que tienen de su parte y opinion a mis dos colegas y que yo solo soy el que e cometido desacato y irreberencia contra los cuerpos reales, y que assi no solo an de haçer que me quiten esta plaça, pero que me piben de officio... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-3. Gámiz, 25 juillet 1634.

⁵ « y el que mas a padecido con tanta perdida de hacienda por servir a v.a. Illma y al Consejo, y defender la autoridad de la Inquisicion como es notorio ». A.H.N., *Inquisición*, N°92-8. Gámiz, 1^{er} août 1634.

jusque sur les portes de la chapelle. Ils écrivent le 1^{er} août que l'admonestation du doyen Gámiz « nous a causé beaucoup de peine, car nous savons avec certitude que ceux de la chapelle royale ont livré une bien vilaine version des choses à sa majesté »¹. On voit ici de nouveau jouer la culture de négociation : ce n'est pas le roi qui est responsable, mais ses conseillers, qui l'ont mal informé de la réalité des choses. Cette sorte d'arguments permettait naturellement de s'opposer aux décisions signées par le roi sans paraître le faire.

Mais Gámiz ne fait pas encore confiance à ses deux collègues et refuse pendant plusieurs jours qu'ils ne participent aux interrogatoires des témoins destinés à fournir des arguments en sa faveur. Il est vrai qu'ils sont plus que jamais sous l'influence des chapelains ; en outre, ils ont sans doute bien plus à perdre dans cette affaire que Gámiz, dont la carrière arrive à son terme et qui s'entête obstinément à défendre son point de vue. On voit ainsi Rincón s'indigner des méthodes employées par Gámiz pour l'interrogatoire du maître de cérémonies de la chapelle royale, Juan de Loya, que l'on fait témoigner debout et tête nue face à l'inquisiteur, lequel, avec hauteur, « le tutoyait »². Gámiz refuse d'être sermonné par son jeune collègue. Il va sans dire que la chapelle profite de cette division au sein de l'inquisition.

La Suprema demande qu'on lui envoie un plan explicatif de la chapelle royale. Il s'agit de juger sur pièces s'il convient de considérer comme espace sacré l'ensemble de la Chapelle, ou seulement l'espace compris au-delà de la grande grille. Dans le premier cas en effet, il serait naturel d'adopter une attitude respectueuse, donc de relever les toges ou capes, dès l'entrée de l'église. Dans le second cas, il ne devient nécessaire de le faire qu'à l'entrée de la chapelle proprement dite, c'est-à-dire à la porte de la grande grille qui ouvre sur le chœur et les tombeaux royaux.

Là encore, les chapelains réussissent à influencer les deux inquisiteurs, qui se chargent seuls de réaliser le plan parce que Pedro de Gámiz est alité, victime de violentes crampes d'estomac (« achaques »). Au dernier moment, celui-ci s'insurge contre cette manœuvre. « Et parce que j'ai eu vent du coup (pour ne pas dire trahison) que les chapelains royaux (pas tous, mais ceux qui ne quittent plus le logis de mes collègues, en particulier Pineda et Chabarría) voulurent nous porter avec le dessin du plan de la chapelle royale... »³. Il semble clair en effet que les chapelains aient livré un plan volontairement destiné à faire pencher la décision en leur faveur. Toutes les portes y sont intitulées Porte de la *chapelle royale*, et non Porte de *l'église* de la chapelle royale, ce qui change tout, insinuant que l'ensemble du bâtiment est chapelle et non la

¹ « nos a causado grauíssimo sentimiento, porque tenemolos por cierto que a su Magestad se le ha hecho muy sinistra relacion por parte de los de la capilla Real ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-7. Lettre de Serrano et Rincón, 1^{er} août 1634.

² « le estaba tratando de vos ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-9. Information, 8 août 1634. Vers la fin du XIV^e siècle, *nos* et *vos* expriment des singuliers numériques, en opposition à *nosotros* et *vosotros*, qui expriment des pluriels. La forme *vos* devient à l'époque moderne un équivalent dépréciatif du *tú*, et ne s'emploie plus que dans les contacts avec les inférieurs.

³ « Y porque tube noticia del tiro (por no llamarla traicion) que los capellanes reales (no todos sino los que no salen de casa de mis colegas, particularmente Pineda y Chabarría) nos an querido hacer en el dibujo de la planta de la Capilla Real... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-11. Lettre de Gámiz, 29 août 1634.

seule partie située après la grande grille. Gámiz supplie le Conseil de ne pas montrer ce plan à la Chambre car il est certain en effet qu'il le fera condamner. Il envoie à son tour son propre plan de la chapelle quelques jours plus tard. « Le plan est joint à cette lettre, il est orné de légendes faites de ma main le mieux que j'ai pu et en toute vérité, comme on pourra le voir par le mémoire que j'ai remis. J'ai du me valoir de grand maître pour le tracer, parce que le docteur Chavarría, chapelain royal, a empêché avec un soin tout particulier les deux architectes que j'y avais envoyés de prendre des mesures de la chapelle. C'est pourquoi l'échelle ne tient pas compte de la distance en pieds qui existe d'une extrémité à l'autre. Mais cela n'est pas nécessaire, puisque le détail des lieux et des postes est exact... »¹.

La preuve que la vénération des rois ne commence qu'à la grande grille, c'est que le reste de l'église est un espace ecclésial ordinaire et sans précautions particulières, avec des mouvements laïcs de toutes sortes. Les adversaires des chapelains royaux, dénonçant ainsi indirectement l'orgueil et la turpitude de ces clercs, insistent surtout sur deux points. Premièrement, les enterrements des chapelains ont lieu au centre de la nef, sur un tumulus entouré de nombreux cierges et de bancs pour les invités civils². Deuxièmement, lors des grandes fêtes qui ont lieu dans la chapelle, les chapelains « placent des tapis et des gradins dans la nef de l'Eglise fixés à la dite grille principale, pour les femmes familières des dits chapelains, lesquelles s'assoient sur ces gradins »³. Autrement dit, les chapelains célèbrent leurs enterrements comme on célèbre les funérailles des rois, avec un tumulus placé au même endroit, et peut-être plus grandiose. Sur le plan de Gámiz, ce tumulus y apparaît même plus imposant que les tombeaux des Rois Catholiques. Et les chapelains osent donner des places d'honneur à des femmes qu'ils « connaissent ». Invités laïcs, femmes : leur présence dans la partie externe de la chapelle est bien la preuve que celle-ci n'est pas un espace spécifique, où l'on doit respecter les corps royaux comme s'il s'agissait de souverains vivants. La chapelle royale proprement dite ne commence qu'à partir de la grande grille.

Outre cet aspect polémique des choses, ce plan est évidemment d'un grand intérêt documentaire. Il présente la situation de l'aménagement intérieur de la chapelle à cette époque. Les deux tombeaux des Rois Catholiques et de Philippe le Beau et Jeanne la Folle sont placés

¹ « La planta va con esta [carta], traújada de las subscriziones de mis manos lo mejor que e podido con toda verdad, como se vera por la informazion que remiti. E tenido nezesidad de valerme de gran maestro para delinear la planta, porque el dt Chauarria capellan real con particular cuidado a impedido no tomen medidas de la capilla a dos arquitectos que alla embie, y así no va hecha la escala con medida de los pies que ay de una parte a otra. Pero no es nezesaria, supuesto que en la relacion de los lugares y puestos va con toda fidelidad... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92, lettre du 5 septembre 1634. Plan de la chapelle royale. Dessin à l'encre. A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622. sd. [1634]. Annexe, Figure 18.

² « Los capellanes reales quando alguno dellos muere, ponen un tumulo alto entutado en el cuerpo de la iglesia desta Real capilla, y encima del tumulo el cuerpo del capellan muerto con cruz alta hachas encendidas de ordinario doze y muchos candeleros de plata con velas encendidas alrededor del cuerpo y escaños cubiertos de luto donde se sientan los seglares que vienen combidados a asistir al oficio del difunto ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-12. lettre de Serrano et Rincón, 1^{er} septembre 1634.

³ « ponen alfombras y estrados en el cuerpo de la iglesia arrimados a la dicha reja principal para mugeres conocidas de los dichos capellanes las quales se sienten en los dichos estrados ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°92-12. lettre de Serrano et Rincón, 1^{er} septembre 1634.

côte à côte depuis 1603. Ils sont entourés d'une colonnade de marbre soutenant probablement un dais, elle-même ceinte d'une barrière de bois (tous deux disparus aujourd'hui). Soixante ans après le plan présenté par le président de la chancellerie Pedro de Deza pour permettre à Philippe II de visualiser les places des différents invités lors des translations de corps royaux en 1573, un dessin reste l'argument le plus fort et le plus parlant dans les luttes entre concurrents pour la meilleure place et la défense de privilèges acquis. On saisit là toute l'importance de l'image dans le jugement intellectuel de ce temps. On voit aussi que la Chapelle, malgré son déclin, demeure un enjeu symbolique fort. D'abord, parce qu'elle se situe physiquement au centre de la ville, entre la cathédrale et le siège de la municipalité, entre la place du marché et des fêtes et celle du palais de la chancellerie (la mobilité des invités institutionnels dans la chapelle indiquée sur le plan le montre bien). Ensuite, parce que les rois enterrés dans la chapelle servent d'arbitres essentiels, bien que muets, entre toutes ces influences. On constate également la persistance des dysfonctionnements dans la chapelle royale, qui a toujours été plutôt un lieu de conflit que de pacification.

Le plan nous apprend aussi beaucoup de choses sur le déroulement des cérémonies au XVII^e siècle, en mettant en scène la circulation des différentes institutions dans la chapelle. Ainsi, les archevêques entrent par la porte principale de la chapelle, celle de la sacristie (l'ancienne mosquée, en bas du plan) et ressortent après les offices par le côté droit du chœur qui donne sur la nef de la Cathédrale (porte de la chapelle royale). C'est par cette même issue qu'entrent et ressortent les inquisiteurs. Les membres de la chancellerie et du conseil de la commune quant à eux entrent et ressortent par la Porte de la Lonja, qui donne sur la rue. Tous longent les murs pour atteindre leurs places à l'intérieur de la chapelle proprement dite, à l'intérieur de l'espace étroit délimité par la grande grille : le président de la chancellerie et les auditeurs sur un banc à main droite de l'autel (côté de l'évangile, le plus prestigieux). En face, de l'autre côté, sur un banc plus petit, prennent place le corregidor et les veinticuatro invités aux offices. Les chapelains (le temps du sermon et pour dire le répons funèbre) et les inquisiteurs s'assoient juste devant la grille et face aux tombeaux des Rois, respectivement à gauche et à droite de l'autel.

On remarque qu'à ces emplacements, dont la vue est bouchée par des murs ou les tombeaux royaux, il était proprement impossible aux participants de voir quoi que ce soit de ce qui pouvait se dérouler sur l'autel. On comprend mieux alors l'importance du conflit entre inquisiteurs et membres de la chancellerie à propos de la bénédiction, puisque c'est le seul acte qui était réalisé devant les tombeaux, c'est-à-dire à la vue des fidèles.

La Chambre de Castille se rend aux arguments des inquisiteurs contre les exigences des chapelains fin septembre 1634. Elle décrète que les inquisiteurs ont le droit d'entrer avec les

capas jusqu'à la grille, « parce que ce n'est qu'à partir de la grille que commence ce que l'on nomme chapelle royale, et non ce qui se situe avant »¹.

Ce qui fait finalement échouer la tentative des chapelains, c'est sans doute d'avoir vu trop grand et de s'être attaqués aux privilèges de la chancellerie, après une victoire trop facilement gagnée sur l'inquisition. Ils demandent en effet que *tous* les assistants portent la robe longue dans tout l'espace de la chapelle lors des cérémonies. Or le président ne peut accepter que l'on touche aux privilèges de la chancellerie et que l'on se permette d'exiger un tel nivellement par le bas des différences hiérarchiques. Dès lors, toute l'argumentation des chapelains se délite. Le roi se hâte d'émettre une cédula, pour empêcher la diminution d'influence de la chancellerie. « Le président lui-même n'a pas à porter la toge relevée avant la porte de la grille dans la partie ouverte ou passage qui la précède, auquel on donne le nom de chapelle, contre la coutume et le fait que la vénération des corps royaux se comprend à partir de la grille et non pas à l'extérieur de celle-ci... »². Gámiz a triomphé, puisque ses arguments sont repris par le roi lui-même. Pourtant les inquisiteurs, dont personne ne se soucie, doivent se battre pour être explicitement mentionnés et pris en compte³. A l'anniversaire royal suivant des 26 et 27 novembre, ils assistent donc comme prévu à la célébration, sont accueillis à l'entrée par les chapelains et entrent les capes relevées jusqu'à la grande grille⁴.

A travers ce dernier avatar du conflit, la chapelle tente de retrouver de l'influence en s'attaquant à une institution déjà affaiblie, l'inquisition. Celle-ci se bat pour ne pas être définitivement évincée des célébrations où la chancellerie se présente dans toute sa grandeur. Les conseils royaux, obligés de trancher dans de houleux et complexes conflits juridiques, y perdent leur latin. Car de tels rivalités existent dans la plupart des villes, Grenade est loin d'être un cas unique, ce qui oblige les conseils royaux à manier en permanence une quantité invraisemblable de mémoires juridiques.

Dans une lettre de 1677, l'inquisition dénonce l'arrogance avec laquelle la chancellerie défend ses prérogatives et son pouvoir. « Car n'importe quel caballero, s'il ne laisse pas sa voiture lorsqu'il rencontre un auditeur, ou lorsqu'il n'est pas assez attentif à la courtoisie que l'on doit avoir envers un juge représentant Sa Majesté, peut être puni et sévèrement mis à l'amende... C'est ainsi, monsieur, que la chancellerie conserve son autorité et la grandeur qu'elle doit à celui qu'elle représente »⁵. Au XVIIIe siècle, la chancellerie a si bien ancré sa suprématie sur

¹ « porque desde ella adentro es lo que se computa por capilla real, y no hasta entonçes ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°124. lettre du 30 octobre 1634. Leg. 2622, n°92-13. lettre de Gámiz, 14 octobre 1634.

² « ni aun el presidente ha de llevar falda levantada hasta la puerta de la reja en la parte abierta o transito que esta delante de ella a que dan nombre de capilla contra la costumbre y observancia de que la veneracion de los cuerpos reales se entienda de la reja adentro pero no de la puerta de ella afuera... ». A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°130. Lettre de Rincón, 7 novembre 1634.

³ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 2622, n°124. lettre de Gámiz, 30 octobre 1634.

⁴ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2622, n°140. lettre du 28 novembre 1634.

⁵ « Porque cualquier caballero no deja el coche cuando encuentra a cualquier oidor, o cuando no esta muy atento a la cortesia que como a juezes que representan a su Magd deben tener, son castigados y multados severamente... Desta suerte, sr, conserva la chancilleria su autoridad y decoro merecido a su representacion ». A.H.N., *Inquisición*, leg. 2652, n°98. Lettre du 24 août 1677.

toutes les autres institutions urbaines que rien ne peut la faire flancher. Le cérémoniel et les fêtes civico-religieuses sont un des lieux principaux d'expression de cette toute-puissance.

2) Les accords entre les institutions urbaines (1645)

a) Pactes entre la municipalité, le chapitre et la chapelle royale

Est-ce pour rééquilibrer le rapport de force dans la ville, que les chapitres ecclésiastique et municipal décident de s'unir par un contrat de bonne volonté, en décembre 1645 ? Sans doute. Mais il s'agit aussi de la survie économique du chapitre. La nécessité pousse en effet la cathédrale à chercher des ressources en employant à la fois ses moyens de pression et ses relations. Par un accord passé avec le conseil de la commune, le chapitre déclare qu'il recevra désormais solennellement les échevins lors des fêtes et leur accorde les deux côtés du chœur de la cathédrale. Il y avait en effet conflit depuis longtemps sur ce point, même si des accords précaires avaient été conclus périodiquement¹. En échange de cette offre du chapitre, les procuradores de cortes assurent qu'ils défendront à toute occasion les chanoines de la cathédrale, « invoquant leurs grandes qualités, lettres, vertus et mérites, afin qu'ils soient récompensés comme ils doivent l'être ». On promet aussi de leur répartir autant de cire lors de la Chandeleur qu'aux veinticuatro et jurados. On les protège également en ce qui concerne la viande fournie par l'abattoir municipal. Enfin, on leur offre des places privilégiées au théâtre municipal ainsi que sur la place Bibarrambla pour assister aux fêtes². Cette dernière proposition demeure toutefois théorique, car entre 1645 et 1649 les représentations sont interdites officiellement, d'abord à cause de la mort de la reine, puis de celle de l'infant Baltazar-Carlos, enfin par la prorogation de l'interdiction du théâtre profane, sous l'effet de la controverse concernant la moralité de la comedia.

En 1646, c'est au tour de la chapelle royale de proposer un pacte de bonnes relations au conseil de la commune, pour les mêmes raisons que le chapitre précédemment. Les chapelains sortiront pour recevoir les membres du conseil de la commune à la porte de la chapelle lors des fêtes, comme ils le font pour les membres de la chancellerie et les inquisiteurs. En contrepartie, le conseil de la commune s'offre à défendre les intérêts de la chapelle à travers ses procuradores de cortes. Il s'agit en particulier pour les chapelains d'obtenir l'augmentation

¹ Comme par exemple lors de la messe de rogations destinée à favoriser l'accouchement de la reine en 1601, où la municipalité vint faire saisir les places situées des deux côtés du chœur. Le chapitre protesta et obtint du roi que la ville dispose des places qu'elle souhaite lors des anniversaires des Rois célébrés dans la cathédrale. L'on précise que ce privilège exclut les autres célébrations. A.C.G., *Actas*, libro 9, 2 et 4 sept. et 9 novembre 1601. En réalité, la municipalité dispose toujours de sa place réservée pour la fête de la Toma.

² « representando sus grandes calidades, letras, birtud y merecimientos para que sean premiados conforme merecen ». A.M.G., R. 10, lib. 16, 23 décembre 1645, fol. 489-490. A.C.G., *Actas*, libro 14, 12 décembre 1645, fol. 160v-161r.

de leurs prébendes, dont le montant est fixé par la couronne en vertu du patronage royal. On leur offre aussi un traitement de faveur aux boucheries et poissonneries municipales. On leur donne également de la cire et du saindoux, et des places privilégiées sur la place Bibarrambla pour assister aux fêtes¹.

Profitant de la disette, le conseil de la commune parvient ainsi à devenir une institution d'arbitrage dans la ville, parce que les autres ont besoin d'elle pour conserver leurs privilèges et leur statut corporatif. Elle obtient les meilleures places dans les deux grands temples de la ville, et fait asseoir leurs membres principaux auprès d'elle sur la place Bibarrambla, affichant ainsi sa supériorité. Ces accords sont une étape essentielle vers la limitation de la participation des institutions laïques aux côtés des clercs dans les célébrations, car sous couvert d'autorisation prolongée de leur présence, il s'agit surtout d'une limitation à certaines occasions. Par la suite, la cathédrale s'emploiera à limiter cette présence non plus seulement dans le chœur, mais dans tout l'espace ecclésial, et même dans la procession : c'est là tout l'enjeu du conflit de la chaise du Corpus, comme nous allons le voir.

b) Le chœur de la cathédrale : un enjeu crucial

Malgré les tentatives d'exclusion répétées du chapitre, les fauteuils du chœur ne sont en effet pas réservés exclusivement aux ecclésiastiques, chanoines et prébendés de la cathédrale. Depuis les origines, plusieurs groupes de laïcs avaient des droits particuliers sur ces places éminentes de l'église. Nonobstant les tentatives répétées depuis la fin du concile de Trente de séparer clercs et laïcs, les résistances sont fortes, à Grenade comme ailleurs². La lutte contre la présence des laïcs dans le chœur, entamée dès la deuxième moitié du XVI^e siècle, est longue et difficile. Elle commence par le refus de la présence féminine, pendant la période festive où elles étaient les plus nombreuses, les sermons de Carême. En 1622, le chapitre se plaint que les femmes s'assoient aux pieds des prébendés et que les laïcs entrent dans le chœur pour y entendre les sermons à cette période³.

A la fois appréciées (et contestées) en tant qu'actrices ou danseuses, le discours des moralistes vise de plus en plus souvent la présence des femmes au théâtre comme au sermon et même aux célébrations religieuses. L'enfermement et l'isolement croissant de l'espace sacré les concerne en premier lieu. Le centre de la cathédrale (les tribunes, puis les premiers bancs face au chœur) leur est peu à peu refusé. Mais les interdictions semblent avoir bien peu d'effet, puisque plusieurs fois dans les années 1660 on renouvelle la décision de les écarter des marches du chœur et de l'espace situé entre l'autel et accès à ce dernier (1663, 1669). La particularité

¹ A.M.G., R. 11, lib. 17, 11 mai 1646, fol. 164v.165v.

² Voir, par exemple, les cas d'Aix-en-Provence et de Toulouse. JULIEN, Pascal : « Droit au chœur : conflits de préséance entre archevêques et parlements à Aix-en-Provence et Toulouse au XVII^e siècle », *Rives Nord-Méditerranéennes*, 2000, n°6, <http://rives.revues.org/document62.html>.

³ A.C.G., Actas, libro 11, 8 fév. 1622, fol. 226r.

architecturale du chœur de la cathédrale grenadine (ouvert à la fois sur la nef et le déambulatoire) explique en partie cet état de fait. Les femmes se pressent devant le chœur pour entendre les sermons et approcher le prédicateur le plus près possible et il est pratiquement impossible de les en empêcher. Le chœur apparaît plus particulièrement comme un enjeu fondamental après les grands travaux et l'ornementation de l'autel, qui s'achèvent dans les années 1610. Les reliques, les tableaux monumentaux et la custode majestueuse commandée en 1613 sacralisent encore plus ce secteur crucial de la cathédrale, affectant les relations anciennes dans le chœur, autrefois peuplé de clercs et de laïcs¹. Les statues de saints et de Vierges y occupent la place d'honneur lors des occasions exceptionnelles (béatifications et canonisations ; rogations et actions de grâce). L'archevêque, assis sur un trône, y affiche avec éclat la puissance de son rang.

En 1624, un accord entre les deux chapitres définit le droit du conseil de la commune à occuper les places des deux côtés du chœur pendant les deux grandes fêtes annuelles de la Toma et de la Conception². Tout en garantissant l'occupation prolongée de cet espace théoriquement réservé aux clercs aux échevins, cet accord limite également leur présence, puisqu'en dehors de ces grandes fêtes la présence des laïcs dans le chœur n'est plus acceptée. L'affaire Pulgar rebondit dans les années 1610. Elle se complique d'un conflit de préséance qui oppose le conseil de la commune aux Pulgar en ce qui concerne l'assistance aux fêtes et la réception des buis bénis de la fête des Rameaux³. Au moment où l'espace sacré du chœur se referme de plus en plus, il devient inconcevable d'accepter des privilèges médiévaux comme ceux des Pulgar dans la cathédrale, privilèges accordés par Charles Quint pour récompenser le chevalier et ses descendants pour son acte héroïque au cours de la conquête de la ville. En outre, la famille Pulgar dispose d'une chapelle dans la sacristie, ou Sagrario (l'ancienne mosquée, accolée à la cathédrale), la chapelle de l'Ave Maria⁴. Cette conception féodale s'oppose totalement à celle du temple sacré. Mais les Pulgar n'entendent pas être dépossédés de leurs privilèges. Le roi hésite à trancher, ce qui rend le litige insoluble.

Cette prise de contrôle du début du siècle par l'archevêché accompagne les progrès des travaux de la majestueuse cathédrale, qui s'élève peu à peu au cœur de la ville et la domine déjà complètement à cette époque. En 1614, on finit de monter la croisée du chœur. En 1622, une cérémonie impressionnante accompagne l'ascension des deux grandes cloches dans le

¹ Sur la valeur artistique apportée par l'hostie à Grenade, voir BERTOS HERRERA, M^a Pilar : *El tema de la eucaristía en el arte de Granada y su provincia*. Grenade, 1985.

² GARRIDO ATIENZA, Miguel : *Las fiestas de la Toma, op. cit.*

³ En 1670, le descendant du chevalier demande au chapitre le droit d'aposer une plaque commémorative dans la chapelle familiale, située dans le Sagrario de la cathédrale (l'ancienne mosquée, qui sera remplacée par l'église actuelle au XVIII^e siècle), rappelant l'exploit de son aïeul et la date à laquelle le tombeau a été récemment rénové. Le chapitre refuse naturellement qu'une telle publicité soit offerte à la famille. A.C.G., *Actas*, libro 17, 3 octobre 1670, fol. 66r.

⁴ Juan Velázquez de Echevarría, dans ses *Paseos por Granada*, commente à la fin du XVIII^e siècle les privilèges des Pulgar et l'exploit du caballero. VELAZQUEZ DE ECHEVARRIA, Juan : *Paseos por Granada y sus contornos*, est. preliminar Cristina Viñes Millet, Grenade, Universidad, 1993 [1764], T.2, Paseo 10, p. 75.

clocher. Le chœur de l'église se désolidarise de plus en plus du public des fidèles : les actes du chapitre rendent compte des travaux réalisés pour isoler le chœur par des grilles dorées. A partir de 1650, le chœur est ainsi définitivement fermé. Le temple se veut un lieu saint, hors des frontières de la vie quotidienne. Les tribunes elles aussi sont bientôt interdites à tous les laïcs. On répand du jonc sur le pavement les jours de fête, faisant de la cathédrale le prolongement de la rue processionnelle. La cathédrale, longtemps considéré comme un espace public, se convertit lentement tout entière en espace sacré. Les Constitutions synodales de la cathédrale montrent bien cette préoccupation¹. Les efforts tardent à porter leurs fruits, puisqu'en 1663 encore le chapitre se plaint que lors des grandes fêtes, « deux cent personnes extérieures à la cathédrale embarrassent d'habitude les gradins »². Au cours de la peste de 1679, on ferme les portes pour éviter les vols et que les gens y déposent leurs morts. En 1700, on rejette aux portes de l'église les pauvres qui venaient y mendier³.

La cathédrale peut désormais concurrencer légitimement sa grande rivale, l'Alhambra, qui surplombe la ville de son exotisme radical, offrant une démonstration de pouvoir jusque là inégalée. A présent la cathédrale s'impose au centre de la communauté et relègue la forteresse à un éloignement absolu. Après tout, lorsqu'on est dans la ville basse, dans les rues encaissés dont l'horizon est sans cesse barré par l'immense cathédrale, on ne l'aperçoit que difficilement, à moins de monter sur les terrasses des maisons. L'Alhambra est surtout visible depuis l'Albaicín ou le Sacromonte. Or ce quartier au XVIIe siècle est à peu près déserté et menacé par la ruine à chaque pluie de printemps. L'Alhambra, symbole d'une défense militaire contre la population morisque évanouie, disparaît ainsi presque totalement de l'imaginaire urbain grenadin du XVIIe siècle. Il ne reste présent semble-t-il que dans des visions littéraires, comme thème des poèmes des académies (ou concours) littéraires festifs. Des fêtes nouvelles accompagnent ce renouveau architectural qui bouleverse aussi la structure de la religiosité locale. C'est le cas par exemple de la fête de l'Heure, instituée en 1619, célébrée le jour de l'Ascension par une manifestation solennelle et musicale du saint Sacrement en présence du chapitre et de l'ensemble du clergé.

3) Reprise en main des associations de laïcs et des célébrations. Nouvel essor du clergé régulier

L'archevêque Pedro de Castro avait limité par tous les moyens l'implantation des ordres religieux, qu'il voyait comme des rivaux potentiels à son action réformatrice et de conversion de Grenade. Pourtant dès la fin du XVIe siècle, les réformes des ordres les renforcent et les rendent inévitables. Dès son avènement, le nouvel archevêque Pedro González de Mendoza,

¹ *CONSTITUCIONES SINODALES DEL ARZOBISPADO de Granada, op. cit.*

² « suelen enbarazar las gradas dozientas personas de fuera de la iglesia ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 26 janvier 1663, fol. 816v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 20, 3 avril 1700.

soutient de nombreuses fondations¹. Dix monastères s'établissent à Grenade dans la première moitié du siècle. Pour justifier leur présence, les ordres religieux multiplient les missions de conversion et d'éducation, et amplifient les célébrations en particulier. Désormais, franciscains, dominicains et jésuites en particulier tiennent un rôle central dans la vie publique grenadine, la défense des grandes causes religieuses et politiques et les fêtes civico-religieuses.

a) Les confréries

L'archevêque Pedro González de Mendoza recueille les fruits de la politique sévère de son prédécesseur Pedro de Castro envers les confréries de Semaine Sainte grenadines. Celui-ci avait profité du fait qu'elles étaient devenues trop nombreuses pour une ville diminuée démographiquement et financièrement, pour les briser et les faire disparaître. Au début du siècle, on peut donc se permettre de les autoriser de nouveau, mais sous une autre forme : à présent sous contrôle des autorités, elles représentent la société idéale, ecclésiale et hiérarchisée. Pour symboliser cette victoire, Mendoza autorise les confréries à processionner, à condition qu'elles livrent 100 ducats pour les travaux de construction de la cathédrale, dont l'immense chantier n'est toujours pas achevé. Ainsi, peu à peu, six des anciennes confréries réapparaissent. En 1612, l'archevêque autorise deux anciennes confréries pénitentielles à sortir en procession la nuit du vendredi saint. En échange, elles accordent une somme destinée à dorer le chœur de la cathédrale. Leur apparition en compagnie de nombreux oligarques est remarquée, comme le rapporte Jorquera². D'autres autorisations sont accordées les années suivantes, redonnant vie à des confréries disparues depuis vingt ans, preuve que ces réseaux de solidarité étaient restés dormants. On le voit bien pour celles où participent, dès leur autorisation, de nombreux aristocrates et membres du conseil de la commune. Cette vitalité se manifeste aussi dans les nouvelles fondations : en 1615, selon Jorquera, on assiste à la procession somptueuse de la nouvelle confrérie de l'Entierro de Cristo y Nuestra Señora de las Tres Necesidades, en « en forma de entierro », c'est-à-dire en représentation de la mise au tombeau du Christ, avec les personnages évangéliques³. Les nobles participants ont sans doute déployé là toutes leurs richesses en costumes, lumières et musique.

Nous ne possédons pas de mention de la participation officielle du conseil de la commune ou d'autres institutions urbaines à la Semaine Sainte. Il est possible que, comme à Málaga par exemple, il ait concouru à la procession du Vendredi Saint, en compagnie des paroisses et des autres institutions urbaines⁴.

¹ GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Fiesta y propaganda en la Granada Barroca : celebraciones en el Colegio de los jesuitas durante el siglo XVII », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, n° 32, 2001, p. 209-227.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 580-81.

³ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*, op. cit., T. 2, p. 599.

⁴ FERNANDEZ BASURTE, Federico : *La procesión de Semana Santa en la Málaga del siglo XVII*, Malaga, 1997.

Désormais le contrôle archiépiscopal semble absolu. Lorsque de nouveaux problèmes surgissent entre les confréries ou pour des questions d'ordre social (comme les aumônes publiques en 1631), elles sont suspendues d'activités pendant deux ans. Le problème des aumônes représente en effet un enjeu de pouvoir fondamental. Le don est un contrat, permettant de situer chacun à la place hiérarchique qui lui correspond. La charité permet la fraternisation des inégaux et la purification du pouvoir. Par ailleurs, on interdit la sortie des confréries de pénitence pendant Semaine Sainte, sauf les trois plus anciennes d'entre elles (confrérie de la Santa Veracruz, attachée à San Francisco, qui sort l'après-midi du jeudi Saint. Las Angustias, liée à la paroisse et qui sort le jeudi après la Veracruz. Celle de la Soledad y entierro liée à Notre Dame de la Cabeza qui sort le vendredi¹. Six confréries sont concernées par cette interdiction qui dure encore deux ans². Mais au début du carême de 1637, le chapitre interdit de nouveau la récolte d'aumônes par les confréries hors du périmètre de leur paroisse. Ces interdits ont des conséquences importantes. Certaines confréries cessent leurs activités par manque de moyens, n'ayant pas pu recueillir des aumônes. A cela s'ajoute les effets de l'inflation et des guerres. Après les somptueuses processions conceptionnistes de 1640, un grand nombre de confréries disparaissent³. En 1641, trois confréries ne peuvent processionner, à la fois par manque d'argent et parce qu'il ne se trouve pas assez de membres pour participer au cortège, car la plupart sont partis sur les fronts de France, de Catalogne et du Portugal⁴. Les mesures de reprise de contrôle affectent également les ermitages périurbains, jusque là isolés du contrôle strict exercé dans la ville. Ainsi en 1614, l'archevêque décide que la confrérie de Saint Sébastien, l'une des plus anciennes et des plus influentes de la ville, dont la fête est une célébration civico-religieuse à part entière au moins depuis 1531, devra désormais verser au chapitre cent ducats pour que ce dernier l'accompagne dans la procession du 20 janvier. Sans doute pour sceller cet accord, la procession de cette année-là est particulièrement somptueuse⁵. La fête de devient dès lors une nouvelle occasion de mettre en avant le chapitre comme principale institution religieuse de la ville⁶. C'est en effet une relique du saint (un doigt) qui fut découverte dans la tour Turpiana, l'ancien minaret de la grande mosquée, en 1588.

Une autorisation est également donnée à la confrérie du Saint Sacrement pour réaliser les funérailles de condamnés à mort, tâche de charité traditionnellement réalisée par des

¹ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 720-721.

² HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 736.

³ SZMOLKA CLARES, José : « Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca », *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, t.7, 1994, p. 377-396. FERNANDEZ BASURTE, Federico : « La representación de la sociedad local a través de la procesión de Semana Santa (1600-1700) », in CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.) : *Religiosidad popular en España : actas del Simposium: 1/4-IX-1997*, Vol. 1, 1997, p. 627-644.

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2.

⁵ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 591. Séville réalise également une procession annuelle à l'ermitage de Saint Sébastien en présence des deux chapitres.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 10, 27 juillet et 3 août 1610, fol. 57.

confréries. La procession funèbre relie l'ermitage de Saint Sébastien à l'Hôpital du Corpus Christi, en passant par le Rastro (future Porte Royale), la place Bibarrambla et le Zacatín. Elle est accompagnée de plus 300 personnes, nobles et bourgeois portant des torches. « Ce fut l'un des plus grands jours jamais vus à Grenade, et il resta établi en mémoire perpétuelle par une licence octroyée par sa seigneurie l'archevêque »¹. Ainsi placées sous le contrôle strict de l'archevêché, intégrées dans les dévotions et œuvres de charité tridentine, la confrérie et la fête de Saint Sébastien sont radicalement transformées. Sont également sous contrôle dès les premières années du siècle les fêtes de Sainte Anne, Saint Thomas Beckett (ou Thomas de Cantorbéry) et Saint François, autour desquelles se regroupent des confréries. En 1606, la fête de la Saint Joseph est dotée par le chapitre et intégrée à l'ensemble des fêtes civico-religieuses directement gérées par la cathédrale². Auparavant peu valorisé, Saint Joseph est un sujet de dévotion de plus en plus important, en tant que modèle de clerc tridentin obéissant et chaste et patron des artisans, dans le cadre de la dévotion mariale omniprésente. Son culte est diffusé en Espagne par l'ordre des carmélites³.

Limitées par l'autorité, les activités des groupements de laïcs sont pilotées pour convenir à la gérance approuvée par le pouvoir et dessinée d'après la norme tridentine. Ainsi, on voit souvent les habitants élever une croix sur la place centrale de leur quartier, comme à Saint Lazare le jour de l'Invention de la Croix (3 mai) de 1625, au milieu d'une fête joyeuse avec procession, autels, danses et soldatesque⁴. La plupart des quartiers de Grenade élèvent à cette époque de tels calvaires aux carrefours, souvent encore visibles aujourd'hui⁵.

b) La Semaine Sainte

La dimension urbaine des processions atteint à cette époque sa pleine maturité. Dans le drame représenté, les acteurs principaux sont désormais de plus en plus les statues processionnelles, Christs, Vierges et scènes de la Passion. Les processions, pour lesquelles la lumière, la musique, les costumes sont minutieusement pensés, sont splendides. Les confréries, maintenant placées sous l'égide stricte du pouvoir ecclésiastique, y représentent l'élite, dans une dimension harmonieuse et idéale écartée de toute idée d'activité, de corporation, de réalité de la vie laïque. Il s'agit là du monde idéal des fidèles accordé aux canons de l'Église

¹ « Fue uno de los dias mas celebres que se vio en Granada y quedo establecido para perpetua memoria con licencia que dio el señor arçobispo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 592.

² A.C.G., *Actas*, libro 9, 4 mars 1606, 398r.

³ SANCHEZ-MESA MARTIN, Domingo : « Los temas de la pasión en la iconografía de la virgen. El valor de la imagen como elemento de persuasión », *Cuadernos de Arte e Iconografía. Actas de los II coloquios de iconografía*, T.4 n°7, Madrid 1991, p. 167-185. OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis, op. cit.*

⁴ HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 667.

⁵ Par exemple devant l'église Nuestra Señora de Gracia, ou encore sur la Plaza Larga de l'Albaicín.

tridentine, un enseignement du pouvoir en tant qu'absolu moral : comme Dieu, le pouvoir est une chose donnée, naturelle, il ne peut donc être contesté, pas plus que le soleil ou la lune.

Comme à la fin du XVI^e siècle, les célébrations de la Semaine Sainte sont frappées de nombreux interdits, indiquant la lente reprise en main de ces célébrations par l'autorité religieuse. Des décrets répétés concernent l'attitude que doivent respecter les fidèles pendant la Semaine Sainte, en particulier la nuit. En 1642, l'archevêque ordonne que les églises soient fermées le jeudi saint après dix heures du soir et que les femmes ne soient pas autorisées à sortir seules dans les rues « pour éviter les scandales »¹. Les pénitents, dont l'anonymat, garanti à priori par leurs capuches, est réprouvé pour des raisons d'ordre public, sont également la cible des interdits. Mais ils réapparaissent vite. En 1678 ils sont de nouveau prohibés, cette fois pour des raisons morales². En réalité, la crainte des autorités religieuses concerne sans doute moins ce que les pénitents auraient pu faire sans être reconnus, que l'ostentation trop visible de la piété laïque : les confrères, malgré leurs capuches, sont bien connus de tous. Et le spectacle liturgique dans lequel ils participent est un acte de dévotion exceptionnel, qui rejaillit directement sur leur statut social. En quelque sorte, c'est un peu comme si l'Eglise ne dictait plus alors les conditions de la rédemption des fidèles, comme si ces derniers n'avaient pas besoin d'elle pour entrer en contact direct avec la divinité à travers la manipulation et l'accompagnement des statues processionnelles.

La cathédrale fait tout pour séduire les fidèles dans cette période essentielle, d'où tout spectacle profane est banni. La musique de Ténèbres, les sermons et les cérémonies de Pâques attirent la foule. Un tumulus, ou « monument », démonté et réemployé chaque année, figure le lieu du supplice et le tombeau du Christ. On l'illumine à partir du mercredi saint³. Le jeudi on y abaisse une bannière, pour signifier le deuil de la communauté⁴. Le modèle des funérailles royales est évident dans ce rite. Nul doute que le sens de vie éternelle de Pâques devait à son tour rejaillir sur la perception de la monarchie comme pouvoir éternel survivant au roi mortel, puisque à chaque fois elle renaissait de ses cendres, lorsqu'à la mort du roi l'héritier se tenait prêt à lui succéder sans délai. Le vendredi saint, on se rend en procession solennelle au monument pour y présenter l'hostie et le vin dans un calice. Le dimanche de la résurrection, le tumulus figure le tombeau du Christ, dont la pierre est déplacée. On en fait tomber théâtralement une pierre, signe du commencement des expressions de réjouissance. Trompettes, cloches et stations processionnelles ont lieu par la suite.

¹ « para evitar escandalos ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 909.

² A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, n°2. Non Numéroté, ordre du 25 février 1678. Les processions de pénitents seront définitivement interdites par le roi Charles III en 1777.

³ CONSUETA, *op. cit.*, p. 97-98.

⁴ Cette bannière, « avec laquelle l'on fait la cérémonie de l'abaisser en Semaine Sainte » (« con el qual se haze la ceremonia de arrastrar la Semana Santa »), est remplacée par le chapitre en 1649. A.C.G., *Actas*, libro 15, 20 février 1649, fol. 97v.

c) La Chandeleur

La fête de la Chandeleur demeure une date importante pour l'expression du statut social dans la ville, qui s'exprime ici graphiquement à travers la distribution des bougies. Surtout que cette distribution prend encore plus de valeur lorsqu'elle se trouve limitée par les difficultés économiques. C'est la raison pour laquelle la fête a toujours été l'objet de conflits de préséance. De la part de la chancellerie d'abord, qui brigue la domination absolue de la ville au nom de celle du roi, et conteste l'expression de puissance déployée par l'archevêque du haut de l'autel. La chancellerie réalise quelques dépenses de cire à l'occasion de cette fête, afin de démontrer sa puissance à travers sa magnificence publique¹. En 1631, la célébration est au cœur d'un conflit qui oppose le conseil de la commune au comte de Tendilla. Ce dernier tente de reconquérir une position dominante dans la ville après une longue éclipse en se basant sur ses anciens droits cérémoniels. En décidant soudain d'assister à la fête en effet, il prive le conseil de la commune de la place éminente qui lui était attribuée. Outré, ce dernier intente un procès à Mondéjar et décide de ne plus assister aux fêtes tant que l'affaire n'aura pas été tranchée². La Chandeleur est une occasion pour le chapitre d'exprimer ses préférences, de rendre ses politesses et de stigmatiser ceux qui lui ont fait un affront, comme en 1639 l'ordre de la Merced, qui ne l'aurait pas invité à une course de taureaux, alors qu'il invitait les inquisiteurs³.

La riche confrérie de Notre Dame de la Candelaria (Chandeleur), fondée en 1582 dans la paroisse de la Magdalena⁴, célèbre la Purification et le couronnement de Marie. A partir de 1674, elle fête également l'Ascension. Au titre de cette dévotion mariale, elle participe aux célébrations mariales de 1640 en faveur de l'Immaculée Conception par une procession remarquée.

Dans la deuxième moitié du siècle, les difficultés financières de la ville se ressentent fortement sur l'ensemble des célébrations. En 1658, le chapitre ecclésiastique ne peut même plus se permettre de distribuer des chandelles à l'ensemble des assistants lors de la fête de la Chandeleur, et doit donc établir un système complexe de préférences hiérarchiques. Les inquisiteurs pensent alors à dépenser leur propre argent (200 réaux) en bougies afin de conserver le même rang que le chapitre et surtout, la chancellerie⁵. Le conseil de la commune distribue à ses membres deux *arrobas* de cire (environ 25 litres) par veinticuatro et moitié moins (12,5 litres) par jurado. Elle inclut les chanoines et bénéficiés inférieurs (*racioneros*) du chapitre dans cette distribution après l'accord conclu entre les chapitres en 1646. On cesse également de jeter les chandelles depuis l'autel, prétextant des raisons de décence. Toutefois,

¹ A.Chan.G., Caja 4337, p. 6. Cera de la Candelaria (1670-1690).

² A.C.G., *Actas*, libro 12, 31 janvier et 2 mai 1631.

³ A.C.G., *Actas*, libro 13, 7 janvier 1639, fol. 244r.

⁴ LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis : *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII-XVIII*, Grenade, Universidad, 1992.

⁵ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2640, n°19. lettre du 18 février 1659.

cette décision, qui avait déjà été prise en 1597 et jamais appliquée, est réitérée en 1613, puis de nouveau en 1658 par le chapitre, qui semble ne s'y résoudre que dans les périodes financièrement les plus sombres¹. Le geste est en effet un symbole essentiel de la détention du pouvoir. La Chandeleur demeure une fête importante et un bon moyen de pression aux mains du chapitre de la cathédrale. En 1670, pour protester contre les diminutions de l'immunité ecclésiastique, le chapitre force les membres de la chancellerie à recevoir les bougies agenouillés, et répond à leur inévitable protestation juridique par une mesure d'excommunication².

4) Les escribanos et le conflit pour l'appropriation de l'image de la Vierge de la Antigua dans la deuxième moitié du siècle

Après des années pendant lesquelles il a tout accepté de la part de la confrérie des escribanos, qui lui rapportait des revenus substantiels pour prix de ses fêtes, le chapitre fait marche arrière, dans le but de récupérer le plein contrôle sur l'image de la Antigua. La cathédrale semble lutter contre la « privatisation » de la statue par le conseil de la commune et surtout par le groupe, fermé en confrérie, des escribanos del número³. En 1650, il interdit aux confrères de sortir l'image de sa niche pour leur fête de l'Assomption, ou même d'accrocher des tissus dans la chapelle, sous prétexte que cela abîme les moulures et dorures de l'autel⁴. Pourtant dans les années suivantes, le chapitre revient plusieurs fois sur ses décisions. Le manque d'une politique cohérente indique un défaut de fermeté et d'énergie dont savent profiter les escribanos.

En 1653 pourtant, profitant sans doute de la récente disparition de l'archevêque Martin Carrillo y Alderete, jaloux des privilèges de sa fonction et du chapitre, la confrérie obtient pour la fête de son majordome (hermano mayor), le premier samedi de l'année, l'autorisation de décorer la chapelle à sa guise « pour cette fois seulement ». Les escribanos commanditent un manteau et un trône somptueux pour la Vierge⁵ à cette occasion.

En 1655, on les autorise de nouveau à faire ce bon leur semble pour leur fête de l'Assomption. On consent même à leur céder le meilleur prédicateur de la cathédrale, Tello de Olivares⁶.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 10, 12 février 1613, fol. 153v. *Actas*, libro 15, 26 février 1658, fol. 567r.

² ULLOA GOLFÍN, Pedro de : *Al rey Nuestro Señor los luminares mayor, y menor, que representan las dos jurisdicciones, y potestades, Espiritual, y Temporal. La defensa de esta en las acres disputas que ha tenido el Prelado de la Santa Iglesia Metropolitana de Granada con la Chancilleria : discurso Iuridico, Historico, Politico, Moral... En Granada... 1670*, B.N.M. VE/189/44.

³ Les escribanos del número certifiaient les contrats réalisés entre particuliers. Les actes devaient porter leur cachet pour être valides.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 6 septembre 1650, fol. 149r.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 15, 17 octobre 1653, fol. 387r.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 15, 25 juin 1655, fol. 480v.

Mais les confrères abusent semble-t-il de leur droit, car ensuite le chapitre, furieux des dégâts occasionnés par la fête, leur interdisent désormais de décorer la chapelle, « pour avoir détruit les toitures, retiré leurs arêtes de plomb, comme pour avoir ébréché certaines corniches de pierre »¹. Pourtant ces dégâts semblent bien être un prétexte. En fait, ce qui gêne vraiment le chapitre, c'est la beauté et la somptuosité des décors réalisés par les escribanos, qui prennent grâce à eux une place démesurée dans la cathédrale et autour de la Vierge, qu'ils s'approprient trop visiblement dans leurs fêtes. Les dégâts étaient peut-être réels, mais, si c'est le cas, on peut s'interroger sur la raison pour laquelle le chapitre a si longtemps laissé faire la confrérie sans agir. De plus, cette accusation, liée à une image sainte, ne peut que rappeler les imputations de sacrilège, de profanation. Vouloir transformer l'image, autrement dit la profaner, c'est toucher non seulement à l'image elle-même, mais aussi nier les valeurs de la communauté civique, puisqu'il s'agit de celle de la Vierge-patronne². En criant au sacrilège, le chapitre ne voulait-il pas en fait réaffirmer le rang de patronne de la Vierge de la Antigua ? Car la profanation, comme la dévotion, est la preuve de la puissance de l'image³.

Profitant de la vague de dévotion conceptionniste qui ressurgit autour de la parution du bref de 1662, les escribanos obtiennent cette année-là le droit de célébrer somptueusement la fête de la Conception de la Vierge dans la chapelle de la Antigua⁴. L'année suivante, ils peuvent de nouveau sortir la Vierge de sa niche, mais sous de strictes conditions, destinées à préserver la puissance et la grandeur de l'image. Dans les années 1660, ils ont de plus en plus de liberté pour célébrer leur fête de l'Assomption ainsi que leur fête de l'élection de leur nouveau majordome en janvier. Pourtant, le chapitre finit par interdire totalement toute décoration de la chapelle de la Antigua en 1664.

Il arrive aussi que le chapitre refuse de laisser apparaître publiquement la Antigua en procession générale, comme en 1662, lorsque le conseil de la commune demande une procession dans les rues de la ville pour fêter la victoire du Portugal, et le droit de sortir l'image à cette occasion. La cathédrale refuse, sans doute parce que l'image est récemment sortie plusieurs fois de suite, pour des rogations pour faire venir la pluie⁵. Le refus de manipuler la statue est toujours justifié en effet par le chapitre par l'argument que l'image sort trop souvent. Car en se faisant trop visible, la Antigua risque fatalement de perdre son aura, dimension fondamentale de sa puissance d'intercession. Une autre raison est sans doute le refus par la cathédrale que la Antigua ne participe qu'à des rogations ou des célébrations d'initiative exclusivement royale et municipale. Elle préfère que la Antigua intercède auprès

¹ « asi por auer destruido los tejados faltado los cornales de plomo de ellas, como por auerse descantillado algunas cornixas de piedra de la frabrica della ». A.C.G., *Actas*, libro 15, 25 août 1655, fol. 488r.

² GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista*, *op. cit.*

³ TREXLER, Richard E. : « Florentine Religious Experience : the Sacred Image », *op. cit.*

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 15, 18 février 1662, fol. 742v.

⁵ A.C.G., Libro 16, 1662, 7 juillet, fol. 759v.

de Dieu pour que la pluie tombe sur Grenade, plutôt que pour soutenir l'action du roi, donc de la municipalité qui le représente. En d'autres termes, la ville utilise sans doute la Antigua et les rogations pour se mettre en valeur et justifier l'existence du système en vigueur. Et dans un univers local où les institutions sont en concurrence, où la cathédrale, sous patronage royal, fait tout pour tenter de conserver une certaine indépendance, la mainmise sur la Antigua est un enjeu.

En devenant un enjeu entre des institutions concurrentes, la Antigua perdra sa force d'image de cohésion de la communauté. La cathédrale conserve physiquement l'image, elle peut donc autoriser ou interdire sa manipulation par d'autres. Mais elle ne peut lutter contre le fait que, symboliquement, la Antigua est liée au conseil de la commune et ne devienne peu à peu la Vierge de la municipalité.

Alors que les dévotions mariales se multiplient, que l'apparence physique des statues grenadines se transforme radicalement, la Vierge de la Antigua demeure telle qu'elle a toujours été. Pourquoi n'a-t-elle que pas changé d'apparence à l'époque baroque, ce qui aurait peut-être pu sauver la dévotion en déclin ? La statue est certes peinte, habillée pour les fêtes, revêtue d'un riche manteau et placée sur un trône dans un autel baroque, mais foncièrement son aspect extérieur change relativement peu. Elle reste manifestement une Vierge gothique, sans expression gestuelle théâtrale, son visage n'a pas cette intensité contenue, surnaturelle, que l'on trouve dans les statues du XVIIe siècle. Il faut sans doute en chercher la raison dans le conflit qui oppose le chapitre à la confrérie des escribanos. Ces derniers voudraient en effet, à l'exemple d'autres statues mariales, faire évoluer leur Vierge, mais le chapitre s'y oppose systématiquement pour démontrer qu'il garde le contrôle sur la Vierge de la cathédrale.

Lors de leur fête de l'Assomption célébrée annuellement dans la chapelle de la Antigua, les escribanos mettent en scène une vision rêvée de la Vierge gothique, tout entier basé sur la légende de l'image, seule capable de contrebalancer ce que l'on considère comme des imperfections physiques. Un sermon festif de 1646 nous en donne l'illustration. « Que signifie Marie de la Antigua ? En ce qui concerne les images [saintes], il y en a beaucoup en Espagne qui portent ce nom, que ce soit à cause du hasard de leur apparence, de leur facture, ou parce qu'elles sont la copie des premières images apportées dans ces royaumes par notre saint patron Saint Jacques, alors que Marie vivait encore en Canaan ? Ce matériel des images produit plus de grandeur à l'âme et c'est la plus grande perfection de notre reine Marie de la Antigua. Quoi ? De la lumière ancienne et de la charité, car elle la conserva depuis son origine sans s'interrompre ni s'éteindre, en vertu de quoi elle est on le sait supérieure à l'ensemble de tous les justes (...) Quelle est la plus grande excellence de la noblesse ? L'ancienneté constante. (...) Marie seule est aussi ancienne en noblesse, noblesse qu'elle a préservée depuis l'instant

de sa conception, et conserve éternellement la lumière et la flamme de l'amour sans jamais s'éteindre ... »¹.

Mais on voit également ici que la Antigua, totalement assimilée à l'Immaculée Conception, dont elle n'illustre plus guère qu'un attribut (l'ancienneté et la noblesse), perd sa force absolue, à la puissance d'intercession universelle. Certes, elle figure toujours le mythe traditionnel du Sacromonte, puisque son ancienneté rappelle celle du christianisme à Grenade et qu'elle se justifie de la légende de Saint Jacques. Mais ici, la Antigua n'est plus tant rattachée à la conquête, sa première raison d'être, qu'à la société hiérarchisée (comme le montrent les nombreuses références à sa noblesse) et au modèle de la reine dans la monarchie absolue. Il semble donc que les escribanos souhaitent promouvoir une image élitiste de la Vierge, qui s'éloigne de plus en plus de sa vocation de recours universel, propre d'une patronne qui représente la communauté des fidèles. Ce qui démontre l'évolution du statut et de l'identité même de la Vierge de la Antigua, c'est le fait que peu à peu elle devient une image miraculeuse, et que l'on insiste sur le fait qu'elle possède elle aussi une légende des origines mystérieuses, acheiropoïétiques.

La dédicace du sermon de Pedro Bravo, en 1666, vouée à la confrérie elle-même, affirme que l'image « miraculeuse » de la Antigua est responsable de la conquête de Grenade et la compare à l'arche d'alliance qui prodigua la victoire aux hébreux. C'est elle aussi qui donna la force à la petite communauté chrétienne minoritaire des débuts. L'auteur justifie aussi l'apparence ingrate de l'image, petite, gothique et noircie, apparemment peu apte à lutter contre les belles Vierges baroques contemporaines, en transformant ce défaut en supériorité inégalable. « Par ailleurs, parce qu'autrefois l'on ne disposait pas les statues suivant les belles idées des peintres, comme cela se fait de nos jours où les images plus dignes nous semblent être celles que le pinceau a rendues plus belles, car dans les premiers temps de l'Eglise toutes les images étaient des copies ressemblant à la très sainte Vierge (...). Et cette image étant si ancienne, comme le proclame son nom, il semble évident qu'elle ressemble fidèlement à la très sainte Vierge et que par son honneur et sa gloire nos requêtes aient dans cette reproduction leur meilleur messenger, ce qui a été largement prouvé par les miracles, grands bénéfiques et faveurs extraordinaires »². Ainsi, le nom d'Antigua prouve lui seul l'ancienneté de l'image,

¹ « Que es ser Maria de la antigua ? Por lo que toca a las Imagenes, muchas ay en España deste nombre, será por ventura en lo material, por la fabrica, ó porque se trasladaron de las primeras, que a estos Reynos traxo Santiago nuestro Patron, aun viviendo en caanème [sic] Maria ? Esto material de las Imagenes mas laslad da el alma y es la mayor excelencia de nuestra Reyna Maria de la antigua. Que ? De la antigua luz, y caridad, porque la conservò desde su origen, si interrumpirse, ni apagarse, en virtud de que haze conocida ventaja al resto todo de los justos (...) Qual es la mayor excelencia de la nobleza ? La antiguedad si interrumpirse. (...) Maria sola es tan antigua en la nobleza, que conservò desde el instante de su concepcion, y conserva hasta la eternidad la luz y llama del amor sin apagarse... » ALMOGUERA, Juan de : *Sermon de la Assuncion de María Madre de Dios... en la celebre fiesta que la insigne y antigua Hermandad de Escruanos del Numero, y prouincia de la Ciudad de Granada hizo en la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua, jueves 17 de agosto... 1646*. B.U.G., A-031-205(14), fol. 12r.

² « Lo otro, porque antiguamente no se pintauan las Imagenes por ideas hermosas de pintores, como se ve en estos tiempos, que nos parece mas propia imagen la que al pincel se le antojò mas hermosa, si no que en el

ancienneté qui représente son plus grand avantage sur des images récentes. Plus archaïque, cette image est donc plus « vraie », plus authentique et donc plus puissante, parce que plus proche de son modèle dans le temps.

Ces textes qui justifient l'aspect de l'image reflètent une apparente contradiction. Tout en affirmant adorer la statue telle qu'elle est, justement parce qu'elle est ainsi faite, les escribanos ne cessent dans le même temps de chercher à transformer l'image à l'occasion de leurs fêtes par des décorations grandioses et des vêtements précieux. Autrement dit, ils font comme s'il y avait une différence, disons un décalage, entre l'image, telle qu'on se la représente en tant qu'entité morale, et l'image physique. Pour les escribanos, il est possible de transformer l'aspect extérieur de la statue, sans que son caractère profond ne change. Or c'est sur cette question qu'il existe un profond désaccord avec le chapitre de la cathédrale, qui refuse avec obstination toute transformation, permanente du moins, de l'apparence de la statue et sévit contre les escribanos à chacune de leurs tentatives. En fait, le caractère auquel les sermons des escribanos font référence, contribue à créer une nouvelle Vierge de la Antigua, tout comme les décorations cherchent à lui donner une nouvelle apparence. La Antigua en effet ne s'était jamais caractérisée aussi précisément auparavant. Elle n'avait pas de concurrence directe, pas d'autre image avec laquelle se comparer par des traits précis. Elle était le recours universel, la patronne, elle se fondait dans les successives dévotions mariales sans jamais se confondre avec elles. En réalité les textes qui défendent l'apparence de l'image sont un aveu de défaite. Ils mettent en avant un seul avantage de la statue, abandonnant tous les autres. En la comparant aux autres Vierges, on constate le nivellement des images mariales entre elles. La Antigua n'est plus qu'une statue parmi d'autres.

Une nouvelle crise éclate en 1668. Le chapitre réclame soudain des arriérés de plusieurs années à la confrérie des escribanos et la somme de payer, au risque de ne pas obtenir le droit de célébrer la fête de l'Assomption. Il réclame en outre des dettes de crédits de censos¹. La menace financière n'est pas anodine : le chapitre ne sait plus comment maîtriser l'expansion festive de la confrérie autour de la Vierge de la cathédrale, qui équivaut à une mainmise sur l'image.

En 1674, furieux des détériorations constatées sur les sculptures de l'autel et le tissu du dais, le chapitre retire une nouvelle fois aux confrères l'autorisation d'installer des décorations dans la

principio de la Iglesia todas fueron copias parecidas a la Santissima Virgen Maria. (...) Y siendo esta imagen tan antigua, como lo dize su nombre, parece forçoso que tenga la semejança fiel de la Santissima Virgen Maria, y que en honra, y gloria suya nuestras peticiones tengan con este traslado mejor despacho, experimentando dichosos mas estraños los milagros, mayores beneficios, y extraordinarios faoures ». BRAVO, Pedro : *Escritura publica y testimonio autentico de las glorias de María Santissima en su Assumpcion, celebrada con rasgos de deuocion, y lineas de piedad de las ardientes plumas de los Escriuanos de numero de la Nobilissima ciudad de Granada, en obsequio, y culto de la milagrosa imagen de la Antigua, lunes diez y seys de Agosto, en presencia del ... señor don Ioseph de Argayz, Arçobispo de Granada... En Granada... Año de 1666*. B.U.G., A-031-203(18), fol. 12r-v.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 16, 12 juin 1668, fol. 412v.

chapelle de la Antigua pour leur fête¹. Cette interdiction s'accompagne d'une nouvelle tentative de valoriser l'image et d'accroître la dévotion. L'archevêque Gaspar de Rois concède 40 jours d'indulgences à qui viendrait prier certains jours précis devant l'image de la Antigua². L'affaire est portée devant la justice royale. A l'occasion de cette sanction, les actes capitulaires nous laissent entrevoir quel niveau de splendeur festive avait atteint cette fête corporative. Des compagnies de soldats entraient dans la cathédrale en procession, sans doute en jouant de la musique. On sortait l'image sur un trône et on l'entourait de toutes sortes de tissus précieux et de broderies. La fête s'accompagnait aussi d'illuminations et même de feux d'artifice à l'intérieur du temple.

En février 1675, la reine-mère Marianne d'Autriche demande une enquête (*información*) sur la manière de célébrer la fête de l'Assomption. En juillet, après en avoir lu les conclusions, elle ordonne de ne rien changer à la manière de la célébrer. Les escribanos menacent alors le chapitre d'un procès retentissant, publicité que ce dernier ne peut sans doute pas se permettre, puisqu'il cède et autorise les escribanos à célébrer leur fête du 16 août comme auparavant, avec feux d'artifices et décoration de la chapelle de la Vierge. « Et afin que sur le plateau et le milieu de l'autel ils puissent construire un nouveau trône avec des gradins ou des chapiteaux... par quoi l'ensemble de la sainte image sera à découvert, et l'on pourra installer un baldaquin et les deux pyramides de bougies que l'on a placés d'autres fois. Ce qui explique les inconvénients avancés par le chapitre »³. Forte de l'appui royal, la confrérie cède alors à la folie des grandeurs. Elle fait réaliser un nouveau trône de bronze et d'ébène pour la Vierge d'après un dessin d'Alonso Cano, pour la bagatelle de 800 ducats⁴. L'année suivante, il est même nécessaire de faire agrandir la chapelle pour y placer le trône monumental. Dans le dans le contexte de famine, puis de peste de la fin des années 1670, toute licence est accordée à la confrérie pour des messes et des prières supplémentaires⁵. Il en est de même pour les autres images : l'important dans l'immédiat est de tout tenter pour sauver la ville.

Le chapitre semble reprendre la main sur l'image à l'occasion du miracle lors du siège de Vienne en 1683, mais ensuite la situation redevient telle qu'elle était auparavant. En 1688, une messe de rogations prononcée sur l'ordre du roi à l'occasion du tremblement de terre de Naples est même réalisée, pour plus de splendeur, sur le modèle de la fête de l'Assomption de la confrérie des escribanos⁶. Désormais c'est donc le chapitre qui prend modèle sur la puissante confrérie, non l'inverse. Le processus de privatisation de la Vierge-patronne par une

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 21 août, fol. 269-270.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 16 octobre 1674, fol. 277v.

³ « y asimismo para que sobre el plano y medio del altar puedan fabricar algun nuevo trono de gradas o chapitel... con que quedara descubierto todo el cuerpo de la santa ymagen y se podra acomodar un dosel y las dos piramides de luzes que otras vezes se an puesto con lo qual se escusan los ynconbennientes que el cabildo a pretendido.. ». A.C.G., *Actas*, libro 17, 30 juillet 1675, fol. 317v-318r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 17, 23 août 1675.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 18, 21 juin 1679, fol. 28r.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 19, 27 juillet 1688, fol. 113.

corporation privée semble achevé. C'est si bien le cas, que la confrérie se réclame même propriétaire de l'image.

Le chapitre tente tout de même une dernière fois de protester contre la mainmise des escribanos sur l'image. Dans son sermon de la fête de la confrérie de 1686, le père augustinien Francisco Thomas déclare, explicitement cette fois (tandis que les sermons précédents n'y faisaient qu'allusion) que l'image fut offerte par les Rois Catholiques aux escribanos eux-mêmes. Le prédicateur non seulement affirme cette thèse osée en public, mais souhaite également faire imprimer son sermon. Ce qui est intéressant ici, c'est que cette affirmation est loin d'être nouvelle. Un prêche de la fête daté de 1629 y faisait déjà allusion, nous l'avons vu. Pourquoi donc le chapitre s'en scandalise-t-il presque cinquante ans plus tard ? Sans doute parce que cette opinion est en passe de devenir réalité : la Antigua n'appartient plus à la communauté grenadine toute entière, mais seulement à un groupe corporatif fermé, qui se réclame d'être le vrai descendant, réel ou spirituel, des premiers conquérants de Grenade. Les autres habitants, parce qu'ils sont grenadins depuis moins longtemps, parce qu'ils ont des origines converses ou simplement parce qu'ils n'appartiennent pas à l'oligarchie qui se sent seule dépositaire de ce modèle élitiste et passéiste, sont exclus de cette ascendance.

Le chapitre proteste contre l'expression publique de ce mythe. Mais il est trop tard et, d'ailleurs, sa réaction semble bien faible. Il prévoit que l'année suivante un prébendé de la cathédrale ira prêcher la vérité lors de la même fête. En ce qui concerne le sermon, on semble vouloir plutôt étouffer l'affaire, en exigeant des imprimeurs de ne pas l'imprimer, manoeuvre qui semble avoir réussi, puisqu'on ne trouve pas trace d'un tel texte. Les assistants de la fête manifestent aussi de plus en plus d'insolence à l'égard du chapitre. A l'occasion de la fête, un chevalier de l'ordre d'Alcantara a osé prendre place sur un emplacement interdit, d'où il a été impossible de le déloger, au risque de provoquer un trop grand scandale¹.

La description poétique de la fête des escribanos de 1689 témoigne du luxe décoratif de la fête et de la pompe liturgique qui l'accompagne. La messe est dite par l'archevêque en personne, devant le conseil de la commune et les confrères. La chapelle de la Antigua est ornée de soieries couleur de rose (c'est-à-dire de la Vierge). L'autel illuminé est le centre d'un ouragan de couleurs et même de senteurs. « Les sens demeurant suspendus / l'ouïe avec la musique ; la vue avec les lumières de Marie ; le goût avec le plaisir qu'ils donnaient ; le toucher, avec la douceur des fleurs ; et l'odorat, avec de prodigieuses odeurs »².

¹ A.C.G., *Actas*, libro 19, 18 août 1686, fol. 118-119.

² « Quedandose elevados los sentidos / con la musica, los oydos ; los ojos, con las luzes de Maria ; el gusto, con el gusto que las via ; el tacto, con el blando de las flores ; y el olfacto, con prodigios olores ». SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Descripcion poetica heroica, de la singular, y catolica victima, que le consagrò a la Virgen Santissima de la Antigua, en el mysterio de su Assuncion Soberana, su siempre venerada, y esclarecida Hermandad de Escrivanos del Numero desta Ciudad de Granada, Martes 16 de Agosto. Año de 1689...* B.N.M., catalogue manuel.

En 1695, le chapitre se plaint de l'état de délabrement dans lequel se trouve le retable de la chapelle de la Antigua, après des années de décoration excessive, d'apport de tissus, de clous et autres outils de fixation des décors. La chapelle s'en trouve dangereusement déstabilisée. Il y a aussi le bruit des travaux annuels de décoration pour la fête, qui troublent la cathédrale huit jours ou plus chaque année. Le chapitre interdit donc de nouveau toute décoration et tout déplacement de l'image hors de sa chapelle, rappelant son importance en tant que patronne de Grenade, et fait faire un devis de restauration de la chapelle¹. Mais dès l'année suivante les escribanos obtiennent la permission de retoucher l'image², détériorée par le temps mais surtout qui n'est vraiment plus au goût du jour. C'est le signe le plus évident d'une prise de possession définitive sur l'image. En y imposant leur marque, non plus seulement par les habits, ou le décor extérieur de la chapelle, mais sur le corps même de l'image, sur son visage, ils expriment leur emprise sur elle de la façon la plus forte possible. L'envahissement de la chapelle de la Vierge de la Antigua démontre aussi son institutionnalisation et son relatif oubli, au milieu de profusion de lampes votives, de dorures et de statues annexes³.

Le chapitre, diminué et appauvri, se voit contraint de ne rien tenter contre des adversaires de plus en plus agressifs à son égard. Son impuissance en face de telles attaques montre à quel point son pouvoir est diminué dans la ville. Incapable de défendre la Vierge-patronne de la mainmise d'un groupe corporatif, le chapitre ne peut que constater la manière dont celle-ci cesse définitivement de représenter la communauté urbaine dans son ensemble, tandis que la Vierge de Las Angustias émerge pour la remplacer.

5) Des cérémonies constitutives à la renégociation de la constitution rituelle : le « conflit de la chaise » (le Corpus)

Au XVI^e siècle, le Corpus donnait déjà lieu à des conflits, en particulier entre le conseil de la commune et le chapitre, lequel refusait de perdre l'autorité éminente sur la fête au profit de son principal pourvoyeur de fonds, la municipalité. Au siècle suivant, la chancellerie, qui occupe la place d'honneur dans la procession et dépense énormément d'argent pour la fête, apparaît comme la principale menace de la perte de la direction éminente de la fête par l'Eglise. Le conflit entre chancellerie et chapitre représente aussi la résistance de l'autorité locale contre l'ingérence de l'autorité royale dans le gouvernement urbain⁴.

Les querelles ont lieu lors de la fête la plus populaire de l'année, sous l'œil critique de la foule. Elles s'expliquent par le fait que le pouvoir se manifeste dans le cérémoniel et par un contexte

¹ A.C.G., *Actas*, libro 20, 30 août 1695, fol. 87.

² A.C.G., *Actas*, libro 20, 19 décembre 1696, fol. 172v.

³ voir sur la décoration des chapelles et leur signification WILSON, Stephen : « Cults of Saints in the Churches of Central Paris », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, n°4, oct. 1980, p. 548-575.

⁴ GAN GIMENEZ, Pedro : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *Chronica Nova*, 17, 1989, p. 91-130.

local de luttes internes entre couches de l'oligarchie¹. La loyauté et la paix urbaine se payent grâce au ravitaillement et aux fêtes qui fomentent un sentiment d'appartenance. La structure du régime permet donc de maintenir une stabilité efficace du pouvoir. Les grenadins adhèrent à un discours constitué par le cérémoniel. Dans une société sans constitution, celui-ci tient lieu à la fois de jurisprudence et de discours politique sur cette constitution. Elle s'exprime sous une version idéalisée dans la procession hiérarchique et la pratique est sans cesse adaptée. Les participants n'y apparaissent pas en tant qu'individus, mais en tant que personnification de leur office et de leur rang. La participation des différentes institutions exprime l'idéal d'un pouvoir uni où Église et État sont complémentaires. Au sein de cette manière de constitution, la splendide procession du Corpus, incontestablement la plus signifiante, est un terrain d'affrontement choisi. « Ainsi transformée en fastueux théâtre des vanités humaines, la Fête-Dieu servit maintes fois de champ clos pour les affrontements de la vie politique », écrit Jean Sentaurens à propos de Séville². Car il n'est pas une ville espagnole qui n'ait connu de conflits de préséance à l'occasion du Corpus. A commencer par la cour.

a) Le conflit dans la première moitié du siècle

Le conflit séculaire qui se joue à Grenade entre l'archevêque et la chancellerie met en scène le refus de l'Église de se soumettre totalement au pouvoir royal, incarné par la chancellerie. Il reflète la volonté, de la part de l'archevêché grenadin, d'affirmer le rang hiérarchique du prélat (signifié par la chaise-trône de la procession), contre la suprématie et la sacralité royale incarnées par la présence de la cour royale. C'est aussi l'occasion d'affirmer la supériorité de l'archevêque dans la chaîne hiérarchique à l'intérieur de l'Église, à l'occasion de cette fête qui réunit population et invités venus de tout le royaume de Grenade. C'est enfin une contestation politique du patronage royal et du gallicanisme d'État des Habsbourg. Cette contestation apparaît lorsque le pouvoir est en difficulté et au moment où ses relations avec la papauté ne sont pas au beau fixe. Dans ce moment de crise, l'Église se désolidarise de la couronne sur le point précis du patronage royal, qui non seulement la met sous tutelle mais limite les revenus du chapitre.

Comme tous les événements cérémoniels, ce conflit local doit également être replacé dans le contexte plus large de la couronne, où les événements de la cour donnent le ton aux autres villes espagnoles. A Madrid, on l'a dit, les conseils royaux se font concurrence autour des autos sacramentels du Corpus, les présidents de chaque conseil plaçant chacun leur siège-trône (sitial) pour assister au spectacle. Chaque institution est également en concurrence pour la meilleure place dans la procession, c'est-à-dire au plus près de la custode.

¹ SENTAURENS, Jean : « L'Âge d'or de la fête-Dieu (1600-1650) », in *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Age à la fin du XVIIe siècle*, *op. cit.*, T. 2.

² SENTAURENS, Jean : « La Mise en scène du pouvoir à Séville : la fête-Dieu, champ clos des rivalités politiques XVIè-XVIIe s », *op. cit.*, p. 219.

Grâce à la chaise, l'archevêque parvient à borner la présence de la chancellerie dans la procession à une place secondaire. A Séville, le conseil de la commune manœuvre aussi contre la toute-puissance de l'Audiencia à l'occasion du Corpus, cette fois en employant la muestra des autos sacramentels comme signe de sa prééminence¹. En France aussi, la présence de parlements dans les grandes villes encourage l'opposition d'archevêques déterminés à démontrer leur prééminence, illustrée par le trône que leur permet d'employer l'usage pontifical romain².

La posture papale dans les cérémonies, adaptée elle-même de celle de l'empereur et du basileus byzantin, est souvent revendiquée comme modèle par les évêques, mais aussi par les rois. Elle signifie en effet fusion du pouvoir temporel et spirituel, moment dans lequel le chef devient dieu en étant le centre de la procession.

Voyons comment se présente ce conflit à Grenade. Le Corpus représente un casse-tête d'organisation, ce qui explique que les archives en parlent principalement lorsque surgissent des conflits de préséance. Le conflit principal oppose la cathédrale, derrière l'archevêque, à la chancellerie (qui s'affirme depuis le dernier tiers du XVIe siècle comme une autorité prépondérante), à propos de la chaise de l'archevêque portée durant la procession. Le privilège papal revendiqué comme modèle par les archevêques de Grenade, afin de légitimer leur position dominante sur le clergé et la ville, mais aussi de démontrer la condition apostolique du siège de Grenade (égal en cela au siège de Saint Pierre), sert l'éternel conflit du pouvoir éminent, entre les pouvoirs spirituel et temporel. Pourtant le précédent papal avait un tout autre sens à l'origine. Jusqu'au début du XVIe siècle en effet, lors de son intronisation le pape s'asseyait dans la basilique Saint Jean de Latran sur une chaise percée, destinée à rappeler sa condition humaine³.

La chaise ou trône de cérémonie, le « sitial », est le signe du rang de l'archevêque, mis en scène le jour de son entrée solennelle dans la ville et de sa prise de fonctions. D'après le *Diccionario de la real Academia*, en 1739, le mot *sitial* désigne « un siège, ou chaise avec un petit banc devant, recouvert d'un tapis, ainsi que d'une couverture ou d'un coussin, et d'autres aux pieds de la chaise, dont font usage les rois, les princes et les prélats lorsqu'ils assistent aux cérémonies publiques »⁴. La première mention de l'emploi de la chaise apostolique par un archevêque à Grenade dans la procession du Corpus remonte à 1524. Mais ce n'est que bien

¹ Ibid.

² JULIEN, Pascal : « Droit au chœur : conflits de préséance entre archevêques et parlements à Aix-en-Provence et Toulouse au XVIIe siècle », *op. cit.*

³ BOITEUX, Martine : « Parcours rituels romains à l'époque moderne », in VISCEGLIA, Maria Antonietta ; BRICE, Catherine : *Cérémonial et politique à Rome (XVIe-XIXe siècles)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1997, p. 27-87.

⁴ « El asiento, o silla con un pequeño banco delante, cubierto de un tapete con una almohada, o coxin encima, y otra a los pies de la silla, de que usan los Reyes, Principes, y Prelados en la asistencia de las funciones publicas ». *Diccionario de la Real Academia Española, op. cit.*, 1739.

plus tard que cet attribut cérémoniel commence à poser problème. Le conflit débute principalement avec l'archevêque Pedro de Castro, puis reprend avec Martín Carrillo y Alderete (1642-1653). Les mémoires juridiques se suivent et des conflits parfois violents éclatent, montrant la difficulté de trouver une solution équilibrée pour des fêtes auxquelles assistent plusieurs institutions rivales. Les difficultés sont accentuées par la gêne à faire passer une aussi importante procession dans les rues étroites, à peine transformées depuis le Moyen-Age. Le problème qui se pose est double. Premièrement, lorsque l'archevêque s'assied sur sa chaise-trône, il tourne le dos au président de la chancellerie, qui marche directement derrière lui. Deuxièmement, la chaise entraîne une confusion à propos de ce qui forme vraiment le centre de la procession : est-ce la custode, ou est-ce l'archevêque, qui se présente sur un trône et dans une posture royale volontairement calquée sur celle du pape ?

Les premières protestations de la chancellerie ne concernent pas exclusivement le Corpus, mais plutôt les fêtes de la Chandeleur et des Rameaux, dont la symbolique de sujétion, signifiée clairement par le fait de recevoir les bougies ou rameaux des mains de l'archevêque, était de plus en plus insupportable à cette institution judiciaire, en passe de devenir la principale force politique de la ville dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. L'arrivée de Pedro de Castro, ancien président de la chancellerie, comme archevêque, en 1590, amplifie le conflit. Dès sa désignation, Castro interdit l'usage de la chaise à l'auditeur doyen, qui représente le président. Mais surtout, il adopte une sorte de trône le jour de la Chandeleur (2 février) sous l'autel, du côté de l'évangile, en 1604¹. Pour Castro, il s'agit de montrer au peuple la grandeur des clercs et la force de l'immunité ecclésiastique, ce qui a pour objet d'accroître le respect envers l'autorité ecclésiastique et la dévotion religieuse. Face à la protestation de la chancellerie, il procède à l'excommunication de ses membres. La chancellerie promulgue alors un auto (arrêté) interdisant la chaise, lequel est exécuté le matin de la chandeleur : à l'aube, les alcaldes (officiers de justice municipaux) se rendent chez l'archevêque, saisissent l'argenterie, les chevaux, décrochent les tapisseries et même (détail souligné avec indignation par le chapitre) la courtepointe de son lit, et placent des gardes sur les propriétés de l'archevêché. Toutefois, la chancellerie doit accepter que Castro conserve sa chaise, en échange de leur absolution, afin de pouvoir communier dans la période du Carême. Les incidents reprennent à l'occasion de la fête des Rameaux². L'audience, furieuse, refuse cette fois de revenir à la cathédrale. Commence alors une véritable bataille de mémoires argumentés.

Le problème se pose également pour la chaise, le repose-pieds de l'archevêque et le banc de ses deux assistants que l'on installe lorsqu'il assiste aux anniversaires funèbres des rois dans la chapelle royale, et en général pour l'ensemble des processions qui ont lieu dans la cathédrale

¹ Ofendese del asiento y sitial del arçobispo. B.N.M., Ms. 6437, fols. 377r-383r.

² A.C.G., *Actas*, libro 9, 12 avril 1604, 350v.

en présence de l'archevêque¹. En 1605, le roi interdit à l'archevêque de poser un banc ou une chaise devant celui de la chancellerie, ce qui empêche cette dernière d'avoir directement vue sur l'autel. Cette interdiction concerne les agissements de Castro le deuxième jour de Noël, jour où il a placé sa chaise dans le chœur jusqu'au moment du sermon, puis l'a fait déplacer juste devant l'autel, sur le côté droit, pour être au plus près du prédicateur et recevoir sa bénédiction en premier². Le conflit s'envenime, bien que le président qui succède à Niño de Guevara à la tête de la chancellerie, Antonio Sirvente (1597-1606), soit plus flexible et évite de participer à la procession pour éviter les conflits³.

Castro obtient en 1604 que les membres de la chancellerie continuent à monter à l'autel pour recevoir bougies de la Chandeleur et rameaux bénis, contre leur volonté. Ils continuent toutefois à protester, aussi à propos de la réception particulière faite au prélat à l'entrée de l'église. Mais Castro ne cède pas : en 1607, une nouvelle cédula renouvelle la première interdiction de fixer la chaise contre l'autel pour entendre le sermon. En outre, on interdit la chaise dans les processions qui ont lieu à l'intérieur de la cathédrale, bien qu'on l'autorise pour les processions extérieures, à la condition qu'elle soit portée de côté (et non juste devant la chancellerie qui suit le prélat).

Après le départ de Castro pour Séville en 1610, sous le règne de six archevêques successifs, le plus souvent absents de Grenade, le conflit marque une pause. La chancellerie de son côté ne participe pas à la procession.

Le litige reprend avec l'arrivée de l'archevêque Martín Carrillo y Alderete (1642-1653). Dans son *Histoire Ecclésiastique*, publiée en 1639, le chanoine et trésorier de la cathédrale Francisco Bermúdez de Pedraza défend clairement la prééminence de l'autorité archiépiscopale sur celle de la chancellerie, autorité qui s'incarne selon lui dans la chaise du prélat. « Le cérémonial romain (...) autorise les évêques à placer une chaise devant Notre Seigneur sous la forme de sacrement, non en tous temps, mais seulement lorsqu'ils célèbrent pontificalement (...) La potestas ecclésiastique est supérieure à la séculière (...) Le pouvoir des conseils, et des chancelleries, est grand (...) mais le pouvoir d'un clerc l'est infiniment plus »⁴. Après la condamnation et l'exécution d'un frère mineur par la chancellerie en 1645, l'archevêque défend avec force l'immunité ecclésiastique. En outre, le nouvel archevêque est un réformateur, qui s'attaque aux coutumes du clergé (habillement, interdiction d'aller aux comedias, etc.). Dès son arrivée en 1642 il utilise la chaise dans la procession du Corpus. La polémique reprend à partir de 1647. En 1649, à la suite d'un mémorial de la chancellerie, une

¹ A.Chan.G., Caja 4457, p. 95. Lettre de la chancellerie à l'archevêque, 9 juin 1604.

² A.Chan.G., Caja 4457, p. 95. Cédula du 23 janvier 1605.

³ GAN GIMENEZ, Pedro : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *Chronica Nova*, 17, 1989, p. 91-130.

⁴ « el ceremonial romano (...) permite a los obispos tener silla delante de nuestro Señor Sacramentado, y no absolutamente, sino celebrando de pontifical (...) mayor es la potestad Eclesiástica que la seglar (...) Grande es el poder de los consejos, y Chancillerías (...) pero es infinitamente mayor el poder de un sacerdote ». Cit. GAN GIMENEZ, Pedro : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *op. cit.*, p. 102.

cédule royale ordonne d'éviter d'utiliser la chaise ou, du moins de la placer de côté et non au centre de la procession. La même recommandation est renouvelée jusqu'à la fin du siècle.

b) Le « conflit de la chaise » dans la seconde moitié du siècle

Dans la deuxième moitié du siècle, alors que le Corpus souffre comme les autres fêtes de l'appauvrissement de la ville, la procession se cristallise toute entière autour du conflit durable appelé familièrement dans les sources « conflit de la chaise » qui oppose la chancellerie à l'archevêque. Ce conflit est une mine de renseignements exceptionnelle sur la manière de célébrer ainsi que sur le sens de la fête du Corpus à cette époque.

Après la mort de l'archevêque Alderete en 1653, lequel avait défendu bec et ongles le statut du prélat, en particulier à travers la défense du patronage de Cecilio (qui fait de Grenade un siège apostolique) et celle de la chaise du Corpus, la situation est plus difficile pour son successeur José de Argáiz (1654-1667). La cathédrale est si endettée que ses célébrations s'en ressentent, perdent de leur lustre et de leur importance dans la ville. Les confréries recommencent à vouloir jouer un rôle de premier plan, comme au XVI^e siècle. C'est au plus fort de cette crise que la chancellerie estime qu'il est temps de passer à l'offensive. Elle parvient semble-t-il à persuader le pouvoir central que l'archevêque, par son obstination, en désobéissant aux ordres de la chancellerie s'oppose au roi lui-même, et qu'il est donc en quelque sorte un dangereux insoumis qu'il convient de briser. En 1656, une cédule ordonne à l'archevêque de ne pas utiliser la chaise dans la procession, dénonçant l'obscénité d'une telle mise en scène. L'archevêque de Tolède, Sandoval, prend lui aussi parti contre ce rite extravagant. L'archevêque José de Argáiz refuse alors de se rendre à la procession.

Les relations altérées entre les institutions cette année-là se perçoivent bien à travers une anecdote. Il s'agit du violent conflit de carrosse qui oppose un auditeur de la chancellerie au chanoine Francisco de Peralta, un soir de comedia de février. Refusant de s'arrêter pour laisser passer le chanoine dans l'étroite carrera del Darro qui serpente entre la rivière et la colline de l'Albaicín, l'auditeur le condamne à l'amende. Comme le chapitre refuse de se soumettre à cette décision, « scandaleusement les ministres séculiers se rendirent chez le chanoine et en sortirent tous ses meubles jusqu'au lit dans lequel il dormait et ils vendirent 400 fanègues de blé et tout le vin qu'il possédait d'une terre héritée de ses parents, détruisant ainsi plus de 3000 ducats de son patrimoine »¹. Dans la version de la chancellerie au contraire, le chanoine se

¹ « con gran escandalo los minsitros seculares fueron a la casa del canonigo y le sacaron a la plaça todas sus alaxas asta la cama en que dormia y le bendieron 400 fanegas de trigo y todo el bino que tenia en una heredad que de sus padres heredo destruyendole mas de 3000 ducados de su hacienda ». A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7114, n°7. lettres du chapitre puis de la chancellerie, 4 mars 1656. Voir aussi BARRIONUEVO, Jerónimo de : *Avisos*, B.A.E., T. 221, cit. GAN GIMENEZ, Pedro : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *op. cit.*

révèle un odieux personnage, qui insulte grossièrement son interlocuteur par de copieux jurons.

L'année suivante (1657), la cédula concernant la chaise est réitérée, cette fois dans un ton plus menaçant¹. On lance même un ultimatum à l'archevêque José de Argáiz pour le faire céder. Pour ne pas avoir à désobéir, ce dernier répond que la défense de l'immunité ecclésiastique le force à ne pas assister à la fête. Son argument principal est que la chaise n'est pas signe d'un manque d'humilité, mais qu'elle fait partie des attributs pontificaux. Elle est donc aussi indispensable à sa fonction que la mitre. De plus, personne ne proteste lorsque le prélat en use dans le temple lors des offices, pourquoi donc le faire en cette occasion ? Enfin, le prélat s'appuie sur la congrégation des rites, qui autorise le prélat à user de la chaise lors des processions. Pour lui, la chancellerie poursuit un projet machiavélique, celui de diminuer le pouvoir de l'archevêque en le faisant apparaître comme désobéissant et déloyal.

Il est vrai que l'obstination de l'archevêque est à toute épreuve, comme le montre sa lettre du 2 juin 1658, qui se situe dans la lignée des revendications corporatistes du temps. Comment, dit-il, votre majesté qui défend tant la cause catholique peut-elle s'opposer à un rite réalisé par le pape lui-même ? S'agit-il de condamner l'art et la richesse, indispensables à l'honneur de Dieu ? Vos prédécesseurs ont approuvé cette cérémonie, pourquoi pas vous ? Enfin, le sens des rites catholique est profond et varié, le tout formant un équilibre harmonieux que vous ne pouvez briser sans risques².

Déjà dans les années précédentes, l'archevêque dénonçait la chancellerie comme source des conflits qui menacent la paix sociale³. L'exemple d'autres archevêchés et évêchés (Tolède, Séville, Jaén ou Cordoue) est aussi invoqué. Mais également celui du Christ lui-même, qui a institué le Saint Sacrement assis, et le lavement des pieds à genoux. Plus important, il oppose sa conscience à l'obéissance au roi, et en appelle à la référence des fueros. Il s'agit de défendre les droits locaux contre l'ingérence indue du pouvoir central⁴.

Il y a dans cette affaire de la chaise, outre la défense des intérêts de l'Eglise contre une institution qui tend à accaparer tous les honneurs et tous les pouvoirs dans la ville, l'expression d'une certaine défense de l'intérêt local, représenté par des « coutumes anciennes », contre l'ingérence croissante d'un pouvoir royal uniformisateur et omniprésent. L'archevêque, père du peuple des fidèles, représente la communauté, qui ose s'opposer au représentant du roi, l'étranger qui revendique la place centrale dans la procession. On le sent dans les lettres, où l'archevêque s'exprime en se référant sans cesse au passé, aux coutumes, à ses prédécesseurs. Le fiscal de la chancellerie, au contraire, se réfère aux autres archevêchés, à l'honneur de la chancellerie, parle toujours de l'extérieur.

¹ A.C.G., Libro de Asuntos Varios 72, n°16. et A.Chan.G., Caja 4457, n°14, lettre écrite par le corregidor, Juan Manuel Pantoja y Figueroa de la part du président de la chancellerie, à l'archevêque, 15 mai 1657.

² A.C.G., Libro de Asuntos Varios 72, n°16.

³ A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. lettre du 24 avril 1657.

⁴ A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. lettre du 13 juin 1656.

On peut s'interroger sur cette obstination des archevêques de Grenade, héritée de prélat en prélat tout au long du siècle. Il est vrai qu'une fois le conflit engagé avec la chancellerie, il devenait impossible de reculer et de céder, à moins de perdre définitivement tout crédit local. De plus, les attermolements royaux en faveur de l'un ou de l'autre camp ne permettent pas de trancher le conflit. Il semble en fait que la fierté religieuse de la ville se concentre désormais toute entière dans ce conflit extravagant autour de la chaise du Corpus.

Car la fête de l'hostie apparaît dans cette deuxième moitié du siècle comme la seule qui concentre désormais en elle un aussi grand nombre d'enjeux politiques et spirituels. Comme les images saintes, le Saint Sacrement devient un objet miraculeux et absolu qu'il convient de manier avec précautions. On hésite désormais à l'exposer en permanence au regard des fidèles. Lors de ces ostensions spectaculaires, l'autel de la cathédrale est recouvert d'une jonchée de plantes odorantes et de plumes¹.

Forts sans doute du soutien royal à leur cause, les alguaciles de la chancellerie osent arrêter la procession du Corpus de 1659, afin de faire passer les membres de la chancellerie à cheval jusqu'à la porte de la chapelle royale, d'où ils s'incorporent au cortège². Traditionnellement en effet, fidèle à sa politique d'invisibilité (qui reprend celle du roi) la chancellerie n'assiste pas à la messe dans la cathédrale avec le conseil de la commune et ne rejoint donc la procession qu'à l'extérieur de l'église, ce qui pose des problèmes d'organisation insolubles, qui expliquent que la chancellerie embarrasse le trajet de la procession. Arrivant, à cheval de surcroît, dans des rues étroites et encombrées, en porte-à-faux du cortège, la chancellerie ne peut que poser des problèmes. Cette arrivée embarrassante est sans doute voulue par le tribunal, qui pouvait ainsi se faire attendre, et donc décider seul de l'horaire de la procession, ou même d'arrêter le cortège s'il le souhaite. Le chapitre est furieux de cet outrage qui le relègue au second plan. Sur le moment, la chancellerie déclare qu'il s'agit d'une erreur des alguaciles et qu'ils seront punis pour cela. Mais l'année suivante elle renouvelle le même coup de force. Il s'agit en effet de violence manifeste, et cette fois le chapitre en réfère au roi³.

Le conflit est ravivé par la moindre modification de détail des cérémonies. Ainsi l'ordre donné en 1684 par la congrégation des rites de porter le Saint Sacrement à la main, et non sur des brancards processionnels, ravive la querelle de la chaise⁴.

Parallèlement au conflit qui oppose l'archevêché à la chancellerie, ceux qui empoisonnent la vie du chapitre lui-même ont naturellement un impact sur le conflit de la chaise, lorsqu'une des parties fait appel à la juridiction civile. On atteint le summum de la discorde sous l'archevêque Diego de Escolano y Ledesma (1668-1672), car le prélat affronte alors simultanément la chancellerie et les prébendés de la cathédrale, pour des questions d'émoluments. En outre, les prébendés souhaitaient ne plus avoir à s'agenouiller devant leurs

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 29 avril 1670, fol. 23r.

² A.C.G., *Actas*, libro 15, 9 et 16 mai 1659.

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 29 mai 1660.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 16 mai 1684, 18 mai 1685.

supérieurs lors de la réception des bougies de la Chandeleur et des palmes des Rameaux¹. Ils font appel à la juridiction civile de la chancellerie, laquelle condamne le chapitre, qui excommunie à son tour les membres de la chancellerie. Les trois parties envoient chacune des memoriales à la cour pour défendre leur camp.

En 1669, la chancellerie s'insurge du scandale de la chaise, qui représente un exemple exécrationnel pour le peuple, une atteinte à la dignité du Saint Sacrement et à la dignité royale. On reproche en outre à l'archevêque de s'entourer d'une nuée de domestiques et de pages qui tous tournent le dos au président de la chancellerie, qui marche derrière. Et, comble de tout, lors des arrêts on lui place un tapis sous les pieds. Enfin, après la procession, l'archevêque a traversé l'église la toge relevée par des pages et n'a pas réalisé de bénédiction particulière pour la chancellerie, tout cela sous les yeux de « toute une multitude grande et nombreuse de vassaux de Votre Majesté qui se trouvait présente »². Pourquoi, s'interroge également l'auteur du rapport, l'archevêque fait-il toute cette mascarade pour le Corpus, alors qu'il n'en est pas question pour les autres processions générales ?

La perception de la procession à travers les témoignages du conflit

Déterminée à faire cesser ces extravagances, la chancellerie écrit un nouveau et copieux rapport envoyé au Conseil sur le déroulement de la procession de l'octave du Corpus, qui fournit plusieurs informations importantes concernant son déroulement³. La procession fait simplement le tour de la cathédrale, sortant par la rue de la Carcel, du côté de l'église encore en construction, dont la porte pour cette raison est surnommée Porte « des travaux » (*de la obra*), et entre de l'autre côté de la cathédrale, par la Porte dite des Collèges. Par provocation peut-être, l'archevêque réitère le « coup » de la chaise lors de cette courte procession qui termine l'octave du Corpus. On s'arrête simplement devant un autel de rue tout près, à côté des collèges de Santa Catalina et San Miguel. Là, l'archevêque s'assoit et, si nécessaire, s'essuie le visage avec un linge que lui apporte un page.

Ce rapport circonstancié est constitué par un ensemble de témoignages partiels qui, mis bout à bout, nous donnent une image d'ensemble approximative de ce qui s'est passé. Approximative, parce que, outre leur partialité inhérente (tous les témoins sont en effet liés d'une façon ou d'une autre à la chancellerie), les témoignages se contredisent, nombre d'entre eux faisant en outre référence à « ce qui se disait dans la foule ». Ces formulations et le cadre des témoignages nous donnent une bonne image de la manière dont une procession était vue et ressentie par les spectateurs. On constate que la perception de la procession exclut à la fois la

¹ GAN GIMENEZ, Pedro : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *op. cit.*

² « todo un pueblo tan grande y copioso de vasallos de vuestra magestad como concurrieron ». A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. lettre du 25 juin 1669.

³ A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Testimonio e informacion del Corpus de este año. 1^{er} juillet 1669.

perspective et l'anticipation. C'est-à-dire que la vision que les spectateurs ont de la procession est entièrement conventionnelle. Il s'agit d'un spectacle attendu, sans surprise, où seule compte la conformation générale ; on est donc incapable de dire si les choses se sont passées précisément de telle façon ou de telle autre.

Il est intéressant d'analyser la procession en tant que spectacle afin de comprendre son organisation et son fonctionnement, fabriqués en fonction d'un résultat attendu. On peut le comparer par exemple à l'organisation des grandes célébrations télévisuelles contemporaines¹. Chaque témoin n'a vu en effet qu'un instant de la procession, celui pendant lequel le cortège est passé devant lui. Chaque assistant n'a vu qu'une partie des choses incriminées, l'un la chaise, l'autre le page, etc. Aucun n'avait de vision d'ensemble² et la plupart même ont mal vu, comme le révèle le troisième témoin (pourtant placé, selon ses dires, juste en face de l'autel où s'est arrêté la procession). A cause de « la confusion de la foule qu'il y avait dans cette célébration, il ne vit pas s'il y avait ou non un page portant une serviette et une étoffe, ni ne vit l'archevêque à la place où ce témoin se trouvait, ou s'il a employé lesdites serviette et étoffe ». De même, le quatrième témoin, « ne vit pas s'il y avait ou non un autre page portant la serviette et l'étoffe. Il ne vit pas non plus si son Eminence usa desdites chaise, serviette et étoffe, car il y a beaucoup de gens qui viennent assister à cette fête, tant de la ville que de l'extérieur »³.

Les témoins se réfèrent, pour compléter la réalité dont on leur demande de témoigner, et parce qu'ils sont incapables de le faire à partir de leur propre expérience, à la tradition et à la rumeur populaire. « Ce témoin déclare avoir entendu dire » (« dixo a oydo decir el testigo »), affirme le quatrième témoin. Le cinquième, qui n'a rien vu non plus à cause de la foule qui lui cachait la plus grande partie du spectacle, n'hésite pourtant pas à déclarer : « le témoin a entendu ce jour-là de nombreuses personnes remarquer et dire qu'une seule fois seulement il fit paraître lesdites chaise, serviette et étoffe »⁴. Le sixième témoin à son tour déclare lui non plus n'avoir rien vu mais savoir par les gens qui étaient autour de lui que l'archevêque a bien utilisé la chaise et le linge. Ainsi, la procession réelle, est-ce celle qui a lieu ou celle que l'on croit voir, celle que la foule fabrique par une vision commune ? La foule voit, ou croit voir, ce qui s'est

¹ Daniel Dayan et Eliu Katz ont étudié de ce point de vue dans un article passionnant l'un des premiers grands événements intégralement conçu pour la télévision, le mariage du prince Charles et de Lady Di en 1981. DAYAN, Daniel ; KATZ, Eliu : « Rituels publics à usage privé : métamorphose télévisée d'un mariage royal », *Annales ESC*, janv.-fév. 1983, n°41, p. 3-20.

² Voir KERNODLE, George R. : « Déroulement de la procession dans les temps ou espace théâtral dans les fêtes de la Renaissance », in JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance. Journées internationales d'études, Abbaye de Royaumont 8-13 juillet 1955*, Paris, eds du CNRS, 2e édition, 1956, T. 1, p. 443-462.

³ « la confusion de la mucha gente que auia en la dicha funzion no vio si yva paje con saluilla y lienço, o no, ni vio al sr Arçobispo en el sitio donde ese testigo estubo, sy uso de la dicha silla almohada y lienço ». « no bio si iba o no otro paje con la saluilla y lienço porque es mucha la gente que concurre en esta zelebridad, asy de esta ciudad como forasteros, ni vio si su Illma uso de dicha silla almoada y saluilla ». A.H.N., *Archivo Antiquo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Testimonio e informacion del Corpus de este año (1669), 2r-v.

⁴ « oyo el testigo este dia por muchas personas hacer el reparo y decir que sola una bez saco la dicha silla, almohada y saluilla ». A.H.N., *Archivo Antiquo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Testimonio e informacion del Corpus de este año (1669), 2r-v.

passé en confrontant des visions partielles à une tradition. La loupe déformante assemble ainsi une image émotionnelle de l'évènement.

La procession est une scène mouvante, qui « déroule plusieurs espaces scéniques successifs »¹. Ni les intervenants, ni les observateurs, ne peuvent percevoir le spectacle dans son entier. Chacun ne voit que quelques fragments, vite remplacés par d'autres, et c'est cela qu'ils voient comme étant une procession. L'essentiel tient dans la lenteur, les « blancs » dans l'action, qui font monter la tension et favorisent la multiplication des spectacles contingents (rires, danses, gourmandises, ferveur individuelle concentrée autour des autels de rue, etc.). Quant au public, « qui ne voit rien, il confirme par sa présence le contrat qui le lie aux acteurs, la fidélité du peuple aux rois »². Mais chaque fragment forme en lui-même un résumé de l'ensemble, le thème central est sans cesse rappelé, on y revient à chaque fois sous une différente facette. Et le peu que l'on aperçoit suffit à remémorer la scène précédente, et annonce la suivante.

Cette perception fragmentaire de la procession est pédagogique, en ce qu'elle aménage des rythmes et crée une histoire. De même, la place de chaque spectateur correspond à son statut social. Il y a dialogue entre l'un et l'autre. Le concept de spectacle devient ainsi très fluide³, il permet de créer une autre réalité, utilisée comme voie de connaissance et de communication. Dès lors, cet apparent aveuglement des témoins s'explique par la perception de la fête selon une logique allégorique qui donne de multiples champs de profondeur à la réalité perçue. En métaphorisant la réalité, le spectacle de la procession fait de la hiérarchie sociale proposée une donnée obligatoire. Il ne reste aux spectateurs qu'un seul rôle possible, celui de réagir émotionnellement. C'est cette réalité-là qui était seule perceptible pour les participants et les spectateurs, et non l'image reconstruite et extérieure que l'on peut en recréer à posteriori⁴. Voilà pourquoi il est si difficile de connaître la vérité dans les conflits de préséance. Par définition, chacun a la sienne et chaque vérité se justifie. Chaque tradition aussi. Les contradictions sont possibles dans le spectacle de la métaphore, sans que la cohérence du spectacle ne s'en ressente pour autant. La belle gravure qui accompagne la défense juridique de la chancellerie, en 1670, met en scène la vision idéale de la procession du point de vue de l'institution⁵. On y voit les membres de la chancellerie au premier plan, suivant les moines qui portent des cierges, dans une posture signifiant la dignité de leur fonction, portant les piliers du dais processionnels devant des spectateurs agenouillés. L'archevêque, désigné par sa cape

¹ DAYAN, Daniel ; KATZ, Eliu : « Rituels publics à usage privé : métamorphose télévisée d'un mariage royal », *op. cit.*

² Ibid.

³ ÁLVAREZ SANTALO, León Carlos : « El espectáculo religioso barroco », *Manuscrits*, 13, janvier 1995, p. 157-183.

⁴ TURNER, Victor : *The Forest of Symbols*, New York, Cornell University Press, Ithaca, 1967.

⁵ Gravure d'Antonio Serrano, in *SEÑOR a los reales pies de V.M. ponen este discurso iuridico los licenciados D. Diego Ximenez Lobaton y D. Pedro Sarmiento y Toledo. Fiscales de V.M. en esta Chancilleria de Granada sobre no aver cumplido D. Diego Escolano arzobispo de esta ciudad las reales cédulas de V.M. en que se le mando no sacasse silla, almoada, y salvilla en la procession del día del Corpus. Granatae... MDCLXX. B.U.G., A-031-147(2). En couverture et Annexe, Figure 56.*

cléricale, est représenté debout au milieu d'eux, suivi par un homme d'armes. Dans cette image, le prélat et les chanoines tiennent un rôle mineur, ils semblent n'avoir rien d'autre à faire ici que celui de faire-valoir de la puissante chancellerie, représentée par de dignes représentants en magnifiques livrées d'apparat.

Dans ce cadre, la relation de fête a un peu le même rôle qu'ont aujourd'hui le monteur et les caméramans dans les événements médiatiques. Il s'agit d'un récit officiel, destiné à protéger et diffuser une interprétation « correcte » du spectacle. D'où la répétition des mêmes figures et l'existence d'un thème iconographique ou symbolique qui réunit l'ensemble des décorations éphémères et des spectacles théâtraux. Mais, d'un autre côté, la disparité des témoignages révèle aussi l'existence d'une perception aléatoire et divergente de la fête. Les spectateurs assistent à la procession sans comprendre très bien ce qui s'y passe, dans une atmosphère d'indiscipline générale, que le maître de cérémonies a bien du mal à canaliser. Dans le cortège, comme dans les décorations éphémères, chacun perçoit des choses différentes. L'essentiel, c'est que la procession et son décor s'imposent à tous, dans leur splendeur magistrale destinée d'abord au ciel avant de s'adresser aux hommes.

Le conflit dans le dernier tiers du siècle

En juillet 1669, l'archevêque Escolano est convoqué à la cour sous vingt jours dans le but de régler définitivement le conflit de la chaise¹. Car l'affaire grenadine a des répercussions sur toute la région, dont les églises semblent prises de velléités d'indépendance face au pouvoir séculier. La municipalité de Guadix se plaint ainsi de ce que son évêque a utilisé une chaise lors de la procession du Corpus, chose qu'il n'avait jamais faite auparavant. La même chose se passe à Jaén². La décision a peut-être également été inspirée par les événements de janvier précédent, lorsque était apparu sur plusieurs bâtiments de la ville un placard prenant violemment la défense de Don Juan José d'Autriche, chassé en octobre 1668 après avoir été convaincu de tentative d'assassinat à l'encontre du ministre Nithard. Le Conseil de Castille a pris cette menace de ralliement à Don Juan au sérieux, puisque le commandement militaire a été alerté, et le corregidor remplacé à la suite des événements³. L'Etat craint une nouvelle révolte grenadine, et la moindre tentation d'opposition est sévèrement sanctionnée.

La cédule royale du 14 mars 1670 tente de faire accepter un nouveau compromis. La chaise et sa couverture sont interdits dans la procession proprement dite, mais autorisée lors des pauses faites devant les autels de rue. « Si vous souhaitez vous reposer, cette dite chaise soit placée à côté des autels de façon qu'elle ne tourne pas le dos à la chancellerie ; et que vous ne disposiez

¹ A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Cédule du 2 juillet 1669.

² A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Interdiction de la chaise de Guadix.

³ KAMEN, Henry : *La España de Carlos II*, Barcelone, Crítica, 1981.

pas de serviteur portant un linge, mais seulement de deux chapelains et d'un caudataire »¹. Cette décision ne satisfait évidemment aucun des deux partis. Le Conseil tente de forcer l'archevêque à l'accepter en l'obligeant à demeurer à Madrid tant qu'il n'y aura pas répondu favorablement. Le 14 juillet, on lui laisse six jours pour le faire et en septembre, après un nouvel ultimatum, le Conseil demande qu'il soit suspendu de sa charge. Mais Escolano refuse, sachant bien qu'il a toutes les chances d'échapper à une sanction aussi grave. Le 13 septembre 1670, il envoie un mémorial pour défendre de nouveau la cause de la chaise, devenue désormais celle de l'immunité ecclésiastique.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit. Les exigences financières de l'Etat, comme la prépondérance grandissante de la chancellerie, finissent par irriter l'Eglise. Elle affronte finalement directement le pouvoir royal en 1670. Les chanoines obligent les membres de la chancellerie à recevoir les bougies de la Chandeleur à genoux, sans tenir compte du privilège qu'ils détenaient de les recevoir debout. Un procès est entamé, puis en mai l'archevêque excommunie dix personnes et ordonne la grève des offices (*cessatio a divinis*) pour défendre son immunité ecclésiastique contre l'ingérence scandaleuse du pouvoir central. Cependant, grâce à l'intervention du Conseil de Castille, l'affaire est réglée fin mai².

Dans son rapport du 13 septembre, Escolano proteste du fait que la cédula royale s'oppose aux intérêts de l'Eglise grenadine et à la dignité archiépiscopale dont le rôle est de préserver les coutumes anciennes, celles-ci ayant, en l'occurrence, plus d'un siècle d'existence. Le fiscal réplique que l'attitude d'Escolano révèle un esprit de « de désobéissance obstinée » (« pertinaz inobediencia ») et demande au roi de faire un exemple et de punir cette attitude de scandaleuse impertinence. Le Conseil s'y résout enfin le 22 septembre, privant temporairement l'archevêque de ses pouvoirs temporels et l'exilant à Irún, de l'autre côté de la frontière pyrénéenne³.

Mais la cédula de 1670 ne résout encore rien. Dès 1674, le nouvel archevêque, Gaspar de Rois, envoie au conseil une proposition de compromis⁴. Il propose de ne pas porter lui-même d'insignes pontificaux, en échange du droit d'utiliser la chaise et les pages. Sagement, le Conseil prévient que si l'on se remet à débattre, l'affaire n'en finira jamais. C'est pourtant effectivement ce qui arrive. La chancellerie profite de ces circonstances pour chercher à entériner son avantage sur le conseil de la commune, en contestant le fait que, dans les

¹ « que esta dha silla si quisierais descansar se ponga al lado de los altares de manera que no haga espaldas a la chancilleria y que no lleueis açafate con lienço sino solamente dos capellanes y un caudatario ». A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Cédula royale 14 mars 1670. Tous les documents de cette liasse d'archives faisaient partie d'un dossier (aujourd'hui dispersé) de documents concernant le conflit de la chaise entre 1656 et 1686. Le *caudataire*, ou porte-queue, est chargé de porter la traîne d'un grand personnage lors des cérémonies.

² A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7114, n°9. Protestation de la municipalité grenadine, 24 mai et 2 juin 1670.

³ A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7116, n°2. non numéroté.

⁴ A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7116, n°2. non numéroté. Rapport du Conseil relatant la proposition de l'archevêque, 20 avril 1674.

processions, le tribunal succède aux massiers de la ville, au lieu de suivre directement les veinticuatro¹.

Dès son arrivée à Grenade en 1678, l'archevêque Alonso Bernardo Gutiérrez de los Ríos (1678-1692) déclare tout bonnement que la cédula de 1670 valait peut-être pour ses prédécesseurs mais pas pour lui. En conséquence, la chancellerie porte de nouveau plainte cette année-là contre les pages de l'archevêque qui portent la chaise et les autres accessoires employés dans la procession. Cette plainte est appuyée par le Conseil de Castille, qui émet un rapport favorable. Pour mieux persuader le roi, on tente de démontrer que, loin d'être une simple obstination provinciale, il s'agit en fait d'une attitude de lèse-majesté. Le roi lui-même ne dispose pas de chaise lorsqu'il participe à la procession du Corpus, disent-ils. L'évêque de Valladolid (où siège, rappelons-le, la première chancellerie de Castille) n'utilise pas de chaise non plus². L'archevêque de Grenade, jeune et en parfaite santé, n'a aucune raison valable de s'asseoir à chaque pause de la procession. On rappelle enfin le devoir d'obéissance des églises de patronage royal et, en général, de tous les sujets, aux décisions du souverain. « Pour toutes ces raisons, l'archevêque de Grenade devrait se montrer plus obéissant aux ordres souverains de Votre Majesté, à laquelle, de part sa supériorité de roi et de patron, revient le droit de donner forme aux célébrations et aux réunions de cette nature, sans s'y opposer, comme il ne s'oppose pas aux canons sacrés ni aux décisions pontificales, inexistantes dans le cas précis »³. Le Conseil recommande donc de renouveler la cédula de 1670 pour le nouvel archevêque.

En 1686, l'archevêque envoie à la cour un résumé des échanges épistolaires sur le conflit, accompagnée d'un exposé complet contre les attaques de la chancellerie⁴. Ces arguments sont soigneusement ordonnés et numérotés. Ils reviennent sur l'ensemble des autorisations royales et des concessions papales. La coutume locale, qui s'appuie elle-même sur des précédents bibliques, est un autre argument qui s'ajoute à la loi. Dans un deuxième temps, le texte s'applique à détruire les uns après les autres les arguments de la chancellerie. Comme c'est le cas pour le roi, la fonction des auditeurs est de tout faire pour favoriser l'Eglise. Charles II n'a-t-il pas laissé son carrosse à un prêtre qui accompagnait le viatique aux malades en 1685, préférant marcher à pied ? En rappelant cette fameuse anecdote, à travers laquelle le roi reprenait la tradition dynastique d'humilité devant l'Eglise, on dénonce l'animosité de la

¹ A.Chan.G., Caja 2033, p. 2. 1676.

² Voir AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Justicia y piedad en la España Moderna. Comportamientos religiosos de la Real Chancillería de Valladolid », *op. cit.*

³ « por estas consideraciones debiera el arçobispo de Granada ser mas obedeciente a las reales ordenes de v.m. a quien por la superioridad de rey y de patrono toca dar forma a los actos y concursos desta calidad no oponiendose como no se opondre a los sagrados canones ni a decisiones pontificias no auiendolas en este caso ». A.H.N., *Archivo Antigo del Consejo*, leg. 7116, n°2. non numéroté. Memorial du Conseil au vu du rapport de l'archevêque, 16 mars 1679, fol. 2v.

⁴ *Breue resumen de los papeles que se han escrito a fauor de la ceremonia, que de tiempo inmemorial usan los Arçobispos de Granada, en la procesion del Corpus, de lleuar detras de su persona la silla pontifical, y ponerla en frente de la Custodia, en las pausas que haze la procession. Ponense los fundamentos de esta ceremonia : y se responde a la razones con que el Presidente, y oydores de la Chancilleria de Granada han procurado contradizeirla.* A.C.G., *Libro de Asuntos Varios* 72, n°19, fol. 304-336.

chancellerie et son désaveu de l'attitude prônée par le roi. Finalement, celle qui a une attitude déloyale, c'est elle, et non l'archevêque ! En outre, le fait qu'à Madrid ou à Valladolid la coutume de la chaise n'existe pas ne signifie pas qu'elle ne soit pas valable ailleurs. A Madrid, où le roi assiste à la procession, on est dans un tout autre cas de figure. Enfin, argument crucial s'il en est, le rapport ose affirmer que les auditeurs ne sont que les représentants du roi, non la personne physique du roi, « et le vouloir des auditeurs, sous prétexte qu'à Madrid (où Votre Majesté est présente) on ne porte pas la chaise (...) c'est vouloir que l'on tienne la même vénération aux ministres de la chancellerie qu'à la personne même de Votre Majesté »¹.

Ce rapport oblige le Conseil à reprendre tous les éléments du lourd dossier du conflit de la chaise depuis le début², dans une période où la fabrique de la cathédrale manque cruellement des moyens financiers nécessaires pour afficher la dignité supérieure de l'archiépiscopat. Cette année-là justement, la fête du Corpus se ressent de ces difficultés. La procession de l'octave du Corpus est même réduite à une procession à l'intérieur de la cathédrale pour des raisons financières. Les travaux de la cathédrale sont à peu près terminés et une partie du chapitre souhaite économiser les 500 réaux que coûte l'autel de rue que l'on monte d'habitude devant la cathédrale à cette occasion³. Pour cacher les échafaudages des travaux qui durent encore, on monte des toiles peintes et des tissus précieux.

Ces arguments portent leurs fruits. La cédule de 1687⁴ autorise l'archevêque à sortir la chaise, à la condition que cela ne gêne pas la vue de l'audience et que le prélat s'asseye de manière à ne pas lui tourner le dos. Malgré plusieurs recours de la chancellerie, la décision royale est maintenue. A l'échéance des recours, en 1695, l'archevêque Martín de Ascargota fait mettre par prudence le cérémonial par écrit, précisant quand et comment doivent s'ordonner les pages, la chaise, et le reste. En particulier, « devant sa seigneurie don Antonio del Castillo, écuyer, marchent deux pages de son Eminence portant la chaise depuis l'endroit où son éminence s'est revêtu de l'habit pontifical ; et dans la file de droite devant le premier alguacil ou portier du Real Acuerdo ils la porteront sur tout le trajet de la procession (...). Arrivé à l'autel que l'on appelle de l'Eglise, où l'on pose la custode et l'on chante un cantique, les deux pages apporteront la chaise à son éminence pour qu'elle s'asseye et, faisant face à la custode, il aura à son côté le Real Acuerdo sans lui tourner le dos, comme l'ordonne Sa Majesté. Et après avoir encensé, turréfié, dit l'oraison, elle n'usera plus de la chaise à un autre endroit ni devant aucun autre autel... »⁵. On en revient donc finalement au compromis initial. Mais

¹ « y querer los oydores, que porque en Madrid (donde esta V. Magestad presente) no se lleva la silla (...) es querer que a los ministros de la Chancilleria se les tenga la misma veneracion que a la persona misma de V. Magestad »

² A.H.N., *Archivo Antiguo del Consejo*, leg. 7116, n°2. Notification, 13 mai 1686.

³ A.C.G., *Actas*, libro 19, 18 juin 1686.

⁴ A.Chan.G., Caja 4457, n°27. Cédule rappelée dans la lettre du 31 mai 1695.

⁵ « Delante del sr don Antonio del castillo cavallerizo van dos pages de su Illma con la silla sacandola desde el sitio donde su Illma se vistio de pontifical y en la hilera de mano derecha delante del primero aguacil o portero del real acuerdo la llevaran todo el distrito de la procesion (...) llegando a el altar que llaman de la iglesia donde para la custodia y se canta un villancico llegaran los pajes la silla a su Illma para sentarse y teniendo el rostro a

l'archevêque a gardé l'avantage, puisqu'il conserve tous ses pages et serviteurs, lesquels déploient un grand cérémonial autour de la chaise... même s'ils sont placés sur le côté.

En 1688 de nouveau, les alguaciles de la chancellerie entravent avec violence l'avancée de la procession. Ils s'en prennent cette fois aux premiers venus, les membres de la confrérie du Saint Sacrement, jetant leurs cierges à terre, « et ils poussèrent les confrères hors de la procession sous prétexte d'être des laïcs, et à la hauteur de l'église San Gil, les ministres séculiers se mirent à insulter par gestes et de vive voix les sacristains qui portaient les croix, provoquant une grande indignation parmi les laïcs... »¹. Le chapitre se plaint immédiatement de cette attitude au roi et à son confesseur. Mais, comme face à la confrérie des escribanos del número ou à d'autres adversaires à la même époque, qui souhaitent prendre avantage des difficultés du chapitre, la faiblesse des réactions de ce dernier révèle son impuissance. L'année suivante, on ne sait quelle décision prendre pour prévenir un nouveau conflit. La chancellerie demande qu'on lui signale une heure fixe pour arriver, ce qui semble impossible. Le chapitre nomme finalement un éclaireur pour prévenir la chancellerie de la fin de l'office². Les relations entre la chancellerie et l'archevêché sont si détériorées qu'en 1692, la chancellerie n'assiste même pas à l'enterrement de l'archevêque Alonso Bernardo Gutiérrez de los Ríos³.

Sous l'archevêque Martín de Ascargota (1693-1719), le conflit entre dans sa dernière période. Une dernière cédula de compromis en 1694 ne résout rien de nouveau. En fait, le conflit cesse faute de combattants, avec la guerre de Succession et le changement dynastique. En juin 1700, peu avant la mort de Charles II, le chapitre reçoit une lettre de faveur royale en faveur de la chaise de l'archevêque dans la procession⁴. Enfin, le nouvel archevêque Francisco Perea y Porres, arrivé en 1721, cesse de se servir de la chaise « car il n'est pas fatigué », mettant ainsi terme à un conflit séculaire⁵.

la custodia vendra a tener a el lado descubierto a el real acuerdo sin volverle las espaldas, como s.m. ordena, y despues de echar incenco, turrificar, decir la oracion, no volvera a usar la silla en otro sitio o altar alguno... ». A.Chan.G., Caja 4457, p. 95, n°27, p. 30-31.

¹ « y echaron los cofrades fuera de la prozesion por ser seglares, y junto a la yglesia de S Gil los ministros seculares trataron muy mal de obra y de palabra a los sacristanes que lleuaban las cruces causando graue escandalo a los seculares... ». A.C.G., *Actas*, libro 19, 28 juin 1688, fol. 106.

² A.C.G., *Actas*, libro 19, 7 juin 1689, fol. 160r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 19, 24 octobre 1692.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 20, 8 juin 1700.

⁵ GAN GIMENEZ, Pedro : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *op. cit.*

VII - Miracles et cataclysmes. Les rogations et les derniers bouleversements du mythe de Grenade dans le dernier tiers du siècle

A - Essor du miraculeux et de la conjuration des éléments dans les rogations pour des causes locales. La Antigua et Las Angustias

1) La Antigua : le miracle de 1669

A la suite des fêtes conceptionnistes de 1662, le chapitre refuse désormais catégoriquement aux escribanos le droit de sortir l'image de la Vierge de la Antigua de sa niche, et renonce même à la sortir dans le chœur de la cathédrale à l'occasion des rogations qui ont lieu en novembre. Il s'agit de préserver la puissance de l'image qui, trop sollicitée et exposée, risque de perdre ses facultés de médiation. On retrouve la même prévention en 1676. Contre l'avis du conseil de la commune, qui réclame une procession générale en rogations pour combattre une épidémie qui entraîne la mort de nombreux grenadins, le chapitre se borne à organiser des rogations et une procession à l'intérieur de la cathédrale, jugeant « que pour le moment l'occasion n'est pas si urgente qu'elle doive mériter que l'on célèbre une procession générale »¹. Dans cette période, la Vierge de la Antigua est en effet particulièrement sollicitée, par les corporations, les autorités, mais aussi par des particuliers, qui se pressent pour implorer l'image. Les messes dites dans la chapelle de la Antigua prévues dans le calendrier liturgique de la cathédrale sont si nombreuses, que le chapitre se plaint en 1664 de la difficulté qu'il y a à respecter le calendrier à la lettre. Il tente plusieurs fois d'y remédier, en 1688 encore². Les rogations pour la pluie avec des processions et des litanies dans l'autel de la Vierge de la Antigua sont quasiment annuelles. Pour les catastrophes particulièrement graves, comme les grandes inondations, accompagnées de tremblements de terre, de 1665, les rogations habituelles à la Antigua s'accompagnent en outre d'une imploration particulière le jour de l'Incarnation de la Vierge, le 28 mars³.

C'est peut-être parce que le chapitre tente de reprendre la main sur une image qui lui échappe de plus en plus, d'empêcher en particulier la monopolisation de l'image par la confrérie des

¹ « que por aora no es ocasion tan urgente que se a menester zelebran prozesion general ». A.C.G., *Actas*, libro 17, 7 janvier 1676, fol. 341r.

² A.C.G., *Actas*, libro 19, 23 juillet 1688, fol. 113r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 16, 27 mars 1665, fol. 121r.

escribanos del número, que la Vierge de la Antigua, image placide de la communauté des fidèles, devient progressivement capable de réaliser des miracles, elle qui n'en avait jamais fait. Il s'agirait en quelque sorte du résultat d'une sorte de surenchère entre le chapitre et la confrérie des escribanos, car un signe de la Vierge pourrait trancher leur rivalité. Mais le miracle est aussi profondément lié aux événements politiques. Car la Antigua est encore la patronne de Grenade, c'est donc à travers elle que se mettent en scène les déchirements qui secouent la société grenadine à l'aube des années 1670.

Fait extraordinaire, signe d'une mission ou d'un don et attribué à Dieu, le miracle, transgression des lois de la nature, produit l'émerveillement des sens. Contrairement au prodige magique toutefois, le miracle est un signe destiné à attester de la vérité de la mission divine. Son but n'est pas de réparer un quelconque désordre naturel ou humain et il n'est pas inutile. Le miracle récupère le merveilleux, auquel il s'oppose, en le moralisant¹. Le miracle résulte de la conjonction inattendue de deux actions agissant par la même volonté, incident fréquemment invoqué pour expliquer des événements. « Les citoyens pouvaient réveiller et alerter les dieux en dehors du calendrier, en faisant coïncider l'intention de leurs actions rituelles avec celles des actions dont ils espéraient influencer l'issue »². Enfin, la seule preuve du miracle est le témoignage, ce que soulignera Hume, pour le remettre en cause.

Seul espoir que l'on puisse espérer échapper à une détérioration politique et sociale qui paraît issue d'un mystérieux déterminisme, le miracle semble le seul moyen de retrouver l'alliance avec Dieu, un passé idéalisé, par lequel la communauté connaissait tant de succès. La multiplication des miracles dans le dernier tiers du XVIIe siècle serait donc révélateur de la crise de confiance des Espagnols et de leur certitude, affirmée par les diagnostics des tratadistes, de vivre une phase de déclin³. Le miracle est donc une expérience-limite, et, pour cela, il est capable nous faire saisir le sens profond, « tragique » et « dialectique » d'une communauté ou d'une culture, selon les termes de Michel Foucault⁴. En tant que telle, l'expérience-limite centrale est une tragédie, une limite inaccessible et rêvée. Nous pouvons peut-être penser au miracle, en tant qu'il révèle la tragédie grenadine, et, comme la folie. C'est un remède et une échappatoire à l'autodestruction. Le miracle exigé de la Antigua est en effet une manière pour la communauté de laisser une dernière chance à l'image de prouver son efficacité, de montrer de manière visible qu'elle protège effectivement et partage le sort de la

¹ LE GOFF, Jacques : « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », in *L'imaginaire médiéval. Essais*, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1991 [1985], p. 17-39.

² TREXLER, Richard E. : *Public Life in Renaissance Florence*, *op. cit.*, p. 82.

³ ELLIOTT, John H. : « Self-Perception and Decline in Early Seventeenth Century Spain », *Past and Present*, n°74, 1977, p. 41-61. CASTILLO VEGAS, Jesús ; MARCANO BUENAGA, Enrique et al. (éds.) : *La razón de Estado en España, siglos XVI-XVII (Selección de textos)*, Madrid, Tecnos, 1998.

⁴ FOUCAULT, Michel : « Préface », *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Âge classique* [1961], in *Dits et écrits* T. 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 161.

ville dont elle est encore la patronne. Si elle échoue, elle sera remplacée par l'autre image mariale qui attend patiemment son tour, la Vierge de Las Angustias.

Fin mai 1668, la cour découvre le complot destiné à assassiner le confesseur autrichien Nithard, le favori de la reine-mère Marianne d'Autriche. On soupçonne immédiatement don Juan José d'Autriche, le demi-frère du roi qui attend depuis la mort de Philippe IV l'occasion de prendre le pouvoir, d'être à l'origine de cette conjuration. En octobre, lorsque le plan du complot est découvert, Don Juan fuit, laissant derrière lui une lettre accusant le confesseur Nithard et justifiant son projet, lettre qui est à l'origine d'une véritable bataille de pamphlets. Cette affaire s'explique dans le contexte d'incertitude qui enveloppe tout le dernier tiers du siècle à propos de la succession d'Espagne, Charles II semblant devoir décéder à tout moment. Beaucoup d'espagnols se méfient du jésuite Nithard, trop ouvertement partisan d'une solution autrichienne à la succession, comme ils se méfient des manœuvres de Louis XIV. Au contraire, don Juan, dont le nom rappelle celui du héros de Lépante, apparaît comme un homme fort, peut-être un sauveur.

C'est alors qu'apparaissent à Grenade, le 5 janvier 1669, sur les portes des principaux bâtiments de la ville, à commencer par celles de la sacristie de la cathédrale, des placards prenant violemment parti pour don Juan et invitant à prendre les armes contre les membres du conseil de la commune et de la chancellerie qui s'opposeraient en leur coupant la tête en exemple. Le texte fait significativement référence à la lettre de don Juan invitant les Espagnols à se rallier à lui¹. Le placard est évidemment destiné à faire peur. Outre le texte lui-même, le fait qu'il apparaisse en plusieurs lieux publics (dont la cathédrale, comme le placard apposé par le chevalier Pulgar à la veille de la conquête de Grenade), entre la fête de la Toma et l'Épiphanie, il donne un sens symbolique local à un projet politique d'ampleur nationale. La menace est prise au sérieux par le Conseil de Castille : le commandement militaire du royaume est alerté et le corregidor remplacé. Le gouvernement, submergé par les pamphlets et les chansons, appréhende sans doute que ne se propage depuis la lointaine Grenade un certain esprit de sédition, vingt ans après les soulèvements populaires du milieu du siècle.

C'est dans ce contexte, qu'en 1669, le chapitre attend un miracle de la Vierge de la Antigua. Le 11 janvier, quelques jours après le scandale du placard, on dépose l'image devant le grand autel de la cathédrale pour quatre offices solennels pour faire venir la pluie et l'on décide que « s'il ne pleut pas encore le quatrième jour, l'on célèbre une procession générale en portant la

¹ « Sepan todos los vecinos de esta ciudad como el señor don Juan de Austria, mouido por su santo celo, a escrito a todas las ciudades de estos reinos su justa pretension, movido de ver lo oprimido de estos pobres vasallos. Se advierte que en esta ciudad abra quien salga a la defensa, cortando las cabezas a estos tiranos presidente y oidores poniéndolos en almenas para castigo de otros. Y lo mesmo se ará con los veinticuatro que no icieren raçon y que no bolvieron por su republica. estas y otras cosas no se remediarán en empeçando y no a de ser como las otras vezes que se enpican y se dexan al mejor tiempo... todo se remedirá queriendo Dios ». cit. KAMEN, Henry : *La España de Carlos II*, op. cit., p. 529.

sainte image en procession »¹. C'est la première fois qu'une réponse directe et immédiate est ainsi exigée de la Antigua. Auparavant, on lui demandait simplement d'assister la ville dans ses prières, en tant qu'intercesseur privilégié auprès de Dieu. Maintenant, on lui demande également un signe concret. Le signe tant attendu arrive, avec un peu de retard il est vrai, puisqu'il n'est signalé que le 15 février, ce qui n'empêche pas le chapitre de crier immédiatement au miracle. « Il fut décidé de porter aujourd'hui même Notre Dame de la Antigua en procession d'action de grâce, pour la faveur qu'elle a fait à ce royaume d'obtenir la pluie de Notre Seigneur afin de pouvoir semer et que ces graines germent, alors que les champs se perdaient. Car le même soir, à l'heure même à laquelle on ôtait cette sainte image de sa chapelle pour la placer dans le presbytère du grand autel, afin de commencer son novénaire, il commença à pleuvoir tellement, et cela dura tant de jours, que c'est pour remercier notre seigneur, qui accomplit de telles merveilles à l'instance de sa très sainte mère, sous l'invocation de cette image *miraculeuse* »².

En devenant miraculeuse, la Antigua change à la fois de statut et de nature. La Vierge patronne, en effet, ne fait pas de miracles. Cet événement est donc un signe du dérèglement de la fonction patronale de la Antigua : elle perd son pouvoir de patronne, elle passe donc à l'offensive sur le terrain des images miraculeuses, qui rivalisent entre elles dans la ville. Ce bouleversement reflète des évolutions de références identitaires, au moment où les références extérieures des Grenadins changent. Le pouvoir royal, centré sur la Castille en perte de vitesse, est affaibli, tandis que l'idéologie officielle, la croisade religieuse et l'empire universel catholique, restent les principales valeurs communes. Le miracle de la Antigua fait écho au retour triomphal de don Juan à la cour, après que Nithard en ait été chassé sous la pression populaire. De don Juan, comme de la Vierge de la Antigua, on attend un signe. On attend en réalité un sauveur qui rétablisse la situation et permette peut-être, qui sait, de conserver l'héritage espagnol entre les mains de la dynastie régnante. La Antigua marque ici encore son lien intrinsèque à la royauté, comme si son rôle dépassait le cadre de Grenade. Elle montre ici ouvertement son attachement partisan à don Juan, prise de parti bien dangereuse dans le contexte de faiblesse humaine et structurelle du pays. Celui-ci ne demeure pas au pouvoir. Il est rapidement écarté par sa nomination comme vicaire général du royaume d'Aragon. Ce n'est qu'en décembre 1676, à l'issue d'un coup d'Etat mené contre le ministre Valenzuela avec un fort soutien populaire, que don Juan accède enfin au pouvoir suprême. Son ministère

¹ « y que si a el quarto dia no llobiere se celebre procesion jeneral llebando la santa ymajen en proçession ». A.C.G., *Actas*, libro 16, 11 janvier 1669, fol. 471r.

² « Se determino que este mismo dia en esta procession se llebe a Nuestra Señora de el Antigua en acimiento de gracias de los fabores que hiço a este reino de alcançar de nro Sr agua para que se pudiese sembrar y para que naciese lo sembrado porque se perdian los campos porque la misma noche y a la misma ora que sacaron a esta santa ymajen de su capilla para colocarla en el presuiterio de el altar maior para empeçar su nouenario empeço a llober tanto prosiguiendo muchos dias que fue para dar gracias a nuestro señor que tales maravillas obra por el ruego de su santissima madre en la debocion de esta milagrosa imajen ». A.C.G., *Actas*, libro 16, 15 février 1669, fol. 479r.

de deux ans est marqué par la sécheresse, l'épidémie de peste et l'inflation, laissant finalement une image décevante de ce chevalier ambitieux.

La nouvelle nature merveilleuse de la Vierge de la Antigua n'est cependant pas ressentie comme une mutation de la personnalité de l'image, mais au contraire comme un retour aux sources vers le caractère véritable et originel de la statue et de la dévotion que lui portaient les générations précédentes. Dans un sermon de la fête de l'Assomption de la confrérie des escribanos datant de 1666, on insiste d'ailleurs longuement sur la nature miraculeuse de l'image de la Vierge de la Antigua. Pourquoi, s'interroge le prédicateur, certaines images (comme celle-ci) sont-elles miraculeuses ? « Premièrement, pour avoir servi à fonder la foi dans l'Eglise, lorsque les chrétiens étaient peu nombreux, vivaient cachés et accablés et avaient plus besoin des miracles de la Vierge pour les secourir [qu'aujourd'hui]. Deuxièmement, pour la plus grande vénération et foi avec laquelle cette image fut adorée par les anciens. C'est la raison pour laquelle tant de rois catholiques, qui la portaient avec leurs armées, la vénérèrent avec une foi immuable et l'espérance certaine de la victoire. Enfin, parce qu'autrefois l'on ne peignait pas les images d'après les belles idées des peintres, comme on le voit de nos jours où il nous semble que l'image la plus appropriée est celle retouchée par le pinceau. Mais au début de l'Eglise toutes les images étaient des copies ressemblant à la très sainte Vierge Marie (...) Et cette image-ci étant si ancienne, comme l'accrédite son nom, il semble certain qu'elle est fidèlement ressemblante à la très sainte Vierge Marie et que, pour son honneur et sa gloire, nos pétitions disposent à travers cette copie d'un meilleur intermédiaire, expérimentant avec bonheur les plus merveilleux miracles, les plus grands bénéfiques et d'extraordinaires faveurs »¹.

Ainsi le prédicateur rapporte les trois légendes de l'image comme établissant la preuve de la force miraculeuse d'intercession de la Vierge de la Antigua. Il s'agit d'une ancienne Vierge wisigothique vénérée en cachette par les premiers chrétiens, d'une Vierge porte-drapeau des armées de la conquête de Grenade, et enfin, d'une image acheiropoïète, copie certifiée du portrait authentique de la Vierge, apportée dans la Péninsule par Saint Jacques lui-même.

¹ « Lo vno, por auer seruido de fundar la Fè en la Iglesia, quando los christianos eran pocos, escondidos, y afligidos, y tenian mas necesidad de los milagros de la Virgen en su remedio. Lo otro, por la mayor veneracion, y mayor Fè con que fue adorada esta Imagen de los Antiguos, por lo qual la veneraron tanto los Catholicos Reyes, que la traian en sus ejercitos, con firme Fè, y esperança segura de sus victorias. Lo otro, porque antiguamente no se pintauan las Imagenes por ideas hermosas de pintores, como se ve en estos tiempos, que nos parece mas propia imagen la que al pincel se le antojò mas hermosa, si no que en el principio de la Iglesia todas fueron copias parecidas a la Santissima Virgen Maria. (...) Y siendo esta imagen tan antigua, como lo dize su nombre, parece forçoso que tenga la semejança fiel de la Santissima Virgen Maria, y que en honra, y gloria suya nuestras peticiones tengan con este traslado mejor despacho, experimentando dichosos mas estraños los milagros, mayores beneficios, y extraordinarios faouores ». BRAVO, Pedro: « A la ilustre hermandad de los Escruianos de la Ciudad de Granada, a cuya piedad y deuocion los catolicos Reyes don Fernando, y doña Ysabel encargaron la solemnidad, y fiestas de N. Señora de la Antigua ». *Escritura publica y testimonio autentico de las glorias de María...* 1666. B.U.G., A-031-234(16), fol. 12r-v.

Le chapitre souhaite exploiter le miracle pour défier directement la principale concurrente de la Antigua, la Vierge de Las Angustias. La procession d'action de grâce, en remerciement de la pluie heureusement arrivée, est prévue pour passer par la paroisse de Las Angustias et se rendre à l'ermitage de Saint Sébastien. Las Angustias, placée devant la porte de son église, attend la Antigua qui doit s'arrêter devant elle à l'aller, le temps de chanter un motet. Mais les choses ne se passent pas tout à fait comme prévu et remettent en cause l'ampleur de la victoire de la Vierge-patronne sur sa rivale. « Lorsqu'elle revint à l'église, la procession ne passa pas par où elle le fait habituellement, mais coupa par la Carrera [del Genil], ce pour quoi la personne qui en est responsable doit être réprimandée »¹. Il semble qu'au lieu d'emprunter un trajet différent au retour qu'à l'aller, probablement en passant par San Antón pour rejoindre la place Bibarrambla et la cathédrale, la procession soit retournée devant Las Angustias. Le fait de revenir devant l'image équivaut à lui rendre hommage. Alors que le but était d'humilier Las Angustias devant la Vierge patronne, le sens de la procession est finalement inversé. Le miracle a eut lieu parce que Las Angustias le souhaitait, signe que c'est elle désormais qui dispose des miracles dans la ville. Ainsi, le précédant miraculeux de la Antigua est, malgré sa réussite manifeste, un semi-échec, récupéré au profit de la Vierge concurrente.

La vieille patronne est tout de même considérée désormais par tous comme une image miraculeuse, et traitée comme telle. Dès le mois de mars 1669, le chapitre fait redécorer sa chapelle, car « elle est très indécente pour le culte que l'on doit à une image aussi miraculeuse »².

2) Les rogations de 1670

Plus encore qu'auparavant, les rogations pour des causes locales et royales sont indissociables dans le dernier tiers du siècle. Elles l'étaient naturellement de par leur origine et leur contexte, elles le sont désormais également par leur forme. On en a la démonstration à chaque occurrence, comme en 1653 par exemple. En janvier, quelques mois après la procession générale qui célébrait la reprise définitive de la ville de Barcelone, on renouvelle la même manifestation, de nouveau en portant l'image de la Antigua, pour que cesse la sécheresse cette fois³. Le trajet de la cathédrale au monastère hiéronymite de San Jerónimo, tombeau du Grand Capitaine, devient un itinéraire triomphal privilégié à cette époque, remplaçant le précédent itinéraire vers le monastère dominicain de Santa Cruz.

¹ « La procession quando bolbio a la yglesia no bolbio por donde se a estilado porque bolbio cruçando por la carrera [del Genil] y que necessita de represension la persona que lo dispuso ». A.C.G., *Actas*, libro 16, 1669, fol. 481r.

² « es muy indecente para el culto que se debe a tan milagrosa ymajen ». A.C.G., *Actas*, libro 16, 12 mars 1669, fol. 486r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 15, 9 janvier 1653, fol. 346r.

Comme les rogations obligatoires, celles exigeant la pluie ou la fin des désordres se font également plus fréquentes, illustrant l'impression des hommes d'être de plus en plus souvent accablés par les catastrophes et les difficultés quotidiennes. Ainsi, en 1653 encore, un *Te Deum* est prononcé fin février pour rendre grâce de l'arrivée de la pluie, mais les rogations reprennent dès le 29 avril, avec des litanies et des prières à l'autel de la Vierge de la Antigua.

L'image désormais miraculeuse de la vierge-patronne est de plus en plus souvent sollicitée et on exige d'elle des signes concrets de sa protection de Grenade. L'image est naturellement associée à la survie, jugée miraculeuse, du jeune Charles II, en 1670.

En août 1670, le chapitre fait intervenir des clercs et des prêtres dans tout l'archevêché afin de conjurer une invasion de sauterelles particulièrement virulente qui s'abat sur les champs et les mûriers, indispensables à la survie des vers à soie, qui sont de si grande importance pour Grenade. On réalise aussi une procession autour et à l'intérieur de la cathédrale avec un arrêt devant l'image de la Antigua pour chanter un motet¹. Une semaine plus tard, les sauterelles ayant maintenant envahi les rues et les habitations de la ville, on place l'image dans le chœur de la cathédrale le temps de trois messes « très solennelles », suivies d'une procession générale qui conduit la Vierge de la Antigua au monument conceptionniste du Triunfo le dimanche 24 août. La procession urbaine est associée à des conjurations de prêtres dans les champs « faisant face aux quatre parties du monde »².

De nouveau, il paraît évident que les Grenadins semblent vouloir provoquer, à travers cette réédition des plus grandes processions civico-religieuses, une intervention directe et immédiate de l'image. C'est loin d'être la première fois que la Vierge-patronne est assimilée à l'Immaculée Conception. Et c'est la quatrième fois dans le siècle qu'une procession générale s'achemine vers le Triunfo en portant la Vierge de la Antigua. La deuxième fois, en avril 1651, c'était également à l'occasion d'une invasion de sauterelles que la procession s'était rendue au monument conceptionniste. Dans chaque cas, des raisons politiques solides sont aussi à l'œuvre dans ces processions. En 1640, lors du scandale conceptionniste, l'union des deux images mariales exprime l'attachement des élites au mythe de Grenade et la force de leur pouvoir. En 1647, sous prétexte d'une action de grâce pour la fin des révoltes de Naples, la procession au Triunfo signe en fait le retour à la paix locale, espérant faire taire les tensions sociales des derniers temps. En 1651, c'est la même préoccupation qui s'exprime. Grenade est menacée par la contagion de nouvelles révoltes. En 1670 enfin, après les dures conditions de paix imposées à l'Espagne en 1668, l'avenir du pays apparaît de plus en plus incertain. La guerre menace de nouveau. L'Espagne ne se sent-elle pas inquiétée par une nuée de sauterelles

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 12 août 1670, fol. 55r.

² « mirando a las quatro partes del mundo ». A.C.G., *Actas*, libro 17, 19 août, fol. 57r. JUNTA DE LA LANGOSTA (Granada) : *Señora. Aviendo la junta de langosta que se formò el año passado de 1670, en esta ciudad de Granada, aplicado todos los medios diuinos y humanos que ha podido preuenir su zelo, y cuydado para el consumo de ella, y preservar su Vega, y campos, y de las demàs villas, y lugares de su distrito, le ha parecido de su primera obligacion dar cuenta a V.M. muy por menor de todas las operaciones, y de el estado en que oy se hallan esta plaga...* [Granada : s.n., 1671] B.U.G A-031-131 (15) et A-031-132 (18).

européennes, qui n'attendent que la mort du roi pour se partager les restes de l'empire ? Après avoir décidé ces rogations et la procession générale, on note, « on en rendra compte à la reine », dans les actes du chapitre ecclésiastique, comme si cette procession pouvait lui démontrer la loyauté indéfectible de Grenade et son attachement profond à l'ordre ancien.

Face à ces spectres, la parade civico-religieuse préconisée par le chapitre montre le recentrement de la communauté autour de ses deux images tutélaires, la Antigua et l'Immaculée Conception. Réunies, elles semblent avoir une force considérable en se transformant en une icône unique, comme cela s'est produit en 1618 à l'occasion du serment conceptionniste. Et pourtant, La plaie continue en 1671. L'invasion coûte très cher à la ville, tout le monde doit participer aux frais énormes d'extermination des insectes et de ravitaillement supplémentaire nécessaire. On organise alors une neuvaine et une procession à l'intérieur de la cathédrale qui aboutit à la chapelle de la Antigua, sortie tout juste de sa chapelle¹. Les rogations ne prennent fin qu'en novembre 1672².

3) Un nouveau miracle (1676)

En 1676, on fait de nouveau appel à l'image miraculeuse de la Vierge de la Antigua lorsque l'on apprend que la peste a atteint Carthagène. On sort l'image de sa chapelle et on la place pendant dans le chœur pendant trois jours en rogations³. Mais ce qui préoccupe Grenade de façon plus urgente, c'est la sécheresse. La récolte de 1676 a été mauvaise, celle de 1677 s'annonce mal, car on n'a pas encore vu une goutte de pluie. On décide donc d'organiser des rogations pour apaiser la colère divine, en prenant comme intercesseur de la communauté la Vierge de la Antigua. Fin mars, en désespoir de cause, on fait dire de nouvelles messes à la Vierge patronne. Puis on décide des démonstrations de plus grande ampleur, couronnées par le signe divin attendu, ce qui est admirablement raconté par l'archiviste du chapitre ecclésiastique⁴.

« Il y avait trente jours qu'il n'avait pas plu et les chaleurs et grands ensoleillements asséchaient les champs et les blés telles des plantes matinales, les empêchant de germer, se voyant en danger de se perdre, ce qui aurait été désastreux, à cause de la famine dont souffre ce royaume. Le chapitre décida de supplier Dieu Notre Seigneur par des rogations, afin qu'il ait miséricorde, prenant comme intercesseur Notre Dame sous sa représentation miraculeuse de Notre Dame de la Antigua, et que l'on célèbre trois messes et que l'on passe à une plus grande démonstration si nécessaire. Et bien que le temps commença à s'améliorer et que l'on vit apparaître les nuages, il ne plut pas, et ce, malgré la célébration des litanies. L'on décida de

¹ A.C.G., *Actas*, libro 17, 25 avril 1671, fol. 97r.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 4 novembre 1672, fol. 167v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 17, 10 juillet 1676, fol. 360r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 17, 22 mai 1677, fol. 406v.

célébrer une procession générale l'après-midi du jour de l'Ascension, portant Notre Dame de la Antigua comme intercesseur dans ladite procession, aboutissant au monastère royal de San Jerónimo. L'heure de la procession venue, le temps changea, de manière que lorsque Notre Dame sortit par la porte de la cathédrale dans la rue il commença à pleuvoir légèrement, ce qui dura le temps que dura la procession, jusqu'à ce qu'elle rentra dans cette sainte église. Après quoi, l'averse advint, de façon qu'il plut beaucoup et continuellement pendant plus de dix heures, et l'on vit les rues le matin suivant pleines de boues et il plut encore les deux jours suivants dans l'ensemble de l'archevêché »¹.

Le trajet triomphal de la cathédrale à San Jerónimo est significatif dans ce miracle. Lorsque l'on se rend processionnellement à San Jerónimo, on passe forcément par l'esplanade du Triunfo et le monument à l'Immaculée Conception de la Vierge. Ainsi, en portant la Vierge de la Antigua, on favorise l'interaction des deux images, facilitant l'intercession auprès de Dieu et donc le signe divin. Pourtant ici, comme lors du précédent miracle de 1669, la pluie n'advient pas en tant que conséquence de la procession, mais au moment où l'on met l'image en mouvement, à l'instant où elle allait sortir par la porte de l'église pour commencer la procession. C'est le fait de la mettre en branle qui manifeste la force de l'image : rendue vivante par le mouvement qui lui est imprimé, la Vierge agit. Comme la fois précédente aussi, le mot « miracle » est immédiatement prononcé. C'est désormais à chaque fois un signe visible que l'on attend d'une image dite miraculeuse. Cet événement permet d'agir de manière positive sur la réalité de la famine qui fait rage dans la région. Le jeudi suivant, on célèbre une messe en action de grâce pour célébrer l'intercession de la Vierge patronne². Pourtant, le conseil de la commune ne semble pas partager le goût de la victoire du chapitre. Le même jour, des représentants viennent demander de l'aide au chapitre car tous les membres du conseil sont occupés par les répartitions de blé et de pain aux Grenadins affamés. Il faut renoncer cette année-là à prélever les dîmes du chapitre en blé. Et dès fin juin, on décide d'organiser un nouveau novénaire à la Vierge de la Antigua, pour la peste qui fait rage à présent à Carthagène et Murcie sur l'ordre du roi et pour la famine. Le 8 juillet on met fin au novénaire avec une procession de litanie dans la cathédrale³.

¹ « abiendo treinta dias que no llobia y los calores y soles grandes que secaban los campos y los trigos como plantas matitunos y sin començar a granar se veian a peligro de perderse que fuera gran desgracia sobre el ambre que se esta pasando en este reyno acordo el cabildo acudir con rogatibas a Dios nuestro sr para que tubiese misericordia poniendo la yntercesora a nra Sa en la *ymagen milagrosa* de nra Sa de la Antigua. Y que se celebrasen tres misas y si la necesidad se continuase se pasaria a mayor demostracion y aunque se enmendo el tiempo y rebolucion de nubes no llobio aunque se çelebraron letanias. Y se acordo que se celebrase proçesion general el dia de la ascension por la tarde llebando a nuestra señora de la Antigua por yntercesora en dicha procesion y la estacion a el conuento Real de san Geronimo y abiendo llegado la tarde de la procesion se rebolbio el tiempo de forma que quando nuestra señora salio de la puerta de la yglesia a la calle començo a llober lentamente que duro el tiempo que duro la procession hasta que bolbio a entrar en esta santa yglesia y luego parecio el agua de forma que estubo llouiendo muy bien mas de diez oras continuadas de forma que las calles se bieron por la mañana llenas de lodos y llobio los dos dias siguientes en todo el arçobispado ». A.C.G., *Actas*, libro 17, 28 mai 1677, fol. 407r.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 1^{er} juin 1677, fol. 408r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 17, 7 juillet 1677, fol. 415.

4) Les derniers temps du patronage de la Vierge de la Antigua

La Antigua est traitée avec des égards nouveaux, avec un cérémoniel complexe, signes du déclin définitif de son hégémonie patronale sur Grenade. Elle partage déjà de fait ce patronage avec la Vierge de Las Angustias dans cette deuxième moitié de siècle.

En janvier 1684, on sort la Vierge de la Antigua dans le chœur de la cathédrale pour des rogations et une procession dans l'enceinte de la cathédrale pour supplier Dieu de faire cesser des pluies diluviennes qui inondent les cultures¹. Le 6 février, on manifeste le Saint Sacrement et on commence des processions journalières en emmenant l'hostie à l'autel de la Vierge.

Les rogations à la Vierge de la Antigua à l'occasion de la sécheresse reprennent en mai 1685. A la demande de la municipalité, on sort l'image en procession générale le 9 mai à l'église de Las Angustias². Sous cette alliance de façade, la lutte entre les deux Vierges se poursuit plus vigoureusement que jamais. L'intervention de Las Angustias est désormais indispensable pour sauver Grenade en toutes circonstances. La Antigua n'est décidément pas la Vierge du secours quotidien. C'est une « image triomphante », mais on a pas tous les jours besoin de triomphe comme on a besoin de pain et d'un climat favorable. La tentative de sauver la Antigua, de restaurer les valeurs fondamentales de l'Espagne, aura finalement échoué, simplement parce que le temps n'est plus au triomphe, que la réalité du déclin s'impose sur le désir. En se rendant en procession à l'église de Las Angustias, la Antigua consacre la force d'intercession de sa rivale. Ces deux Vierges ne fusionnent pas, comme le font la Antigua et l'Immaculée Conception. Elles ne se complètent pas non plus, mais se font face.

La procession est un succès. La pluie tant attendue arrive une semaine plus tard, et on dit une messe chantée à la Antigua en action de grâce le 20 mai³. Municipalité et chapitre accordent donc le bénéfice de l'intercession à la Antigua.

En octobre 1685, c'est naturellement à la Vierge de la Antigua que l'on vient rendre grâce des victoires impériales contre les Turcs, dans une procession à l'intérieur de la cathédrale avec *Te Deum* qui finit dans sa chapelle⁴.

Tandis que la Vierge patronne se trouve progressivement figée dans un rôle de figuration de plus en plus restreint, on redécouvre la Vierge de la Guía dans la cathédrale au cours des années 1690. Sa chapelle est redécorée et plusieurs membres de l'élite urbaine commencent à lui offrir des lampes comme offrandes votives.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 7 janvier 1684, fol. 323r.

² A.C.G., *Actas*, libro 18, 8 mai 1685, fol. 391v.

³ A.C.G., *Actas*, libro 18, 18 mai 1685, fol. 393r.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 16 octobre 1685, fol. 412.

La Antigua est non seulement victime de la montée en puissance de Las Angustias, mais également de la rigidification indifférente des rogations. Rogations politiques et locales étant inséparables, nous l'avons vu, les rogations locales de la cathédrale elles-mêmes sont en effet de plus en plus codifiées et froides. Elles se font saisonnières, revenant tous les ans au printemps pour implorer l'intercession de la Vierge pour que vienne la pluie¹. La Antigua est donc facilement dépassée par les performances plus émotionnelles d'autres images. C'est le cas en 1698, où même le bénéfice des rogations pour la pluie ne lui est même plus réservé. Quelques jours après les prières à la Antigua, la pluie tombe sans arrêt. Or on sonne les cloches au passage de celle de la Vierge du Rosaire devant la cathédrale. L'année suivante, après les rogations saisonnières à la Antigua, on lui reproche de n'avoir pas fait venir la pluie. Le chapitre décide alors d'emmener le Saint Sacrement en procession à la Vierge de Las Angustias. Et quelques jours plus tard on fête de nouveau le passage de la Vierge du Rosaire, à travers la cathédrale cette fois, par des sonneries de cloches². Ainsi, le bénéfice de la Antigua est directement attribué aux deux autres images. Même la cathédrale, qui avait défendu l'image jusqu'au bout, s'en éloigne définitivement, rejoint l'enthousiasme de la population à l'égard des autres Vierges. Dans ce mouvement, Las Angustias devient la nouvelle image de préservation de Grenade.

Ce glissement par lequel on délaisse définitivement l'ancienne patronne au profit d'images mariales modernes et miraculeuses s'explique par un renouvellement des générations et l'échec définitif du mythe strictement lié au Sacromonte avec la condamnation des livres en 1682. Le mythe continue à vivre, intégré dans la légende triomphante de la nouvelle patronne, mais c'est désormais un mythe essentiellement oral, qui efface la complexe construction théorique du mythe que l'on trouvait dans les ouvrages chorographiques et les histoires ecclésiastiques grenadines écrites au début du siècle.

5) La fête de la translation de la Vierge de Las Angustias (1671)

La Vierge de Las Angustias gagne de sérieux atouts sur ses concurrentes dans la deuxième moitié du siècle, atouts grâce auxquels elle devient progressivement patronne de Grenade. Parce qu'elle est la dévotion universelle et patriotique par excellence, elle rend inutiles les Vierges qui illustrent des victoires anciennes ou des lieux spécifiques, comme les Vierges de croisade. C'est un intercesseur universel qui détrône, en les assimilant, les autres patronages

¹ Au printemps suivant de 1694, les rogations pour la pluie durent quatre jours, au cours desquels on expose la Vierge de la Antigua dans l'autel. Le 8 mai, on dit une messe en action de grâce avec procession dans la cathédrale avec l'image, qui a obtenu de faire venir la pluie tant attendue. A.C.G., *Actas*, libro 20, 29 avril 1694, fol. 11r. En avril 1695 on sort de nouveau la Vierge de la Antigua dans le chœur de la cathédrale, cette fois pour conjurer l'excès de pluies et de tempêtes, comme pour le siège de Ceuta. A.C.G., *Actas*, libro 20, 19 avril 1695, fol. 70r.

² A.C.G., *Actas*, libro 20, 2 mai 1698, 4 et 11 avril 1699, fols. 247v, 280v-281r.

spécialisés. Surtout, la Vierge de Las Angustias reprend à son compte une partie essentielle du mythe, le martyr. Avant les découvertes des reliques des compagnons de Saint Jacques, Cecilio et les autres, martyrisés sous Néron, dans le Sacromonte, il existait d'autres martyrs à Grenade, ceux du lieu connu comme le Cerro de los Mártires, derrière l'Alhambra, chrétiens martyrisés par les Maures sous la domination Musulmane de la ville. Par la suite, de nouveaux martyrs apparaissent à Grenade, ceux de la guerre des Morisques (1568-1571). Revendiqués dès la fin de la guerre, les victimes chrétiennes des Morisques révoltés, parfois massacrés (en particulier les prêtres) dans des postures d'inversion (crucifixion, etc.) sont désignés comme les « martyrs des Alpujarras ». Progressivement, ces différentes strates martyriales se confondent en une seule, dans les esprits des Grenadins¹. En revendiquant la protection des derniers martyrs, ceux de la guerre des Morisques, la Vierge de Las Angustias peut donc récupérer à son profit tout ce pan du mythe. C'est grâce à cela que Las Angustias peut revendiquer également l'autre partie du mythe de Grenade, celui de la conquête. La Vierge venge les martyrs chrétiens en pourfendant les Maures. C'est elle qui donne la victoire, elle est conquérante et protectrice. Elle a donc tous les atouts pour devenir patronne de la ville. Dans le même temps, puisqu'elle apparaît sur le devant de la scène après les événements du Sacromonte, elle ne pâtit pas de la progressive mise à l'index des découvertes par l'Eglise officielle. Elle est donc beaucoup moins impliquée dans cet échec que d'autres Vierges grenadines.

Ainsi paraissent plusieurs textes qui relient la Vierge de Las Angustias aux martyrs des Alpujarras. C'est le cas de la pièce de clerc Antonio Fajardo y Acevedo par exemple, *Origen de Na Sa de Las Angustias y revelion de los moriscos* (1675, peut-être déjà jouée en 1664)². On y assiste au triomphe de la Vierge sur la révolte morisque, victoire grâce à laquelle elle devient patronne en protégeant ses fidèles contre l'ennemi. La Vierge de Las Angustias est la protagoniste de plusieurs représentations de Maures et Chrétiens de ce genre qui apparaissent vers le milieu du siècle dans des villages des Alpujarras³. D'autres dévotions liées à la victoire de la foi chrétienne sur l'ennemi déclaré surgissent, importantes dans une société pour laquelle le danger barbaresque reste une réalité quotidienne. C'est le cas du Christ de la Yedra de Válor en particulier, déclaré patron de l'Alpujarra parce que son image miraculeuse serait restée intacte sous les assauts sacrilèges des révoltés. C'est aussi le cas de la Vierge du Martyr, patronne du village d'Ujíjar de l'Alpujarra, théâtre d'atrocités durant la révolte des Morisques.

¹ C'est le cas aujourd'hui encore, preuve de la permanence d'un mythe grenadin en constante évolution. On entend parfois raconter à Grenade comment le saint a été martyrisé par les Arabes durant l'Antiquité.

² BRISSET MARTIN, Demetrio E. : *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, op. cit.

³ Ces représentations théâtrales participatives sont en effet spécifiques des campagnes. En ville, les courses de taureaux, jeux de cannes et spectacles pyrotechniques, revêtent déjà une symbolique d'affrontement et ne nécessitent pas de telles mises en scènes. Surtout, le territoire rural se prête bien plus à des rituels d'agrégation et d'expulsion que la communauté urbaine, plus large et donc unie autour de solidarités multiples.

Pour la fête de la patronne de 1669, le chanoine local compose un auto sacramental¹ dédié à l'archevêque de Grenade Diego de Escolano, sans doute destiné à l'inciter encore plus à soutenir la cause de la béatification des « martyrs » de l'Alpujarra. La pièce met en scène la Vierge, un abbé et les six chanoines martyrisés du village. L'auteur, tout en reprenant le récit sanglant des tortures des martyrs, relie les événements de la révolte des Morisques avec la guerre de restauration de l'Espagne, mais aussi avec les conflits actuels contre les Turcs. La révolte devient ainsi un épisode de la guerre de croisade du conflit international.

Le succès de Las Angustias profite au culte d'autres Vierges douloureuses, comme Nuestra Señora de las Tres Necesidades (des Trois Nécessités) par exemple, fêtée le 13 septembre par une congrégation fondée dans la paroisse de Santiago par l'archevêque Escolano, l'année de son accession au siège de Grenade, en 1668². Nombre d'indulgences se gagnent dans ces processions des Douleurs, confirmant le succès de la dévotion. Les autres personnages de la Passion sont aussi liés au même phénomène dévotionnel, à commencer par le Christ de San Agustín. La translation de cette statue saisissante à sa nouvelle église en 1694 consacre le succès de l'image miraculeuse, qui réalise plusieurs prodiges au XVIIIe siècle.

L'image douloureuse, qui fut toujours la dévotion favorite des nouveaux venus de toute condition sociale, bénéficie aussi peut-être du nouveau mouvement de population qui attire à Grenade à partir des années 1660 nombre d'andalous et de castillans qui cherchent une vie meilleure à la périphérie de la Péninsule. Ces nouveaux Grenadins permettront à la ville de récupérer enfin à la fin du siècle son niveau de population de la période précédant l'expulsion des Morisques. Ils s'installent dans les quartiers dynamiques de la ville basse et renforcent les nouvelles dévotions en lutte contre les vieilles effigies du mythe de Grenade.

En ce dernier tiers du siècle, dominé par la question de la succession de Charles II, en se rangeant du côté du martyr Las Angustias favorise la loyauté inconditionnelle au roi moribond, contre ceux qui souhaiteraient qu'un sauveur espagnol, comme don Juan José d'Autriche par exemple, héros très populaire, vienne brusquement lui succéder.

La Vierge de Las Angustias répond à l'offensive « miraculeuse » de la Antigua (qui a pris ouvertement parti pour don Juan à travers le miracle de 1669) en chassant sur son propre terrain. Elle devient une Vierge loyaliste, attachée aux difficultés et aux succès de la monarchie. La légende selon laquelle les Rois Catholiques consacèrent, en entrant à Grenade, un ermitage à Las Angustias près de la rivière Genil, sert à ancrer ce lien royal. Par la suite, la conviction selon laquelle Philippe II et son frère don Juan furent protecteurs de la confrérie mariale le matérialisent encore. Cette dimension royale permet à l'image d'afficher toujours

¹ CALERO DE VALDIBIA, Iacinto : *Auto sacramental místico, representado en el teatro cruento de la iglesia colegial de S. Maria Vxixar de la Alpuxarra. Dedicado a el Ilustrissimo Señor D. Diego Escolano, Arzobispo de Granada... Año 1669. Impreso en Granada... Año 1670.* B.U.G., A-031-202(22).

² *CONSTITUCIONES de la Congregacion de los Devotos Siervos de Maria Santissima, que compasiuos la sirven en la memoria de sus Dolores. Fvndada en el año de 1668. en la Iglesia Parroquial de Santiago de la Ciudad de Granada, por el Ilustrissimo, y Reuerendissimo señor don Diego Escolano, Arçobispo meretissimo de ella... En Granada... Año de 1668.* B.U.G., A-031-242(5).

plus de puissance effective. Vierge douloureuse, qui pleure le sang de son fils mort, la Angustias, associée aux combats de la guerre des Morisques, est en effet une puissance militaire et vengeresse, autant qu'une figure de compassion. Image miraculeuse, elle est essentiellement responsable de miracles guerriers. En 1677, le retour victorieux du Tercio de Catalogne est attribué à la Vierge¹. La ville organise une fête de deux jours en action de grâces avec procession et jeux. L'année suivante se forme un corps prestigieux au sein de la confrérie auquel s'enrôlent les membres de l'élite, bientôt de façon héréditaire². L'image bénéficie de plus de la protection de l'archevêque Diego de Escolano, également convaincu de son devoir de servir la cause des martyrs des Alpujarras. Il écrit même à la reine pour la prier de demander au pape de concéder à l'Espagne le culte aux douleurs de Marie.

Cette période voit donc la Vierge douloureuse être progressivement assimilée aux habitudes et aux cérémonies de l'oligarchie. Ce n'était pas encore le cas quelques années auparavant. Après le succès marqué par les événements de 1640, les autorités semblent chercher à prendre le contrôle sur la Vierge de Las Angustias. Le chapitre ecclésiastique en particulier tente une reprise en main de la riche corporation et une mise sous tutelle de son image par la Vierge de la Antigua. Ainsi en octobre 1644, le chapitre décide, à l'occasion de rogations pour la santé de la reine, de se rendre en procession à l'église de Las Angustias, avec l'image de la Antigua. Finalement, la procession est détournée de l'autre côté de la ville, au monastère San Jerónimo, c'est-à-dire du côté du monument du Triunfo, « parce qu'il y a trop de soleil et qu'il n'y a pas la place nécessaire pour les deux chapitres dans l'église paroissiale de Nuestra Señora de Las Angustias »³. Trop de soleil, au mois d'octobre ? Même à Grenade, l'argument ressemble trop à un prétexte. En réalité, la nouveauté d'un tel projet fait hésiter les autorités. On sait la difficulté qu'il y a à s'arranger avec les places dans les cérémonies qui ont lieu dans la cathédrale ou la chapelle royale. Les institutions municipale et ecclésiastique, n'ayant pas la maîtrise de l'image, ne peuvent risquer que cette procession ne tourne à leur désavantage. Le risque de devoir se confronter aux autres corporations, mais aussi la peur de la « nouveauté », toujours bannie des cérémonies civico-religieuses, font finalement renoncer à cette entreprise et préférer le parcours triomphal traditionnel, qui mène à San Jerónimo et au monument du Triunfo.

Dans le dernier tiers du siècle, la Vierge triomphe définitivement à l'issue de la grande publicité que lui offre la translation du Saint Sacrement de l'ancienne à la nouvelle église paroissiale de Las Angustias, récemment achevée. En 1664, on bâtit en effet l'hôpital de la

¹ CORDOBA, Pierre Emmanuel : « III. Fresque. La carrière de la Vierge », in *Le rôle des fêtes et légendes religieuses, op. cit.*, vol. II.

² LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan José : « Nuestra Señora de Las Angustias y su hermandad en la Semana Santa de Granada », in *Nuestra Señora de Las Angustias y su hermandad en la época moderna*, Grenade, éd. Comares, 1996.

³ « por aver mucho sol y no haver disposicion en la parroquial de Nuestra Señora de Las Angustias para los dos cabildos ». A.C.G., *Actas*, libro 14, 10 octobre 1644, fol. 116v.

confrérie, puis juste à côté une nouvelle église dont la construction débute sous l'archevêque José de Argáiz et s'achève en 1671, sous l'archevêque Escolano¹. La date de cette translation officielle, somptueusement célébrée et organisée par le conseil de la commune et l'archevêque, correspond à un choix judicieux. Il s'agit du jour de la fête des Sept Douleurs de Marie, le 13 septembre, fête nouvellement instituée par le pape à la demande de la reine régente. La reine poursuit en effet la politique de Philippe IV de profiter des dévotions royales pour unir les sujets autour du gouvernement dans les moments de crise. Cette fête arrive au bon moment pour la Vierge de Las Angustias. L'image semble ainsi trouver un retentissement castillan, quasiment une officialisation de sa modernité et de son universalité. Les autorités urbaines la consacrent officieusement comme patronne par cette célébration civico-religieuse grandiose. Dans la nouvelle église qui forme son écrin, faite au goût du jour d'ors et de lumières, elle prend ainsi un essor considérable. C'est aussi une revanche contre la récente canonisation de Ferdinand III, la même année, qui place Séville dans une position de supériorité et laisse Grenade, avec ses incertitudes de patronage et ses faux mal assumés, dans la marge et l'indécision. Ainsi, la ville choisit clairement la Vierge douloureuse et militante pour représenter ses aspirations futures.

L'évènement est consacré par une longue relation festive de 126 folios, publiée aux frais de la municipalité et dédiée au corregidor Antonio Alvarez de Bohórquez marquis de los Trujillos. Elle contient, outre le récit des festivités et des processions, le texte des sermons de l'octave ainsi que le compte-rendu du concours poétique donné à cette occasion².

La veille de la fête, l'image de la Vierge est portée dès l'aube par les confrères à la cathédrale. Malgré l'heure matinale, la foule afflue et le cortège se transforme bientôt en véritable procession. A son arrivée, la statue est déposée devant le grand autel, à la place d'honneur, et illuminée de cierges³. A midi, les cloches sonnent, des salves sont tirées de l'Alhambra et des feux d'artifice depuis la tour de la cathédrale. Le soir ont lieu les vêpres puis un office des Douleurs de la Vierge prononcé par l'archevêque en personne, revêtu des insignes pontificaux. L'image est illuminée durant toute la nuit.

Le chapitre est chargé de célébrer le premier jour de la fête. Le sermon, prononcé dans la cathédrale, s'étend longuement sur les souffrances de la Vierge, plus grandes même que celles de son fils puisqu'elles sont infinies, avant de faire des louanges de la nouvelle église, signe sans équivoque de la force protectrice de la Vierge. « Vous vous trouvez hors des portes de cette ville, parce que vous êtes l'enceinte qui nous défend, le rempart qui nous protège, la tour qui assure notre défense, le moyen d'obtenir la grâce, le Nord permettant de marcher vers la gloire »⁴. La position périphérique de Las Angustias dans la ville, qui constituait

¹ GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad, op. cit.*, p. 191.

² *ANGUSTIAS GLORIOSAS de María, op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 17, 9 septembre 1671, fol. 107r.

⁴ « Fuera de las puertas estais desta Ciudad, porque soys la cerca que nos defiende, el Muro que nos ampara, la torre que nos asegura nuestra defensa, el Medio para conseguir la gracia, el Norte para caminar a la gloria ».

originellement une faiblesse, se transforme ici en avantage. La situation spatiale de la Vierge devient en effet le symbole de son rôle de protection effective et de sa puissance supérieure, mais aussi de sa capacité à rassembler les Grenadins, c'est-à-dire à leur offrir une nouvelle bannière commune, une identification.

Les rues sont décorées d'autels, d'arcs de triomphe et de tapisseries, comme le jour du Corpus. Puerta Real, à mi-chemin entre la cathédrale et l'église de Las Angustias, une pyramide revêtue de miroirs (symbole de l'âme, écho des pensées¹) reflète la procession démultipliée. De nombreux hiéroglyphes flottent comme des bannières aux tentures de soie. Ils reprennent les symboles usuels issus des traités d'emblématique (comme le phénix, symbole d'éternité), ou de la mariologie, en particulier conceptionniste (l'échelle de Jacob...). Naturellement aussi, on trouve une grenade ouverte, d'où sort « un cœur percé de sept épées, avec à l'intérieur le Saint Sacrement de l'eucharistie dans une custode »². Mais le message le plus important, c'est la louange de l'archevêque Diego de Escolano, dont on mentionne avec respect le nom du prédécesseur José de Argáiz. Dans un sermon, le prélat est comparé avec emphase aux grands bâtisseurs mythiques, Sémiramis, le constructeur du colosse de Rhodes et même à Néron. Ainsi, les autorités ecclésiastiques sont étroitement associées au triomphe de la Vierge de Las Angustias, au jour où elle détrône officiellement la patronne, la Vierge de la Antigua.

Le 14 septembre, la chancellerie organise la fête. Cette succession d'institutions au cours de l'octave réjouit l'auteur de notre relation, qui y voit l'union pacifique des autorités triompher de la désunion et s'exclame « Vraiment, Dieu souhaite avec cette union agréer ce temple »³.

Le troisième jour de l'octave, l'archevêque célèbre de nouveau la messe. Cette fois le sermon, prononcé par le théologien Diego del Castillo⁴, est plus complexe. Avant la louange du nouveau temple (incarnation du temple mystique –le corps du Christ), il rapproche Las Angustias et l'Immaculée Conception, dans une expression de chauvinisme infini. « Oh Grenade ma ville, si noble, ce n'est pas moins que d'une grande antiquité que te pouvait venir, par excellence, la dévotion si ardente par laquelle tu te signales sur toutes les villes d'Espagne et par laquelle tu brilles, en célébrant les angoisses souveraines de Marie en sa grandiose église »⁵.

ARRATIA, Fr. Pedro de : *Sermon a la nueva Solemnidad de los Dolores que sintió al pie de la Cruz, la Madre mas Piadosa Maria Santissima Señora Nuestra... En ocasion de auer traido a la dicha Iglesia la milagrosa Imagen de Na Sa de Las Angustias ; para llevarla desde ella a su Templo nuevo, consagrado por su Ima, à Las Angustias, y dolores de esta señora.* in *ANGUSTIAS GLORIOSAS de María, op. cit.*, fol. 15v.

¹ SANTIAGO, Sebastián : *Emblemática e historia del arte*, Madrid, Cátedra Arte, 1995.

² « un corazón con siete espadas, y dentro de el el Santissimo Sacramento de la Eucaristía en una custodia ». *ANGUSTIAS GLORIOSAS, op. cit.*, fol. 17r.

³ « Verdaderamente Dios quiere aprobar conesta vnion este templo ». *ANGUSTIAS GLORIOSAS, op. cit.*, fol. 20v.

⁴ CASTILLO, Diego del : *Margarita preciosa. Oracion panegyrica evangelica, en el tercero dia de las somptuosas fiestas que a la dedicacion grande del nuevo, y primoroso templo de Na Sa de Las Angustias, consagrò el Ilustrissimo, y Reuerendissimo señor Don Diego Escolano, y Ledesma, dignissimo arzobispo de Granada...* In *ANGUSTIAS GLORIOSAS, op. cit.*, fol. 26v-43r.

⁵ « O Ciudad mia de Granada, nobilissima, no menos que de antiguedad tan grande, te podia venir, por excelencia, la devocion tan ardiente, con que sobre todas las de España te señalas, y esmeras en celebrar las angustias soberanas de Maria, en esta portentosa iglesia suya ». *IBID*, fol. 31r.

Le texte ne cesse de rapprocher inexorablement et par glissement Las Angustias et l'Immaculée Conception. Images et allégories conceptionnistes sont employées à profusion pour caractériser Las Angustias. C'est une « souveraine », une « pure Marguerite », une « perle », une « porte de la Jérusalem céleste » ou encore une « image miraculeuse ». La Vierge est également présentée plusieurs fois comme l'intercesseur privilégié de Grenade, exposée comme une cité assiégée par le péché et défendue par la Vierge qui garde la porte de la ville.

Le prieur du couvent Nuestra Señora de la Cabeza reprend également la comparaison conceptionniste¹, cette fois à travers la paraphrase du *Cantique des Cantiques*, métaphore traditionnelle de l'Immaculée Conception et origine de son iconographie. La Vierge est comparée à la reine, à laquelle les habitants de Tyr viennent rendre hommage au « palais du roi », ou « palais de Salomon », fondation des Rois Catholiques. Las Angustias est ainsi à la fois Vierge de la Conception et reine, reprenant à son compte les deux anciens rôles auparavant incarnés par la Vierge de la Antigua.

Las Angustias s'approprie également, quoique indirectement, le mythe du Sacromonte, en approuvant la légende de la mission évangélisatrice de la Vierge et de Saint Jacques en Espagne, légende sur laquelle s'appuient les découvertes du Sacromonte. La Vierge rassemble donc, comme l'affirme d'ailleurs le sermon du père Agustín de Santa María, toutes les dévotions mariales de la ville, raison pour laquelle elle est l'intercesseur suprême et universel. « Cette ville de Grenade est pleine d'abrégés, d'autels et de chapelles consacrés à cette Dame. C'est le cas de la Antigua, la Guia, los Remedios, le Rosaire, le Sépulcre, el Triunfo, la Salud, et de nombreuses autres ... Voyez quelle belle couronne surmonte la tête de cette très noble ville, quelles douces et efficaces influences se répandront toujours sur elle »². Comment pourrait-on affirmer plus clairement le triomphe absolu de celle qui devient ici la nouvelle patronne de la ville ?

Plusieurs sermons prononcés au cours de l'octave et intégrés dans la relation festive donnent vie aux personnages inanimés dont il est question, dans une curieuse mise en scène. L'image mariale, le Saint Sacrement, l'église elle-même deviennent des acteurs vivants que l'on manipule, qui se réunissent, dialoguent, et se métamorphosent. Le Saint-Sacrement (le Christ) rejoint la Vierge sa mère dans le nouveau temple consacré à Las Angustias. Dieu offre à sa mère une nouvelle église, plus belle que la précédente, et mieux adaptée à son rang. Dans le sermon du dernier jour de l'octave, Marie visite son nouveau temple et, chaque jour de l'octave, éprouve une nouvelle émotion. « Regardant son fils et constatant combien de sang lui

¹ CASTILLA, Francisco de : *Sermon en el octauario que se celebros a la dedicacion del nueuo Templo de Nuestra Señora de Las Angustias, dia en que hizo la fiesta su Real Cofradia...* In *Angustias Gloriosas, op.cit.*, fol. 60r-69v.

² « Esta ciudad de Granada, entre muchos sumarios, Altares, y Capillas consagrados a esta señora como son, la Antigua, la Guia, los Remedios, el Rosario, el Sepulcro, el Triunfo, la Salud, y otros sin numero... Mirad que hermosa corona sobre la cabeça de esta Ciudad nobilissima, que influencias tan benignas, y eficaces lloveran siempre sobre ella ? ». SANTA MARIA, Agustín de : *Oracion evangelica*, fol. 82v.

a coûté la construction de l'édifice, toute transformée en Angoisses et chagrin, elle le serre contre son sein en disant, toute sa beauté et sa peine sont pour l'au-delà »¹. Dans cette mise en scène tragique, le prédicateur donne vie à la statue au visage bouleversé qui sert de décor à son discours. Et cette vie de l'image est sans doute le plus important témoignage de la force de la dévotion.

Les sermons répètent donc à satiété les mêmes thèmes qui servent à forger le nouveau mythe qui s'élabore autour de la Vierge de Las Angustias. Elle réunit les obsessions de toujours et les valeurs qui jusque là scindaient la société grenadine. La nouvelle église est le symbole de cette unité retrouvée, les sermons ne cessent de le marteler. Le temple représente l'unité spirituelle de la communauté. La nouvelle église donne d'ailleurs lieu aux comparaisons architectoniques les plus farfelues, de l'arche d'alliance au temple de Salomon.

Les thèmes de la joute littéraire sont les mêmes que ceux des sermons et des décorations éphémères, ce qui prouve encore, si c'était nécessaire, que le martèlement des mêmes sujets consiste en un plan préétabli pour l'ensemble des jours de l'octave et des diverses célébrations. Les textes du concours occupent la plus grande partie du recueil-relation de fête de la translation. Ils ont en outre été publiés à part sous forme de livret². On y retrouve l'éloge des archevêques-bâisseurs, le *Cantique des Cantiques*, la gloire de Grenade, etc. Mais il s'agit aussi de décrire les diabolins et autres éléments ludiques de la procession. Les juges du concours (le marquis de los Trujillos, Antonio Domingo Fernández de Córdoba, marquis de Valenzuela, et le corregidor Diego de Salvatierra) représentent l'élite institutionnelle de la ville, unie désormais autour de la nouvelle Vierge-patronne. Comme souvent, les poèmes du concours sont pour la plupart assez déplaisants. D'ailleurs, la joute contient même un concours de la plus mauvaise poésie, qui illustre le sens de l'humour de son auteur, comme la fantaisie de ces concours. Il témoigne en outre de manière intéressante de la représentation festive. On le trouvera reproduit in-extenso dans l'annexe. « Ecoutez peindre la fête Sieur Untel, / à l'aide des plus mauvais vers, / Priez pour que j'échoue / car je n'ai aucun désir de m'amender »³. Ces vers sont ainsi répartis parce que nul mieux qu'eux ne peuvent diffuser aussi largement l'idée et le thème de la fête, que les organisateurs souhaitent imprimer dans l'esprit de tous.

Grâce à cette fête, Las Angustias devient donc vraiment patronne de Grenade. Elle est assimilée à l'Immaculée Conception. Elle réunit autour d'elle l'archevêché, le conseil de la commune et les élites aristocratiques. Enfin, elle reprend à son compte l'ensemble des valeurs

¹ « mirando a su hijo, y viendo quan a costa de su sangre se hauia costado el edificio, convertida toda en Angustias, y amarguras, le abraça entre sus pechos, diciendo, es para alla toda su hermosura mirra amarga ». SANTA MARIA, Agvstin de : *Oracion evangelica en el dia octavo de la dedicacion del sumptuoso templo de Nuestra Señora de Las Angustias, y translacion a el del santissimo Sacramento, y de la milagrosa Imagen de esta señora, en la fiesta que hizo, y a que assistio la my Ilustre, y Nobilissima Ciudad de Granada...* In *ANGUSTIAS GLORIOSAS*, *op. cit.*, fol. 70r-86v.

² B.U.G., C-33-99 (10).

³ « Oye en peor poesia / Pintar la fiesta, don Tal, / ruega que me vaya mal, / pues no quiero mejoria ». *LITERARIA LID y Ivsta Ingeniosa*, in *ANGUSTIAS GLORIOSAS*, *op. cit.*, fol. 124r. Annexe, I, texte 5.

du mythe de Grenade : la loyauté monarchique, la référence aux Rois Catholiques et à la conquête, les martyrs et le Sacromonte, le triomphe de la foi. En 1716, l'image de Las Angustias est apposée sur le mur du palais archiépiscopal du côté de la place Bibarrambla, signe définitif de son nouveau statut. On prend peu à peu l'habitude de lui attribuer non seulement les bienfaits mais aussi la responsabilité de catastrophes qui ne sont pas survenues. Las Angustias devient officiellement patronne de Grenade en 1889.

B - Catastrophes et miracles à la fin du siècle

« Oh Grenade, je sais
Quelles joies tu éprouves,
Car tu changes larmes et peines
En rires et en plaisirs ! »¹

La prédilection pour les événements prodigieux, les naissances monstrueuses, les miracles et les pronostics, particulièrement intense sous le règne de Charles II, reflète les tensions et les incertitudes de cette époque. Il ne s'agit-là en rien d'une nouveauté, ou du signe d'un temps plus favorable au mysticisme que le précédent, mais plutôt d'une amplification d'un phénomène récurrent, qui se doit à la fois à la multiplication des relations et des imprimés en général, à la crainte de l'avenir et au climat social, ainsi qu'à l'intérêt scientifique pour la recherche des causes des phénomènes naturels. Car les astronomes ou les médecins sont loin d'être les derniers à se dédier aux prévisions et aux raisonnements analogiques. Les autorités, et l'Eglise en particulier, s'intéressent également à ces phénomènes, qui sont l'occasion de pointer du doigt des conduites anti-sociales, ou de condamner le fait de douter de Dieu. Car le miracle forme un moment dramatique de rencontre directe avec la divinité. Les relations de prodiges diffusent une propagande destinée à décourager les attitudes contraires à l'ordre établi².

1) La peste de 1679-1680. L'épidémie et les mesures spirituelles

a) La peste et ses récits

La peste, manifestation particulièrement terrifiante de la puissance divine qui frappe partout et sans discrimination, mobilise l'ensemble de la population et des images sacrées dans le rituel

¹ « ¡O Granada, ya conozco/ qué felicidades gozas, / pues tus llantos y pesares / en risa y plazer transformas! » SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Romance verdadero donde se da cuenta de los varios efectos que causo la contagiosa epidemia en la Nobilissima Ciudad de Granada; este año de 1679... en Granada... Año de 1679*. B.U.G., A-031-241(3), fol. 8.

² SANCHEZ BELEN, Juan Antonio : « El gusto por lo sobrenatural en el reinado de Carlos II », *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n°3, 1982, p. 7-34.

et la prière. La *peste*, nom par lequel on désigne la contagion épidémique en général, est en effet la punition divine la plus emblématique et ses effets, causes et conséquences sont clairement définis par les textes bibliques. Cette épreuve rédemptrice est sensée laver les péchés des peuples et l'orgueil des rois. Dans les textes, toujours envisagée à travers des termes martiaux, elle s'apparente à une guerre, un siège divin sur la ville dont les habitants sont pris au piège. L'épidémie, qui avait épargné la ville lors de la précédente crise du milieu du siècle, revient menacer Grenade, directement cette fois, à partir de 1677-1678, parachevant les ravages de la famine qui frappait déjà la région depuis deux ans. Cette contagion de typhus est le moment culminant et final du cycle de pestes de l'Époque Moderne dans la région¹. Il n'est rien de dire que cette période est difficile. Après une série de négociations ardues, l'Espagne se sépare en 1678, par la paix de Nimègue, de la Franche-Comté, dernier territoire qui reliait encore l'Espagne à l'ancien héritage de Charles Quint. Elle subit aussi une crise économique de grande ampleur, la pénurie touchant même le palais royal.

En juillet, la peste est à Orijuela ; les rogations priant la Vierge de la Antigua se succèdent déjà sans interruption. En octobre, elle atteint Malaga. On place alors la Vierge patronne dans le chœur de la cathédrale pendant trois jours pour de nouvelles prières². Au début de l'année 1679, la peste arrive aux portes de Grenade. Apprenant que Motril est déjà touchée, ceux qui le peuvent fuient la ville. Les autres se réfugient dans des quartiers écartés, où s'entassent déjà les réfugiés. Les citadins, pauvres et mal nourris, sont les plus sensibles à l'épidémie³.

Nous possédons un récit en vers des événements, écrit par Felipe Santiago Zamorano (futur auteur de plusieurs relations festives) intitulé *Vrai romance où l'on rend compte des divers effets qu'a causé l'épidémie contagieuse en la très noble ville de Grenade, cette année de 1679*⁴. Cet émouvant récit de la vie quotidienne grenadine en temps de peste, accompagné d'une gravure représentant la Vierge du Rosaire⁵, rend compte de l'extraordinaire et de l'horreur de la contagion à travers les stéréotypes communs de ce genre de récits. Il dramatise la peste et insiste sur la véritable racine du mal : les péchés des hommes. Le péché est la cause directe des malheurs qui affectent la ville, puisque la nature est régie par la volonté divine. Dieu est le juge suprême qui se venge des hommes par la mort subite, punition la plus effroyable, puisqu'elle interdit la « bonne mort », celle qui permet l'amendement et la rédemption de l'âme⁶. Zamorano loue aussi l'attitude responsable des élites et leur action

¹ SAENZ LORITE, Manuel : « Evolución de la población », in TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998, p. 39-51. VINCENT, Bernard : « Les pestes dans le royaume de Grenade aux XVIe et XVIIe siècles », *Annales ESC*, nov-déc. 1969, n°6, p. 1511-1513.

² A.C.G., *Actas*, libro 17, 14 et 16 octobre.

³ *BREVE DISCURSO sobre si las calenturas que corren sean solo malignas (vulge Tabardillos) ò sean pestilenciales. Disvrrese ser proponente sus causas, rastreanse sus señales dificiles, y su curacion se procura. Ponelo a los pies, y amparo, de la Virgen, Madre de Dios, todo poderoso, con el cognomento del ROSARIO, vn devoto svyo, Medico de profession, sin Cathedras, ni Titulos que alegar.* [Grenade, 1679] B.U.G. A-38-308(4).

⁴ ZAMORANO, Felipe Santiago : *Romance*, *op. cit.*

⁵ Annexe, Figure 57.

⁶ PEREIRO BARBERO, Maria Presentacion : « Mentalidad colectiva : el miedo y sus manifestaciones en la Málaga del siglo XVII », *Jábega*, 52, 2^o trimestre 1986, p. 32-38.

salutaire. Il insiste enfin sur les uniques recours possibles, la procession, seuls capables de calmer la colère divine.

Un autre texte, probablement publié en 1679, c'est-à-dire au pic de l'épidémie, présente quant à lui l'évolution des symptômes de la maladie dans la ville¹. L'auteur anonyme, qui revendique avec fierté le fait de ne posséder aucun diplôme médical, emploie un style populaire qui cache pourtant mal les références livresques et un certain talent de persuasion. Il s'agit vraisemblablement d'un anonymat de défi, derrière lequel l'auteur (peut-être membre de la commission municipale chargée des mesures prophylactiques) se cache volontairement mal, comme semble le montrer la dédicace au lecteur, dans laquelle il se vante de dissimuler son nom pour éviter les sarcasmes. Car il a un but précis : lever le voile du secret qui pèse officiellement sur la maladie, dire qu'il s'agit bien de peste et non de simples fièvres, afin que l'on ose enfin prendre les mesures prophylactiques rigoureuses qui s'imposent selon lui. Il est vrai que les autorités ont tardé à établir un cordon sanitaire autour de Málaga, ce qui a favorisé la diffusion de la maladie². Ce texte curieux, ironique et fanfaron, reflète l'atmosphère désordonnée de la ville en cette période de peste. Il révèle également la croyance générale en l'existence d'un Dieu thaumaturge et punitif, fondement de toute tentative de connaissance scientifique. L'auteur devise ainsi des différents types de fièvres existantes, pour prouver qu'il s'agit bien ici de fièvre pesteuse, et non de fièvre ordinaire, avant d'en venir aux causes de la contagion. Après la première cause évidente (la colère divine), il recense les causes naturelles, en commençant par les supérieures : l'influence des astres, en particulier les éclipses et les planètes. Puis les causes naturelles inférieures : les tremblements de terre, et la faim, qui ôte les résistances des corps et permet de communiquer les mauvaises humeurs. Après quoi le texte passe en revue les remèdes qui s'imposent. Le premier d'entre eux est évidemment associé à la première des causes. « Tout d'abord, il faut élever l'esprit vers Dieu et lui demander miséricorde pour qu'il calme sa colère contre nous, justifiée par nos péchés »³. Il faut donc poursuivre sans relâche les prières à la Vierge. Ensuite, le meilleur des moyens de se protéger n'est pas la fuite, mais la prévention. L'auteur donne ici une série de remèdes envisagés comme efficaces contre la peste, de la désinfection des rues et des maisons par des aromates, jusqu'aux régimes alimentaires (éviter les mets humides, boire du vin léger, etc.). Remèdes physiques et spirituels se complètent pour purger le corps et l'âme.

Comme lors de précédentes catastrophes, le chapitre ecclésiastique refuse de participer aux actions pratiques d'assistance et de sauvegarde de la communauté. Il exclut de collaborer à la garde des portes de la ville afin d'empêcher l'entrée de personnes ou de marchandises infestées, « parce que ce chapitre est occupé par ses propres fonctions, qui sont d'assister au chœur et à la célébration des offices, des sermons et des processions et, parce que nombre de

¹ *BREVE DISCURSO*, *op. cit.*

² KAMEN, Henry : *La España de Carlos II*, *op. cit.*

³ « lo primero es necesario leuantar el espiritu a Dios, y pedirle misericordia, y que aplaque su ira, justificada contra nosotros por nuestros pecados ». *BREVE DISCURSO*, *op. cit.*, fol. 10.

ses membres sont malades, les autres doivent seuls s'occuper de tout »¹. Dans cette période charnière, où les mesures prophylactiques sont de plus en plus envisagées avec sérieux par les pouvoirs urbains, l'Église veut montrer la supériorité de sa propre mission, celle de prier pour obtenir l'intercession divine. Ce refus est d'autant plus facile qu'il est soutenu par la population, qui souhaite avant tout des cérémonies consolatrices de communion collective. D'autant que les mesures sanitaires (cordons sanitaires, isolement des pestiférés, etc.), qui minent l'économie, sont considérées comme injustes². Ce malentendu entraîne un refroidissement des relations entre les institutions. Ce conflit d'intérêts se manifeste aussi à propos de l'organisation des célébrations collectives. D'un côté, la prudence élémentaire commande d'éviter le plus possible les réunions, donc les fêtes et les processions. De l'autre, on a plus que jamais besoin de ces conjurations communautaires. Et le clergé sait que la contagion est l'occasion idéale de diffuser son message et, en donnant la sensation rassurante du rétablissement de l'ordre social ordinaire, de prendre un contrôle fort sur la population. La rigidité de la hiérarchie présentée par la procession permet de démontrer la continuité du pouvoir politique et social, contre le chaos occasionné par la mort et l'exode. La procession est aussi un rite protecteur nécessaire. Elle passe par les lieux de passage considérés comme vulnérables, tels les portes de la ville, mais aussi par les rues centrales, les hôpitaux et les quartiers les plus touchés par l'épidémie. Elle permet aussi de décharger collectivement l'angoisse et d'éviter les éventuelles représailles contre les éléments marginaux de la société. Enfin, la procession manifeste la pénitence et le repentir de la population, seuls vrais remèdes contre les flèches envoyées par un Dieu vengeur, dont la puissance se manifeste de manière éclatante³.

La valorisation des images d'intercession et de la prière comme unique moyen de résoudre une situation incompréhensible et effroyable est également perceptible dans un autre témoignage, iconographique cette fois, de la peste grenadine. Il s'agit d'une toile de Pedro Atanasio Bocanegra réalisée en 1684, sans doute pour le compte de l'archevêché, et intitulée *Allégorie de la Peste*⁴. Cette œuvre, qui reproduit un détail de la célèbre *Peste d'Ashod* de Poussin (Louvre) représentant les Philistins frappés par le fléau de la contagion, est chargée de symbolisme. La Foi descend du ciel en portant l'eucharistie, tandis que l'Espérance fuit la scène et que la Cupidité entraîne le Temps soutenant le globe terrestre. Au centre, une femme morte allongée entourée de deux enfants, l'un mort aussi et l'autre se lamentant sur sa solitude,

¹ « porque este cabildo esta ocupado con sus propias ocupaciones de asistir a el choro y celebridad de los dibinos officios sermones procesiones y que ay muchos señores enfermos y que es fuerça que los demas señores ayan de acudir a todo ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 29 avril 1679, fol. 17r.

² WATTS, Sheldon : « La respuesta humana a la peste en Europa occidental y Oriente medio, 1347-1844 », in *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo*, Barcelone, éd. Andrés Bello, 2000 [1997], p. 15-70.

³ MARTINEZ GIL, Fernando : « IV. La peste : algunos aspectos del miedo a la muerte », in *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias*, Tolède, 1984, p. 105-133.

⁴ Musée Goya de Castres. AUGE, Jean-Louis ; PEREZ SANCHEZ, Alfonso E. : *Obras maestras del Museo Goya de Castres*, Madrid, Sala de Exposiciones Fundación BBVA, 8 oct.-1 dic. 2002, Fundación BBVA, 2002. Annexe, Figure 58.

représente toute l'horreur de la contagion. Cette représentation dérivée de la composition dramatique et sémiotique des emblèmes, reprend les manières allégoriques présentes aussi dans les comedias et les autos sacramentels du temps¹.

En mai 1679, tandis que la récolte se gâte sous l'effet de pluies trop fortes et que les premiers malades décèdent², on sort une nouvelle fois la Vierge de la Antigua et Saint Roch dans le chœur de la cathédrale pour neuf jours de prières. Puis, face à une apparente rémission, les deux intercesseurs sont emmenés en procession à l'hôpital Saint Jean de Dieu. Mais cette action de grâce est rapidement annulée au profit d'une procession de rogations, le 26 mai³. Saint Sébastien est aussi convoqué comme intercesseur de la peste. Peu à peu toutes les images sacrées de la ville sont convoquées pour employer leur pouvoir d'intercession. On emmène la Vierge de la Soledad en procession de la Compagnie de Jésus à la paroisse de Gracia, où elle réside. Le chapitre laisse aussi les escribanos prier la Vierge de la Antigua durant neuf jours. Tous les autels de la cathédrale sont l'objet d'expressions de dévotions. Et, bien entendu, Las Angustias, qui a récemment démontré sa puissance à Grenade, est également mobilisée. Sa confrérie sort la « sainte image » en procession le 11 juin et l'emmène à la cathédrale, où elle est placée solennellement dans le chœur le temps d'une salve et d'un motet. Puis elle ressort dans une nouvelle procession, accompagnée solennellement du chapitre, de la municipalité et des ordres religieux⁴.

Mais cela ne suffit pas. « Parce que nos fautes sont trop graves, le courroux de Dieu ne se calme pas, car pour lui comptent peu les sacrifices sans larmes »⁵. Les conséquences de la peste sont effroyables. Pour dissimuler les morts, et éviter ainsi que leurs maisons et leurs biens ne soient confisqués et détruits pour contenir la contagion, les Grenadins abandonnent anonymement les cadavres. « Aux portes des églises on découvre au lever du jour les morts par cinq, couverts de morts par six. Tout est clameur des cloches, enterrements dans les paroisses, et tout est confusion, terrifiante comme la mort », note encore Zamorano⁶.

Toute activité est paralysée. Les plus riches se retirent dans leurs propriétés campagnardes, tandis que les pauvres succombent à la disette et à la maladie. On croit se préserver en s'arrosant de vinaigre et d'eau de roses. Par peur des rencontres, le commerce cesse et les rues se vident, chacun reste chez soi, se méfiant de tous. Zamorano ne manque donc pas de faire l'éloge des forces qui tentent de limiter le désordre et de maintenir les anciennes structures

¹ L'œuvre de Poussin, comme nombre de chefs-d'œuvres célèbres, fut largement diffusée par le moyen de la gravure. Voir LOJKINE, Stéphane : « La Lettre sur les sourds, aux origines de la pensée : le silence, le cri, l'image », www.univ-montp3.fr/~pictura/Diderot/DiderotLettreSourds4.

² *BREVE DISCURSO*, *op. cit.*

³ A.C.G., *Actas*, libro 18, 19 et 20 mai 1679, fol. 24.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 9 juin 1679, fol. 26.

⁵ « Mas como son nuestras culpas / tan graves, no desenojan / a Dios, que los Sacrificios / sin lágrimas poco importan ». ZAMORANO, Felipe Santiago : *Romance verdadero*, *op. cit.* fol. 2.

⁶ « En las puertas de los Templos / amanecen con la Aurora / los muertos de cinco en cinco / y de seys en seys los doblan. Todo es clamor de campanas, / todo entierro las Parrochias / y todo una confusión, / que como la muerte asombra ». ZAMORANO, Felipe Santiago : *Romance verdadero*, *op. cit.*, fol. 2.

sociales. Il loue donc les pieux efforts du corregidor et du président de la chancellerie, bien qu'ils se révèlent peu efficaces. On accueille les malades et les orphelins à l'Hospital Real, on nomme des médecins et des chirurgiens, qu'il faut sans cesse remplacer. L'archevêque Alonso Bernardo Gutiérrez de los Ríos vient en aide aux prisonniers démunis. Les ordres religieux se dévouent pour porter les sacrements aux mourants et collecter des aumônes pour subvenir aux besoins des pauvres malades. Le roi offre aussi son aide, en allouant 30 000 ducats à la ville. Zamorano fait surtout l'éloge des trois commissionnaires, nommés par la ville à la rude tâche de conduire les malades à l'hôpital. Les mesures de protection sont donc, on le voit, des plus limitées. Bientôt il n'y a plus de place pour enterrer les morts dans les cimetières paroissiaux. Les processions restent au cœur de l'effort réalisé pour maintenir la cohésion sociale. Dimanche 2 juillet, jour de la Visitation, la Vierge de la Antigua est de nouveau amenée dans le chœur de la cathédrale pour une neuvaine de prières, cette fois en compagnie de San Cecilio. Ce n'est pas la première fois que Cecilio est associé à la protection sanitaire, il l'a été déjà en 1650. Comme la Antigua, son rôle est moins, en tant que patron, de sauver par des prodiges, que de défendre la communauté dont il a la garde. Le dernier jour, fait exceptionnel, la relique du saint est même exposée sur l'autel¹ le temps d'une messe en présence du conseil de la commune. Rattachée au saint patron dont la dévotion est en passe de disparaître, la Antigua retrouve sa place plus fondamentale de patronne, plutôt que d'image miraculeuse dont on attend un signe tangible. Elle redevient surtout intercesseur universel, image protectrice et réconfortante.

b) L'étoile du Rosaire

La Vierge du Rosaire est l'une de celles que l'on prie avec le plus de ferveur en 1679. Ces dévotions continues expliquent la possibilité du miracle qui va avoir lieu, axe central du poème de Zamorano. Cet auteur était-il déjà en 1679 le dévot de l'image qu'il deviendra par la suite ? On sait en effet qu'il est l'auteur d'autres relations de fêtes, également rédigées sur le mode poétique, jusqu'en 1698 au moins, date à laquelle il relate, en tant que confrère de la confrérie du Rosaire, la célébration de la translation de la statue de la Vierge de l'Aurore (autre nom fréquemment donné à la Vierge du Rosaire, associée au culte nocturne) dans l'église San Gregorio du monastère de los Clerigos Menores².

La pratique du rosaire, créée par Saint Dominique, est encouragée par les dominicains et la hiérarchie ecclésiastique dès le XVIe siècle. Elle est aussi très prisée par les confréries de

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 27 juin 1679, fol. 29r.

² ZAMORANO, Felipe Santiago : *Compendio de la magnífica pompa, ceto aclamacion, plauzible luzimiento, y popular elogio, con que se colocò la perfectissima Imagen de la Emperatriz de los Angeles, con titulo de la Aurora en el Templo de Señor Gregorio el Betico, Convento de Religiosos Clerigos menores de esta Ciudad de Granada. Celebròse a 8 de mayo lueves dia de la Ascencion soberana del Altissimo señor, este año de 1698 ... Por D..., indigno esclavo y hermano de la Divina Aurora*. B.N.M., catalogue manuel.

laïcs, car elle permet une pratique dévotionnelle sans intermédiaires. Après la victoire de Lépante, gagnée le jour du Rosaire (7 octobre), le pape Pie V établit la fête comme fête de la Vierge de la Victoire. La dévotion est par la suite soutenue par le roi lui-même, avec l'édit de 1655 qui ordonne une prière collective à Marie pour le destin de l'Espagne. En 1672, la reine obtient du pape l'autorisation de prier officiellement le Rosaire dans les royaumes de la couronne. La prière du Rosaire, pratiquée dans les temples ou même devant les autels de rue, est particulièrement populaire en Andalousie, notamment chez les femmes. Elle accompagne en effet le renouveau des confréries dans la deuxième moitié du siècle. La Vierge maternelle, dont le large manteau protecteur en forme d'éventail s'approche de celui des Vierges de Miséricorde, est au cœur de plusieurs grandes célébrations grenadines de cette fin de siècle. En 1668, le Rosaire dominicain est ainsi associé à la béatification de la très populaire Sainte Rose de Lima, à laquelle il prête ses traits iconographiques. L'image grenadine de Notre Dame du Rosaire appartient au monastère dominicain de Santa Cruz, qui voue un culte à cette incarnation de la Vierge Marie sous la forme de deux statues différentes. Elle est aussi considérée depuis longtemps comme miraculeuse, comme l'attestent les *Anales* de Jorquera, qui s'enthousiasme en 1642 pour « les deux images miraculeuses du Rosaire et de l'Espérance, les deux colonnes de ce grand temple [Santa Cruz] »¹.

C'est à l'occasion des premières rogations réalisées au monastère de Santa Cruz devant la Vierge du Rosaire, le 26 juin 1679, que la lumière apparaît. « L'on vit au milieu du front, entre les deux sourcils de ladite image, une lumière de plusieurs couleurs, en forme d'étoile, chose qui n'avait jamais été observée auparavant, ce qui provoqua chez tous les observateurs un grand étonnement. Les habitants de la ville bouleversée accoururent pour voir ce nouveau signe »². L'évènement marque l'entrée en scène effective de la Vierge aux côtés de la population en détresse. Le témoin le plus direct de ce miracle, le vicaire général de l'archevêché, Francisco Ruíz Noble, bien qu'il soit aussi très impliqué dans sa reconnaissance officielle, en faveur de laquelle il rédige un traité³, nous fournit un intéressant récit des évènements.

Le miracle est encore attesté par un autre texte, une *relación de sucesos*, telle qu'il s'en imprimait par centaines dans toute l'Europe à cette époque. Pour défendre la cause du miracle, l'auteur, probablement un membre de l'ordre des prédicateurs de Madrid (auquel appartient le monastère où a lieu le miracle) ayant reçu des nouvelles de son ordre venues de Grenade, les

¹ « para que goçasen de ella las dos milagrosas imajenes del Rosario y de la Esperança, las dos columnas deste grandioso templo ». HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada, op. cit.*, T. 2, p. 912.

² « se viò en medio de la frente entre las dos cejas de dicha Imagen vna luz de diferentes colores, en forma de estrella, que por no auerse visto jamas causò grande admiracion à todos, y conmovida la Ciudad acudieron sus vezinos à ver esta nueua señal ». RUIZ NOBLE, Francisco : *Discurso sobre la calificacion de la luz en forma de Estrella que se viò entre las dos cejas de la Imagen de N. S. del Rosario el dia 26 de Junio de 1679. A el ILLmo y Rmo Señor don Fray Alonso Bernardo de los Rios y Guzman, Arçobispo de Granada... En Granada... Año de 1680*. B.U.G., A-031-139(1), fol. 1v.

³ « El fin de este discurso se dirige a persuadir la certeza de el milagro, y a manifestar algunos de los fundamentos que lo hazen moralmente indubitable... ». RUIZ NOBLE, Francisco : *Ibid*, fol. 1r.

rapporte dans un texte exalté. « Tandis que tous les habitants se trouvaient extrêmement affligés, se voyant cernés par la crainte de maux contagieux, sollicitaient avec ferveur la sérénité de l'Être Suprême, se recommandaient de la protection de la souveraine Vierge Marie comme unique Nord de tous nos naufrages, l'on disait la messe dans la chapelle de Notre Dame du Rosaire, sise dans le royal monastère de Santa Cruz de Grenade, de l'ordre insigne des prédicateurs. Le prêtre vit clairement, sur le doux visage de l'Aurore du Ciel, une clarté céleste en forme d'étoile, qui le laissa muet et stupéfait, surtout voyant qu'elle demeurait immobile. Lorsque s'acheva le saint sacrifice, tous ceux qui étaient présents avaient également pu observer cette merveille. Et lorsqu'elle fut divulguée à travers la ville, ils vinrent anxieux et de plus en plus nombreux, pour voir et observer un tel prodige, remerciant Dieu pour faveur si singulière. Car tous convinrent qu'il s'agissait d'un iris de paix et d'un signal incontestable de miséricorde. Le très illustre seigneur archevêque, ainsi que les autres tribunaux, prélat et nobles de la ville, ne manquèrent pas de venir voir chose si admirable »¹.

Plusieurs textes se font ainsi l'écho des miracles engendrés en Andalousie dans cette période de peste. La *Gaceta de Madrid* reprend l'information dès le 11 juillet, ajoutant au miracle de la Vierge du Rosaire le récit d'un autre prodige survenu au même moment dans l'église San Mateo, mentionné aussi par l'auteur de la *Relación verdadera*. « L'on vit sur la tempe droite de l'image de Notre Dame de la Caridad une autre étoile, plus resplendissante encore que celle de la Vierge du Rosaire, étant de la taille d'un grand diamant. Et une autre apparut sur le front de l'Enfant Jésus qu'elle porte dans les bras, et l'on vit aussi des traces ressemblant à des larmes dans les yeux de la très sainte mère. Ces prodiges durent encore... »². Le texte est publié par la suite dans son intégralité dans la *Gaceta*, avec le récit d'autres prodiges survenus à Malaga et à Antequera, villes également touchées par l'épidémie. A Malaga, on sort du feu une image du Christ (Véronique), miraculeusement intacte. A Antequera, une image du

¹ « hallandose todos sus moradores sumamente afligidos, por verse cercados de eficazes recelos de contagiosos males, solicitando fervorosamente aplacar al ser supremo, valiendose de la proteccion de la soberana Virgen Maria, como unico Norte de todos nuestros naufragios, estando diziendo missa en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, que està en el Real Convento de Santa Cruz de Granada, de la Insigne Orden de predicadores, viò patentemente el sacerdote en el benigno rostro de la Aurora del Cielo un resplandor celeste, en forma de estrella, que le dexo atonito, y pasmado ; y mas reconociendo que perseverava inmobile. Acabò el sacrosanto sacrificio, à tiempo que todos los concurrientes avian tambien observado esta maravilla, que divulgada por toda la ciudad, venian ansiosos en crecidos tumultos, a ver, y observar semejante prodigio, dando a Dios repetidas gracias por tan singular merced ; pues todos conocieron ser Iris de Paz, y señal cierto de misericordia, no faltando a ver tan admirable sucesso el Ilustrissimo señor Arçobispo, con los demas tribunales, prelados y nobleza de aquella ciudad ». *RELACION verdadera, en que se refieren los prodigios que ha obrado la magestad de Dios Nuestro señor, por intercession de la Santissima Virgen del Rosario, y la de Misericordia, en la Insigne, Nobilissima, y siempre leal ciudad de Granada el lunes 3 deste presente mes de Iulio de 1679, en ocasion de hallarse con rezelos de peste dentro de sus muros. Dase tambien quenta de otro admirable caso que en esta misma ocasion sucediò con un Santo Ecce Homo en dicha ciudad.* [1679.] B.N.M., catalogue manuel.

² « se aparecio en la mejilla derecha de la Imagen de N. S. de la Caridad, otra estrella, aun mas resplandesciente, que la de la Virgen del Rosario, siendo esta ultima del tamaño de un gran diamante, y otra en la frente del Niño Jesus, que lleua en braços, y en los ojos de la Santissima Madre vnas señas, como de lagrimas durando todauia estos prodigios... ». *Gaceta de Madrid*, 11 juillet 1679, cit. SANCHEZ BELEN, Juan Antonio : « El gusto por lo sobrenatural en el reinado de Carlos II », *op. cit.*, p. 10.

Rosaire portée en procession est aperçue couronnée d'un nuage et d'une colombe. A chaque fois, ces événements sont immédiatement interprétés comme le signe tant attendu de la guérison prochaine¹.

Si l'on pense instantanément à un signe divin, c'est en effet parce que la ville épuisée attend depuis longtemps le moindre témoignage annonçant la fin prochaine de la colère divine. En outre, la forme de l'étoile associée à la Vierge est un symbole traditionnel, et l'un des attributs de l'Immaculée Conception. Il existe de nombreuses images mariales intitulées Notre Dame de la lune, de l'étoile, etc. Elles marquent la domination de Marie sur les puissances sidérales et rappellent les allégories symboliques. Isidore de Séville interprétait déjà le nom de Marie comme signifiant « étoile de la mer » (*stella maris*). Dans la confusion, la concurrence des miracles reflète la rivalité des remèdes et des patronages, comme la surenchère des auteurs de relations, qui trouvent dans ces événements des occasions renouvelées de mettre en scène leurs intentions de persuasion. Le retour au calme après l'épidémie ne laisse en effet place à Grenade qu'à un seul miracle, celui de la Vierge du Rosaire dominicaine.

Envoyé par l'archevêque pour voir de quoi il retourne, Ruíz Noble fait évacuer l'église de ses badauds et de son mobilier. Il fait ensuite appel à un peintre, « qui me demanda de faire fermer les portes de l'église, afin que la lumière de l'entrée ne puisse produire ce signe par rayonnement »². Après avoir fait appel à d'autres peintres et témoins officiels, on constate que la lumière demeure toujours bien en place sur le front de l'image, et n'est ni le résultat d'une peinture, ni d'un reflet de lumière. Ruíz Noble multiplie les précautions et les analyses méthodiques pour vérifier le miracle, qui pour être prouvé doit être débarrassé de toute possible supercherie. Cette manière de faire révèle une évolution dans la manière d'envisager les miracles. Alors que ces derniers se multiplient, semblent même n'avoir jamais été plus fréquents, leur valeur unique diminue proportionnellement. C'est pourquoi l'on exige de plus en plus qu'ils résistent aux épreuves de l'expérimentation humaine et soient ainsi certifiés non plus seulement par des théologiens, mais aussi par des spécialistes de la statuaire et de la pigmentation. Ces précautions indiquent également une certaine méfiance des autorités religieuses envers ce prodige, dans une période marquée par la multiplication des signes.

Malgré tous ces examens, certains ont tout de même douté de la véracité du miracle, évoquant des reflets de lumière qui auraient formé l'étoile sur la statue, ou même la magie démoniaque. Pour Ruíz Noble, le signe de l'étoile blanche, la beauté de l'apparition, attestent cependant en eux-mêmes de la vérité du miracle. Finalement, toutes les preuves matérielles fournies par les spécialistes sont donc de peu de poids face à l'évidence, celle par laquelle un appel

¹ Carta de un personaje ilustre, y muy fidedignos, escrita de Alcalá la Real á otro desta Corte, en 12 de Julio de 1679 tocante al prodigio, que se publico auerse visto en Granada á 26 de Junio, y a otros, que afirma se han visto después, en Malaga y Antequera...Madrid, en la imprenta de Bernardo de Villa-Diego. S.d., B.N.M., catalogue manuel. Cit. SANCHEZ BELEN, Juan Antonio : « El gusto por lo sobrenatural en el reinado de Carlos II », *op. cit.*, p. 10.

² « que me dixo hiziesse cerrar las puertas de la Iglesia, porque la luz de la puerta ocasionava con el reflexo esta señal ». RUIZ NOBLE, Francisco : *Op. cit.*

symbolique se relie à un contexte précis, donnant clairement à l'évènement un sens de signal divin. Une partie du traité de Noble compose d'ailleurs une argumentation documentée des diverses significations symboliques des étoiles, du sens des signes concernant la maladie. Cette argumentation naïve par de nombreux aspects témoigne cependant de l'ambiguïté de l'étoile en tant que signe. Comme Dieu lui-même, l'étoile n'est pas forcément un signe bénéfique, car son parcours inhabituel dans le ciel peut aussi bien annoncer la peste que la guérison.

Après l'épidémie, une enquête commanditée par l'archevêché conclut au miracle. Tandis qu'une une junta de théologiens débat et ratifie les témoignages des témoins, on nomme encore six maîtres en peinture pour vérifier une dernière fois la chose. Les précautions prises sont donc d'une extraordinaire rigueur, surtout concernant un miracle qui ne sera finalement jamais officiellement déclaré. Ainsi, selon Ruíz Noble, pas moins de 37 témoins et 17 maîtres en peinture viennent témoigner de ce miracle. Le 3 septembre, raconte l'auteur, « j'allai avec lesdits maîtres [en peinture] à ladite église. Là, on ôta la statue de l'autel où elle se trouvait et on la posa sur le sol pour voir si son élévation ou la hauteur du lieu étaient cause pour laquelle elle recevrait plus de lumière. Et l'on mit sur l'autel une autre image de même proportion et de même taille, de polissage et vernis semblables. On put alors constater que la statue de Notre Dame du Rosaire conservait la même lumière, éclat et étoile qu'auparavant, et que celle que l'on avait mise à sa place n'avait subi aucune variation »¹.

Dans le texte de Noble, le miracle signe la fin de la colère divine, exprimée par l'intermédiaire de sa mère. L'apaisement provient du sursaut de ferveur des Grenadins, et surtout des efforts spirituels des autorités religieuses. Ainsi, le miracle permet-il de sortir du chaos social et politique où l'épidémie avait plongé la ville. Pour Noble, les miracles sont incontestablement destinés à réveiller la dévotion des Grenadins. « Il est certain que la dévotion à Notre Dame est bien établie dans cette ville, mais il est vrai aussi que les vices, les plaisirs et autres péchés dont nous avons parlé sont une tentation importante, même pour ceux qui semblent être les plus dévots, et que pour les attirer et les affermir dans sa dévotion, Dieu déploie ses merveilles à travers l'intercession de sa mère, chose qu'il fait fréquemment... »².

Pour soutenir la qualification du miracle, le vicaire multiplie les louanges à l'archevêque Alonso Bernardo de los Ríos y Guzmán (1677-1692) concernant son admirable comportement au cours de l'épidémie et sa dévotion au Rosaire. Pour lui, le miracle représente une réponse

¹ « fui con los dichos maestros à la dicha Iglesia, y alli se quitò la Imagen del Altar donde estua, y se puso en el suelo, por si la eleuacion, y altura del lugar ocasionaua recibir mas luz, y en dicho altar se puso otra Imagen de la mesma proporcion, y tamaño, del mesmo pulimiento, y barniz, y se hallò, que la de Nuestra Señora del Rosario estua con la mesma luz, resplandor, y estrella que antes, y la que se auia puesto en su lugar no tenia nouedad alguna ». *IBID.*

² « es cierto que la deuocion a Nuestra Señora esta muy establecida en esta Ciudad, pero es cierto tambien que los vicios, y deleytes, y demas pecados que diximos arriba, tienen ocupado no poco lugar aun en los que parecen mas deuotos, y que para atraerlos, y afirmarlos en su deuocion, vsa Dios de sus marauillas por la intercession de su Madre, y las executa no pocas vezes... ». *IBID.*, fol. 28v.

de la Vierge à l'archevêque. La lumière est « le signe certain du fait que Dieu acceptait, par l'intercession de sa mère, les pétitions et les rogations dont les sermons, la fréquence des sacrements, les processions et les autres saints exercices que Votre Seigneurie a permis, sont les parfums, feux et senteurs les plus agréables à Dieu »¹. L'archevêque est montré en exemple de charité chrétienne et surtout de désintéressement et de dévouement au bien public. Au lieu de fuir à la campagne, comme ceux de son rang, le prélat a en effet agi pour les pauvres, sans crainte de la contagion.

Le 21 juillet 1679, on emmène la Vierge du Rosaire en procession de son église de Santo Domingo du monastère Santa Cruz, à l'Hospital Real². Finalement la fin de l'épidémie, proclamée le 6 octobre, est attribuée au miracle de l'image, désormais surnommée Vierge de l'Étoile.

c) Les autres intercessions et la fin de l'épidémie

Au cours l'année 1679, la ville fait appel à toutes les dévotions et secours surnaturels dont elle dispose. Une procession pénitentielle se rend au monastère San Francisco de Paula. Le conseil de la commune souhaite des rogations de trois jours à Saint Michel, parce que, selon Zamorano, « on trouva dans le courrier une lettre sage portant la signature de l'archange, dans laquelle on assurait la gloire à qui se recommanderait à lui »³. Tous les signes sont donc pris en compte. Surtout, ces rogations sont une tentative de règlement social du dérèglement causé par l'épidémie. Saint Michel, bien que l'on fasse souvent appel à lui en tant qu'intercesseur en cas de peste ou de sécheresse, est en effet également une dévotion royale, employée sur l'ordre de Philippe IV pour favoriser l'issue des batailles. A travers lui, le conseil de la commune rappelle donc ici son autorité naturelle.

Des processions à l'hospital real exhibent chaque jour les images du Christ et de l'Immaculée Conception, considérée ici dans sa dimension patriotique de Vierge du Patrocinio. Une nouvelle fois, le Triunfo bénéficie de la catastrophe, grâce à sa proximité de l'Hospital Real, où sont amassés les pestiférés. C'est aussi le cas à Málaga, avec la Vierge de la Victoire⁴.

Le 24 juillet, on ressent à Grenade un tremblement de terre, signe supplémentaire de la colère divine. Puis on retourne enterrer les morts et porter les malades à l'hôpital, maintenant dans d'effrayants cortèges ne comptant pas moins de cinq charrettes, selon Zamorano toujours.

¹ « pronostico cierto de que aceptava Dios por medio de su madre las peticiones, y rogativas, las quales, los sermones, frecuencia de sacramentos, processiones y otros santos ejercicios que V.S. Illma permitió son los perfumes, fuegos, y olores mas del agrado de Dios ». *IBID.*, introduction.

² SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Romance, op. cit.*, fol. 3v. A.C.G., *Actas*, libro 18, 21 juillet 1679, fol. 32r.

³ « en el Correo / halló una Epístola docta, / Con la firma del Arcángel, / en que le asegura glorias, / si a él se encomienda ». ZAMORANO, Felipe Santiago : *Romance verdadero, op. cit.*

⁴ Voir FERNANDEZ BASURTE, Federico : « Epidemias y manifestaciones religiosas en la Málaga del siglo XVII. la virgen de la Victoria », *Baética*, 16, 1994, p. 305-319.

Le Christ de San Agustín, image terrifiante et théâtrale, est naturellement aussi invoqué. Ce Christ des Douleurs, voisin de la Vierge de Las Angustias, s'approche aussi du modèle iconographique de Saint Sébastien, protecteur de la peste parce qu'il prend sur lui toutes les souffrances sans succomber¹. Le monastère San Agustín, qui abrite la statue du christ miraculeux, est doublement concerné par la contagion, puisqu'il est aussi le siège de la confrérie de Saint Roch, saint protecteur spécialisé dans la contagion de peste. Saint Roch, comme le Christ, évoque la corruptibilité du corps humain et renvoie aux hommes un miroir pathétique et consolateur de leur condition². C'est donc au Christ de San Agustín, plus encore qu'à la Vierge de l'Aurore, que l'on attribue la fin de l'épidémie. La contagion commence en effet à diminuer de manière perceptible à la suite de la procession du 5 août, qui emmène le Christ du monastère San Agustín à l'Hospital Real. « Ils sortirent de San Agustín / un crucifix avec révérence / lui chantant le Miserere / à haute voix sonores »³. En arrivant à l'hôpital, une colombe apparaît et tourne plusieurs fois autour de l'image. « Ce fut un miracle et l'annonce certaine / de l'apaisement, car à partir de ce moment / Grenade, perdant la peur / gagne la santé qu'elle reçoit »⁴. Ce miracle est à l'origine du vœu municipal, renouvelé chaque année, ainsi que de la fondation de la confrérie en 1680, autour du culte consistant en la manifestation hebdomadaire de l'image, cachée habituellement derrière un rideau⁵. Le monastère San Agustín célèbre également neuf jours de prières en action de grâce début décembre et invite le chapitre, qui décline pourtant cette invitation⁶.

On sort aussi en procession de son hôpital à l'hospital real le corps saint de Jean de Dieu. La relique est portée sous un dais dans une riche caisse doublée de velours surmontée du manteau de la Vierge de Montserrat, cadeau d'un riche particulier.

Fin septembre enfin, une rémission, constatée par les médecins, délivre Grenade du véritable siège livré par Dieu pour la punir. Le conseil de la commune et le chapitre ecclésiastique traitent longuement des réjouissances et actions de grâce à réaliser. Le 6 octobre, la ville est officiellement déclarée salubre, ce qui met fin aux mesures de rétention sanitaires. La tour de la cathédrale est illuminée et on fait sonner les cloches. Le lendemain, la ville toute entière s'éclaire à la nuit venue, on tire des salves depuis l'Alhambra et des bannières blanches sont arborées sur toutes les tours et clochers de la ville en signe de guérison et de paix. Le dimanche 8 octobre, l'archevêque célèbre une messe solennelle en action de grâce avec *Te*

¹ MARSHALL, Louise : « Manipulating the Sacred : Image and Plague in Renaissance Italy », *Renaissance Quarterly*, vol. 47, n°3, 1994, p. 485-532.

² BETRAN, José Luis : « Piedad oficial y piedad popular en tiempo de peste », in *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Barcelone, Milenio, 1996, p. 462-487.

³ « De San Agustín sacaron / un Cruzifijo con honras, / cantándole el Miserere / con altas voces sonoras ». ZAMORANO, Felipe Santiago : *Romance verdadero*, op. cit.

⁴ « Milagro fue y cierto anuncio / de paz, pues desde esta hora / Granada, perdiendo sustos, / gana la salud que cobra ». *IBID.*

⁵ LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; SZMOLKA CLARES, José ; CASTON BOYER, Pedro : *Granada y el Cristo de San Agustín. Notas de historia, arte y religiosidad para la Semana Santa de Granada*, Grenade, 1994.

⁶ A.C.G., *Actas*, libro 18, 5 décembre 1679, fol. 41v.

Deum et procession à l'intérieur de la cathédrale jusqu'à l'autel de la Vierge de la Antigua¹. Le Saint Sacrement est manifesté dans toutes les églises. La chronique de Zamorano s'achève sur la joie de la ville, à laquelle Dieu a enfin pardonné.

Un incident important souligne pourtant l'existence de tensions persistantes entre le chapitre ecclésiastique et la municipalité, une fois terminée la période d'unanimité requise par l'épidémie. Le 11 décembre, des représentants du conseil de la commune viennent demander au chapitre une messe en action de grâce pour célébrer le mariage royal de Charles II et de Marie-Anne de Neubourg, puisqu'à cause de l'urgence de l'épidémie, il a été impossible de le célébrer convenablement au mois d'août. Or, pour désavouer à la fois le novenaire à San Agustín qui célèbre le miracle de la Vierge du Rosaire, et marquer son indépendance par rapport au conseil de la commune, le chapitre ordonne non pas une action de grâce, mais des funérailles solennelles pour les victimes de l'épidémie. Il répond en outre courtoisement à la municipalité qu'il a déjà célébré le mariage royal le 21 août et n'a pas invité le conseil de la commune à cause de la contagion.

Les funérailles collectives ont lieu le 29 janvier 1680, en présence des ordres religieux, des prêtres des paroisses, des membres du conseil de la commune et de la chancellerie. La cérémonie est grandiose, volontairement royale. Elle se compose d'une messe chantée, de distributions de chandelles, d'un sermon, sans compter le tumulus funèbre, « aussi haut que celui des Rois Catholiques, avec les gradins et la disposition nécessaire pour pouvoir y placer 300 lumières et pas plus, et les tapisseries de brocard à cause de leur luxe. Et qu'on envoie un message à la chapelle royale pour leur demander de prêter ces tissus de brocard pour orner le tumulus »². Le tumulus est donc réalisé sur le modèle de celui qui sert aux anniversaires des Rois, et orné des mêmes tissus luxueux. Cette référence royale est un message clair, signifiant à la fois la loyauté absolue de Grenade, son amour inconditionnel du souverain, et son irritation vis à vis d'un gouvernement financièrement insatiable et insensible aux souffrances des sujets.

Au début de l'année 1680, la pluie se fait attendre de nouveau. La situation de sécheresse est grave cette année-là, parce que la ville se remet à peine de la peste et doit à tout prix reconstituer ses réserves de vivres. En outre, la crise de la soie grenadine est inquiétante. Les rogations se multiplient. Comme toujours, on sort la Antigua le 3 mars dans une procession réunissant les deux chapitres, de la cathédrale au monastère San Jerónimo³.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 3 octobre 1679, fol. 40.

² « del mismo alto que el de los Reyes Catolicos, con las gradas, y disposission que sea nezesario para que se pongan 300 luzes y no mas con las vestiduras de urocato por el luzimiento que tiene, y se le imbie recado a la real capilla para que se sirvan prestar estos urocatos para adornar dicho tumulo ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 19 janvier 1680, fol. 58r.

³ A.C.G., *Actas*, libro 18, 15 et 24 février, 1^{er} mars 1680.

Mais les images concurrentes sont offensives et après l'échec de la Antigua à obtenir la pluie lors de cette procession et dans les jours suivants, la municipalité prend l'initiative de demander l'intercession du Christ de San Agustín, considéré comme ayant efficacement permis à la ville de se débarrasser de la peste, et de l'emmener en procession à l'église de Las Angustias. Pour justifier cette procession inaccoutumée et la mise à l'écart de la Vierge patronne, le conseil de la commune se réclame du précédent mythique de 1585 (l'image du Christ aurait été alors utilisée à Grenade lors de rogations pour faire venir la pluie¹). Il n'évoque pas le miracle de 1635, par lequel, dans une configuration similaire, la conjonction du Christ et de Las Angustias avait réussi à amener la pluie à Grenade. La référence au miracle de 1635, qui constituait une offensive directe de la Vierge de Las Angustias contre la Vierge patronne, est ainsi volontairement omise. Le conseil de la commune ne souhaite pas réduire l'influence de la Antigua, mais simplement lutter contre le chapitre, en employant lui aussi les armes de la procession. Le chapitre ne peut qu'accepter la proposition municipale. Tout au plus tente-t-il de garder la main sur l'organisation pratique de la procession, qui a lieu le 12 mai 1680, en exigeant qu'elle débute non au monastère augustinien, mais à la cathédrale, et que le chapitre y conserve la place d'honneur².

La peste ravive donc, il fallait s'y attendre, les luttes de clan dans la ville pour le contrôle des esprits et des avantages économiques. On voit pourtant que l'opposition entre les deux chapitres se fait sur un terrain emblématique, et que les deux partis cherchent toujours, dans l'habitude politique du consensus, à éviter la confrontation ouverte. On ne cesse de se parler courtoisement. Il s'agit plutôt de luttes d'influences que de guerre déclarée, de marchandage incessant, où le gagnant est celui qui a réussi à céder le moins.

En 1680, la disette entraîne une épidémie de typhus qui touche une grande partie du pays. Parce que, cette fois, Madrid elle aussi est menacée, le roi exige que l'on poursuive la célébration des rogations³. En juillet et en août, les prières reprennent donc à Grenade. Elles ne cessent que le 4 novembre 1681⁴, mais recommencent en mai 1682, conjointement pour la peste et à l'occasion d'une nouvelle période de sécheresse qui menace les cultures⁵.

A la faim et à l'épidémie s'ajoute un nouveau tremblement de terre, ressenti dans la ville et ses alentours le 9 octobre à l'aube⁶. On attribue le fait que la ville a été relativement épargnée, par rapport aux agglomérations voisines (Málaga se trouvait en effet à l'épicentre du séisme), à l'intercession de la Antigua, pour laquelle l'on célèbre une messe solennelle et une procession à l'intérieur de la cathédrale avec *Te Deum* en action de grâce⁷. Dans une atmosphère aussi

¹ LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; SZMOLKA CLARES, José ; CASTON BOYER, Pedro : *Granada y el Cristo de San Agustín, op. cit.*

² A.C.G., *Actas*, libro 18, 12 mars 1680.

³ A.C.G., *Actas*, libro 18, 30 juillet 1680, fol. 101v.

⁴ A.C.G., *Actas*, libro 18, 4 novembre 1681.

⁵ A.C.G., *Actas*, libro 18, 22 mai 1682, fol. 219v.

⁶ A.H.N., *Inquisición*, leg. 2654, n°71. lettre du 14 octobre 1680.

⁷ A.C.G., *Actas*, libro 18, 11 octobre 1680, fol. 123r.

tragique, on semble vouloir interpréter et exploiter idéologiquement le moindre signe favorable. Le chapitre ne se contente en effet pas d'une simple messe. Le tremblement de terre ayant eu lieu le jour de Saint Denys l'Aréopagite (9 octobre), on décide d'exposer la Vierge dans le chœur de la cathédrale pour une fête grandiose de dix jours. Le Saint Sacrement est exposé, on invite le conseil de la commune à la messe avec sermon et on réfléchit même à la possibilité de fonder « une fête perpétuelle au seigneur Denys l'Aréopagite pour avoir épargné cette ville »¹. Comme l'année précédente avec San Cecilio, on retrouve là, dans un moment de grandes difficultés, le lien avec les anciens patrons et la tradition du Sacromonte. Saint Denys l'Aréopagite n'est donc pas à proprement parler un patron de Grenade, mais il sert plutôt ici de garant aux véritables patrons, Cecilio et la Vierge de la Antigua, lesquels, malgré tous les efforts, semblent montrer peu d'empressement à protéger leur communauté. C'est aussi sa qualité de mage qui rend Denys susceptible de réaliser des merveilles. L'invocation de Saint Denys est aussi une réponse à celle faite quelques mois plus tôt par le conseil de la commune au Christ de San Agustín. Comme lui, c'est une figure masculine, souveraine et puissante. Et sa représentation en évêque depuis le Moyen-Age en fait un emblème illustre pour l'archevêché.

Toutefois, les efforts du chapitre pour prendre le contrôle des événements ne parviennent pas à contrer ceux déployés par les jésuites, qui très vite monopolisent les actions religieuses. Ils distribuent à travers la ville des affiches invitant les Grenadins à assister aux offices en faveur de la mission qu'ils réalisent devant la Vierge de la Soledad. La première procession, organisée le jour même du tremblement de terre, réunit plus de 3000 personnes pour des actes de contrition et dans une atmosphère d'émotion collective spectaculaires. La mission s'achève par la confession collective d'une centaine de milliers de personnes².

En 1681, le conseil de la commune souhaite de nouveau sortir le Christ de San Agustín de son monastère pour une procession qui relierait le monastère San Agustín à la paroisse de Las Angustias. Pour marquer sa désapprobation à l'emploi d'images autres que celle de la Vierge patronne, le chapitre exige que cette procession débute, comme en 1680, de la cathédrale, et non du monastère, et pose nombre de conditions cérémonielles destinées à minimiser le rôle des augustiniens dans la procession. « Et cette procession se terminera dans cette sainte église dans laquelle le chapitre demeurera, ne sortant que pour accompagner ladite image à la porte où il l'a reçue, à la condition qu'avec le chapitre il ne doit y avoir d'autres bougies que celles portées par six chanoines de cette sainte église ou six moines dudit monastère, les autres allant avec le reste de leur communauté à la place qu'ils ont d'habitude lors des processions générales. Et si la congrégation ou confrérie de l'image souhaitait participer à la procession, ce

¹ « alguna fiesta perpetua a señor Dionisio Aeropagita por aver librado a esta ciudad ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 22 octobre 1680, fol. 124v.

² GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Fiesta y propaganda en la Granada Barroca : celebraciones en el Colegio de los jesuitas durante el siglo XVII », *op. cit.*

devra être devant l'image, car il leur est refusé de marcher avec les membres du chapitre »¹. Mais ces conditions ne sont apparemment pas respectées, puisque le chapitre renonce finalement à assister à la procession : « le chapitre ne s'y rendit pas, seuls y allèrent la ville, les moines et quelques dévots »². On ajoute aussi avec ironie que la pluie n'est pas venue à la suite de cette procession. Ces conflits répétés par Vierges interposées annoncent le miracle qui a lieu en octobre 1683.

d) La translation de la Vierge de l'Aurore (1698)

La translation de l'image de la Vierge de l'Aurore, œuvre attribuée à José de Mora³ et remplacée par une statue de Blas Moreno au milieu du XVIIIe siècle, le 8 mai 1698, achève de renforcer les liens entre Grenade et l'image miraculeuse. La relation festive de Santiago Zamorano relate ce jour de joie triomphale, au cours duquel l'image est transférée à l'église San Gregorio⁴. Le texte s'achève par un sonnet acrostiche dont les deux strophes composent la phrase « la divine Aurore est la lumière de Grenade » (« la Aurora divina es luz de Granada »). Dans une procession magnifique organisée par la confrérie du Rosaire, à laquelle ne manquent aucun élément du goût baroque ni aucune institution locale, Grenade exprime sa dévotion à la Vierge qui s'est affirmée par l'apparition d'une étoile de lumière sur son front lors de la peste de 1679. Depuis lors, son culte ne cesse de grandir. D'importantes personnalités locales font partie de sa confrérie. Derrière les plus hauts dignitaires de la confrérie, qui portent l'étendard, les enfants sont au centre de la fête. Des petites filles déguisées en anges, en Judith portant la tête d'Holopherne, ou des petits garçons en Turc ou en Saint Michel, sont placés dans un ordre destiné à favoriser des rapprochements allégoriques. Après des anges qui représentent des sentiments de tristesse ou de joie, d'autres enfants représentent les scènes de la Passion du Christ, des saints, la Vierge de l'Aurore, les archanges etc. Ils sont suivis par un char triomphal en forme de navire artificiel exhalant des parfums. Puis vient la Vierge entourée de lumières et de chants et enfin la masse des confrères. Tout le trajet de la procession, qui passe par le Zacatín, la Plaza Nueva, la cathédrale, la rue San Jerónimo jusqu'à San Juan de Dios, le Triunfo et la rue d'Elvira, est orné de tapisseries. En outre, des personnages se meuvent à

¹ « y dicha prozesion se a de acauar y fenezca en dicha sta yglesia donde se quedara este cauildo saliendo solo acompañando a la dicha ymagen a la puerta donde le reziuiu este cauildo y con calidad y condizion que dentro del cabildo no an de yr mas luzes que las que lleuaren seis colegiales de esta sta yglesia o seis relixiosos del dicho conuento yendo el resto de su comunidad en su lugar y donde suelen yr en las prozesiones generales y si la hermandad o cofradia de dicha ymagen quisiere yr en dicha prozesion a de ser delante de ella por que dentro del cauildo desde luego se deniega el que vaian ni puedan ir dichos cofrades ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 23 mars 1683, fol. 266r.

² « No fue este cauildo a ella, solo fue la ziudad y relixiosos y algunos devotos ». A.C.G., *Actas*, libro 18, fol. 266v.

³ José de Mora, fils du sculpteur d'origine majorquine Bernardo de Mora, après avoir travaillé à la cour au service du roi Charles II, revient à Grenade en 1680. Il conçoit de nombreuses images processionnelles et votives, dont plusieurs statues de Christs employées lors des processions de la Semaine Sainte.

⁴ ZAMORANO, Felipe Santiago : *Compendio de la magnifica pompa*, op. cit.

l'approche du cortège. Rue du Zacatín par exemple, un ange jette des feuillettes volants avec des poèmes à la gloire de la Vierge. Ce vœu, renouvelé lors de l'épidémie de 1782, est encore commémoré de nos jours¹.

2) Les dessous d'un miracle. Grenade et le second siège de Vienne (1683)

Le second siège de Vienne, capitale de l'Empire, donne l'occasion de réanimer l'esprit de croisade contre l'Islam et avec lui les souvenirs de Lépante et de la glorieuse période de la domination espagnole sur le monde. Dans une période où le pouvoir semble fragile et l'avenir incertain, la monarchie a grandement besoin de s'assurer l'enthousiasme et l'adhésion de ses sujets. La victoire de Vienne, après deux mois de siège livré par les janissaires Turcs du grand vizir Kara Mustapha, va lui en fournir une bonne occasion. Mobiliser tout le pays dans des prières pour le sort de la capitale de l'Empire, quand on ne peut agir par les armes, permet de grandir l'image de l'Espagne en l'associant à un conflit symbolique opposant chrétiens et Musulmans. Tandis que Louis XIV conserve seul l'alliance turque en Europe, que les royaumes germaniques sont divisés, l'Espagne exprime la fiction idéologique de l'empire européen de Charles Quint pour entretenir celle de la grandeur intacte de l'Espagne. Les rogations ordonnées dans tout le royaume permettent également à la reine-mère au pouvoir, Marianne d'Autriche, sœur de l'empereur, revenue aux affaires en 1676, de manifester son soutien au parti autrichien opposé à la France, alliée des Ottomans et également intéressée par la succession du fragile Charles II. La reine met ainsi l'accent sur les liens éternels qui unissent l'Espagne à l'Empire, afin de grandir l'image de la couronne en l'associant plus étroitement au destin impérial. Surtout que le lien a de plus en plus de mal à tenir. Les Habsbourg diversifient désormais leurs alliances matrimoniales, notamment avec la France, et soutiennent peu leurs alliés espagnols lors de la guerre de Catalogne. Ces rogations sont donc l'expression nostalgique de la grandeur passée, une autofiction volontaire, dont on a besoin pour survivre.

Cet événement s'inscrit dans une période pénible pour Grenade. La ville se remet avec peine de l'une des plus graves pestes de son histoire (1679-1680). Les années 1682-1683 voient aussi revenir la sécheresse, à laquelle succèdent des pluies torrentielles². Ces problèmes conjoncturels sont aggravés par une politique déflationniste. Enfin, par le bref du 6 mars 1682, le pape Innocent XI a dénoncé les livres de plomb du Sacromonte comme des « falsifications hérétiques ». Après un siècle de polémiques, l'aventure des faux semble bien arriver à son

¹ SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco : « El milagro de la Virgen de la Estrella : un apunte sobre la devoción granadina en el siglo XVII », in *Gremios, hermandades y cofradías, op. cit.*, Tome I, p.171-175.

² PEREZ MOREDA, Vicente : *Las crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

terme. C'est une catastrophe morale pour la ville, qui mène à une nouvelle redéfinition du mythe de Grenade.

Ce qui s'est passé à Grenade nous est connu par les actes de la cathédrale et une relation de Sebastian Antonio de Gadea y Oviedo, intitulée *Notice sacrée, historique et politique, des manifestations réalisées et célébrées à l'occasion du siège de Vienne*¹. Il semble s'agir d'un bon à tirer, car on peut voir que l'auteur a fait quelques corrections ou ajouts de termes en marge du texte. De plus, il ne possède ni licences d'impression, ni nom d'éditeur, ni introduction, ce qui semble confirmer cette présomption. Peut-être n'a-t-il jamais été publié parce que son commanditaire (la municipalité grenadine) n'est pas parvenu à réunir l'argent nécessaire. Le style du récit et son titre de « noticia », signifiant la divulgation d'un évènement, au sens d'un « canard », indiquent que l'auteur a probablement utilisé certaines des nombreuses relations de batailles dont se délectait alors toute l'Europe². Il se situe également dans le cadre des nombreuses relations qui associent les signes prodigieux à la défaite, ou aux catastrophes naturelles, infligée dans cette période par Dieu aux Ottomans infidèles³. Cette chronique guerrière est entrelardée de celle des manifestations d'intercession organisées à Grenade pour favoriser la libération de Vienne, créant ainsi une sorte de dialogue entre les deux séries d'évènements et rapprochant insensiblement le destin des deux villes. Il s'agit donc ici d'un montage, d'une reconstruction d'épisodes et d'enchaînements dans un but bien précis. L'auteur se présente en « enfant de Grenade », qui publie la relation par affection et devoir envers sa ville. Ce lettré (il était déjà secrétaire de l'Académie littéraire des fêtes conceptionnistes de 1662⁵), membre de la bonne société grenadine de son temps et familier du Saint Office⁶ est d'ailleurs l'auteur d'une autre relation de fêtes et d'un auto sacramental dédié au fameux héros grenadin, Saint Jean de Dieu, en 1692⁷. C'est peut-être lui, ou l'un de ses frères, qui participe, vêtu en sergent espagnol, à la procession générale de la canonisation de

¹ GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, historial y politica, de las demonstraciones que se han hecho y celebrado en ocasion del sitio de Viena; victorias y demás facciones de las Armas Cesareas y Catholicas. En la muy nombrada, y gran ciudad de Granada. Que publica con el afecto, y obligacion de hijo suyo, Don...* s.l.n.d. [1683]. B.U.G., A-031 -252(5).

² Citons entre autres, en castillan, *Diario primero de todo lo sucedido en el Sitio de Viena Impresso en Sevilla ...* [s.a.]. FABRO BREMUNDAN, Francisco : *Floro historico de la guerra movida por ... Mehemet IV contra ... Leopoldo primero ... traducido de italiano en castellano y añadido de los sucessos posteriores a la liberacion de Viena por Don... En Madrid ..., 1684.*

³ L'astrologie, les signes et les prévisions, comme le prodige survenu à Velilla en Aragon le 12 avril 1686 (qui correspond également à une défaite turque), se trouvent souvent au cœur de l'interprétation des évènements de ce temps. Voir SÁNCHEZ BELÉN, Juan Antonio : « El gusto por lo sobrenatural en el reinado de Carlos II », *op. cit.*

⁵ CERVANTES Y ERVIAS, Nicolas de : *Descripcion de las fiestas que al primero, y purissimo instante de la concepcion de Nuestra Señora Consagro el Real Convento de San Francisco de Granada... Y Academia que corono las Solemnidades... en Granada, por Baltasar de Bolibar en la calle de Abenabar. Año de 1662.* B.N.M., R/6550(3).

⁶ En 1677, il dépose un recours dans le but d'être élu majordome (hermano mayor) de la confrérie de San Pedro Martir, fondée en 1673. A.H.N., *Inquisición*, leg. 2652, n°19.

⁷ GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Triunfales fiestas, op. cit.*

Saint François Borgia, en 1671, au milieu d'une centaine d'autres enfants¹. Deux de ses filles sont ordonnées religieuses au couvent de Santa Isabel la Real en 1699².

La relation commence abruptement par le récit du siège, que Grenade suit avec inquiétude. Comme toujours, le malheur est annoncé par des signes astrologiques néfastes et le désordre des éléments déchaînés. « Durant des jours entiers l'on vit s'embraser dans sa sphère les révolutions terrifiantes de deux fatales comètes, se voiler la lumière des plus grands astres par des éclipses répétées et funestes, s'unir l'influence puissante de ses planètes supérieures dans la réunion d'une immense conjonction... »³. Gadea fait aussi un rapprochement entre les événements présents et « une calamité semblable » (« semejante calamidad »), c'est-à-dire la conquête de l'Espagne par les Musulmans, comme si les événements du VIIe siècle constituaient un souvenir prégnant pour ses contemporains. Le récit se place ainsi d'emblée sur un plan épique et mythique.

a) Les rogations pour Vienne

Selon Gadea, c'est pour donner l'exemple aux autres villes (il s'agit ici des deux villes rivales, Séville et Cordoue) et parce qu'ils savent l'efficacité des prières, que les Grenadins décident d'une seule voix de supplier Dieu de sauver Vienne. L'archevêque Alonso Bernardo de los Ríos y Guzmán (1677-1692) fait placarder l'ordre de réaliser des prières dans toutes les églises. Gadea ne mentionne pas l'habituelle cédula royale ordonnant les rogations, sous-entendant que la ville avait devancé la directive royale. Pourtant, les archives de la cathédrale révèlent que le chapitre a bien reçu cet ordre, le 13 juillet, et avec moins d'enthousiasme que ne le laisse entrevoir Gadea. « Et le chapitre, considérant également les si grandes nécessités dont souffre ce royaume à cause de la carence de l'eau et la sécheresse générale, décida que le premier jour libre de cette semaine, après les heures, on dise une messe de rogations avec procession claustrale [dans le temple] et litanie pour l'une et l'autre chose et qu'ensuite on continue les rogations pour ces besoins-là »⁴. Le chapitre renâcle à suivre l'ordre royal parce que sous Charles II, poursuivant une tendance lourde des relations entre le roi et ses sujets

¹ Un jeune Gadea est remarqué par la relation de la procession. EGIDIO DE RIBERA MONTESER, Christoval : *Epítome breve, op. cit.*, fol. 15r.

² A.C.G., *Actas*, libro 20, 5 août 1699.

³ « se vio arder en su esfera por muchos dias, el espantoso giro de dos fatales cometas, mancharse la luzida los luminaires mayores, con repetidos, y funestos eclipses, unirse el poderoso influxo de sus planetas superiores en el concurso de una maxima conjuncion... ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, op. cit.*, fol. 4r. Un peu plus tard, un texte, entièrement dédié aux signes astrologiques autour du siège de Vienne, sera d'ailleurs publié : GUERRERO Y SOLANO, Francisco : *Symbolos mysticos en las divinas letras de la victoria de contra el Turco en el sitio de Viena el dia 12 de septiembre, año de 1683. Por las catholicas armas del señor Emperador de Alemania... Granada, 1684*. Gre ABA, 5-2-7.

⁴ « y considerado este cavildo asimismo las nezesidades tan grandes que se padezen en este reyno por la falta, y seca general del agua, se acordo que el primer dia desocupado de esta semana despues de oras, se diga una misa de rogatiba con procesion claustral, y lettania por lo uno y otro, y despues se continue rogatiba por dichas nezesidades ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 1683, fol. 284v.

(depuis Philippe II, qui fit des rogations un principe de gouvernement), la cathédrale est presque perpétuellement en prières pour le succès de la monarchie, le monde chrétien, la paix, ou la santé et longue vie des membres de la famille royale. La demande du roi de réaliser des rogations pour le second siège de Vienne n'a donc rien d'exceptionnel, ce qui explique la lenteur de réaction de la cathédrale. Le chapitre est excédé de ces demandes répétées et ce n'est pas la première fois qu'il ose l'exprimer, car il sait ces enjeux souvent bien éloignés des préoccupations des fidèles. On profitera donc des rogations obligatoires pour Vienne pour prier aussi pour faire venir la pluie, priorité des Grenadins, comme on a commencé à le faire dès le début du printemps. Après des prières infructueuses, on sort de nouveau la Vierge de la Antigua le 4 mars en procession générale au monastère San Juan de Dios¹.

Les deux chapitres, municipal et ecclésiastique, se retrouvent ainsi mi-juillet² à la cathédrale pour une messe de rogations suivie d'une procession avec litanie à l'intérieur du temple. Le texte essaie visiblement de gonfler l'importance d'une célébration qui ne fut probablement rien d'autre qu'une simple routine pour ses participants. Dans le même temps, le corregidor Alonso Verdugo de Albornoz y Sotomayor³, dont l'auteur décline avec emphase les titres et vertus, interdit les divertissements (danses et comedias) et annule les fêtes de taureaux, traditionnellement prévues pour l'automne. Cette mesure, banale dans ces circonstances, est soulignée pour présenter le corregidor en représentant modèle des valeurs castillanes traditionnelles (tempérance, vertu, austérité morale), valeurs souvent vantées à cette époque comme le meilleur moyen de régénérer le pays et le faire renouer avec sa gloire antérieure.

Puis Gadea poursuit le récit des événements de Vienne. Face au danger grandissant, les forces chrétiennes ne sont pas assez nombreuses ni unies, les princes se trouvant soit accaparés par d'autres préoccupations, soit sous la tutelle de l'ennemi. Les Turcs avaient en effet profité des révoltes paysannes en Hongrie pour s'allier au roi Etienne Tokoly, afin d'entreprendre le siège de Vienne avec une armée estimée à plus de 250 000 hommes. Apprenant ces nouvelles, tous les Grenadins s'unissent dans la prière. Le texte oppose ainsi la division politique des princes chrétiens à l'union religieuse des fidèles Grenadins, ce qui prépare le récit du miracle, en induisant l'idée que c'est la foi grenadine seule qui soutient l'effort de guerre et parvient à obtenir la faveur divine⁴.

¹ A.C.G., *Actas*, libro 18, 27 février 1683, fol. 261.

² Ce n'est qu'à ce point du récit que Gadea mentionne la réception de deux lettres royales ordonnant les rogations. Il donne la date du 9 juillet pour les rogations à la cathédrale, alors que les archives de la cathédrale nous montrent qu'elles ne sont décidées que le 13. Se serait-il trompé ? Nous pensons plutôt qu'il a voulu faire croire que Grenade a organisé la cérémonie avant la réception de l'ordre royal, ce qui en réalité ne fut pas le cas.

³ Zurbarán fit son portrait à l'âge de 12 ans en 1635 (Berlin, Gemäldegalerie). En 1683, il a donc exactement 60 ans. Il fut chevalier d'Alcántara et premier comte de Torrepalma (province de Carmona). Son fils Pedro est l'un des nobles fondateurs de la Real Maestranza et sera plus tard également corregidor de Grenade. Annexe, Figure 59.

⁴ Le sermon du sévillan Juan de Gámiz, suivant les déclarations papales, dira au contraire que c'est dans l'union des princes que s'est manifesté le miracle. Mais Séville n'a alors aucun miracle à défendre. GAMIZ, Juan de :

Face à la relative passivité de la cathédrale, c'est le conseil de la commune qui insiste, début septembre, pour que l'on organise quelque cérémonie civico-religieuse d'importance. Il demande au chapitre « qu'il veuille bien organiser une procession générale à travers les rues de la ville, en y amenant la *très miraculeuse image* de Notre Dame de la Antigua, relique la plus précieuse que laissèrent dans leur métropole des Rois Catholiques don Ferdinand et doña Isabelle, pour la défense de cette dernière gloire de leurs conquêtes »¹. Cette phrase révèle, dans cette période d'incertitude identitaire pour Grenade, la volonté de se rattacher au noyau dur du mythe de Grenade, la conquête, l'idée d'une conquête achevée à Grenade, dont la prise forme le moment culminant, et non un moment intermédiaire, la fin de la conquête étant l'idéal de la réunion impériale territoriale et religieuse. Toutefois un élément montre clairement la modernité de cet enthousiasme. Il s'agit de la référence à la Vierge de la Antigua en tant qu'image miraculeuse, propre à cette fin du XVIIIe siècle.

D'après Gadea, le chapitre répond « avec une très sainte courtoisie » (« con tan santa urbanidad ») à la demande du conseil. Dans les faits, les archives consignent au contraire son étonnement non dissimulé face à une telle demande, le chapitre rappelant qu'il y a longtemps (deux mois en effet !) que les rogations obligatoires ont été réalisées. Pourquoi donc organiser une nouvelle célébration ? Il finit néanmoins par accepter, et décide que la procession générale aura lieu le dimanche 12 septembre dans l'après-midi, et se rendra de la cathédrale au monastère San Jerónimo².

Le choix du 12 septembre s'explique sans doute par le fait qu'il s'agit du prochain dimanche, jour du Saint Nom de Marie, qui se situe dans l'octave de la nativité de la Vierge³. Il était en effet courant de faire coïncider les célébrations exceptionnelles avec les dimanches ou les fêtes fixes, à la fois pour profiter de bons auspices et pour donner un plus grand retentissement à la procession. Ce jour fut d'ailleurs également choisi par nombre d'autres villes européennes pour réaliser leurs célébrations pour le siège de Vienne, car il s'agit aussi du jour anniversaire de la bataille de Lépante, remportée un siècle plus tôt, en 1571, par une autre coalition chrétienne sur la flotte ottomane.

Chantant la litanie à la Vierge de la Antigua, dont la statue est placée au centre du cortège, les participants (les ordres religieux, l'université des bénéficiers, le chapitre de la cathédrale, l'archevêque, le conseil de la commune par ordre hiérarchique, le corregidor) suivent un

Aclamación Panegírica, Séville, 1684. Cité par NUÑEZ BELTRAN, Miguel Angel : « Predicación e Historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 288.

¹ « mandasse acordar Procession General por las calles de la Ciudad, sacando en ella la *Milagrosissima Imagen* de N. S. de la Antigua, reliquia la mas preciosa que en su Metropoli dexaron los señores Reyes Catholicos Don Fernando, y Doña Ysabel, para defensa de esta vltima gloria de sus conquistas... ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, op. cit.*, fol. 7v.

² A.C.G., *Actas*, libro 18, 10 septembre 1683, fol. 302v.

³ Cette fête, née en relation avec celle de la naissance de la Vierge (8 septembre), apparaît en Espagne à Cuenca en 1513 et se répand au cours du XVIIIe siècle. En 1671, le pape, sur la demande de la reine Marianne d'Autriche, généralise la fête à tous les royaumes d'Espagne. Il étend la fête à toute la catholicité en 1683 en action de grâce pour la victoire de Vienne. Voir ALIAGA ASENSIO, Pedro : « La fiesta del Santo Nombre de María : itinerario histórico-litúrgico », *Ephemerides Mariologicae*, 51, oct-déc. 2001, p. 489-507.

parcours familial, ponctué de haltes devant les principaux sanctuaires, que l'on peut aisément reconstituer. Ils sortent de la cathédrale par la Porte du Pardon et prennent la rue San Jerónimo, passant devant le collège des Jésuites, l'Oratoire et l'Hôpital San Juan de Dios jusqu'au monastère San Jerónimo, lieu de sépulture du Grand Capitaine, « fin du trajet et limite de la ville »¹. Au retour, ils remontent au Campo del Triunfo, suivent la rue d'Elvira jusqu'à la fontaine appelée Pilar del Toro, puis rentrent à la cathédrale. Ainsi constituée en armée de Dieu, marchant derrière la bannière et la croix, Grenade participe vraiment à la bataille.

Tandis que la procession « laisse dans les cœurs un espoir, qui se transforme bientôt en certitude », le pape Innocent XI lui non plus ne ménage pas ses efforts, matériels et spirituels. Le 12 septembre, il participe à une grande procession romaine et prescrit des sonneries de cloches et des actions de grâce, ainsi qu'un bref concédant un jubilé pour tous les catholiques. L'archevêque le fait publier dans tout l'archevêché et commencer lundi 4 octobre, le jour même où parvient à Grenade la rumeur de la victoire. En outre, le pape envoie de grosses sommes à la cause et un légat charismatique, Marco d'Aviano, qui parvient à unir les armées. Toutes les villes d'Espagne célèbrent également cette bataille avec faste. A Séville, on brûle joyeusement un château de feu arborant l'effigie du grand vizir².

Puis Gadea introduit le récit de la bataille décisive de Kahlenberg, à l'ouest de Vienne, qui a lieu le 12 septembre. Au cours de l'affrontement, les Turcs perdent 50 000 hommes, ainsi que toute leur artillerie. L'auteur fait l'éloge appuyé du roi Jean III Sobieski de Pologne, chef catholique au milieu des princes allemands en majorité protestants, qu'il compare naturellement à cet « autre Jean », don Juan d'Autriche, le héros de Lépante mais aussi le vainqueur des Morisques de Grenade en 1570. La victoire est une surprise providentielle pour le camp chrétien, en infériorité numérique et encore si divisé quelques jours plus tôt.

b) Le miracle

C'est donc le jour de la procession grenadine, plus précisément, spécifie Gadea, au moment même où le cortège s'était arrêté au pied du monument de l'Immaculée Conception sur le Campo del Triunfo, que les armées impériales remportèrent la victoire décisive à Vienne.

Ce miracle est une construction, d'abord parce qu'il est revendiqué en tant que tel. Le mot est en effet employé explicitement par Gadea, et implicitement par les autorités religieuses.

¹ « termino de la estacion, y de la ciudad ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, op. cit.*, fol. 6r. voir Annexe, II-D, principaux trajets processionnels dans la ville de Grenade au XVIIIe siècle.

² *METRICA PANEGIRICA DESCRIPCION, a las catolicas, magnanimas, y festivas demostraciones, que la muy noble, y deuota Hermandad de el Santissimo Sacramento, sita en el templo del señor S. Clemente, sagrario de la Iglesia Metropolitana, y Patriarcal de Sevilla. Hizo en obsequio de gracias a el todo poderoso Dios, por la Victoria, que las catolicas, cesareas y Christiana armas del señor emperador, Rey de Polonia y Gran Duque de Lorena consiguieron contra la casa otomana, sobre el cerco de Viena, este año de 1683... En Sevilla... Año de 1684. B.N.M. 3/75929.*

L'Église, naturellement circonspecte devant les miracles, surtout lorsqu'elle ne les a pas anticipés, a probablement cédé ici devant l'insistance de la municipalité. Tandis que notre relation festive, vraisemblablement une commande municipale, crie au miracle, le chapitre de la cathédrale ne se décide ainsi à en faire état qu'un long mois seulement après les faits, et avec réserve, dans les termes suivants. « Ce chapitre ayant déterminé que le 12 septembre de cette année, dimanche après-midi, l'on amena Notre Dame de la Antigua de cette sainte église au monastère San Jerónimo de cette ville pour les bons succès de la chrétienté et en particulier pour l'invasion du Grand Turc dans l'Empire. Et la bataille ayant eu lieu ce jour-là, on s'interrogea le mardi suivant si la nouvelle se confirmait de savoir si c'était bien le 12 septembre. Que soit mentionné dans ce livre d'actes capitulaires que le 12 septembre l'on sortit Notre Dame de la Antigua pour cette occasion. Et les nouvelles qui arrivèrent par le prochain courrier confirmèrent que la bataille fut rendue le dit jour 12 septembre 1683 et je l'écrivis afin que cela soit consigné »¹. Si le chapitre montre autant de prudence, c'est aussi parce que, de son côté, la papauté n'a reconnu aucun miracle, bien qu'elle ait effectivement confirmé l'intervention de la Vierge du Rosaire, qui réunit et galvanisa les troupes comme elle l'avait fait lors de la bataille de Lépante.

C'est ainsi qu'après le récit de la victoire, l'auteur revient « au vol de la plume » à Grenade et à sa procession générale, « qui fut réalisée le même jour du 12 septembre, et aux mêmes heures heureuses de la bataille, coïncidence merveilleuse qui constitue le principal sujet de ce récit... »². Aussitôt, Gadea place Grenade au cœur même de la victoire : « C'est cette image sainte, cette Bellone souveraine, que les seigneurs rois emmenaient avec leurs armées en auspice de leurs heureuses victoires. Si entraînée à batailler, si accoutumée à vaincre, qu'elle fit d'innombrables escadrons d'infidèles des dépouilles au pied du plus grand mouvement de son piédestal. Et Dieu concédant ainsi à sa mère souveraine en ce puissant simulacre une prérogative si singulière, il n'est pas surprenant que dans ce cas il corresponde avec le triomphe des prétentions de l'intercession. Cela n'est pas seulement démontré par la coïncidence du jour, mais aussi par celle de l'heure, car c'est à dix heures que commença le combat aux alentours de Vienne et que l'on transféra l'image sacrée dans l'église de Grenade, de sa chapelle au chœur. A trois heures, heure la plus ardente de la bataille, elle sortit du temple et arriva à quatre heures à celui de San Jerónimo, d'où l'on aperçoit la plaine

¹ « Atento averse determinado por este cavildo que el dia 12 de septiembre deste presente año domingo por la tarde, se sacasse a Na Sa de la Antigua de esta Santa Yglesia a el convento de San Geronimo de esta ziuudad por los buenos sucessos de la christiandad y en particular por la invasion del gran turco en el inperio, y averse dado la batalla en dicho dia, se mando que si el martes se confirman dichas nuevas como avra sido dicho dia 12 la batalla, Se annote en este libro de auttos capitulares como se avia sacado dicho dia 12 a Nuestra Señora del Antigua por este sucesso. Y las noticias que vinieron dicho correo siguiente fueron confirmando como se avia dado la batalla dicho dia 12 de setiembre de 1683 y assi lo pongo aqui para que conste ». A.C.G. *Actas*, libro 18, 1683, fol. 309r.

² « que se executò en el mismo dichoso dia de doze de setiembre, y en las mismas felizes horas del combate, cuyo maravilloso concierto es de esta noticia el principal assumpto... ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, op. cit.*, fol. 8v.

grenadine, où subsiste indélébile la mémoire de ses anciennes prouesses. L'on enregistra un présage de la victoire sur le voisin Campo del Triunfo, du triomphe, dis-je, de Marie, où la dévotion du chapitre de cette grande ville érigea il y a un demi-siècle avec albâtres et porphyres un somptueux trophée à cette mystérieuse victoire dans laquelle en vainquant le plus infidèle ennemi, elle écrasa la lune de ses pieds »¹.

Le miracle est donc le résultat de l'intervention de la Vierge, d'une coïncidence temporelle et de la réunion de symboles bibliques et prophétiques. La procession se trouvait au pied de la statue située sur le Campo del Triunfo à l'heure exacte de la victoire. L'armée se mit en marche le jour de la naissance de la Vierge (8 septembre). La bataille victorieuse eut lieu le dimanche de l'octave, alors que le soleil était dans le signe de la Vierge. Tout cela rappelle, dit Gadea, les interventions de Marie lors des victoires de Pelayo, Las Navas de Tolosa et Lépante, également remportée alors que toute la chrétienté était en procession. Enfin, tous les signes sont réunis pour faire le lien entre la prise de Grenade en 1492 et la victoire de 1683. L'heure (coïncidence miraculeuse), le lieu (la plaine grenadine de la victoire des Rois Catholiques, écho de la plaine viennoise), l'héroïne (la Vierge) et l'attribut (le croissant de lune propre de la représentation de l'Immaculée Conception, allusion au croissant turc). Bien entendu, pour Gadea, ce concours de circonstances extraordinaire prouve la gloire de Grenade. « Cette admirable harmonie, qui fit que, dans une même après-midi, la musique de la procession de Grenade et les chants de victoire de Vienne firent consonance, a donné à cette ville une gloire singulière, égalée par aucune des villes qui contribuèrent en Europe à une si juste cause »².

Mais ce qui fait aussi le miracle, c'est la façon dont les deux images mariales (Antigua et Vierge du Triunfo) se télescopent dans l'instant de la victoire jusqu'à ne faire plus qu'une, par une sorte de fusion alchimique qui compose, selon nous, le sens fondamental de cet évènement. La confusion est rendue possible par un carambolage littéraire, mais aussi par la nature profonde des deux effigies. La Vierge de la Antigua, Vierge royale qui évoque essentiellement la conquête, a le sens stable du temps révolu et accomplit rarement des miracles. Elle est source d'identification culturelle, représente la communauté des fidèles et la

¹ « Es esta Sagrada Imagen, aquella Belona Soberana, que conduzian los Señores Reyes en sus Exercitos, por auspicio de la felicidad de sus conquistas, tan hecha a batallar, tan acostumbrada a vencer, que en innumerables Esquadrones de Infieles, fueron despojos de sus pies al mayor movimiento de su Peana. Y assi concediendo Dios a su Soberana Madre en este portentoso simulacro tan singular prerogativa, no es novedad, que en este caso correspondiesse con el triunfo à las pretensiones de la intercession. No lo testifica solo el concierto del dia, sino el de las horas, pues a las diez se empezo la lid en las campañas de Viena, y se traslado en la iglesia de Granada, la Sagrada Imagen, de la suya a la mayor capilla, a las tres, hora la mas fervorosa de la batalla, salio del templo, y llegando a las quatro al de S. Geronimo, desde donde se descubren las granadinas vegas, y en ellas, no borradas memorias de sus proezas, registro un baticinio de aquella victoria, en el inmediato Campo del Triunfo, del triunfo, digo, de Maria, donde la devocion del Cabildo de esta gran Ciudad, medio siglo a que alabastros, y porfidios, erigo un sumptuoso trofeo a aquella misteriosa victoria, en que venciendo el mas infiel enemigo, puso la luna debajo de los pies ». *IBID*, fol. 9r.

² « esta admirable armonia, en que en vna misma tarde hizieron consonancia las musicas de la Procession de Granada con los cantos de la victoria de Viena, le ha adquirido a esta gran Ciudad una singular gloria, que no alcanço alguna de quantas en toda la Europa han concurrido a tan justa causa ». *IBID*, 10r.

vie civique. De son côté, le Triunfo est une statue-monument érigée pour commémorer le serment fait par les deux chapitres de défendre l'Immaculée Conception en 1618. Situé à l'opposé du lieu où se situe la paroisse de Las Angustias, le monument sous le contrôle des autorités locales est également une réponse à cette piété en ascension. Il acquit un sens supplémentaire en 1640, nous l'avons vu, année où apparut le placard scandaleux qui mettait en cause la Vierge immaculée et l'oligarchie urbaine. Les nombreuses célébrations qui entourèrent l'arrestation du coupable convertirent implicitement le Triunfo en monument-souvenir de la victoire sur l'hérésie. Dans l'exclamation finale citée précédemment, la Vierge est qualifiée successivement d'image sacrée (attribut religieux et universel), de Bellone souveraine (effigie mythologique de la déesse de la guerre), d'image des Rois Catholiques, victorieuse des infidèles (allusion au rôle joué par la Antigua dans la conquête) et de trophée de la victoire (qualifiant le Triunfo, monument des gloires antiques). Le texte induit ainsi l'idée que le monument consacre le souvenir de la victoire chrétienne sur les Maures à Grenade, victoire dont la Antigua est l'effigie. Gadea crée ainsi une nouvelle Vierge, addition de l'Immaculée Conception et de la Antigua, une Vierge de la Victoire.

Une procession de rogations ordinaire se transforme alors en fête triomphale. Une stratégie idéologique royale est ainsi récupérée par les autorités urbaines, à un moment très particulier de l'histoire de la ville. Pourtant ce miracle ne semble pas très solide. Après tout, la divinité ne s'est pas manifestée directement, elle n'a fait que favoriser la conjonction de l'heure. Et le miracle lui-même ne concerne pas directement la communauté grenadine. Il a donc tout l'air d'une création qui révèle l'existence de luttes socio-politiques.

Pour le conseil de la commune, les rogations sont l'occasion unique d'exprimer sa loyauté et de renforcer son pouvoir local. Il le fait en cherchant à s'accaparer l'image de la Antigua en la transformant en icône guerrière grâce à un exploit chevaleresque correspondant à ses valeurs oligarchiques. Ce faisant, il ne fait que poursuivre le mouvement de mainmise sur la Antigua entrepris par le corps municipal à travers le groupe fermé de la confrérie des escribanos del número. Pour contrer cette stratégie municipale, le chapitre de la cathédrale, qui organise la procession, en conduisant celle-ci à San Jerónimo puis au Triunfo, en fait une célébration à la fois messianique et pieuse, repoussant ainsi les aspects aristocratique, corporatif et municipal au second plan.

Mais il y a encore une autre dimension politique dans cet événement : un coup de force porté par le conseil de la commune et le chapitre de la cathédrale ensemble, contre la montée en puissance inexorable à Grenade de la Vierge de Las Angustias, qui menace l'hégémonie de la Antigua. Le miracle est en effet l'occasion inespérée d'une contre-attaque. Tout d'abord, nous savons que c'est le conseil de la commune, ardent défenseur de la Antigua, qui est à l'origine de la procession générale. Deuxièmement, le miracle s'accomplit au Triunfo, symbole du Sacromonte, un an exactement après la publication du déni papal aux livres de plomb. Enfin,

dans ce miracle guerrier, propre du domaine de Las Angustias, seules interviennent la Antigua et l'Immaculée Conception.

L'évènement est également un message politique adressé au roi, en réponse à celui envoyé aux villes par la monarchie à travers les rogations obligatoires pour le siège de Vienne. En ordonnant ces célébrations, la couronne dit « nous sommes les meilleurs alliés de l'Empire » (dissimulant ainsi le fait qu'elle n'a aucun moyen d'agir concrètement). A travers son miracle, Grenade trouve également un moyen éloquent de s'exprimer. Le miracle est un appel à revenir aux objectifs et aux valeurs jugées originelles et fondamentales, celles des Rois Catholiques, contre la dérive de ces valeurs, jugée par beaucoup alors comme la cause essentielle du déclin économique, social et moral du pays. Puisque la Vierge prend toujours le parti des justes, Grenade, incarnation de la « Castille éternelle », sauve symboliquement le monde de l'invasion Musulmane. Une stratégie idéologique royale est ainsi récupérée par les autorités locales, transformant ce qui n'était qu'une procession de rogations ordinaire en fête triomphale.

c) Actions de grâce et fêtes tauromachiques

Le 20 octobre, le conseil de la commune « supplie » le chapitre de la cathédrale d'organiser une messe en action de grâce à la Antigua, « lui disant une messe chantée, sermon et *Te Deum Laudamus*, ou ce qui conviendrait le mieux au chapitre, en action de grâce pour cette heureuse victoire »¹. Le chapitre accepte et décide que le dimanche suivant, 24 octobre, « l'on expose Notre Dame de la Antigua sur le pavement du chœur en action de grâces et que l'on dise une messe de Notre Dame très solennelle après la grand-messe. Et que l'on commande le sermon au père Carrillo et que l'on fasse une procession claustrale [dans le temple] en chantant le *Te Deum Laudamus*, finissant dans le chœur par un motet à Notre Dame »².

Gadea qualifie cette célébration de « fête très solennelle » (« solemnissima fiesta »). Elle commence la veille par des illuminations, le vacarme des cloches de toutes les églises et de l'artillerie de l'Alhambra puis, le lendemain, « l'on vit sur le pavement du chœur, placée sur une somptueuse estrade de lumières, la triomphante image de la Antigua, à qui furent dédiées les festivités »³. Toutes les institutions et une grande foule de grenadins assistent à

¹ « sacando a Nuestra Señora de la Antigua y se le diga una misa cantada, sermon y *Te Deum Laudamus*, o lo que mejor pareciere a este cabildo en hazimiento de gracias por esta feliz victoria ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 1683, fol. 310v.

² « se saque a Nuestra Señora de la Antigua a el pavimento de la capilla mayor en hazimiento de gracias, y se diga la misa de Nuestra Señora muy solemne despues de la [misa] mayor. Y se encargue el sermon a el Padre Carrillo, clerigo menor que se ha ofrecido para ello y se haga prozession claustral cantando el *Te Deum Laudamus* y se fenescas en la capilla maior con un motete a Nuestra Señora ». A.C.G., *Actas*, libro 18, 20 ctobre 1683, fol. 311r.

³ « se vio en el pavimento de la Mayor Capilla [de la cathédrale], colocada en un sumptuoso sumamento de luzes la Triunfante Imagen de la Antigua, a quien se dedico la festiuidad ». GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, op. cit.*, fol. 12r.

l'évènement, qui s'achève par une procession dans l'enceinte de la cathédrale. Les actions de grâce se suivent les jours suivants dans l'ensemble de l'archevêché, avec « autant de bonheur qu'en Allemagne », souligne Gadea, qui cite en particulier celles organisées par la chancellerie en son église de Nuestra Señora de Gracia et de l'inquisition à la paroisse de Las Angustias. Ainsi donc, les autres Vierges grenadines et institutions concurrentes des deux chapitres acceptent ouvertement le miracle de la Antigua au Triunfo et lui rendent hommage. C'est une belle réussite !

Après les actions de grâce viennent les réjouissances. En réalité, on profite de l'occasion pour accomplir les traditionnelles fêtes de septembre qui avaient été annulées à cause des rogations obligatoires. Le 15 novembre a lieu la première fête de taureaux sur la place Bibarrambla. Seul combattant, Francisco de Zambrana Guzmán y Fuentes vient à bout de 21 bêtes féroces. Le lundi suivant, Martin Alfonso de la Cueva y Benavides, chevalier de Calatrava, suivi de García Dávila Ponce de León et de Baltazar de Oreña combattent à eux trois 26 taureaux, avec « une habileté inégalée ». Les jeunes chevaliers représentent ici l'avenir du gouvernement oligarchique dont ils sont les héritiers. Leurs gestes sont vaillants et glorieux, à l'image de ceux de leurs aînés. Ils miment la guerre face aux taureaux, images du démon, ils sont donc les doublons des grands généraux de l'armée impériale. Véritable spectacle codé, la fête manifeste enfin le retour de l'ordre social et cosmique, de l'abondance (par le grand nombre de taureaux sacrifiés) et la confiance retrouvée. Les fêtes de taureaux adressent en outre un nouveau message à la monarchie souffrante. Grenade oppose à l'incompétence du pouvoir la force de son gouvernement ; à la difformité de Charles II, la grâce et la vigueur de ses héritiers ; à la paralysie guerrière de l'Espagne, la gloire de la conquête réactualisée. Et lorsque l'ordre royal de se réjouir de la victoire de Vienne arrive, bien après les fêtes, Gadea ne manque pas de préciser que la ville a précédé cette injonction.

d) Réactivation du mythe de Grenade

Gadea termine son récit par un dernier éloge du grand corregidor, puis de sa ville, qui donne une idée de l'atmosphère de frénésie qui s'empare de tous. « O ville généreuse (...) Tu es cette vénérable Illibéris, dont les origines contenues dans les mystérieux silences de ton ancienneté indiquent de grands vestiges de ta foi, de ta piété et de ta gloire. Car tu es somptueuse même dans tes ruines et resplendissante même dans les cendres de tes monuments... O ville florissante, centre urbain de générosité, haut trône de la vertu et théâtre héroïque de la foi. Tu as bien assez tôt consacré tes larmes aux infortunes de l'Eglise, tes joies à son exaltation, car tes affections votives, toi qui est une victime religieuse sur la terre, sont un sacrifice acceptable au ciel »¹.

¹ « O ciudad generosa (...) Tu eres aquella venerable Ylberia, cuyos principios encerrados en los misteriosos silencios de tu antigüedad, señalan no pequeños vestigios de tu Religión, de tu piedad, y de tu gloria, siendo

Ici encore, Gadea procède à un télescopage littéraire pour poser Grenade en ville-martyr, martyr rédempteur grâce auquel le monde sera sauvé. Or pour le lecteur de 1683, le terme martyr fait d'abord référence aux martyrs du Sacromonte, puisque les derniers rebondissements de l'affaire datent de l'année précédente. Ce que Gadea veut dire, c'est que la présence des martyrs protège cette terre et la rend propice à l'intervention divine, ce qui explique et justifie le récent miracle. Les événements permettent donc aux défenseurs du mythe traditionnel de Grenade, basé sur les découvertes du Sacromonte, de trouver une issue satisfaisante à l'affaire des faux, effaçant ainsi l'humiliation du déni papal. Avec un ton on ne peut plus emphatique, l'auteur retrouve ici, à l'occasion d'une conjonction de circonstances exceptionnelles, la grande obsession grenadine, celle de son ancienneté religieuse. Dans un monde partagé de façon figée entre les sauvés et les damnés, dans lequel la pureté du sang est essentielle, Grenade ressent la bâtardise de ses origines comme une tare. Malgré le déni du pape aux feuilles de plomb en 1682, les reliques restent donc pour la ville la preuve que la première communauté chrétienne d'Espagne s'est installée, avec Saint Jacques, non loin de l'Alhambra.

C'est ce retour dans le passé, accompli grâce au miracle, qui amène Gadea à affirmer le mythe de l'ancienneté et de la pureté religieuse de Grenade. En s'adressant dans le texte cité à Illibéris, la ville antique encore inviolée par l'invasion Musulmane, Gadea nous montre en effet comment le miracle conforte une reconstruction du passé basée sur un triple paradoxe : tout en affirmant être les descendants des conquérants de Grenade, ce que garantit la Vierge de la Antigua, les Grenadins disent descendre des Grenadins d'origine, ceux de l'Illibéris antique et des martyrs du Sacromonte, véritable ancêtres sacrés. Ils peuvent donc se proclamer à la fois autochtones (ils étaient là avant les Maures), purifiés de l'Islam par la mort des martyrs-ancêtres (eux-mêmes Arabes) et conquérants de l'ennemi Musulman. Il s'agit, par ce retour aux origines, de renouveler le pacte de la communauté avec elle-même et avec la divinité¹. L'expression de l'auto-représentation s'adresse d'abord à la communauté elle-même. Le jeu de l'élite qui a organisé les cérémonies est de forcer son contrôle sur la ville en mettant en scène la grandeur de son pouvoir. Ce jeu, on l'a vu, a lieu dans un processus de concurrence et d'émulation entre le conseil de la commune et la cathédrale. Mais ce n'est pas seulement un phénomène de propagande. La part de hasard, le miracle, autorise une forte expression identitaire, une réponse attendue par cette société inquiète, en quête d'assurance.

somptuosa aun en el estrago de tus ruynas, y resplandesciente aun en las cenizas de tus monumentos... O ciudad floreciente, urbano centro de la generosidad, elevado Trono de la Virtud, y teatro heroyco de la fé, en buenas horas ayas consagrado tus lagrimas a la tribulacion de la Iglesia, tus jubileos a su exaltacion, pues tus votivos afectos, siendo victima religiosa en la tierra, se lebantán a ser aceptable sacrificio en el Cielo ». *IBID*, fol. 12v.

¹ GARCIA BERNAL, José Jaime : « Fiestas en honor de santos », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Guadalupe-Muñoz, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, op. cit., p. 319-339.

Cette fin du XVII^e siècle est dominée par une grande inquiétude autour de la succession de Charles II. Le changement dynastique suppose en effet une coupure majeure, car il remet en cause les valeurs fondamentales d'une civilisation. En effet, le peuple espagnol est le peuple élu, il a en Europe une destinée unique, de protecteur et de propagateur de la foi catholique dans le monde, et la dynastie des Habsbourg est le garant fondamental de cette histoire et de cette destinée. Pour Grenade, la crainte est peut-être encore plus poignante, puisque la ville est née historiquement et symboliquement par ces valeurs de croisade, d'union de la couronne et de l'Eglise, et qu'elle en est l'emblème. Ainsi, le siège de Vienne, symbole du retour de l'Islam, du chaos originel qui menace Grenade, ravive les craintes, crée une crispation profonde, avivée par la crise de l'industrie de la soie. Grenade s'identifie au sort de la capitale de l'empire, se rappelle peut-être aussi d'autres sièges qui avaient eu un grand écho dans la ville, comme le blocus malheureux de Chypre, prise par les Turcs le 9 septembre 1570. Confusément aussi, elle sent que dans la perte des valeurs annoncée par la disparition du roi, il s'agit de son propre anéantissement. D'où la nécessité du miracle, qui réaffirme le mythe. Ce mythe est celui de la pérennité de la « Grenade éternelle », basée sur les fondations solides de son ancienneté et de sa pureté religieuse, de la force de son gouvernement qui, renforcé par la protection de la Vierge, a assuré la victoire et garantira la perpétuation des valeurs dans l'avenir. L'expression identitaire se forme donc en idéologie qui assemble croyances et représentations pour soutenir et légitimer les relations sociales en place¹.

On peut tout de même se demander si ce télescopage de Vierges et cette mythologie ont fonctionné auprès des Grenadins. C'est plus que probable, parce qu'un tel amalgame avait déjà eu lieu plusieurs fois par le passé, depuis les origines du patronage de la Vierge de la Antigua sur Grenade. Par ailleurs, nous savons combien il est efficace de mêler les émotions à la manipulation de symboles identitaires. Mais surtout, si les Grenadins ont sans doute participé à cette fabrication et lui ont permis de fonctionner, c'est parce que le mythe répondait à leurs désirs et soulageait leur inquiétude. On peut donc dire que les Grenadins ont à la fois cru en leur mythe et l'ont manipulé².

La victoire du siège de Vienne en 1683 donne à la fête du nom de Marie, concédée par le pape à toute l'Espagne en 1671, un retentissement universel considérable. La fête est instituée à Rome par décret papal du 25 novembre 1683 en remerciement pour la délivrance de Vienne, et assignée au dimanche de l'octave de la nativité de la Vierge³.

La défaite des ottomans en Europe est capitale pour Grenade. C'est le symbole en effet de la disparition finale des dangers en Méditerranée. Désormais, la ville cesse d'être une ville-frontière, dominée par les préoccupations du combat et de l'opposition. Grenade peut ainsi

¹ BARTHES, Roland : *Mythologies*, Paris, Points Seuil, 2001 [1967].

² VEYNE, Paul : *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, *op. cit.*, p. 94.

³ ALIAGA ASENSIO, Pedro : « La fiesta del Santo Nombre de María : itinerario histórico-litúrgico », *op. cit.*

choisir l'intégration totale dans son sous-ensemble régional, la Castille. 1683 serait donc le moment décisif du passage à une identification définitive et stable, bien que l'année suivante, la junta de la soie réunie à Grenade admet l'importance de la crise de cette industrie capitale pour la ville et sa région. Surtout, cette fête de la prise de Vienne nous montre à l'évidence la manière dont on croit en l'efficacité des rogations. Elle nous indique aussi comment se noue le patriotisme local de Grenade, à la loyauté et à la fidélité monarchique. Il s'agit bien d'un lien guidé par une rationalité autre et des intérêts communs raisonnables.

Avec le miracle de Vienne, la figure de la Antigua s'est encore adaptée avec souplesse à un nouveau contexte. Ses attributions et ses interventions s'élargissent à des secteurs nouveaux, au-delà de la fonction de faire venir la pluie à laquelle elle était auparavant prioritairement attachée. En fêtant le triomphe, on substitue à la force les signes de la force, pour créer une sensation de puissance. C'est ce que fait l'Espagne au sens large et au niveau de l'Etat. C'est ce que fait ici, plus efficacement, Grenade. Le mythe de Grenade est ici réactivé par l'oligarchie municipale grenadine, qui, malgré ses désaccords quotidiens, possède un sens aigu de l'indépendance et de la fierté locale¹. Le miracle ne résout cependant pas le problème de plus longue durée de la désaffection de la dévotion envers la Vierge patronne. Après la procession, la nouvelle icône créée par le miracle se divise de nouveau, la Antigua retrouvant sa place dans sa chapelle, et l'engouement extraordinaire autour de l'image retombe aussi vite qu'il avait été artificiellement gonflé. Mais peu importe. Localement, le mythe a fonctionné comme une sorte d'élan qui redonne du souffle à une communauté angoissée. Lorsque les échos de la fête s'évanouissent, Grenade se retrouve de nouveau unie, réconciliée avec son passé et donc prête à faire face à l'avenir.

¹ VILLAS TINOCO, Siro : « Poder y poderes en la ciudad del Antiguo Régimen », *Baética*, 21, 1999, p. 355-382.

Conclusion

Au début du XVII^e siècle, on donne un statut officiel au mythe de Grenade et à l'autoreprésentation de la ville, tout en le désertant, de manière quasiment simultanée, à cause des interdits qui pèsent sur la publication et le débat concernant les livres de plomb. Il en résulte, d'un côté la formation d'un récit oral hybride et malléable, de l'autre une version officielle, figée et intégrée aux histoires apologétiques locales. Par ce récit, Grenade cesse d'être stigmatisée et fait évoluer son image. Elle n'est plus le reflet figé d'une conquête passée et le rappel de l'existence des Morisques rebelles. Elle est l'image de la ville sacrée, providentielle, la première terre chrétienne d'Europe et le modèle de la normalisation religieuse et politique du XVII^e siècle.

Grenade n'est pas la seule à réaliser cet énorme effort (urbanistique, social, mythique, spirituel) pour atteindre un idéal tridentin. Toute l'Europe catholique, mais aussi l'Amérique, connaissent la même évolution, suivant un idéal organique conduit vers un dirigisme centralisé, avec des différenciations sociales bien définies. Il en va de la survie des communautés, dans des territoires désormais dépendants des voies commerciales, des réseaux d'intérêts et des stratégies de pouvoir. Le mythe de Grenade affirme au XVII^e siècle encore la légitimité de la mission universelle de l'Espagne tirée de la conquête. Les patronages spirituels de la ville sont le signe essentiel de la fusion de la communauté locale dans la nation et l'identification nationale. Grenade adopte précocement les grands patrons qui deviennent ceux du pays dans son ensemble vers le milieu du siècle. L'Immaculée Conception d'abord, dont Grenade participe à l'essor spectaculaire. La Vierge des Douleurs ensuite, figure royale et martyriale, qui devient la patronne officieuse de la ville dans la deuxième moitié du siècle.

Ainsi à la fin du XVII^e siècle, on assiste à la troisième élaboration mythique de l'histoire de Grenade depuis la conquête. Après la formation d'une identification commune centrée autour des corps-reliques des rois conservés au cœur de la ville, puis des saints-martyrs du Sacromonte et de l'Immaculée Conception, c'est autour de figures douloureuses et séparatrices que s'effectue la reconnaissance identitaire. Grenade se replie sur elle-même, comme les autres régions périphériques, se préparant à une nouvelle époque où les regards seront plus tournés vers l'extérieur et le Nord de l'Europe que vers la Castille centrale, appauvrie et délaissée. Comme dans les deux phases précédentes, la conquête et l'origine ethnique indigène demeurent au cœur de l'élaboration mythique. Cette dernière restera celle de Grenade pendant presque trois siècles, avec des adaptations successives et réussies aux différentes périodes d'instabilité du pays.

Conclusion Générale

Examiner l'ensemble des célébrations civico-religieuses d'une ville, pendant une période longue de deux siècles, permet de suivre la trace d'expériences qui ont un rôle fondamental dans l'équilibre urbain. On y lit la mise en œuvre des rapports de pouvoir et des rapports culturels au sein de la communauté urbaine. On découvre également comment les fêtes forment ce lien toujours vivant par lequel la ville communique avec son roi et le reste du pays. L'analyse et le recoupement des sources fragmentaires disponibles permettent également d'émettre l'hypothèse de l'existence d'un lien plus profond qui relie entre elles les fêtes, les patronages spirituels et temporels, le sens des monuments et des trajets urbains de Grenade. Ce lien, le mythe, devient ainsi un outil d'analyse pour tenter de comprendre les crises et les reconstructions qu'a connues la ville dans cette période cruciale de son histoire. Les fêtes sont ainsi le moyen de pénétrer dans un univers de représentations qui s'expriment à travers des modes multiples (plastique, littéraire, social, judiciaire, dévotionnel...) et se trouvent réunies dans le cadre festif.

La prise de Grenade en 1492 intègre, après dix ans de lutte, le dernier bastion musulman de la péninsule ibérique dans le camp chrétien. Grenade devient ainsi une ville coloniale, postée sur une frontière devenue à la fois mobile, multifocale et intérieure, puisque les Grenadins musulmans, les Mudéjares, restent nombreux dans le territoire. En tant que ville neuve, qu'il convient de défendre et d'insérer au cadre hispanique, le royaume bénéficie des aménagements institutionnels, spirituels et artistiques les plus modernes pour mettre en œuvre les institutions nécessaires et amener progressivement les Mudéjares à l'acculturation. Mais cette méthode jugée trop lente et peu effective est contestée par les souverains et le cardinal Cisneros, lequel entame en 1499 à Grenade une campagne d'évangélisation énergique. Les Mudéjares se révoltent, ce qui permet de rompre l'année suivante le traité des Capitulations signé avant la conquête de la ville et d'imposer le baptême à ceux qui se décident de rester en terre chrétienne. La nouvelle unité religieuse permet d'offrir à la ville un statut et un visage qui affichent avec force la domination royale et la place privilégiée de la colonie dans la monarchie. Grenade est au cœur de la politique des Rois Catholiques, qui résident à plusieurs reprises au palais-forteresse de l'Alhambra.

Malgré la conviction des débuts, les Mudéjares, devenus Nouveaux-chrétiens, ou Morisques, après la conversion générale de 1500, ne s'assimilent pas progressivement, comme on l'avait escompté. Le partage des coutumes et des dévotions entre communautés n'exclut pas les tensions, croissantes au cours du siècle. Rapidement apparaissent des mesures coercitives, sensées favoriser l'évangélisation en faisant disparaître la culture précédente.

Le premier archevêque de Grenade, Hernando de Talavera, crée un cycle festif centré autour de grandes dates emblématiques, qui tranche avec les habitudes festives médiévales. La fête est l'outil principal de son programme de ralliement spirituel. Elle légitime également une certaine image autoritaire et charismatique du pouvoir. Parallèlement, l'influence considérable de personnages de grande envergure spirituelle dans la Grenade de la première moitié du siècle illustre l'importance du milieu laïc, la variabilité et l'effervescence de la création des dévotions à cette époque.

Ville nouvelle, Grenade est une ville sacralisée d'abord par la présence et l'empreinte royale. L'arrivée successive à Grenade de sept corps royaux entre 1504 et 1549 illustre la consécration de la ville en tant que cité royale, à la fois sanctuaire funèbre, résidence et ville de patronage royal. A la fois par expérimentations et tâtonnements, on assiste au développement progressif d'un véritable système cérémoniel monarchique. Les funérailles de Grenade sont des tentatives nouvelles très réussies, dans lesquelles l'idéal de la croisade est sauvegardé tandis que, dans le même temps, on assiste à une véritable apothéose politique. En réalisant un acte très semblable pour le saint et le roi, ce dernier prend les caractères du saint au moment de la translation et produit les mêmes effets sur la ville. Déçu par l'aspect et les dimensions de la chapelle royale grenadine, Charles Quint demande la mise en œuvre d'un nouveau projet architectural grandiose, dans le chœur de la cathédrale. Il prévoit de faire de Grenade un panthéon dynastique, dans lequel se dissout l'intention initiale des Rois Catholiques. En 1539, le corps de l'impératrice Isabelle est ainsi conduit à Grenade dans une cérémonie novatrice qui influence tous les modèles ultérieurs.

Le séjour de six mois de l'empereur à Grenade en 1526 a une importance capitale pour la ville, dont le rôle historique, les institutions, les monuments et le sens des célébrations s'en trouve profondément transformés. Tandis que la présence morisque est très remarquée au cours de l'entrée du souverain, ce dernier participe aux fêtes de la Saint Jean et à d'autres célébrations chevaleresques, affichant une maurophilie qui semble répondre favorablement aux arguments des modérés de Grenade, défenseurs du *modus vivendi* avec les Morisques, contre ceux qui prônent la répression de leurs coutumes. Cette attitude s'oppose à la rigueur affichée par la réunion de la commission de la chapelle royale en décembre 1526. La politique à l'œuvre à l'égard des Morisques, entre évangélisation et sanction, entre discours autoritaires et indulgence de fait, témoigne de l'ambivalence des dirigeants à cette époque.

La conquête de Grenade, relatée par les récits officiels sous la forme d'un événement unique et absolu, est célébrée à travers plusieurs fêtes distinctes aux significations voisines, qui

témoignent de la difficulté de la ville à s'approprier cet événement. Providentialisme, désir de réconciliation, affirmation de la conversion et autochtonie sont constitutifs de la formation des célébrations de la conquête. Après une première commémoration fondée en 1494, la fête de la Saint Jean célèbre à partir de 1500 la conversion générale de la ville. La fête de la Toma, célébrée à partir de 1519, naît de la volonté de Grenade de reproduire les célébrations sévillanes de la prise de la ville, et de celle du roi Ferdinand le Catholique de créer une célébration qui confirme la domination castillane sur le royaume de Grenade. La fête s'inscrit également dans le cadre du grand programme commémoratif et funèbre tracé par la chapelle royale. Ce qui explique son déclin à la suite des transformations du panthéon de Charles Quint et le départ des corps royaux, qui brouillent l'image du grand projet des Rois Catholiques. En outre, le sens de la conquête elle-même évolue profondément à cette époque. Ce qui était un événement unique, indépassable, fini, devient avec l'extension de l'empire hispanique un idéal politique toujours en devenir. Enfin, les Constitutions synodales de 1572 unifient les fêtes de la Toma et de la Dédicace de Grenade en une seule célébration. Quant aux anniversaires des Rois célébrés dans la chapelle royale et la cathédrale de Grenade, ils sont le versant civico-religieux du culte royal dévolu à la chapelle.

Entre 1540 et 1570, on assiste à une vague de mutations de la vie sociale et politique, dans le sens d'une confessionnalisation active qui intéresse naturellement de près les activités sociales, et en premier lieu les fêtes. L'archevêché est désormais au cœur des réformes et de la reprise en main du pouvoir sur les associations laïques. Les jésuites qui arrivent à Grenade au milieu du siècle s'associent activement à ce mouvement. Ils entreprennent également une nouvelle campagne d'évangélisation des Morisques.

C'est à partir de la translation du culte dans la nouvelle cathédrale, en 1561, que l'on voit apparaître la Vierge de la Antigua en tant que patronne de la collectivité. La Vierge et l'eucharistie, qui occupe le chœur de la cathédrale, sont donc au centre de la stratégie de canalisation et de reprise du pouvoir entreprise conjointement par l'Etat et l'Eglise dans le dernier quart du siècle.

La fête du Corpus, née au XIII^e siècle, devient image d'autorité et de communauté. Le Saint Sacrement devient plus que jamais une valeur militante, le signe de la Foi catholique et du rejet de la Réforme. Dans la période difficile du dernier tiers du siècle, le Corpus exprime triomphalement l'union fusionnelle de la foi et de l'Etat. Les premières critiques morales de la fête se fondent sur son épurement et la volonté de donner une explication rationnelle aux différents éléments ludiques qui la composent. La gestion unique du Corpus, issue de l'institutionnalisation des systèmes d'assistance, transforme profondément la mise en œuvre de la fête. C'est elle qui consacre le triomphe des ensembles iconographiques et symboliques complexes, et qui permet l'avènement du théâtre. Comme ce dernier, objet de vives critiques dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, les courses de taureaux, et les jeux de cannes qui les accompagnent, prennent toutefois une place essentielle dans l'économie festive.

Progressivement, le spectacle prime sur l'enjeu du tournoi en lui-même, faisant des jeux une scène centrale de la représentation du pouvoir.

Les confréries reflètent l'importance de la dévotion chrétienne et des mouvements spirituels dans la Grenade du XVI^e siècle. Leur richesse et leur force d'entraînement hors du contrôle de la hiérarchie religieuse inquiètent les autorités, qui font tout pour les mettre au pas. Les corporations primitives perdent progressivement leur place prépondérante, tandis qu'émergent des corporations institutionnalisées, associées aux autorités religieuses ou politiques locales, soutenues par le pouvoir royal.

La pratique du prêche dans la Grenade du début du siècle est un outil fondamental de réforme et de conversion dans ce territoire colonial. Les récits hagiographiques du premier archevêque, Hernando de Talavera, soulignent ses qualités de prédicateur et l'ardeur avec laquelle il effectue sa tâche. Ses disciples poursuivent son engagement et son ouverture aux innovations spirituelles. Plus tard, les canons tridentins mènent à l'adoption d'un style de prédication théâtral et spectaculaire. De leur côté, les relations de fêtes se multiplient sous le règne de Charles Quint, afin d'immortaliser et de donner une projection publique plus importante aux célébrations royales. Par la suite, les institutions urbaines imitent les rois et leurs chroniqueurs, en finançant des récits festifs qui soulignent leur rôle d'organisateur et d'évergète. Les conflits de préséance et les mémoires ont pour conséquence, comme les relations de fêtes, à la fois une détermination et une rationalisation du rituel.

Avec Philippe II, la monarchie s'appuie désormais sur l'idée de continuité du pouvoir sacralisé. Le modèle privilégié des fêtes royales est naturellement celui de la fête la plus importante de ce temps, le Corpus. Le roi intervient de plus en plus dans l'organisation et la réalisation des acclamations et des funérailles, tandis que les villes prennent modèle sur la cour pour célébrer les diverses étapes de la vie des souverains. Philippe II met en œuvre une politique de gouvernement rigoureusement organisée pour créer un sentiment de proximité entre le monarque et ses sujets, tout en institutionnalisant paradoxalement la distance infinie qui le sépare de ses sujets. Les rogations et actions de grâce sont particulièrement importantes dans ce programme. Le succès de la construction cérémonielle du roi prudent se conçoit particulièrement au moment de sa mort sacrificielle et de ses funérailles, qui font modèle.

Depuis le milieu du siècle, la répression inquisitoriale et les exactions à l'égard des Morisques se font de plus en plus fortes. Contrairement à Charles Quint, qui comptait sur l'équilibre des pouvoirs en place pour affermir sa puissance, son fils, fort d'un empire immense et de moyens inégalés en Europe, ne craint plus d'affronter ceux qui font encore de l'ombre à son pouvoir. Après la mise en place de sanctions effectives contre les particularismes des Morisques, ces derniers engagent en 1568 un complot visant à s'emparer de la ville, qui se transforme en véritable guerre régionale. Avec la défaite des anciens indigènes, l'expulsion des Morisques hors du royaume de Grenade est une saignée sans précédents et une mutation fondamentale. Le départ des corps royaux en 1573 sanctionne définitivement le changement de cap du régime,

qui tourne désormais les yeux vers l'Atlantique, laissant Grenade appauvrie, aux marges de l'empire. La décision correspond à un moment d'accélération du processus de représentation du pouvoir après le retour du roi en Espagne en 1559. En concentrant les morts dans le palais-monastère de l'Escorial, proche de Madrid, la nouvelle capitale installée au centre du pays, le roi illustre l'apothéose et la distance visionnaire du souverain. Pour ces translations, Grenade sert pour la dernière fois de modèle cérémoniel dans la formation des rituels royaux. Ces départs signifient la réorientation nécessaire d'une grande partie du rituel local et forcent la ville à réinventer son récit identitaire, comme ses hiérarchies de pouvoir. Ces bouleversements sont bien visibles dans les conflits de préséance qui éclatent dans la seconde moitié du siècle. Le rituel donne souvent lieu à des conflits parce qu'il fait apparaître les relations de pouvoir comme un fait établi, basé sur une tradition immuable.

Dans les extraordinaires découvertes de reliques et de livres mystérieux qui ont lieu à Grenade à la fin du siècle se joue la reformulation du mythe, en reprenant les questionnements qui prévalent depuis la conquête à l'identification de la communauté. La ville se réconcilie avec son passé grâce aux reliques trouvées dans la montagne. Elle s'imagine en ville antique, martyriale et apostolique. Le mont Saint et la vision de la ville en tant que Nouvelle Jérusalem sont les clefs de cette évolution. Grâce aux découvertes, Grenade retrouve une influence régionale et se pose même en modèle. La Vierge de la Antigua, qui synthétise la conquête et le lien privilégié entre Grenade et les rois, se rattache aussi à Saint Jacques et au Sacromonte, marque désormais essentielle de son statut de patronne. Les phénomènes de piété spontanés qui accompagnent les découvertes sont au cœur des stratégies politiques, fondamentales dans cette période de redéfinition des pouvoirs locaux. Toutefois, en intégrant le Sacromonte dans l'espace et le temps festif officiel de la ville, les autorités politiques et religieuses prennent en main sa dimension symbolique. Le Sacromonte permet ainsi au prélat réformateur Pedro de Castro de réaliser une réforme rapide et une véritable conversion de sa ville aux normes nouvelles issues du concile de Trente et de la vision d'une religion d'État normalisée et loyaliste. Malgré les protestations de plus en plus vives des sceptiques, deux commissions approuvent l'authenticité et l'orthodoxie des reliques, avec le soutien de Philippe II. Les nouvelles reliques viennent ainsi remplacer les corps royaux partis pour l'Escorial en 1573, rétablissant un équilibre entre les images amenées à Grenade après la conquête (en particulier celles de la Vierge), et les images indigènes, c'est-à-dire les reliques des saints. Le glissement identitaire de Grenade, de la représentation royale à une identification indigène, n'est pas un bouleversement, mais plutôt d'une évolution du mythe de la ville, qui assimile et intègre la précédente.

A la suite de ces événements, le mythe est officialisé et rédigé suivant une formulation normative issue des réformes culturelles et politiques issues du concile de Trente et la hiérarchisation croissante de la société. Des représentations graphiques dessinent quant à elles la nouvelle géographie sacralisée de la ville. Toutefois, un récit oral, mouvant et vivant,

permet de faire subsister un récit mythique, malgré les aléas que rencontre le récit officiel, condamné par les autorités religieuses. Par la suite, le mythe reste vivant au prix de divers glissements successifs et se réactive périodiquement dans les périodes de crise. De manière à la fois consciente et inconsciente, les communautés et les institutions cherchent à collecter et à peser sur cette identification, en fonction de leurs intérêts et des enjeux du temps.

Toutefois, sous l'effet des attaques de plus en plus vives de la papauté, qui craint les dérives hérétiques dont les découvertes sont porteuses, la dévotion faiblit dès la première moitié du siècle. Les livres sont finalement envoyés à Rome en 1632 pour une nouvelle traduction. Les circonstances rappellent fortement un autre départ traumatique, celui des corps des rois pour le panthéon royal de l'Escorial en 1573. Le mythe du Sacromonte, soutenu par les autorités locales, continue d'alimenter la ville, mais il est de plus en plus concurrencé par une Vierge des Douleurs, la Vierge de las Angustias, et son récit alternatif des origines. A la fin du siècle, on assiste ainsi à la troisième élaboration mythique de l'histoire de Grenade. Après la formation d'une identification commune autour des corps-reliques des rois conservés au cœur de la ville, puis autour des saints-martyrs du Sacromonte et de l'Immaculée Conception, c'est autour de figures douloureuses et séparatrices que s'effectue la reconnaissance identitaire.

Les fêtes civico-religieuses baroques sont indissociables des sermons et relations de fêtes, dont la forme et le style se diversifient et s'enrichissent. Dans une période relativement courte, correspondant au premier développement massif du genre, les sermons conforment une puissante tribune politique, particulièrement active lors des funérailles royales. Puis la censure, et surtout l'autocensure, se développent dès les premières années du règne de Philippe IV. Tandis que la population est culpabilisée par les catastrophes et les défaites, le roi idéalisé se transforme en une présence abstraite qui ne peut plus être critiquée. Les sermons sont fréquemment intégrés aux chroniques festives, qui sont à leur tour intimement liées à l'événement lui-même. Grâce à la relation, la fête devient un objet attendu et prévisible, qui se lit et se comprend à travers des scansions répétées de formules et d'images.

Dans la première moitié du siècle, les béatifications et canonisations de saints espagnols ont un rôle essentiel dans l'affirmation de la vocation internationale de l'Espagne. Certaines de ces célébrations, comme la béatification et la canonisation de Saint François Borgia, de Saint Jean de Dieu ou encore de Saint Ferdinand III, montrent de manière frappante comment se met en œuvre le récit de la mémoire locale, dans son implication dans la monarchie hispanique.

La fête du Corpus acquiert au XVIIe siècle une maturité à la fois de ses fonctions sociales et religieuses, de sa mise en scène et de son organisation. Toutefois, après un âge d'or qui voit naître et embellir l'auto sacramentel, la fête, qui engloutit chaque année des sommes plus importantes, décline irrémédiablement, victime de la fuite des créanciers et de la force des critiques des moralistes.

En association étroite avec le culte sacramental, la dévotion mariale bouleverse les patronages spirituels plus anciens. Immaculée Conception et Vierge des Douleurs sont les deux représentations mariales centrales du siècle. Leur culte se diffuse rapidement pour des raisons sociales et politiques, grâce à l'essor de l'imprimerie et la reproduction des images. A partir du violent débat conceptionniste qui surgit à Séville en 1614, la complexe doctrine conceptionniste se résume désormais en un slogan tiré des livres du Sacromonte, et qui se retrouve mis en musique et inscrit sur tous les murs des villes andalouses, « A María no tocó el pecado primero ». En l'absence de figuration précise de l'Immaculée Conception, la Vierge de la Antigua incarne la Vierge immaculée à plusieurs reprises cérémonielles, notamment lors du vœu des chapitres de défendre l'Immaculée Conception en 1617. Grandie, habillée, le visage peint, revêtue des insignes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, la Antigua cesse d'être la Vierge gothique qu'elle était à l'origine pour devenir une Vierge en majesté baroque, qui répond aux nécessités sociales, politiques et dévotionnelles du temps. Elle y perd toutefois progressivement ses prérogatives de patronne impassible et devient une image miraculeuse, désormais en concurrence avec d'autres figures prodigieuses. La colonne du Triunfo, achevée en 1638, est élevée devant la Porte d'Elvira pour commémorer le serment conceptionniste de 1617. La forme de colonne votive du Triunfo, ainsi que sa dénomination, le désignent comme monument commémoratif du Sacromonte, de ses découvertes et de l'époque-événement qu'il représente.

De son côté, la Vierge de Las Angustias, apparue dans la deuxième moitié du siècle précédent, change d'apparence et s'approche du type des Vierges douloureuses baroques et réalistes. Vierge acheiropoïète et miraculeuse, associée au Christ de San Agustín, au mythe de la croisade de Grenade, mais aussi au martyr et à l'idée d'autochtonie, Las Angustias devient la patronne officielle de Grenade dès la fin du XVIIe siècle.

Les années 1630 sont marquées par des affrontements et la montée des protestations dans le pays. C'est dans ce contexte qu'ont lieu plusieurs sacrilèges envers des signes de foi, qui sont autant de signes de l'autorité royale. En 1640, les révoltes catalane et portugaise obligent l'Etat à de nouveaux efforts financiers et les villes s'inquiètent de la nouvelle pression fiscale imminente. C'est alors qu'éclate à Grenade un important scandale conceptionniste qui s'attaque au monument du Triunfo, en reprenant certains détails formels qui appartiennent à la légende de la conquête de Grenade. Le scandale donne lieu aux plus importantes célébrations du siècle. Ces processions sont l'occasion de réaffirmer l'autorité en rappelant les composantes fondamentales du mythe de Grenade.

Les célébrations royales se développent et se diversifient. Les modes de célébration et le sens politique de ces fêtes se rejoignent également. La succession royale devient un enjeu de plus en plus important au fur et à mesure que s'installe la certitude du déclin. Les fêtes qui célèbrent la naissance de Baltazar-Carlos en 1630, puis celle de Philippe-Prosper en 1658, sont parmi les plus grandioses du siècle. Les commissaires et les nobles s'y ruinent dans des

spectacles dont la richesse sert à démontrer la puissance de la ville et de ses mécènes. Bien que le mariage du prince ne donne pas lieu à une cérémonie constituante, les démonstrations de réjouissance des villes manifestent l'autorité des oligarchies urbaines et leur loyauté indéfectible à l'égard du régime. C'est toutefois dans les funérailles que l'on perçoit le plus nettement l'évolution absolutiste de la monarchie. Le roi y passe directement du royaume du monde à l'empire de la gloire et cette évidence se manifeste dans la verticalité somptueuse du tumulus funèbre. Suivant de près les funérailles, le rituel de l'acclamation de l'héritier ne change pratiquement pas au cours du siècle. Le respect du testament royal, le conservatisme des autorités locales et l'incertitude des opposants se conjuguent pour ne rien modifier à la cérémonie.

Au XVII^e siècle, la représentation physique du roi laisse place à des projections indirectes du pouvoir. C'est pourquoi la visite de Philippe IV en Andalousie en 1624, trois ans après son accession au pouvoir, a un sens politique particulier. On cherche à frapper les esprits avec une nouvelle image du roi, forte, inhumaine et extrêmement sacralisée, faite pour inspirer la dévotion et non les commentaires. L'accueil du roi par des flagellants, la tonalité pascale de l'ensemble servent à signifier le rôle christique du roi et sa dimension impériale.

Les célébrations royales et des rogations pour des causes politiques se multiplient et répètent inlassablement le même message de la poursuite de l'idéal espagnol d'unité et de guerre défensive pour la préservation de l'héritage territorial et moral. Les prières collectives obligatoires n'ont jamais cessé d'être le premier lieu de la communication royale et du dialogue entre souverain et sujets. Causes locales et causes royales se mêlent indistinctement dans ces célébrations réalisées autour de la Vierge-patronne de la ville, la Antigua. A la fin du siècle, le temps est désormais à la démonstration de la fidélité indéfectible des villes au pouvoir en fin de course et surtout à l'idéal qu'il représente. Les rogations se concentrent de plus en plus sur la santé du roi, devenu signe et symbole du destin du pays.

La formule définitive des « fêtes royales de taureaux et de cannes », comprenant des jeux et courses de taureaux ainsi que des jeux chevaleresques sur la place centrale de la ville, est élaborée entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle et reprise à Grenade sur le modèle de la cour. Les institutions et la foule se ressemblent pour assister à un sacrifice collectif qui représente l'état des rapports de force, sous l'égide du pouvoir invisible du roi. La composition du public des balcons et des fenêtres est aussi importante que la procession ou la fête de taureaux qui se déroule devant elles. L'ostentation inégalable de la Chancellerie lors de ces fêtes est le signe le plus évident de sa domination absolue sur les autres institutions urbaines. La violence des jeux et la présence permanente de la mort sont des caractéristiques essentielles des fêtes, qui composent un équilibre fragile de rivalités et de ressentiments.

La commémoration de la prise de Grenade, la fête de la Toma, souffre de plus en plus du manque de définition de la nature de la conquête. Considérée comme un événement unique et définitif sous les Rois Catholiques, puis comme un idéal toujours à venir au temps de

l'Espagne impériale, la conquête ne trouve plus sa place dans l'histoire de Grenade avant le XIXe siècle, lorsque s'élabore le nouveau concept de Reconquête.

La révolte reprend la forme de la procession, ses symboles et ses accessoires. Elle gagne tout son sens dans les célébrations civico-religieuses dont témoignent les relations et les archives. Certaines disettes, liées à l'inflation et à la mauvaise gestion des villes, sont à la source des violentes révoltes qui affectent Grenade, comme d'autres villes andalouses, au milieu du siècle. La Vierge de la Antigua se trouve de nouveau au cœur des célébrations. Comme souvent, l'idéal révolutionnaire des conjurés signale leur désorganisation et leur désespérance. Pour les auteurs des récits des événements, l'emploi du terme « Morisque » pour les désigner permet de rejeter la faute du désordre sur des éléments extérieurs et symboliques, dont on ne cesse de se méfier. Au XVIIe siècle, les conflits de préséance sont une réalité à part entière de la vie publique et juridique des individus et des communautés, en partie du fait de la mutation du sens des rituels à la suite du concile de Trente. Les conflits s'expliquent par le nouveau statut des églises et des images saintes, patronnées par des institutions concurrentes, comme par la sacralisation croissante de l'espace ecclésial. Les ordres religieux et les confréries, longtemps cantonnés à un rôle secondaire par l'hégémonie du pouvoir archiépiscopal, tiennent désormais un rôle central dans la vie publique grenadine. Le chapitre doit ainsi lutter contre la confrérie municipale des escribanos del número, qui impose son monopole sur la Vierge-patronne. Le conflit dit de la chaise, qui oppose les archevêques de Grenade à la chancellerie, qui dure un siècle, marque profondément la célébration du Corpus. Les mémoires juridiques se suivent et des conflits parfois violents éclatent, montrant la difficulté de trouver une solution équilibrée pour des fêtes auxquelles assistent plusieurs institutions concurrentes.

Dans le dernier tiers du siècle, tandis que miracles et cataclysmes se multiplient à Grenade comme dans le reste de la monarchie, la Vierge de la Antigua désormais miraculeuse se trouve au cœur des continuelles cérémonies de rogations et d'actions de grâce. La peste, épreuve rédemptrice qui frappe partout et sans discrimination, mobilise l'ensemble de la population et des images sacrées dans le rituel et la prière. Le miracle est un appel à revenir aux objectifs et aux valeurs sociales et morales jugées originelles et fondamentales, contre la dérive de ces valeurs, considérée par beaucoup alors comme la cause essentielle du déclin économique, social et moral du pays. Le miracle de 1669 marque l'entrée en scène et l'intervention effective de la Vierge du Rosaire du côté de la population en détresse. Celui de 1683 représente une dernière occasion de fusion de la Antigua avec l'Immaculée Conception, mais marque en même temps la fin du patronage de la Vierge.

L'expression identitaire se forme en mythologie, une idéologie qui assemble croyances et représentations pour soutenir et légitimer les relations sociales en place. Grenade s'y montre « anormalement normale ». La ville se veut en effet « banale » au sens le plus absolu, c'est à dire qu'elle désire être la convention incarnée, un modèle, mais toujours dans une position

d'exception. Grenade se veut ainsi la ville la plus ancienne, la plus chrétienne, la plus loyale, homogène et parfaite. Elle veut donc être extraordinairement dans la norme. Bien sûr, elle en est loin et elle le sait. Comme le rappelait Antonio Domínguez Ortiz, on ne confondra pas le royaume de Grenade avec l'Andalousie (l'Andalousie Bétique, baignée par le Guadalquivir et tournée vers l'Atlantique) avant la fin de l'Ancien Régime¹. La ville reste isolée, donc particulière, dans un monde dans lequel le particulier est rejeté et banni.

L'analyse des festivités grenadines nous semble susceptible d'être prolongée et d'ouvrir la voie à d'autres études possibles. Comme l'a montré Pierre Cordoba à travers l'étude suivie des patronages de Grenade jusqu'au XXe siècle, l'analyse du mythe de Grenade peut être poursuivie jusqu'à l'époque actuelle². Une telle étude permettrait de faire ressortir plus fortement l'importance du noyau dur de la mythologie pour la ville, mais également la manière dont elle est perçue de l'extérieur et dont elle se façonne au gré des événements. L'élargissement de cette thématique à l'Andalousie, ou du moins à une partie de la région, permettrait en outre de suivre plus précisément certaines pistes que nous formulons ici, à travers l'hypothèse de l'existence d'un mythe commun, fondé sur l'idéologie de la restauration de l'Espagne, ou encore l'obsession de l'autochtonie. Il serait intéressant de confronter les identifications de villes conquises au Moyen-Age, comme Cordoue ou Séville, à celles des cités prises à la fin du XVe siècle. Cette étude conjointe et comparative pourrait éclaircir des domaines encore mal connus, notamment en ce qui concerne le rôle de Séville dans la création cérémonielle hispanique du XVIe siècle, et donc son rôle identificateur. La manière dont se déroulent ensemble les différentes découvertes de reliques des sept envoyés de saint Paul, et d'autres martyrs de l'époque romaine, à la fin du XVIe siècle, pourrait ainsi également s'élucider. A l'exception des découvertes grenadines, qui mobilisent effectivement aujourd'hui de nombreux chercheurs, les phénomènes contemporains similaires n'ont donné lieu encore qu'à des études partielles. Une vaste enquête, étendue à l'importance du martyr comme figure européenne, au rôle de la relique en tant que phénomène d'identification politique moderne, etc., donnerait certainement de très riches résultats.

Certains points de ce travail n'ont pu être étudiés dans leur globalité, parce qu'ils s'écartaient trop du cadre spatial ou temporel fixé au départ. Ainsi, l'important dossier des translations de corps royaux mériterait d'être apprécié dans toute sa dimension de corpus castillan. Nous n'avons entrepris d'étudier ici que le seul cas de Grenade, exemplaire il est vrai, puisque la ville, qui avait accueilli les rois depuis les Rois Catholiques, possédait la plus grande expérience en ce domaine. Toutefois, les très importantes sources disponibles permettraient

¹ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio : *La identidad de Andalucía. Discurso en el acto de investidura de doctor « Honoris Causa »*, Grenade, Universidad de Granada, 1976.

² CORDOBA, Pierre Emmanuel : *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives*, op. cit.

de réaliser un travail d'ensemble très éclairant sur ce sujet capital. Les translations de corps royaux sont une représentation unique du pouvoir en action, et un portrait du roi.

La question des patronages mariaux, fondamentale pour la compréhension du fonctionnement des sociétés modernes, nous paraît pouvoir être poursuivie plus loin, et à plusieurs niveaux. Sur le plan local, cette question ne peut s'éclairer que par l'analyse comparative. De vastes études sont possibles, concernant notamment l'influence de la dévotion de la Vierge de la Antigua de Séville en Andalousie et en Amérique. Au niveau de la monarchie, le rôle de la Vierge dans la formation d'un sentiment patriotique nous semble composer un moyen essentiel de percevoir la mise en relation entre le souverain et ses sujets, et les manipulations et réappropriations dont ces figures sont sujettes de part et d'autre. L'étude comparative des pèlerinages modernes, qui rassemble aujourd'hui les historiens européens à travers des projets importants¹, trouverait également un prolongement enrichissant pour l'Espagne. Son analyse permettrait de saisir la dimension politique et sociale du phénomène religieux au temps des Réformes dans toute son ampleur, et le lien entre manipulation et prise de liberté, qui constitue une dimension fondamentale des relations politiques du temps. C'est aussi le cas du miracle, qui éclaire les périodes de crise et la nature des relations politiques de manière particulièrement intéressante à la fin du XVIIe siècle et au siècle suivant. Là encore, des études comparatives permettraient de saisir l'importance politique et culturelle d'un phénomène en plein essor à l'Epoque Moderne.

¹ Le projet d'inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage français a débuté en 2002 sous la direction de Catherine Vincent. Voir www.coldev.org/sanctuaires/index.php?r=pres&sr=proj. Il souhaite poursuivre en France le *Censimento dei santuari cristiani*, en voie d'achèvement depuis 2003. Voir <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/>.

Annexe

I - Textes transcrits¹

1. Relacion de lo que se hizo en la çiudad de Granada a 28 y a 29 dias del mes de Diziembre año del naçimiento de nuestro saluador Jesus Christo de 1573 en la translaçion de los cuerpos reales de la emperatriz e reyna nuestra seõora, y de la serenissima prinçesa doña Maria, y de los serenissimos infantes don Hernando, y don Juan. 21 fol. Arch. Simancas, Patronato Eclesiástico, 150-16.

Queriendo el catholico rey don Phelipe recoger y juntar los cuerpos reales del emperador don Carlos y de la emperatriz doña Ysabel sus padres reyes y seõores nuestros, y el de la serenissima prinçesa doña Maria su primera muger y de los serenissimos infantes don Hernando y don Juan sus hermanos que estauan depositados en la capilla real que los catholicos reyes don Hernando y doña Ysabel fundaron en la çiudad de Granada, y en el monasterio de la orden de los Jheronimos de Yuste, para trasladar los a la insigne casa y monasterio del Escorial, intitulado sant Lorenço el real que para este effecto mando su magestad fundar; cometio al obispo de Jaen, y al duque de Alcala que fuesen por ellos a la dicha capilla real de Granada y al monasterio de Yuste, donde estauan depositados y que los lleuasen con la pompa e funebre authoridad que a la magestad de tan grandes prinçipes conuenia. Los quales fueron primero a la ciudad de Granada acompañados de muchos seõores de titulo y de otros caualleros ricos y muy prinçipales. El obispo lleo a 24 dias de diziembre lleuando consigo a don Diego de Monrroy chantre de Jaen, don Rodrigo ponçe de leon, don Pedro su hermano, don Bernardino de Torres y Portugal, y otros caualleros y veinte y quattros de aquellas çiudades, y muchos canonigos y raçioneros dellas, y sus capellanes, maestro y cantores de su capilla. La entrada que hizo en la çiudad fue con mucha authoridad y vbo en ella gran concurso de gente porque se le hizo muy bien resçeбimiento : metio delante çiento y veinte y cinco azemilas de recamara con sus reposteros, y mas de quatroçientas personas a cauallo. El duque de Alcala entro dos dias despues representando bien la grandeza de su persona y casa, porque traiga consigo seis seõores de titulo que fueron el marques del Carpio, el marques de Villanueva el marques de Berlanga, el conde del Castellar, el conde de la Puebla, y el marques de Estepa, y otros muchos caualleros ricos y muy prinçipales, y metio de recamara dosçientas azemilas, y algunas dellas con reposteros de treçiopelo, puestas por tan buen orden que hizieron vna hermosa vista. Demas destos metio mas de seisçientas personas a cauallo, y otras quatroçientas azemilas a bagajes de particulares. Hizoseles assi al obispo como a el muy buen resçeбimiento : porque salieron todos los seõores a cauallo desta çiudad y los caualleros de la boca de su magestad, y los capellanes de su real capilla, y los monteros, y los alauarderos, y la gente de su guardia, que para ir con los cuerpos reales auian llegado de la corte aquellos dias. Toda esta gente fue aposentada conforme a la calidad de sus personas y dignidades en las casas de los çiudadanos donde fueron regalados y acariçiados amorosa y afablemente, las calles y plaças estuvieron bastantissimamente proueidias de todo genero de bastimentos, aues, y caça, a precios muy baratos, porque don Pedro de Deça presidente desta real audiencia, y capitán general del reyno de Granada a cuyo cargo estaua este resçeбimiento auia dicho a Arealo de Cuaço corregidor desta çiudad que la tuviese muy bien proueida, como en effecto lo hizo : y con increíble diligencia y pronteza auia preuenido todas las cosas neçesarias para este effecto dando orden como el acto de la entrega y (2) translaçion los reales cuerpos se hiziese con la deçencia y solemnidad que conuenia, todo lo qual se hizo, tan cumplidamente, que si fuera en la corte de su magestad y en su real presençia no se pudiera hazer un acto funebre con mas authoridad y magestad de la con que se hizo. Juntaronse a 27 dias del mes de diziembre en las casas del audiencia real en el aposento del presidente : el duque de Alcala, el obispo de Jaen, el obispo de Malaga² electo arçobispo de Santiago que tambien vino a hallarse presente y el arçobispo de Granada, y el capellan mayor de la capilla real para tratar y conferir la orden que se auia de tener en elçeбrar los offiçios diuinos y quien auia de ser el preste, y tomando resoluçion que lo fuese el electo arçobispo de Santiago, el lunes a 28 dias de diziembre entre las tres y las quatro de la tarde se juntaron en la capilla real desta çiudad todas las personas que estauan

¹ Normes de transcription : l'orthographe originale a été conservée, mais les abréviations ont été développées et certaines lettres remplacées (x pour r, etc.) pour faciliter la lecture. Ajout de la ponctuation.

² Francisco Blanco Salcedo (1512-1581), évêque d'Orense, de Málaga depuis 1564, puis de Saint-Jacques. Participe au Concile de Trente.

preuenidas : el obispo de Jaen, y electo de Santiago, y el arçobispo de Granada, acompañados de las dignidades entraron dentro de la reja de la capilla real, los perlados se subieron a sentar en vn banco que estaua puesto sobre las gradas al lado derecho del altar mayor como se acostumbra en las capillas reales, el obispo de Jaen se asento el primero hazia el altar, el electo de Santiago en medio, y el arçobispo de Granada al otro lado, las dignidades y los otros eclesiasticos que los acompañauan, y los frailes de las ordenes que cupieron (porque los otros que fueron muchos estuvieron en la yglesia mayor) se pusieron al pie de las gradas del altar mayor de un cabo y de otro dellas, el duque de Alcala entro con gran pompa de señores, y de caualleros particulares y se fue a sentar solo en un banquillo cubierto con una alhombra que le tenian puesto fuera de la reja de la capilla al lado izquierdo pegado con la misma reja. El corregidor con toda la çiuudad se asento tres passos mas abajo del asiento del duque en un banco grande, y a su lado don Luis de Cordoua alfez mayor de la çiuudad, y succesivamente los veinte y quattros y urados por su orden y anyiguedad en otros vancos que estauan a larga arrimados a la pared. El presidente entro con todo el tribunal de la audiencia real y de la inquisicion y se asento a la mano derecha pegado con la reja en un banco grande que estaua arrimado a la pared, y porque no hubo grande se asento a su lado don Diego de çuñiga oydor mas antiguo. Luego se asentaron todos los señores de titulo que alli se hallaron por esta orden. El conde de Tendilla allcayde de la fortaleza del alhambra, el marques del Carpio, el Marques de Villanueva, el Marques de Berlanga, el conde de Castillar, el conde de la Puebla, y el marques de Estepa, luego se puso el liçenciado Andres de Alua inquisidor mas antiguo, y sucçesiuamente losoydores alcaldes y fiscales por sus antiguedades, porque el otro inquisidor no estuvo en Granada. A la parte baxa del tumulo que en este ambito estaua hecho auia dos vancos descubiertos, uno detras de otro, donde se asentaron los caualleros de la boca de su magestad y los que venian con el obispo y con el duque, que fueron don Hernando Cortes hijo mayor del marques del Valle, don Juan de Velasco hermano del condestable de Castilla, don hernando de Saauedra hijo mayor del conde del Castellar, don Pero Lopez puerto Carrero, don Pedro de Riuera, don Pedro de Sahauedra, don Garçia de Cardenas, don Antonio de Peralta hijo mayor del marques de Falçes, don hernando Puertocarrero, don Diego de Carcamo, don Alonso Mendez de Haro, don Rodrigo ponçe de leon, don Pedro Ponçe su hermano, don Bernardino de Torres y de Portugal, don Diego Maldonado, y don gabriel çapata, y detras dellos estaua el coro de la iglesia mayor, y el de la capilla real todos juntos. El ambito de la capilla fuera de la reja donde estaua toda esta gente y el tumulo en que se auian de poner los cuerpos reales quando los sacassen de la boueda estaua adereçado con gran (3) conçierto y ornato real que daua grande authoridad y magestad a esta pompa funebre cubiertos los vancos y todas las paredes de paños negros con dos ordenes de escudos de las armas ymperiales y de las reales de portugal puestos alrededor por tan uena orden que hermoseauan y hazian muy vistosa la capilla y dauan gran contentamiento y receraçion a la vista. Y arredrado un poco de la reja estaua el tumulo hecho en ornato de quatro columnas doricas redondas que tenian de diametro dos pies bien cumplidos y venian sobre unos pedestales. Las columnas eran con sus itrias de la orden dorica, y en los chapiteles y vassas la orden y talla que se acostumbra hazer en la dorica, y en su diuision de una a otro auia veinte y dos pes y las columnas tenian de alto veinte y quatro pies cada uno con su boueda y capitel y estaua pintado de blanco y de oro lo que en ello se requeria : ençima de las quatro columnas venia su alquitrava, friso y cornisa, y en meio del friso de cada vna de las quatro partes estaua un escudo con las armas imperiales que tenia mas de quatro quartas y media de alto, y en las planiçes de los frisos auia unos letreros de letras grandes de oro que nombaruan los quatro cuerpos reales. El alquitraua, friso, y cornisa yua labrado de blanco y de oro y adornado de su talla en las molduras, y tenia de alto friso, cornisa, y alquitraua quatro pies y medio. Ençima de la cornisa veniaua orden o pasamo de balaustres, todo a la redonda muy adornados, y en las quatro esquinas auia en lo alto quatro cruçeros de ties y quatro estandartes negros de seda, con sus cordones borlas y flocaduras hazia fuera y inclinados con las armas y ynsignias ymperiales en ellos. Subia sobre la cornisa deste tumulo una armadura a manera de piramide, que tenia de alto veinte pies, la qual yua labrada hasta lo alto de sus gradas en las quales y en el pasamano y cruçeros, ardián como mill çirios y velas grandes, y ençima destas gradas se hazia un aespacio de quatro pies en quadro y sobre el venia vn pedestal labrado donde estaua una figura de la fee, con una cruz grande en los braços que hazia remate de toda la obra esta figura tenia de alto mas de tres baras, y en su pintura, y un remedada que pareçia de marmol blanco por manera que tenia el tumulo de alto çinquenta y cinco pies bien cumplidos. Debajo de la armadura de la piramide, en lo hueco della estauan pintadas quatro virtudes, justicia, fortaleza, esperança, y charitas, grandes mas que del natural que cubrian toda la armadura por la parte de dentro. En medio de las quatro columnas estaua vn transito o espacio quadrado, y alrededor auia siete gradas por todas partes, por donde se subia a el, cubiertas de

pañño negro y muchas hachas y velas grandes de çera ardiendo puestas en ellas en sus candeleros de plata, y en las quatro esquinas estauan quatro blandones grandes puestos en el suelo qua paresçian muy bien, y dauan gran magestad al tumulo y lo acompañauan. En medio de las quatro columnas sobre el transito del tumulo caya vn estandarte grande negro que tenia a la vna parte las armas imperiales, y al otro las reales de Portugal, y alrededor del tumulo en las propias columnas estauan puestas muchas epigramas, las quales mando hazer don Pedro de Deça presidente desta real audiencia al maestro Juan Latino cathedratico en esta universidad de Granada que yran aqui como estauan por que paresçio que traducidas no tenian aquella elegancia y propiedad que en el latin,

El que estaua en la primera columna hazia el altar y a la parte fuera della a la mano derecha dezia

(4) Vicit tunc hostem, mundum, carnem, que rebellem

Isabel Carolus dum sera bella gerit

Uxor regtas, augustos esse triumphos

Crediderat, vita, lege placere Deo

Hereticos fulmen terrenis, mauros que maritus

Spargebat christi nomen in orbe sui

Ambo corporibus placuerunt, ordine' mentis

Coniugio casti, moribus, ore, fide :

Ossapie, et sancte coniungit casta philippus,

exempla ut reges casta uidere queât;

En el que estaua a la parte de dentro desta mesma columna dezia como se sigue

Regis opus templum nostis, quod gentibus vnu,

Prodigium mundi soluidet, astategunt.

Ingês, augustum, latis sublime columnis,

(5) Res non visa viris, nec memoranda mihi

artibus excisum quas non Vulcan' amarat

Regia cum solis claruit orbe domus.

Non aurum, non arma, duçes, non regna Philippe

Artifices que tios viderat igni potens.

Divi laurentii dictum de nomine regi,

Orat vhi, & sacram remsacit assiduus.

Corpora digna loco coniungit, et ossa Philippus,

Nec mens expleri regis honore potest.

Illic & tumulis, illic decorata sepulchris,

Claudit maiestas officiosa Deo.

La secunda columna al mesmo lado derecho a la parte fuera estaua otro epigramma que dezia

Ut Deus in cælo terris regnare Philippus

Visus Maiestas cælitus alma datur

Cælesti similis contendit vivere patri,

Extollut christi nomen ubique sui

Paçem vult dominus, paçem sectatur & ipse,

(6) iusticia pendens omnia iusta facist

inspiçit at que iubeat quid dia voluntas

audit quod dominus lege locatur ea

quo mandat caros veneratur iure parentes ;

dum corpus patris matris et ossa colit

longeuus vivet pietatis

nomine rector,

terrarum dominus, sic iubet esse Deus.

A la parte de dentro desta columna estaua otro letrero que dezia ansi

Tunc memor officii romana potencia, cesar,

Corporibus patrum mira sepulchra dedit :

Ossa que lecta cadis çelse tenere columne,

At, sorpsit mentes tartarus in baratrum
Regibus Hispanis dignas persoluere grates
Non possunt urbes : reddidit ecce Deus :
Corpora dignatus Romanis condere templis,
Viuas ast animas iungit amore sibi

(7) Al lado izquierdo del Tumulo en la primera columna hazia el altar mayor y a la parte de fuera del estaua otro letrero que dzeia anssi
difuncti in domino reges regnare beati
creduntur dixit quod veneranda fides
reddita vox coelo firmat que credimus omnes, quam
catholicos Reges, vivere quis dubitet
mandatis morem christo gessese regentes
hinc vivis coeli gloria iuncta datur
corpora iuncta Deo consurgent Iudice Christo
qui dedit et requiem Regibus omniscius
non temere internis coniungit et ossa Philippus
et cineres patrios colligit ad tumulos
catholica ut regnum veneratur mente sacerdos, regum
corpora quae expectat cristus ab orbe sibi.

En el otro que caya a la parte de dentro desta mesma columna auia otro que dezia
Sancte vixerunt reges, caelo que potiti,
Regna que vicerunt, se ua iura deo,

(8) Vim que sibi matres reginae in uota tulerunt,
Victrices, victe regna beata colunt
Vincere qua poterant animos victoria prima est
Palman vincentes se, tenuere suam
Isabel natum, vicit que Ionanna nepotem,
Hos rex incendit victus amore rogos
Hoc arida ossa pium tetigerunt iure Philippum,
Corpora qui ambarum viva futura scicit.

En la quarta columna que estaua en este mesmo lado auia otro epigramma a la parte de fuera della que dezia

Spiritus haec sanctus seducet corpora Regum
Qui sancte ciues mouit in vrbe pios
Coelesti hoc animo ducti vixere beati
Catholici reges, dum pia iura dabant.
Spiritus & santus ductabit funera, cursus,
Ut possint templis intemerata dari
Angeslus et domini comitabitur agmina pompe
(9) Qui que vias planas mentibus esse iubet.
Numine quo afflat' veneratet ossa philippus,
qui sancta auctori scit referenda deo.
Acciper foelix tandem, iunget que sepulchris,
Aeternam requiem rex peter assiduus.

A la parte de dentro desta columna estaua otro epigramma que dezia ansi
Interris christus paruos per soepe vocabat,
Coeleste his regum dixerat essedatum.
Hac caroli nati q3 vis clauduntur in urna,
Inspiciunt animi simplicate Deum.
Nam gemini fratres coelesti in sede, Philippi
Regales fulgent sijdera clara polis.
Fernandus maior regnat, paruus q3 Ioannes

Corpora iungenda expectat uterq3 Deo.

Con esto se acabaua el tumulo que çierto era obra digna de ser vista y memoriada. Estando pues toda la gente congregata y junta en la manera dicha y preuenidas todas las cosas neçesarias para el acto de la entrega que se auia de hazer de los cuerpos reales, la çera toda ardiendo y las puertas de la capilla çerradas que sola la lumbre de la çera que ardia daua claridad muy grande, el presidente cuyo cargo estaua la orden de todo ello se leuanto de su asiento y con el se leuataron el liçenciado don Diego de Çuñiga y el doctor Juan Fernandez (10) de Cogollos y se fueron hazia donde estaua el duque de Alacala el qual se leuanto luego y caminando hazia el se juntaron en la puerta de la reja de la capilla y entrando todos quatro juntos se fueron hazia la boca de la boueda donde estauan los reales cuerpos depositados que esta junto a las gradas del altar mayor. A este tiempo abaxaron tambien los prelados y se juntaron alli todos y luego vinieron el capellan mayor de la capilla real y dos capellanes y el liçenciado Murga alcalde de la real audiençia y el corregidor Areualo de Çuaço, y don Luis de Cordoua alferez mayor, y dos veintiquatros de los mas antiguos, y el scriuano de cabildo, y quatro monteros de la guardia de su magestad y el presidente mando a los monteros que entrasen delante en la boueda, y luego entraron por su orden el alcalde y el scriuano de cabildo, el capellan mayor, y los dos capellanes, los veintiquatros, don Luis de Cordoua, el corregidor, y los dos oidores, y luego entro el presidente y detras de el el duque de Alcala, y sucesiuamente el obispo de Jaen, el electo de Santiago, y el arçobispo de granada, el scriuano de cabildo lleuaua hecho y ordenado el auto conforme a la orden de su magestad para alçar el deposito de los dichos cuerpos reales estaua hecho en el capellan mayor y capellanes de la dicha capilla, y con la solemnidad deçencia y requisitos que conuenian en semejante acto se alço el deposito y se reconoçieron los cuerpos reales y se entregaron al obispo de Jaen y al duque de Alcala, y la çedula de su magestad, y el testimonio de entrega quedo todo originalmente a los dichos capellan mayor y capellanes de la dicha capilla para su descargo. Hecho todo los monteros fueron sacando de la boueda los atahudes con los reales cuerpos, los primeros fueron los de los serenysimos infantes, don hernando, y don Juan, cubiertos con sendos doseles de tela de plata, y las çenesas de carmesi, luego sacaron el de la serenissima prinçesa doña Maria, y a la postre el de la emperatriz y reina nuestra señora cubiertos con dos doseles grandes de brocado de oro, y las çenesas de brocado de plata, de tal manera los pusieron en manos de las personas que fueron diputados para lleuarlos de alli hasta ponerlos sobre el transito de tumulo. Los de los serenisimos infantes lleuaron cada uno dellos dos oidores y dos veintiquatros, el de la serenissima prinçesa doña Maria quatro oidores, y quatro veintiquatros por su antiguedad, y el de la emperatriz y reina nuestra señora lleuaron el conde de Tendilla, y quatro oidores mas antiguos, y el corregidor Areualo de Cuaço, y don Luis de Cordoua, y un veintiquatro el mas antiguo. Llegados al transito del tumulo baxaron los atahudes de los hombros y los pusieron sobre el por esta orden, el de la emperatriz y reina nuestra señora a la mano derecha, y el de la serenissima prinçesa doña Maria a la izquierda, y al lado derecho de la emperatriz el del serenissimo infante don Fernando, y al otro lado de el de la serenysima prinçesa pusieron el del serenissimo infante don Juan, y cubriendolos con un rico dosel de brocado que cubria todos los quatro atahudes y anastraua partes pusieron ençima de aquella cama funebre vna rica cruz de plata dorada y alrededor del dosel muchos epigrammas algunos de los quales iran aqui como estauan,

En la frontera de la cama que miraua hazia al altar mayor staua un epigramma que interrogaua biator, y respondia genius bonus y dezia desta manera

Regum catholicum, regine, et principis ossa
Succedunt tumulis relligione suis.

(11) Sic est, qui indomino fatis cessere beati
omni cui vivunt, vivere nedubites.

Dic, age, qui reges quae nomina regna virorum

Reginas que refer que pia vita fuit

Carolus, Isabel, conuix q3 Ioanna Philippi

Ad soçeros princeps sacra Maria datur

Catholicam vitam vixerunt, coelitus omnes

Pandebat, populos haec docuere suos

Regia, gesta tenes, sapiens orare memento

His requiem dia det pietate Deus

Viuite foelices anime requiescite et ossa,

Quae Christus iudex gloria vestra manet

Al lado deste epigramma en la mesma frontera estaua otro junto a el que dezia
Uivi in carne sua Reges consurgere debent,
Idem, non aly, quod docet alma fides.
Ossibus his proprijs surgent, et pelle reuincti,
Corpora q3 intrabit regia uiua cohors.
(12) Carolus, Isabel, iuncti q3 Ioanna, Philippus,
Princeps nostra simul, parua q3 turba duo.
Gaudentes, dominum comitati in luce videbunt :
Nan q3 redemptorem viuere crediderant.
Fœlices anima regnant cœlo q3 locata
Iam cornunt christum quem peperere sibi.
Quare hæc offa pro iungenda et carmine sacro,
Tollenda in cœlum laudibus innumeris.
QVOD que decus terras reges meruere regentes,
Corporibus reddit nunc pia nostra fides.

Al lado derecho de la cama auia otro epigramma que dezia ansi
De lusas animas gentes coluere superbe,
Corpora q3 indigne : nam caritura deo.
Corpora consurgent : animas nam viuere scimus
Hinc honor, appopulis offibus iste datur.
Catholica Isabel surget, surget que Maria,
Iudicis ad votum vita paracta quibus.
(13) More quidem sacro iungenda hec regibus offa.
Regibus exemplum iure futura pys.

Al otro lado de la cama auia otro epigramma que dezia ansi
Iuduperatorum repetuntur iusta piorum
Coniugis, et caroli, corpora iuncta duo.
Carolus ille fuit Castella ad regna sepultus,
Illibera Isabel regia templa tegunt.
Inuida mors potuit iunctos disiungere vita,
Coniunctos cœlo quos tenet ipse Deus.
Ossa hæc lecta patrum coniungit honore Philippus,
Et venerans digne relligione colit.

Junto a este epigramma auia otro que dezia desta manera
Aceptum referent Hispani his offibus vnum,
Catholica i populis quod viget alma fides.
Quis referet Mauros exclusa et dogmata secte
Urbibus Hereticos regna redacta deo.
(14) Templa q3 sanctorum regali more per urbem :
hospicia infirmis pauperibus q3 domos
hinc alaeres ciuis celebrarunt regibus offa,
iusticia memores quam coluere py.

A la otra frente del tumulo que auia hazia el choro estauan otros dos epigrammas que dezian assi,
Angelici infantes, Ferdinandus, et ille Ioannes
Vivunt, catholicam quitenuere fidem
Vera fides pueros, monstrat regnare beatos,
Que paruos fieri perdoçet alma viros
Celestes q3 choros fratres auxere Philippi
Sectantes agnum virginate sua
Defuntis mundus mentem mutare nequiuit,

Vita quibus Christi sanguine tincta manet

El otro epigramma que estaua al lado de el dezia
Regnat Fernandus, regnat simus illi Ioannes,
Regnates celo spectat vterq3 Deum.
Iupiter ille duos posuiffe auertice Olympi
(15) Mentitus mundo, fabula nota tibi.
Quis creder natos lede fulgere per undas.
Astra q3 cœlicolis numine dicta Iouis.
Catholici infantes ambos genuere parentes
Catholica et pictas hos facit esse Deos.

Fue cosa maravillosa de ver la atención y deuoción con que estaua en silencio que no se sintia otro ruydo sino el de las campanas de la iglesia mayor, y de todas las parroquias y monesterios que con gran solemnidad doblauan. Luego se començaron a dezir las bisperas de difuntos y se dixeron de pontifical con su vigilia solemne, y con funebre musica, por la capilla real y capellanes de la iglesia mayor haziendo el offiçio el electo arçobispo de Santiago. Acabados los offiçios que fue ya nocha quando se acauaron se boluieron todos a su cassa por la misma orden que auian ydo. Y aquella nocha quedaron los cuerpos reales en el tumulo con toda la çera ardiendo, y con ellos algunos religiosos quatro monteros de su magestad, y porque la gente de la guardia auia de caminar otro dia, el presidente mando que guardase la capilla por de fuera la gente de a cauallo desta çidad. El siguiente dia a las ocho de la mañana o poco mas boluieron todos a la capilla real por la misma orden que el dia antes se auia hecho, y çelebro la misa de requiem de pontifical el electo arçobispo de Santiago con gran solemnidad y deuoción, y el arçobispo de granada predico tan docta y catholicamente como suele. Acabado el offiçio diuino el preste con quatro dignidades fue al tumulo y inçensso, y dixo quatro responsos, y ya se auian recogido a este tiempo tods las cofradias de la çidad y las cruces de las parrochias con todo el clero y los religiosos de todas las ordenes y estando puestos en proçesion con sus velas en las manos subieron al tumulo los gentiles hombres de la boca de su magestad, y entre ellos algunos señores y otros caualleros de los que venyan en compañia del obispo de Jaen y del duque de Alcala, y descubriendo el dosel que estaua sobre los atahudes los tomaron en hombros y cubiertos con sus doseles de brocado los sacaron de la capilla real fuera de la puerta de la iglesia mayor lleuando delante el del serenissimo infante don Juan, y los demas sucesiuamente, por la orden que los lleuaron desde la boueda al tumulo, delante desta proçesion yuan diez y siete cofradias con sus estandartes, luego seguian veinte y dos cruces de las parrochias con sus curas y beneficiados, y los frailes de todas las ordenes, y el clero de la iglesia mayor, y los capellanes de la capilla real, seguia luego la çidad, y tras la çidad la audiencia, y los señores de titulo puestos en proçesion por la orden que estuvieron assentados en la capilla, el presidente y toda la audiencia lleuauan las cabeças descubiertas, y los que lleuauan loras con las haldas arrastrando y sus velas de çera blanca en las manos encendidas. Tambien lleuaua la çidad luto y sus velas blancas, solo los señores porque auian de caminar luego yuan bestidos de negro con herreruelos de camino y sus velas ençendidas. En medio (16) de la proçesion al cauo della yuan los cuerpos reales, y detras dellos el duque de Alcala en medio de todos con la cabeça cubierta y un capotillo negro corto de camino. El preste yua de pontifical, y a sus lados el obispo de Jaen y el arçobispo de Granada, era tanta la gente que yua en la proçesion que antes que acabase de salir de la iglesia mayor llegauan las cofradias a otro tumulo que la çidad tenia hecho en la puerta eluira que es un gran trecho porque fue por la calle de la carçel arriua a dar al pilar del toro y por toda la calle de eluira hasta salir de la çidad. Las calles estauan muy limpias y canidas, y aunque auia mucho concurso de gente en las ventanas y en las calles huvo tan buena orden y puso tanta diligencia el corregidor esto que nada paresçia que impidia la proçesion, la qual duro desde que salio de la iglesia mayor hasta llegar al otro tumulo poco menos de quatro oras. Boluendo pues a los caualleros que sacaron los atahudes de la capilla real, en saliendo fuera de la puerta de la iglesia mayor, los entregaron a la çidad, y el duque ordeno al corregidor y al alfez mayor que los lleuasen hasta fuera de la puerta de eluira los veinte y quatro mas antiguos, los quales los tomaron en hombros, y auiendo caminado un buen rato, como algunos de los veinte y quatro eran muy viejos, y espeçialmente los que lleuauan el atahud de la emperatriz y reina nuestra señora no podian con el porque pesaba mucho, embiaron a dezir al duque embiase quien los ayudasse, el qual viendo que todos los otros veintiquatro yvan ya embaraçados con los otros atahudes mando que se metiesen algunos jurados entre ellos, y desta manera los lleuaron hasta fuera de la puerta de la çidad, y

alli los tornaron a tomar en hombros los mesmos caualleros y señores que los auian sacado de la capilla real y los lleuaron hasta ponerlos en el tumulo que la çidad tenia hecho en el campo. Estaua este tumulo sobre un ornato que tenia diez y ocho pies en quadro con quatro columnas quadradas con las vassas doricas y capiteles jonicos guarneçidas de molduras que hazian en cada lado su arteson adornado de grunescos y tropheos que pareçian tenian diez y ocho pies de alto desde la vasa al capitel, y ençima su alquitraue, friso, y cornisa, que todo tenia una vara de alto. En el friso que estaua de blanco auia escriptas letras grandes goticas que contenian los nombres reales, y ençima de cada columna estauan vnos remates de vara y media de alto y ençima de cada remate un cruçero con cinco hachas de çera ardiendo. Sobre la cornisa, en medio de los remates auia quatro escudos de çinco quartas de alto cada uno con las armas reales, y de las quatro esquinas salian quatro estandartes inclinados con las mesmas armas. Sobre la cornisa se hazia una armadura a manera de piramide que tenia veinte pies de alto, desde la cornisa hasta el remate, sobre el qual estaua una corona imperial de vara y medio de diametro. La armadura estaua por de fuera toda de negro con muchos çirios y gran cantidad de belas ardiendo, a la parte de dentro cubria la obra de la armadura una pintura de oro y plata con tropheos e quarteles de las armas reales sembrados por ella. Al espacio o transito del tumulo se subia por dos gradas cubiertas de paño negro que tenian treinta y ocho pies de quadro, y arriba estaua hecha una cama de tres varas en quadro con una peana de dos terçias, y cubierta con un dosel de brocado de oro, y por estar en el campo para que la gente no estoruasse (que era mucha) se hizo la parte de fuera como seis pies arredrado una contratela que la çercaua todo alrededor, y en los espaçios que se haçian entre las columnas auia un pasamano de balaustres dorados. Abaxo el suelo estauan en las quatro esquinas quatro blandones grandes ardiendo y en las columnas estauan puestos unos epigrammas que dezian ansi

(17) Garnata Isabel genitrix veneranda Philippi
 que Augusti caroli coniugis vna fuit.
 Princeps et soceros comitatu funere Reges,
 Catholicis. Pariter inuicta Maria venut.
 Regales pueri, radianti in fede. Ioannes
 Fernandus os duo sijdera facta deo
 Ossa q3 iungendis remouentur sacra sepulchris
 Regibus illiberis seruit amica suis
 ut iuncat eternis (illisible)
 foelices videant sic sine fine Deum.

Otro epigramma questava en otra columna
 Cœlesti reges regnantes, ordine, regnum
 Cœlorum regnis præposuere suis.
 Interris christum regem tunc mente videbant,
 Ut regere imperio sobria regna daret.
 Hinc animi regnat, regnabunt offa, Philippus
 Regia corporibus iure sepulchra parat.
 (18) Induperatricis matris, tum coniugis offa,
 Ad tumulum, patris colligit et cineres.
 Garnate cedet coniux que Ioanna Philippo
 Syllana returri qua Labitina feret.
 Accipient vocem benedicti a patre venite,
 Accipite en iuniti regina parata pys,

El tercero epigramma questa en este tumulo dezia
 Corpora non anima tellure ex matre resurgent,
 (ligne masquée)
 Iudici q3 die, cum Christi iusta voluntas
 Fiet, catholicis gloria tunc dabitur.
 Carolus, Isabel iuncti q3, Maria, Philippus
 Consurgent agiles vita iugata Deo est
 Ergo hec offa simul tumulantur iure piorum
 Regum, quos cœlo iusta corona manet.

El quarto epigramma dezia ansi
 Spe viua habitarunt corpora reges,
 Uiuebant vitam, qua placuere Deo.
 (19) Viuos in cœlis pictate Philippus
 Catholicos reges, quos docet effe fides,
 Ut q3 animas secum coniungit effe Olympi
 Corpora sacra nepos sic simul effe cupit ;
 Offa pie iunctis si condit digna sepulchris,
 Rex iunxit iunctos, vt tenet ipse Deus.

Con esto se acaba la descripcion deste tumulo, en el qual pusieron los cuerpos reales los caualleros y señores que los lleuauan y los cubrieron con aquel dossel de brocado de oro que diximos por la mysama orden que se hauia hecho en el tumulo de la capilla real : y el preste bestido de pontiffical dixo responso cantado y luego los propios caualleros y señores los baxaron en hombros y cubiertos con sus dosseles de brocado los pusieron en las literas que para este effecto estauan alli que las auian lleuado desde la audiencia real acompañandolas los criados del presidente y aguaziles y gente de guardia : en los palos de la litera donde pusieron el atahud de la emperatriz y reina nuestra señora pusieron tambien el del serenissimo infante don Hernando, y con el de la serenissima princesa doña Maria el del serenissimo infante don Juan. La prosession se boluio luego a la ciudad y fue por la misma orden hasta la yglesia mayor y de alli se fueron todos a sus casas, y el obispo de Jaen y el duque de Alcala acompañados de todos aquellos caualleros y señores lleuando delante de las literas una cruz alta y seis frailes de cada orden, de las mendicantes acauallo con cada litera con sus hachas ençendidas en las manos, lleuando la guardia de a cauallo de su magestad detras de si, y los atahudes delante fueron aquella noche al monesterio de la catuxa donde pusieron los reales cuerpos para proseguir su camino otro dia al monesterio de yuste donde auian de tomar el cuerpo de la emperatriz nuestra señora.

2. Las causas por que se ha de hazer esta continua oracion. Real Cedula, 1574. A.H.N., Camera de Castilla, leg. 449-1.

Primeramente por la tranquilidad y exaltacion de la sancta y vniuersal yglesia, y por la paz y concordia de los principes christianos.

Por el aumento de la sancta fee Catholica Romana, y la extirpacion de las heregias.

Por la reformation de las costumbres en toda la sancta yglesia, particularmente en los Reynos y estados de su Magestad, y en especial en la ciudad o pueblo donde se tiene aquel dia la oracion.

Por nuestro muy sancto Padre Gregorio xiii. que Dios nuestro señor que le hizo su Vicario en la tierra le de su sancta gracia y asistencia para que gouierne dignamente su vniuersal yglesia, de que es cabeça.

Por el Catholico Rey dō Philippe nuestro señor, para que tenga por bien de guardarle y encaminar sus acciones, y darle salud, fauor y fuerças, para poner en execucion la buena intencion y desseo que tiene de hazer todo lo a el possible, en respecto de la gloria y seruicio de Dios nuestro señor, y de la exaltacion de su sancta Fee Catholica Romana, y del vniuersal beneficio de la Christiandad.

3. Santiago, Hernando de : Sermón que predico... comendador del Monasterio de nuestra señora de la Merced, en las honras que hizo la muy nombrada y gran ciudad de Granada, al Señor Rey Philipo III. que sancta gloria aya, en 15 de mayo de 1621... , fol. 16r à 19r.

El secundo pecado que le imputan a Moysen fue, la duda en la piedra. Tengamos lastima a los Reyes que siempre viven en duda, sin poderse assegurar de quien priva y gobierna. Toda la duda de nuestro sancto rey pudo parar, en hazer pazes con los Estados rebeldes enemigos de la Iglesia, y tomar medios y composicion con los Iudios de Portugal, y a los que consultaron esta resolucion, y aconsejaron lo uno y lo otro, cito para delante de Dios, que para lo primero cosa cierta es, que propondrian, que su Magestad Catholica, no tenia fureças ni hazienda para limpiar los mares, ni advirtiendo, que para guerra

defensiva, siempre tiene fuerças este Reyno, y para las ofensivas, con la hazienda, que sobrava a los que consultaron esto, vastantes fuerças uviera, mayormente si dexaran libres las gracias Apostolicas, y socorro de la Iglesia, tan justamente concedidas, a quien tan valerosamente la defiende, Bulas, subsidio, y escusado, no lo consumiendo sino en la causa para que se concedio, vastante caudal era para esto, y para guerras tan justas, el Clerigo, y el Religioso eran soldados, los calizes se daran.

Viva mil años el Rey, que arrojandose en las manos de Dios, no continuò tales pazes, causa es de Dios, el se levantara para dendela, y a los niños hara Davides ; y para los viejos, buen bordon es una pica, y una horqueta de un mosquete, y todos daran para esto haziendas y personas. Para la composicion de Portugal, consultarian las necessidades del Rey y del Reyno, el gasto de la cozina, dos mil ducados cada dia para estos consultantes, que el pobre Rey nunca comio como uno de ellos, ni a su Magestad, ni a su servicio no toco un real de esta composicion, ni del doblar la moneda de bellon, tan en daño del Reyno, sin provecho del Rey, todo era clamar para que se sacara agua de las piedras, y poner en duda las ayudas de Dios para hazer traguas, y tomar concierto y paces con sus enemigos, que el animo y valor de su Magestad Catholica tan religioso, y zeloso de la honra de Dios, como se vio quando el Veneciano politico, con no ser del todo Turco, ni Herege, se atrevio a desobedecer la Iglesia, y se opuso este sancto Rey a a su insolente desacato, de parte del Papa, con tanh gran gasto como levantar veinticinco mil infantes, y cinco mil cavallos en ocho dias en Napoles, con casi tres millones de costa por mano del gran Conde de Benavente, y embiallos al valeroso Conde de Fuentes a Milan, con que se efreñò el orgulio Veneciano, y le reduxo a la obediencia de la sancta Sede, no se si arrepentido de su delito, o temeroso de esta resolucion, a todo me hallè, con su Sanctidad, y con los ministros de su Magestad, que nunca el Rey los tuvo tales, ni tan iguales, como esto dos grandes Condes, cada qual en su esfera. Vi las cartas escritas a su Beatitud, en virtud de las cuales pudo arrojar el resto de la Iglesia, cobrando animo y valor, de oyr dezir a un Rey amigo y Catholico : Vuestra Sanctidad me tendra siempre por soldado suyo a su lado debaxo de su estandarte, y assi escribo amis ministros todos, esten a las ordenes de vuestra Beatitud, y empleémis fuerças, y las de mis dependientes y vasallos en defensa de su sancta Sede.

Pues aziendo esto, tuvo olvido de reprimir a Mahoma y sus sequaces ? Diganlo mas de seycientos mil de ellos, unos medio Moros, y otros enteros, que expelio de sus Reynos de Castilla y Aragon, con tan gran menoscabo de su Real patrimonio, y mire cada uno en si, el valor de esta hazaña, pues ninguno hay, que porque su esclavo no es Christiano, y si lo es, porque no es bueno, pagandole su jornal, lo eche de su casa, y dexé libre con quanto tiene ? Pues esto hizo este sancto Rey, y quiza esto a la salida de España, se dexando dos o tres millones, entre los ministros de la expulsion, que fueron muchos, y no todos sanctos, pues parò, en sangrar este cuerpo de tan mala sangre ? Y purgalle de tan malos humores ? Y limpiar sus hazas de tan perversa zizaña ? No, que tambien embiò, a infestar sus fronteras de Africa, y a tomar sus furças y plazas, como fueron las de Alarache, y la Mamora, ladroneras antiguas de Turcos, y casi a un tiempo, tener prevenidas armadas de mar, y exercitos de tierra, y vatr a Argel, con tan gran costa, que los mayores soldados de Consejo de estado, tenian por sgurissima la vistoria, y por no socorrer la hazienda con trecientos mil ducados que eran menester para el ultimo gasto, con que se vieran los efectos de tan gran importante prevencion se perdio tal empresa, con diez veces mas daño contra el gasto hacho, y contra la reputacion empeñada. Y ministros de los que no proveyeron tan poca cantidad, y de los que dexaron perder tal ocasion, y algunos de los que sirvieron de pluma y papel, pudieran dar o prestar esto, sin quedar mas pobres que quando entraron en servir.

Pues tantas armadas hechas y desechas para las Filipinas, tantas ayudas de armas y dineros para el Persiano, que entretiene al Turco para que no venga a infestar nuestras costas, guardadas de sola la reputacion ? Tantos gastos en Alemania contra los hereges ? Para que no se apoderassen del Imperio, de que tan gran daño pudiera resultar a la Fe, y a la Iglesia, dando fuerças y autoridad a los catholicos para que fuessen señores de la Dieta, y eligiessen Emperador Catholico. Y al mismo tiempo, la misma diligencia en Roma, procurando Papa sancto, que es querer que alli se le de lo de Dios a Dios, y en Alemania lo de Cesar a Cesar, como lo dixo San Ambrosio : Si vis divinitus imperare, esto Deo subditus, scriptum est, quae Dei, Deo, quae Caesaris, Caesari. Quando uvuera avido algun ligero pacado (que ni le sè, ni ay quien le sepa) de esta gran Rey, bien lo purgaran tales servicios hachos a Dios a su Fe, a su culto, a su Iglesia, para que la muerta fuera dada, no por pena, ni castigando culpas, sino por amistad, condescendiendo con su desseo, y assi a nuestros pecados, (pues, el no los tuvo) emos de echar este castigo, Peccatum Israel.

4. El licenciado Geronimo Treuino. Dice que fue el medio principal para que se descubriese la conspiracion de aquella ciudad y refiere a v.md se vote fiesta a Nra Sa de la Concepcion por hauerse descubierto en su dia. A.H.N., Consejos, leg. 7161, n°28.

Señor. Las novedades que en esta ciudad de Granada an sucedido desde tres dias del mes de julio deste año de 1650 hasta dos de agosto me an dado ocasion a escreuir a v.md como su capellan que soy para cumplir con mis obligaciones dando quenta en la forma siguiente.

A tres de julio tenia determinado Granada de hacer una solemnissima procesion en onrra de la Inmaculada concepcion de la Reyna de los çielos conçebida sin pecado original madre de mi señor Jesucristo. Auiendo precedido a esta otras muchas procesiones y festejos que a esta gran señora en esta deuota ciudad se hauian hecho. Mas el demonio que nunca duerme y mas en casos semejantes quiso atajar estos intentos santos y buenos auiendo para esto urdido una diabolica traça por medio de unos malos hombres de mala vida y costumbres, olgaçanes y mal acomodados jente feroz y de mal vivir. Estos pues tenian determinado en esta procesion cogiendo descuidada toda la jente embestirla y lo primero matar al corregidor y luego al presidente y oidores y alcaldes de corte y luego (1v) yr matando toda la jente noble y que tuvieron a algun posible para robar sus haciendas y con ellas hacerse fuertes apoderandose de la Alambra y de toda la ciudad poniendo de su mano ministros que la afligieran y perdieran con tanta sangre que pretendian derramar segun que ellos mismos confesaron en sus declaraciones que fuera orror y espanto y crueldad nunca vista todo lo qual querian paliar diçiendo lo haçian por impedir el nuevo pecho del trigo que se queria ymponer por parecerles que por este camino se les llegaria gran parte de jente, y se hallarian con fuerças para resistir, matar y robar a su deseo y con esto quedarian los ricos muertos y pobres, y la jente dañada y mala ricos y prosperos que era su deseo y el modo aue lo guiavan salieran con su yntento si dios no les atajara los pasos por el medio que su diuina majestad fue seruido descubriendo esta çelada en la forma siguiente.

Auiendo yo señor capellan de v.md y canonigo en su yglesia collegial del Salvador de Granada en la qual a beynte y nueve años que estoi de los mas antiguos de mi yglesia a quien por la misericordia de Dios haçen en este albaicìn y ciudad algun caso de que a dios le sea dada la onra y gloria por todo a i pues señor se me reuelo esto desde el dia de san juan que vine de Seuilla de uer a mis hermanos y fue que estando a la puerta de mi casa llego el cura de mi yglesia malencolico a quien pregunte que tenia y que era la causa de su malencolia, el reuso por entonces el deçillo mas apretandole me dijese la causa me respondió que auian llegado a el (2r) ciertos hombres y que en confesion le auian dicho como Granada estaua lebandada y que por fuerça les querrian obligar a tomar las armas que arian yrian a dar quenta al presidente y al corregidor desta traicion ; y que el rrespondio no se atreuia a darles consejo en este caso porque quiças no serian creydos o no les dieran algun tormento que el caso era mui peliagudo y el no se atreuia a darles parecer que hiciessen lo que les gustassen. Otro hombre bino a mi que en confesion me dio quenta tambien del mismo yntento a quien yo examine preguntandole el modo que auian de tener y como se auian de sustentar de pan y bastimentos el qual me dijo tenian ya de donde sacar trigo pan mas de quinze dias y que tambien tenian a donde embiar por el para adelante preguntele quien los auia de gouernar respondió que dentro la carçel estaua quien los auia de gouernar en quanto a las armas y que tambien tenian elegido rey. Hiçele algunas replicas poniendole muchas dificultades para tal empresa mas a todo dava salida de manera que para la primera ynbestidura mucho daño hicieran y mas se auia de poder atajar tanto mal y daño como esto hicieran porque para esta facçion tenian ya combidados ocho mill hombres toda jente desacomodada y de mal vivir y a estos deçian se les juntaron mucha jente forastera que bendrian en su ayuda. A cabo de media hora bolvi a oyr a otros hombres que pasaban por la calle comunicando en voz alta y tratando deste leuantamiento con tanta publicidad como si ya estuviera en las (2v) manos y me parecio no aver duda ninguna en este caso admirome mucho que cosa tan ardua y de tanta ymportancia estuyese tan publica y no se pusiese remedio alguno puesto que el dia siguiente auia de ser la ymbasion y desdicha. Con esto acorde ir a dar quenta a los padres agustinos descalços que estan junto a mi casa para que se juntasen a capitulo y tratasen de hacer alguna legaçia al presidente proponiendole el peligro presente, mas estos padres no tomaron esto con las beras que convenia. Toda aquella noche pase en desuelo considerando que remedios se podian tomar para atajar tanto mal como amenaçaba a esta ciudad y aun a toda españa. Luego que fue de dia me fui al padre guardian del combento de san antonio franciscos descalços y le di quenta por ser persona de gran santidad y bien oyda en Granada y que par caso semejante era mui a proposito porque se le daria credito a lo que dijera mas que a otro. A este yntento ayudo que saliendo de mi casa vide a alonso fernandez que deçian mahandon el qual deçian auia de ser el rey, y este me dio la bienvenida de seuilla domingo

por la mañana a las seys y despues de algunos cumplimientos le pregunte que auia de nuevo en Granada el respondio estaua la ciudad temerosa con el lebantamiento que deçian auia de auer aquel dia ; a quien yo respondi que asi lo auí oydo deçir a algunas personas y que yo auia ido a los padres agustinos para que fuera a dar quenta al presidente y se tratara de poner (3r) cobro en la ciudad respondio era buena la diligencia y fuera mejor si fuera hecha al padre guardian de san antonio que como persona de tanta fama y santidad seria mejor oydo y que entre otras cosas que se le auian de proponer que le dijeran al presidente era que echara a los presos de la carçel porque no se anticipara el motin sauendolo la jente amotinada. Con esto fui al padre guardian y le able y propuse el caso dandole quenta de todo lo que sauia para que de ymprouiso fuera a hablar al presidente y le hiciese sauidor de todo y que hiciera aquel tan grande seruicio a dios y al rey. Respondio que tenia noticia de todo lo que yo le decia y que el presidente tambien lo sauia. Replique diciendo como no se remedia si se sabe, encogiose de ombros y no me respondio con esto le hice grande ynstancia para que fuera a hablar al presidente y le diera nueua noticia de todo lo referido. Hiçolo asi con todo cuidado y presteça. Y al punto junto aquella ora a los oydores y alcaldes de corte y les propuso el caso ; mas algunos no lo querian creer, uvo varios pareceres açerca desto asta que se determine por la mayor parte de votos que se pusiera cobro en la carçel y en la çiudad y en el alambra. Esto se hiço tan a tiempo y con tanta breuedad que al medio (3v) dia ya la çiudad tenia una esquadra de mosqueteros que el corregidor con toda presteça junto y se embio a la alhambra jente de confiança que la guardara y a la carçel pusieron gente de guarniçion que la defendieran.

Visto estas prebenciones tan repentinas hechas por los ministros de v.md tan a tiempo quando quisieron los traidores allaron ya defensa con que desmaieron y su yntento se les malogro fuese continuando en las prisiones y sus declaraciones que yban haçiendo ya con tormentos ya sin ellos descubrieron la maior traicion que se pudo imaginar esto me toco a mi dar quenta a v.md como su leal vasallo y capellan que soy a quien con todo rendimiento pido y *suplico se sirva de mandar en todos sus reynos se çelebre fiestas en açimiento de gracias a la Reyna de los angeles maria conçevida sin pecado original y se bote esta fiesta en toda españa como la tiene botada esta çiudad pues tan ynteresado es v.md en ello* y esto milagrosamente quiso dios se descubriera sin auerse suçedido ni muertes ni eridas auiendo quedado el demonio frustrado sin salir con un atomo de su yntento las manos en la cabeça auiendo dios tomado para esto un medio tan flaco como el mio para negocio de tanto peso e ynportancia y que auia de causar en todos sus reinos tanta turbacion auerse remediado con tal facilidad la procesion se hiço con todo el aplauso sin auer suçedido un atomo de desgraçia todo es para honrra y gloria de dios y de su madre santissima que guarde a v.md... su humilde capellan... 2 de agosto 1650. Licenciado d. Geronimo Treuino.

5. Literaria Lid Y Ivsta Ingeniosa... In Angustias gloriosas de Maria, 1673. fol. 87r.

Oye en peor poesia
 pintar la fiesta, don Tal,
 ruega que me vaya mal,
 pues no quiero mejoría.
 Luminarias como avispas
 en las puertas de las casas,
 encendidas como brasas,
 estauan echando chispas,
 de cohetes arrogantes
 vi en el ayre pelear,
 sin poderlos apartar,
 aun metiendo los montantes.
 Vno subiò de tal suerte,
 veloz, que parecia vsano
 por los relinchos lozano,
 y por las cernejas suerte,
 admirò una carretilla,
 porque luziò de manera
 que la vio una tabaquera
 en la plaça de Seuilla.

Para la fiesta importante
 Fue su presençia moral,
 y vino muy puntual,
 baylando el Diabolo delante.
 Sacò en los carrillos buenos
 Colores, muy pererguida,
 no la has visto por tu vida ?
 pues assi està, ni mas, ni menos.
 Los diablillos testimonios
 dieron de sus manos fieras,
 pues a porraços los vieras
 despejar como demonios.
 Dieronle un glopaço a un neçio
 rodò, rieronse alli
 y el les dixo, si cai,
 fue que me tentaron reçio.
 Si algun muchacho resuelto,
 se atrabesaua al passar,
 no lo tardaua en pagar,
 porque andaua el diablo suelto.

Fue gran cosa, y de verdad,
parecian los gigantes
gigantes que fueron antes
gigantes de la ciudad.
Muy de pascua, y de Aleluya,
los gigantes mis señores
ivan cargados de flores
cada von con la suya.
La tarasca, de gamuças,
vestida fue, y escriuillas,
fuera echarle redondillas,
como echarles caperuças.

Vieras las mugeres mustias
entre tantos apretones
y a muchas los rempujones
pusieron en las angustias.
La procession, y retablos
(125r) vieras de prisa passar,
porque haziendose lugar,
ivan con todos los diablos.

*Si quartos tocan a nobis.,
denmelos con eficacia
porque serà hazerme gracia,
y gloria quam nihi, et vobis.*

II - Cartes et plans

A - Les translations de corps royaux à Grenade (1504-1549)

B - Les translations de corps royaux de 1573-1574

C - Processions des translations dans la ville de Grenade au XVIe siècle¹

¹ Base : plan de Grenade par Ambrosio de Vico, gravé par Francisco Heylan pour la *Historia Eclesiástica* de Francisco Bermúdez de Pedraza (vers 1590-1610).

D - Principaux trajets processionnels dans la ville de Grenade au XVIIe siècle

III - Tableau des rogations réalisées à Grenade, XVIe-XVIIe siècles

Sources : A.M.G., A.C.G., *Anales* de Jorquera.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1516	janvier	Action de grâce pour la santé du roi.	agonie du roi Ferdinand le Catholique.	A.M.G. actas
1517	août	Le roi demande des rogations pour sa venue. Puis en oct. il ajourne son arrivée. Rogations le 2 octobre et fête le 4 octobre avec quatre taureaux.	annonce de l'arrivée en Espagne du roi Charles Ier.	A.M.G. actas
1536	août	On décide de dire des messes à la Vierge en faveur du roi.		A.C.G. actas.
1554	juillet	Procession et vigiles de trois jours pour favoriser le voyage du prince Philippe qui va se marier.	Mariage du futur Philippe II avec Marie Tudor à Westminster le 25 juillet.	A.C.G. actas.
1554	août	La princesse envoie des nouvelles de l'arrivée du roi et du mariage et demande une action de grâce. Procession le dimanche suivant sur le modèle de celle de la Toma.	Idem.	A.C.G. actas.
1555	février	La Princesse annonce la conversion des Anglais et demande des actions de grâce. Procession générale de la cathédrale à San Matías et retour. Illuminations la veille.	Retour éphémère de l'Angleterre dans le giron du catholicisme romain.	A.C.G. actas.
1556	octobre	Procession pour favoriser la venue de l'empereur en Espagne.	Charles Quint renonce à ses possessions espagnoles en faveur de son fils (16 janvier) puis à l'empire en faveur de son frère Ferdinand (12 sept). Il se rend en Espagne en octobre.	A.C.G. actas.
1557	février	Prières pour la paix de la Chrétienté.		A.C.G. actas.
1557	avril	Description de rogations pour désastre des cultures agricoles.		A.C.G. actas.
1557	mai	Rogations pour la paix des princes chrétiens et la « tranquilidad de la religion ».	conflit de l'empire contre la France.	A.C.G. actas.
1558	août	La princesse demande des rogations pour la santé du roi et la défense contre les infidèles.	expédition espagnole en Afrique du Nord. Mort de Charles Quint (21 sept.).	A.C.G. actas.
1559	août	La princesse demande des rogations pour le voyage du roi.	Philippe II épouse Isabelle de Valois en juin et retourne en Espagne en octobre.	A.C.G. actas.
1561	mars	La municipalité demande des rogations pour la sécheresse et les tremblements de terre. Rogations pour la pluie en avril.		A.C.G. actas.
1564	juin	Le roi demande des rogations pour la peste en Aragon.	publication des décrets du concile de Trente.	A.C.G. actas.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1565	mars	Le roi demande des rogations pour paix et le « suceso del estado cristiano ».	menace ottomane en Méditerranée (siège de Malte en mai). Troubles aux Pays-Bas.	A.C.G. actas.
1565	octobre	Le roi demande une action de grâce pour la victoire de Malte (8 sept).	levée du siège de Malte.	A.C.G. actas.
1566	février	Action de grâce pour l'élection du pape.	élection du pape Pie V.	A.C.G. actas.
1566	février	messes à la Vierge pour la sécheresse.		A.C.G. actas.
1566	juillet	processions pour l'accouchement de la reine.	naissance de l'infante Isabelle-Claire-Eugénie.	A.C.G. actas.
1567	octobre	Prières puis procession pour l'accouchement de la reine.	naissance de l'infante Catherine.	A.C.G. actas.
1568	juillet	La municipalité demande des rogations « atento al tiempo questa tan peligroso ».	exécution des comtes d'Egmont et d'Hornes en Flandres. Don Carlos emprisonné (meurt le 24 juillet). Tensions à Grenade.	A.C.G. actas.
1568	novembre	Le roi demande des rogations.	Mort d'Isabelle de Valois (oct.). Soulèvement de Guillaume d'Orange.	A.C.G. actas.
1569	février	Pape demande un jubilé pour la calamité des temps. Processions générales.	guerre des Morisques à Grenade. 2 ^e guerre de religions en France.	A.C.G. actas.
1570	mars	Le roi demande des rogations	don Juan d'Autriche réprime la révolte des Morisques.	A.C.G. actas.
1570	novembre	jubilé pour la guerre, processions.	déportation des Morisques grenadins. Mariage de Philippe II et d'Anne de Habsbourg (nov.).	A.C.G. actas.
1571	novembre	Prières pour l'accouchement de la reine. Fêtes en décembre pour la naissance du prince.	naissance de l'infant Ferdinand (1571-1578).	A.C.G. actas.
1572	mai	Le roi demande des rogations pour l'élection du pape. Procession.	élection du pape Grégoire XIII.	A.C.G. actas.
1572	sept.	Le roi demande des rogations pour la santé du prince et une action de grâce pour la victoire contre les huguenots en France.	Saint Barthélémy (24 août). Offensive espagnole en Flandres.	A.C.G. actas.
1573	mars	Le roi demande des rogations	naissance de l'infant Carlos Lorenzo (1573-1575).	A.C.G. actas.
1573	août	rogations .	expédition espagnole à Tunis.	A.C.G. actas.
1574	février	Le roi demande des rogations.	Revers aux Pays-Bas. Rogations exigées par Philippe II pour cinq grandes causes.	A.C.G. actas.
1575	avril	sur processions pour invasion de sauterelles (langosta).		A.C.G. actas.
1576	octobre	rogations pour le futur de la cathédrale et de l'archevêché.		A.C.G. actas.
1578	avril	Illuminations et procession dans la cathédrale pour la naissance du prince	naissance du futur Philippe III.	A.C.G. actas.
1578	mai	messes à la Vierge pour faire venir la pluie		A.C.G. actas.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1579	avril	Le roi demande de continuer les rogations pour les 5 grandes causes. procession générale.	partition de fait des Pays-Bas par l'Union d'Utrecht.	A.C.G. actas.
1579	décembre	Oraisons pour l'affaire du Portugal.	Succession du Portugal	A.C.G. actas.
1580	février	Le roi demande rogations pour le Portugal.	mort du cardinal Henri, roi du Portugal (31 janvier).	A.C.G. actas.
1580	avril	Procession générale de rogations.		A.C.G. actas.
1580	juin	jubilé pour la victoire du Portugal.	les Espagnols entrent au Portugal.	A.C.G. actas.
1580	octobre	Procession générale à Saint Jacques pour la santé du roi		A.C.G. actas.
1581	avril	Messes à la Vierge pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas.
1582	février	Procession générale à l'église San Pedro (à l'hôpital de l'Albaicín)		A.C.G. actas.
1582	avril	Le roi demande des ogations	expédition des Açores.	A.C.G. actas.
1583	août	action de grâce pour victoire.	expédition de Terceira.	A.C.G. actas.
1584	avril	messes à la Vierge pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas.
1585	mars	messe à la Vierge pour faire venir la pluie.	guerre de religion en France.	A.C.G. actas.
1586	avril	Rogations, qui durent jusqu'au 13 sept.	entrée de l'Angleterre dans le conflit des Flandres.	A.C.G. actas.
1587	juillet	Le roi demande des rogations pour les « grandes necesidades »	guerre anglo-espagnole après le raid de Drake sur Cadix (avril).	A.C.G. actas.
1588	avril	la municipalité demande une procession.	préparation de l'"invincible armada"	A.C.G. actas.
1588	mai	rogations pour les nécessités de la Chrétienté et le succès de l'armada	"Invincible armada"	A.C.G. actas.
1588	mai	2 processions générales à San Gil et à San Matías pour les rogations du roi et la découverte des reliques.	Découverte de reliques dans la Tour Turpiana (cathédrale de Grenade).	A.C.G. actas.
1588	juin	on décide d'organiser des fêtes du Saint Sacrement en juillet dans tout l'archevêché	idem.	A.C.G. actas.
1588	juillet	Rogations pour le succès de l'armada	désastre de l'armada.	A.C.G. actas.
1588	août	Le roi demande des rogations	idem.	A.C.G. actas.
1589	juillet	Le roi demande des rogations pour l'Eglise et « por la direccion de las cosas destes reynos y por la extirpacion de los erejes y enemigos de nuestra santa fe catholica ».	excommunication du roi Henri III par le pape. Il est assassiné le 2 août.	A.C.G. actas.
1590	janvier	Le roi demande des rogations pour la guerre aux Pays-bas. 8 jours de rogations à la Vierge de la Antigua.	guerre des Flandres compliquée par la situation française.	Jorquera

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1590	mai	action de grâce. Illuminations et messe.	1er service des millions (avril). Victoire de Seuemberg : victoire de la ligue, soutenue par Philippe II.	Jorquera
1590	juillet	Le roi demande des rogations	Antonio Pérez est condamné à mort.	A.C.G. actas.
1591	mars	procession générale pour la réception du jubilé.	les Espagnols à Paris.	A.C.G. actas.
1591	mai	messes à la Vierge et à San Cecilio pour faire venir la pluie, 11-19 mai.		A.C.G. actas.
1593	mars	Le roi demande des prières pour l'affaire de France.	Etats Généraux à Paris.	A.C.G. actas.
1599	juin	on décide processions dans la cathédrales pour la peste à Séville		A.C.G. actas.
1600	juillet	Ville demande rogations au sacro monte pour sécheresse et épidémie de carbonclo (pustule maligne)	victoire des Hollandais aux Dunes.	A.C.G. actas.
1600	sept.	Actions de grâce pour la fin de l'épidémie.		A.C.G. actas.
1601	août	Le roi demande procession générale pour naissance de l'infante.	naissance d'Anne d'Autriche, du 4è mariage de Philippe II avec Marguerite d'Autriche en 1599.	A.C.G. actas.
1602	janvier	rogations pour la victoire du roi contre les infidèles		A.C.R.G.
1602	mars	rogations pour les tentatives du roi dans les causes de la religion chrétienne	Offensive en Flandre	A.C.G. actas.
1602	mai	procession générale à S Raymond de Peñafort à la demande des dominicains.		A.C.G. actas.
1602	sept.	Pour les nécessités de la Chrétienté	Evaluation de la monarchie	A.C.G. actas.
1603	février	Idem	Idem	A.C.R.G.
1603	avril	contre les péchés publics et pour soutenir les initiatives du roi	Idem	A.C.G. actas.
1603	juillet	Idem	Idem	A.C.G. actas.
1604	décembre	ville demande procession générale pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas.
1605	février	messe et procession générale au Sacromonte pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas.
1605	avril	rogations pour faire venir la pluie		A.C.G. actas.
1606	juillet	pour les nécessités de la monarchie, prière ordinaire.	mutinerie de l'armée des Flandres.	A.C.G. actas.
1606	décembre	messes pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas.
1607	novembre	Le roi demande des rogations pour les sièges de Melilla et Oran		A.C.G., p. 82
1609	mars	rogations pour faire venir la pluie et procession générale.	Expulsion des Morisques	A.C.G. actas.
1610	juin	lettre du roi demandant rogations pour succès et santé du prince	prise de Larache en Afrique du Nord. Assassinat d'Henri IV (14 mai).	A.C.G. actas.
1610	octobre	contre les péchés publics et pour les tentatives du roi	Expulsion des Morisques	A.C.G. actas.
1610	décembre	ville demande rogations pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1611	juillet	On décide neuf messes à la Vierge pour la santé de la reine.	mort de la reine Marguerite d'Autriche	A.C.G. actas.
1613	sept.	action de grâce pour siège de la Mamora	citadelle d'Afrique du Nord attaquée	Jorquera
1614	août	Le roi demande rogations continue pour préparatifs de guerre. Le 22 août, action de grâce pour prise de la Mamora.	affaire de Mantoue. Offensive en Méditerranée.	A.C.G. actas.
1614	octobre	rogations à la Vierge de la Antigua pour tremblements de terre.		A.C.G. actas.
1615	février	procession générale à St Cecilio pour les tremblements de terre.		A.C.G. actas.
1615	octobre	Actions de grâce pour le mariage du prince, procession générale.	mariages franco-espagnols (le prince Philippe épouse Elisabeth, sœur de Louis XIII).	A.C.G. actas.
1616	avril	procession générale pour faire venir la pluie (fin avril) avec la Antigua à San Gil.		A.C.G. actas.
1617	février	On décide messes à la Vierge pour la sécheresse		A.C.G. actas.
1617	décembre	action de grâce pour décision papale contre maculistes	décret papal interdisant l'expression publique de l'opinion maculiste.	A.C.G. actas.
1618	mars	rogations pour le temps à la Vierge de la Antigua.		A.C.G. actas.
1619	avril	Pour le succès du voyage du roi au Portugal et la mort de l'empereur	voyage du roi au Portugal (mai-oct.). Mort de l'empereur Mathias.	A.C.G. actas.
1619	octobre	action de grâce pour l'élection de l'empereur	élection de Ferdinand de Styrie, en faveur duquel Philippe III a renoncé à ses droits.	A.C.G. actas.
1619	novembre	Rogations pour la santé du roi.	Grave accident de santé de Philippe III.	A.C.G. actas.
1620	octobre	rogations et cloches pour "les nécessités de la guerre".	affaire de la Valteline et expédition en oct. Contre les protestants du Béarn.	A.C.G. actas.
1621	février	rogations pour l'élection du pape	élection de Grégoire XV	A.C.G. actas.
1621	août	Action de grâce pour l'accouchement de la reine.		A.C.G. actas.
1622	avril	rogations à la Vierge pour faire venir la pluie		
1622	août	actions de grâce pour le bonheur du pays et l'Immaculée Conception. Puis rogations.	première année de règne de Philippe IV. Bref conceptionniste. Reprise de la guerre en Flandre	Curie. A.M.G. A.C.G.
1622	décembre	Rogations pour la longue vie du roi.		A.M.G.
1623	mars	rogations à la Antigua pour les "initiatives du roi".		A.C.G. actas.
1623	avril	rogations pour la visite du prince de Galles	Voyage à Madrid du prince de Galles, prétendant éconduit.	A.C.G. actas.
1623	novembre	Actions de grâce pour l'accouchement de la reine		A.C.G. actas.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1624	juillet	La ville demande des rogations pour l'outrage fait au Saint Sacrement à Madrid. Procession générale.	Sacrilège hérétique à San Felipe el Real de Madrid.	A.C.G. actas.
1625	janvier	Le roi demande rogations continues pour le succès de l'armada au Brésil	récupération de Bahia en avril, prise par les hollandais en 1624.	A.C.G. actas.
1625	février	rogations à Saint Blaise pour l'épidémie de croup.	attaque de Cadix.	A.C.G. actas.
	juillet	Rogations pour le succès de la guerre. Action de grâce le 18 pour la reprise du Brésil	Victoire de Breda	A.C.G. actas.
1625	sept.-nov.	on continue les rogations ordinaires. Procession à la Vierge de la Antigua pour le succès de la guerre		A.C.G. actas.
1625	décembre	Action de grâce pour l'accouchement de la reine. Action de grâce pour l'arrivée de la flotte, avec fête perpétuelle		A.C.G. actas.
1626	mars	action de grâce avec procession générale pour célébrer le fait que Grenade ait été relativement épargnée par les tempêtes.		A.C.G. actas.
1626	juillet	Rogations pour la guerre et le développement de la foi catholique, sur l'ordre du roi	Union des armes.	A.C.G. actas.
1626	sept.	La ville demande des rogations pour le péril de la flotte et les "initiatives du roi".	idem.	A.C.G. actas.
1627	juin	Le roi demande rogations pour le succès des galions	Banqueroute.	A.C.G. actas.
1627	sept.	Action de grâce pour la santé du roi	accident de santé de Philippe IV.	A.C.G. actas.
1627	novembre	Le roi demande des rogations « por los buenos disegnos de s.m. »		A.C.G. actas.
1628	août	Le roi demande des rogations pour « los buenos disegnos y necesidades del reino »	siège de Casale. Les Hollandais s'emparent de la flotte espagnole à Cuba.	A.C.G. actas.
1629	mai	ville demande action de grâce à la Vierge de la Antigua pour avoir apporté la pluie		A.C.G. actas.
1629	août	messe pour les morts de la tempête qui a eu lieu 3 jours auparavant.		A.C.G. actas.
1629	sept.	rogations pour le succès de l'armada des Indes.	guerre contre les Hollandais	A.C.G. actas.
1629	octobre	action de grâce pour la naissance de l'enfant le 17 oct.	naissance de Baltazar-Carlos (1626-1646).	A.C.G. actas.
1630	octobre	Le roi demande des rogations et une procession générale pour la peste de Milan et le succès de l'armada.	les Hollandais prennent Pernambuco. Ambroise Spinola meurt au siège de Casale.	A.C.G. actas.
1631	avril	Le roi demande des rogations pour le voyage des infantes et le succès des guerres. Procession générale à Santa Cruz.	guerre des Flandres.	A.C.G. actas.
1632	février	Le roi demande des rogations, « por la necesidad y aprieto en que se halla la christiandad oprimida de exeres y para aplacar a Nuestro Señor »	fin de la guerre de Mantoue.	A.C.G. actas.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1632	juillet	Le roi demande des rogations pour le succès de l'infante en Flandre. Procession générale le jour de Saint Jacques.		A.M.G.
1632	août	ville commande une messe dans l'église San Roque pour la santé de la ville.	les livres de plomb du Sacromonte sont envoyés à Madrid. Défaites en Flandres.	A.M.G.
1632	novembre	Le roi demande des rogations pour "los buenos sucesos".		A.C.G. actas.
1633	janvier	action de grâce à la Vierge de la Antigua pour la victoire de l'empereur contre le roi de Suède.	La Suède forme la ligue de Heilbronn avec les princes Allemands protestants.	A.C.G. actas.
1633	mars	rogations pour la santé de l'archevêque.		A.C.G. actas.
1634	janvier	Le roi demande des rogations pour la paix universelle et contre l'hérésie.		A.C.G. actas.
1634	avril	on continue oraisons "para que su magestad confunda los intentos de los enemigos"		A.C.G. actas.
1634	octobre	fête pour la victoire du cardinal-infant.	le cardinal-infant Ferdinand devient gouverneur des Flandres.	A.C.G. actas.
1636	sept.	Le roi demande action de grâce pour l'arrivée de la flotte des Indes. Puis rogations pour le siège de Doles en Bourgogne	invasion française des Pays-Bas. Prise de Corbie (15 août).	A.C.G. actas et p. 82.
1636	octobre	continuation des rogations	Idem	A.C.G., p. 82.
1636	novembre	Le roi demande de continuer rogations pour le succès des armes		A.C.G. actas.
1637	juin	Rogations à la Vierge de la Antigua pour la peste de Malaga		A.C.G. actas.
1637	août	Le roi demande rogations pour guerres. Poursuite des rogations	les Français dans le Roussillon. Les Hollandais reprennent Breda.	A.C.G. actas.
1637	octobre	On décide action de grâce et procession générale le jour de Sainte Thérèse pour la santé de Malaga et la préservation de Grenade.		A.C.G. actas.
1638	juin	Le roi demande rogations pour le succès de la guerre et pour la paix		A.C.G. actas.
1638	août	Le roi demande des prières pour le siège de Fontarabie		A.C.G. actas.
1638	sept.	action de grâce pour reprise de Fontarabie	reprise de Fontarabie sur les Français en Catalogne (7 sept.)	Jorquera
1638	octobre	Le roi demande rogations pour le succès de la guerre contre la France		A.C.G. actas.
1638	décembre	pour le succès des armes		A.C.R.G.
1639	février	Le roi demande rogations		A.C.G. actas.
1639	avril	Idem	Idem	A.C.R.G.
1639	juin	pour la paix	Les Français prennent Salces (Catalogne)	A.C.R.G.
1639	sept.	pour le succès de la guerre	défaite espagnole des Dunes	A.C.R.G.
1641	juillet	action de grâce pour la victoire de Tarragone	Succès de Tarragone	Jorquera

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1642	avril	Le roi demande argent et rogations pour guerre de Catalogne. Procession générale le 25 mai.	défaites espagnoles en Roussillon.	A.C.G. actas.
1643	janvier	Le roi demande des rogations	disgrâce d'Olivares (17 janv.).	A.C.G. actas.
1643	mars	Le roi demande fête à Saint Michel le 8 mai. Le président de Castille demande novénaire de fêtes à la Vierge tous les ans		A.C.G. actas.
1643	juillet	Le roi demande que l'on fête spécialement Saint Jacques. procession générale. Le roi demande rogations .	défaite de Rocroi (19 mai). Les Français prennent Lérida.	A.C.G. actas.
1644	mai	Le roi demande rogations pour « los buenos sucesos de las guerras y aver resuelto s.m. asistir personalmente en su exercito y estar en campaña ».	Le roi en Aragon.	A.C.G. actas.
1644	mai	discussion pour fêter victoire en Catalogne.	reprise de Lérida.	A.M.G.
	octobre	Sur procession de rogations pour la santé de la reine.		A.M.G.
1644	novembre	Le roi demande des illuminations pour l'élection du pape, malgré le deuil de la reine.		A.C.G. actas.
1646	février	action de grâce à la Vierge de la Antigua pour avoir apporté pluie après novénaire.		A.C.G. actas.
1646	mai	rogations à la Vierge de la Antigua pour sécheresse, le 6 mai.		A.C.G. actas.
1646	août	rogations à la Vierge de la Antigua pour Lérida.		A.C.G. actas.
1646	sept.	Idem		A.C.G. actas.
1646	octobre	Le roi demande des rogations pour la santé du prince.	mort du prince Baltazar-Carlos	A.C.G. actas.
1646	décembre	action de grâce le 6 pour la victoire de Lérida.		A.C.G. actas.
1647	février	rogations pour la pauvreté des agriculteurs et la protection des récoltes		A.C.G. actas.
1647	juin	rogations pour le succès des armes à la chapelle de Saint Jacques (cathédrale).		A.C.G. actas.
1647	juillet	action de grâce pour la victoire de Catalogne		A.C.G. actas.
1647	août	action de grâce pour le mariage du roi, le jour de l'Assomption.	mariage de Philippe IV et de Marianne de Habsbourg.	A.C.G. actas.
1648	avril	rogations pour la contagion de Murcie	Peste. Révoltes à Grenade et en Andalousie.	A.C.G. actas
1648	mai	procession générale en action de grâce à la Vierge de Las Angustias pour la victoire de Naples ; rogations contre la peste et pour la publication du jubilé papal pour la paix universelle. + procession générale au Triunfo.	fin de la révolte de Naples, débutée en juillet 1647.	A.C.G. actas
1648	novembre	on décide de continuer rogations pour la guerre, la peste, etc.		A.C.G. actas
1649	février	rogations continuent.		A.C.G. actas
1649	février	messe pour la peste.		A.C.G. actas

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1649	mai	La municipalité demande des rogations pour la peste qui frappe Séville et Malaga.		A.C.G. actas
1649	juin	rogations et procession générale à Antigua pour la peste.		A.C.G. actas
1649	août	Action de grâce pour la santé du Roi.		A.C.G. actas
1649	août	ville demande fête à Saint Roch. Rogations pour la peste s'achèvent le 7 janvier 1650.		A.C.G. actas
1650	mars	on reprend rogations à la Antigua pour la peste, cette fois sur l'ordre du roi.	tensions sociales à Grenade et révoltes en Andalousie. Peste et disette en Castille.	A.C.G. actas
1650	sept.	Rogations pour le succès des armes	guerre pour la reprise de la Catalogne	A.C.G. actas
1650	octobre	action de grâce pour la santé à la Vierge de la Antigua		A.C.G. actas
1650	décembre	action de grâce pour la prise de navires devant Tortose	guerre de Catalogne	A.C.G. actas
1651	avril	ville demande rogations pour la plaie de sauterelles.		A.C.G. actas
1651	juin	Le roi demande rogations pour favoriser l'accouchement de la reine.	naissance de l'infante Marguerite-Thérèse.	A.C.G. actas
1651	sept.	Le roi demande rogations pour la Catalogne		A.C.G. actas
1652	avril	rogations jour de Saint Marc à l'église San José.		A.C.G. actas
1652	juillet	ville demande procession générale parce qu'il n'y ait pas eu révolte et pour la victoire du cardinal-infant.	les espagnols reprennent Dunkerque et Casale. Rétablissement de l'ordre en Andalousie.	A.C.G. actas
1652	sept.	Le roi demande des prières pour les soldats morts lors du siège de Barcelone		A.C.G. actas
1652	octobre	action de grâce pour la prise de Barcelone.	capitulation de Barcelone (13 oct.)	A.C.G. actas
1653	janvier	rogations pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas
1653	janvier	procession générale pour la pluie. Action de grâce le 21 février.		A.C.G. actas
1653	avril	rogations à Antigua pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas
1654	avril	Le roi demande rogations pour le progrès des armes.	fin de la Fronde en France.	A.C.G. actas
1655	janvier	ville demande rogations « por la serenidad de los tiempos ».		A.C.G. actas
1655	février	pour l'élection du pape	Election du pape Alexandre VII	A.C.R.G.
1655	juin	pour le succès de la guerre	traité d'alliance France-Angleterre.	A.C.R.G.
1655	juin	Le roi demande rogations « para que (Nuestro Sr) ayude el progreso de sus armas »		A.C.G. actas
1655	juillet	Le roi demande rogations « por la yntenzion de s.m. por los nuevos accidentes que van ofreciendose ». finit le 2 oct.		A.C.G. actas
1655	août	pour l'arrivée des galions	Arrivée de la flotte des Indes	A.C.R.G.

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1655	novembre	le nonce demande des prières pour le pape et la Chrétienté		A.C.G. actas
1655	décembre	rogations pour la santé de la reine.		A.C.G. actas
1656	mai	Le roi demande des rogations pour la guerre. Les prières continuent.		A.C.G. actas
1656	octobre	Le roi demande de célébrer fête à Notre Dame de la Protection (Patrocinio).	Immaculée Conception patronne	A.C.G. actas
1657	avril	pour la victoire en Estrémadure et rogations pour la guerre	guerre contre le Portugal	ACG actas, A.C.R.G. et A.C.G. actas
1657	décembre	action de grâce pour la naissance du prince.	naissance de l'infant Philippe-Prosper (1657-1661)	A.C.G. actas
1658	mai	ville demande rogations pour temps rigoureux. (les rogations pour la guerre continuent aussi)	victoire française sur les espagnols aux Dunes près de Dunkerque.	A.C.G. actas
1658	octobre	Le roi demande de continuer les rogations, même après la prise de Badajoz.	perte de Dunkerque. Guerre contre le Portugal	A.C.G. actas
1658	décembre	Le roi demande des rogations.		A.C.G. actas
1659	janvier	Le roi demande de continuer les rogations pour le siège d'Elvas.	défaite espagnole contre le Portugal	A.C.G. actas
1659	avril	La municipalité demande des rogations pour la pluie		A.C.G. actas
1659	juin	messe sur ordre du roi pour la conclusion paix avec la France.	traité des Pyrénées (7 nov.): fin de la guerre franco-espagnole.	A.C.G. actas
1659	novembre	rogations pour la santé du roi et faire venir la pluie.		A.C.G. actas
1660	mai	Le roi demande des rogations pour sa santé et la paix.		A.C.G. actas
1661	juillet	pour le succès au Portugal	Guerre contre le Portugal.	A.C.G. actas
1661	novembre	naissance de l'infant.	naissance du futur Charles II (6 nov.)	A.C.G. actas
1662	février-avril	rogations pour faire venir la pluie et novénaire.		A.C.G. actas
1662	juin	ville demande fête pour la victoire au Portugal	4è banqueroute du règne de Philippe IV.	A.C.G. actas
1662	nov.-déc.	rogations à la Vierge de la Antigua pour la pluie.		A.C.G. actas
1663	juin	Le roi demande des rogations pour les victoires contre le Portugal	défaite espagnole contre les Portugais à Ameixial (8 juin).	A.C.G. actas
1663	juillet	Le roi demande des rogations pour la campagne militaire.		A.C.G. actas
1664	mai	rogations pour le manque d'eau		A.C.G. actas
1664	mai	novénaire à la Vierge de la Antigua pour le manque d'eau.		A.C.G. actas
1665	mars	rogations pour grandes pluies et tremblement de terre		A.C.G. actas

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1665	octobre	reine demande des rogations pour succès des royaumes	mort de Philippe IV (17 sept.), régence de la reine Marianne d'Autriche. Défaite face aux Portugais à Villaviciosa.	A.C.G. actas
1666	mai	reine demande des rogations pour la paix. On les réalise en plus de celles pour le mauvais temps.	le confesseur de la reine Nithard devient inquisiteur général et membre de la junta de gobierno.	A.C.G. actas
1668	avril	Action de grâce pour la nomination de Diego de Riquelme comme président du Conseil de Castille.	reconnaissance de l'indépendance du Portugal (fév.).	A.C.G. actas
1668	juin	Rogations contre les calamités des ennemis et les péchés publics	Paix d'Aix-la-Chapelle avec la France.	A.C.G. actas
1668	décembre	rogations à la Antigua pour faire venir la pluie.		A.C.G. actas
1669	janvier	rogations pour la pluie à Antigua et miracle		A.C.G. actas
1669	février	Action de grâce à la Vierge de la Antigua.		A.C.G. actas
1670	juin	ville demande action de grâce à la Vierge de la Antigua pour la santé du roi		A.C.G. actas
1670	août	rogations pour invasion de sauterelles.		A.C.G. actas
1671	février	procession des ordres religieux pour invasion de sauterelles.		A.C.G. actas
1671	avril	messes à Angustias pour invasion de sauterelles. Procession générale.		A.C.G. actas
1671	novembre	rogations pour favoriser la béatification des martyrs de l'Alpujarra.		A.C.G. actas
1674	décembre	Rogations « por el acierto en las reales resoluciones ».	Guerre avec l'empire contre la France	A.C.G. p. 82 et A.C.R.G.
1675	novembre	La reine demande une action de grâce pour majorité du roi.	Charles II a 14 ans.	A.C.G. actas
1675	janvier	ville demande rogations contre la peste, messes à la Vierge de la Antigua.	Menace de peste dans le Levant.	A.C.G. actas
1676	juillet	Rogations pour Carthagène	Peste à Carthagène. La France envahit la Catalogne	A.C.R.G.
1676	octobre	messe en action de grâce et procession pour le mariage du roi.	annonce du mariage du roi	A.C.G. actas
1677	mars	pour le succès des armes	soulèvement de Messine en 1676, guerres	A.C.G. actas et A.C.R.G.
1677	mars	don Juan demande des rogations pour la santé du roi.	Juan José d'Autriche devient 1er ministre (janvier).	A.C.G. actas
1677	avril	Rogations pour les Flandres et contre les péchés publics.	Conquêtes françaises en Flandres.	A.C.R.G.
1677	mai	la municipalité demande messes et rogations pour la peste. Le 22 mai, miracle. Le 1er juin, action de grâce.	nouvelle épidémie de peste au Sud du pays.	A.C.G. actas
1677	juin	novénaire à la Vierge de la Antigua sur l'ordre du roi		A.C.G. actas

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1677	juillet	pour la peste d'Oran. 11 août, rogations à Saint Roch.		ACG p. 82 et A.C.R.G.
1678	avril	action de grâce pour la défaite française en Sicile	Victoire de Messine	ACG actas
1678	juillet	La municipalité demande des rogations pour la peste		ACG actas
1678	sept.	Le roi demande des rogations pour les victoires	paix de Nimègue (17 sept.) avec la France : règlement territorial en Flandre et en Franche-Comté.	ACG actas
1678	octobre	La municipalité demande une action de grâce pour la naissance du fils de l'empereur et le succès de Messine.		ACG actas
1678	octobre	rogations pour la peste à Malaga.		ACG actas
1678	décembre	Le roi demande des fêtes à Saint Joseph, comme on l'a fait pour Saint Michel en 1643.		ACG actas
1679	avril	Rogations pour la peste.		ACG actas
1679	mai	rogations avec la Vierge de la Antigua et Saint Roch pour la fin de l'épidémie et le beau temps		ACG actas
1679	juin	rogations à la Vierge de Las Angustias. Puis nouvelles rogations avec la Antigua et San Cecilio.		ACG actas
1679	juillet	rogations		ACG actas
1679	août	action de grâce pour le mariage du roi	Charles II épouse Marie-Louise d'Orléans.	ACG actas
1679	octobre	Fête et action de grâce pour la santé	Mort de don Juan José d'Autriche (17 sept.).	ACG actas
1679	décembre	Funérailles pour les morts de la peste.	Débarquement de la reine. Fin de la 1 ^{ère} période de peste.	ACG actas
1680	février	rogations pour faire venir la pluie		ACG actas
1680	février	Processions à la Antigua pour faire venir la pluie		ACG actas
1680	juillet	Le roi demande des rogations pour la peste	peste en Castille	ACG actas
1680	octobre	action de grâce à la Vierge de la Antigua pour avoir évité tremblement de terre.		ACG actas
1681	juillet	on continue rogations pour lieux pestiférés.	grand autodafé à Madrid (30 juin).	ACG actas
1681	sept.	Le roi demande des rogations pour la santé et l'arrivée flotte. .		ACG actas
1682	mai	rogations pour lieux pestiférés et sécheresse.		ACG actas
1682	juillet	Le roi demande des rogations pour la peste qui s'approche de la cour		ACG actas
1682	octobre	Le roi demande fête annuelle pour les âmes du Purgatoire		ACG actas
1683	fév	rogations pour la sécheresse.		ACG actas

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1683	mars	Procession générale pour faire venir la pluie.		ACG actas
1683	juin-juillet	rogations pour le succès des armes contre les Turcs	2 ^{ème} Siège de Vienne par les Turcs.	ACG actas et A.C.R.G.
1683	sept.	Procession générale au Triunfo pour le siège de Vienne et miracle	Levée du siège de Vienne (12 sept.).	ACG actas
1683	octobre	Action de grâce pour la victoire et le miracle.	Victoire du siège grâce à l'intercession de la Vierge grenadine	ACG actas
1683	novembre	Le roi demande action de grâce pour le siège de Vienne	idem.	A.C.G. et A.C.R.G.
1684	janvier-fév.	rogations pour trop grandes pluies à la Vierge de la Antigua		ACG actas
1685	mai	rogations à la Vierge de la Antigua pour la sécheresse		ACG actas
1685	mai	Action de grâce pour la pluie		ACG actas
1685	octobre	Le roi demande une action de grâce pour la victoire de l'empereur contre les Ottomans.	victoires de la Sainte Ligue sur les Ottomans	ACG, p. 82
1688	juillet	Pour le succès des armes	idem.	A.C.R.G.
1688	juillet	Le roi demande des rogations pour le tremblement de terre de Naples.		ACG actas
1690	juin	Action de grâce pour la bonne arrivée de la Reine.	arrivée de la reine Marianne de Neubourg, épousée par procuration en 1689. Guerre contre la France.	ACG actas
1691	mai	rogations pour le temps		ACG actas
1691	sept.	La municipalité demande une action de grâce pour la santé de la reine.		ACG actas
1692	juillet	rogations pour temps		ACG actas
1693	octobre	Le roi demande un novénaire de rogations à la Vierge		ACG actas
1693	novembre	rogations pour sécheresse		ACG actas
1694	avril	rogations pour sécheresse.		ACG actas
1694	mai	Action de grâce pour la pluie.		ACG actas
1695	février	rogations contre pluies et neige		ACG actas
1695	avril	rogations pour la pluies et Ceuta.		ACG actas
1695	juillet	rogations pour Melilla, Ceuta et Casale	les Français attaquent la côte du Levant. Muley Ismaïl attaque les présides d'Afrique du Nord depuis 1693, guerre en Italie.	A.C.G. et A.C.R.G.
1696	mai	Le roi demande des rogations pour la guerre		A.C.G. actas.
1696	sept.	Rogations à la Vierge de la Antigua pour la santé du roi, puis également celle de la reine-mère.	mort de la reine-mère Marianne d'Autriche.	AMG. ACG actas

Année	Mois	cause des rogations et/ou actions de grâce	Contexte historique	Source
1697	novembre	Action de grâce pour la paix avec France.	Paix de Ryswick. Les conquêtes postérieures à 1678 sont restituées à l'Espagne.	A.C.G. actas.
1697	décembre	action de grâce à la Vierge de la Antigua pour les bons succès du royaume	Paix avec la France	A.C.G. actas.
1698	avril	rogations à la Vierge de la Antigua pour la sécheresse		A.C.G. actas.
1699	avril	rogations et procession générale à la Vierge de Las Angustias pour la sécheresse		A.C.G. actas.
1700	octobre	Rogations pour la santé du roi.	mort de Charles II (1er nov.). Philippe d'Anjou est désigné comme successeur.	A.C.G. actas.
1701	février	Action de grâce pour la bonne arrivée du roi en Espagne.	arrivée de Philippe V en Espagne.	A.C.G. actas.
1701	avril	Procession générale en l'honneur du roi		A.C.G. actas.
1701	novembre	la municipalité demande des sonneries de cloches et des illuminations pour le mariage du roi.		A.C.G. actas.
1701	décembre	Le roi demande des rogations pour son mariage.		A.C.G. actas.

IV - Illustrations

Index des noms propres

- Acosta, José de, 213
Acuña, Alberto de, 952
Acuña, Juan de, 132
Alarcón, Alonso de, 260
Alarcón, Ramírez de, 401, 402, 403, 404, 405
Alba, Juan de, 132
Albanell, Galceran, 559
Albotodo, Juan de, 214, 215, 332, 957
Alciato, Andrea, 123
Alejandro, Francisco, 751, 760
Alexandre VI, pape, 124
Algar Montenegro, Juan de, 753
Almaguer, P. Andrés de, 946
Alphonse X, 387
Alphonse XI, 176
Álvarez de Acosta, Pedro, 120
Alvarez de Bohórquez, Antonio, marquis de los Trujillos, 930, 935, 1023
Álvarez de Mendoza, Bernardino, 404
Amador, Fr. Antonio, 946
Angustias, Vierge de las, 838
Anne d'Autriche, 320, 698, 815, 827
Anne d'Autriche, 582
Antolínez de Burgos, Justino, 62, 63, 219, 424, 452, 483, 523, 528, 546, 547, 548, 549, 571, 679
Aranda Alarcón, Antonio de, 840
Araúz y Díaz, Juan de, 619
Arévalo de Suaso (ou Zuazo), Francisco, 927, 931, 932
Arévalo de Suaso, Francisco, 377
Arévalo y Briceño, Francisco, 639
Argáiz, José de, 635, 997, 998, 1023, 1024
Arias Calderón, Diego, 943
Arratia, Fr. Pedro de, 937
Arthur, prince de Galles, 60
Ascargota, Martín de, 540, 799, 810, 1006, 1007
Avalos, Gaspar de, 64, 66, 155
Avila Ponce de León, Rodrigo de, 949
Avila, Alonso de, Père Basilio, 216
Avila, Fernando de, 705
Avila, Jean d', 49, 83, 84, 87, 126, 197, 211, 212, 218, 221, 279, 618, 632
Avila, Pedro de, 918
Baltazar-Carlos, infant, 536, 556, 560, 713, 785, 790, 816, 818, 822, 828, 839, 846, 878, 923, 976, 1066
Baño, Antonio del, 739
Bazán, Alvaro de, 344
Becerra, Gaspar, 608, 609
Bermeo, maestro, 723
Bermúdez de Pedraza, Francisco, 512, 513, 548, 549, 550, 551, 679, 693, 735, 817, 888, 951, 996
Bermúdez, Lucas, 954, 955
Bernardo Sandoval y Rojas, marquis de Denia, 105
Bigarny, Philippe de, 102
Bigil, Francisco de, 816
Blanco Salcedo, Francisco, 1073
Bobadilla, Antonio de, 112
Bobadilla, Pedro de, 86
Bocanegra, Pedro Atanasio, 1030
Borgia, François, 124, 126, 127, 214, 618, 625, 627, 631, 632, 633, 634, 879, 1045, 1065
Borja, Juan de, 123
Bravo, Pedro, 988
Calderón de la Barca, Pedro, 618, 674, 675, 676, 757, 771
Calderón, Andrés, 42
Calvin, 229, 389
Cano, Alonso, 609, 632, 693, 735, 771, 889, 990
Cárdenas y Portugal, Bernardino de, 360
Cárdenas, Gutierre de, 170
Cárdenas, Juan de, comte de Miranda, 335
Carducho, Vicente, 642
Carlos, infant, 132, 204, 263, 298, 299, 300, 301, 354, 355, 358, 365, 381
Carpio, marquis del, 382
Carranza, Bartolomé, 294, 314
Carranza, Bartolomé de, 294
Carrillo Cerón, Virgiles, 706
Carrillo y Alderete, Martín, 534, 535, 537, 606, 620, 772, 879, 908, 916, 919, 985, 995, 996, 997
Carvajal y Sande, Juan de, 785, 931
Castellón, Pedro de, 404
Castilla, Alonso de, 560
Castillo, Alonso del, 332, 444, 455, 456
Castillo, Antonio del, 1006
Castillo, Diego del, 883, 1024
Castro, comte de, 382
Castro, Francisco de, 86, 213
Castro, Martín de, 393
Castro, Pedro de, 201, 220, 266, 409, 412, 414, 415, 420, 422, 424, 425, 447, 448, 452, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 473, 475, 477, 487, 511, 512, 516, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 527, 528, 529, 532, 546, 547, 549, 562, 594, 601, 682, 684, 696, 698, 701, 706, 917, 918, 919, 965, 967, 979, 980, 995, 996
Catherine, fille de Philippe II, 299
Catherine, fille des Rois Catholiques, 60
Centurión, Adam, marquis d'Estepa, 529, 532
Centurión, Marcos, 456
Cepeda y Ayala, Luis de, 616
Cerralvo, marquis de, 86
Cervantès, Miguel de, 391, 443
Cervera de la Torre, Antonio, 391
Chacón, Antonio, 609
Charles II, 536, 542, 560, 600, 625, 626, 629, 632, 666, 679, 781, 793, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 803, 804, 806, 808, 809, 810, 811, 813, 814, 823, 824, 825, 828, 829, 830, 831, 868, 871, 872, 873, 874, 875, 879, 891, 906, 909, 964, 1005, 1007, 1011, 1015, 1021, 1027, 1039, 1043, 1045, 1053, 1055
Charles Quint, 44, 74, 108, 109, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 128, 129, 130, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 163, 164, 175, 180, 181, 185, 191, 192, 195, 200, 203, 204, 206, 219, 224, 232, 245, 247, 254, 281, 287, 288, 291, 294, 295, 301, 307, 308, 309, 311, 312, 314, 321, 323, 333, 334, 346, 349, 350, 352, 353, 356, 370, 380, 387, 389, 400, 409, 410, 411, 420, 434, 445, 469, 486, 493, 502, 505, 548, 615, 623, 690, 712, 718, 790, 792, 804, 832, 834, 835, 838, 842, 863, 874, 884, 889, 978, 1028, 1043, 1061, 1062, 1063
Christus, Petrus, II, 150
Cid, Miguel, 697
Cisneros, Francisco Jiménez de, 37, 39, 102, 115, 246, 345, 523, 630, 1060
Clément VIII, pape, 264

- Clément X, pape, 631, 632
Cobos y Mendoza, María, duchesse de Sesa, 449, 451
Colon, Christophe, 60
Côme de Médicis, 380
Córdoba Aben Humeya, Fernando de, 42
Córdoba, Egas de, 776
Córdoba, Fernando de, 329
Córdoba, Luis de, 194, 377
Córdoba, Pedro de, 120
Correa, Francisco, 852
Cruz, Sor Margarita de la, 701
Cubillo de Aragon, Alvaro, 757
Cubillo de Aragón, Alvaro, 757, 819
Cueto y Leyva, Juan de, 941
Cueva y Benavides, Martín Alfonso de la, 1053
Cueva, Luis de la, 474
Dalmau, Francisco, 547
Del Valle, marquis, 699
Delgado, Fr. Francisco, évêque de Jaén, 359, 363, 366, 368, 371, 374, 380, 381, 383, 384
Denia, marquis de, 114
Deza, Pedro de, 325, 326, 337, 343, 358, 360, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 377, 378, 383, 384, 387, 412, 974
Díaz de Ribero, Francisco, 633
Díaz del Castillo, Bernal, 74
Egas, Enrique, 47, 101, 117
Egas-Venegas de Córdoba Manrique de Aguayo y Montemayor, Rodrigo, 807
el Pequeñí, Fernando Henríquez, 42
el Zegri, Francisco, 332, 404
Eléonore d'Autriche, 289, 292, 357, 363
Elisabeth de Valois, 287, 296, 299, 300, 310, 352, 354, 355, 356, 358, 365
Encina, Juan del, 781
Escobar del Corro, Juan del, 840
Escolano y ledesma, Diego de, 1003
Escolano y Ledesma, Diego de, 543, 999, 1004, 1021, 1022, 1023, 1024
Fajardo y Acevedo, Antonio, 161, 1020
Fancelli, Domenico, 116
Ferdinand Ier d'Aragon, 188
Ferdinand III, 30, 94, 113, 176, 183, 184, 185, 188, 223, 351, 387, 390, 440, 552, 621, 622, 623, 625, 626, 627, 629, 630, 631, 634, 637, 638, 776, 782, 808, 860, 871, 887, 1023, 1065
Ferdinand le Catholique, 31, 37, 46, 59, 93, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 109, 111, 113, 115, 116, 119, 161, 166, 171, 172, 183, 184, 188, 190, 203, 206, 208, 223, 306, 387, 552, 572, 622, 623, 629, 630, 705, 876, 880, 881, 891, 944, 1047, 1062
Ferdinand, cardinal-infant, 536, 622, 717, 721, 728, 729, 816, 817, 834, 860, 866
Ferdinand, infant, fils de Charles Quint, 132, 358, 379
Fernández de Córdoba y Mendoza, Juan, 201
Fernández de Córdoba, Antonio, marquis de Valenzuela, 930, 949, 1026
Fernández de Córdoba, Gonzalo, duc de Sesa, le Grand Capitaine, 106
Fernández de Madrid, Alonso, 45
Fernández de Velasco, Juan, duc de Frías, 682
Fernández Mahandón, Alonso, 954, 957
Fernández Marmolejo, Francisco, 960
Fernández Solana, Diego, 785, 947
Fernando, infant, né en 1659, 818
Ferrer, Alonso, 613
Ferriol y Caycedo, Alonso de, 693
Florentino, Jacobo, 118
Florentino, Jacobo Torni, dit, 605
Flores et Oddouz, 542
France, 1129, 1146
François Ier, roi de France, 74, 138
Frédéric II de Palatinat, 144
Fuente y Hoyos, Luis de la, 835
Gabeote (ou Gabiote), Gabriel, 954
Gadea y Oviedo, Sebastián Antonio de, 633, 637, 639, 665, 797, 887, 1044
Gámiz, Diego de, 970
Germaine de Foix, 100
Girón, Diego, 904
Gómez de Sandoval y Rojas, Francisco, duc de Lerma, 425, 535, 592, 618, 632, 725, 833, 848
Góngora y Argote, Luis de, 443, 555, 911, 948
Gonzalez de Mendoza, Pedro, 170
González de Mendoza, Pedro, 520, 554, 581, 597, 699, 701, 777, 916, 979, 980
Granada, Pedro de, 67
Grégoire XIII, pape, 264
Grégoire XV, pape, 616, 717
Grenade, Louis de, 84, 127, 218, 618
Guerrero Messia, Juan, 795
Guerrero, Pedro, 86, 87, 211, 219, 234, 262, 264, 271, 273, 333, 417
Guevara, Fray Antonio de, 409
Guevara, Juan de, 86
Guillén Dellaguila, Francisco, 738, 739, 743, 745, 747, 751, 764
Gutiérrez de los Ríos, Alonso Bernardo, 643, 680, 1005, 1007, 1032
Henri II Transtamare, 90
Henri IV Transtamare, 91, 99
Henri IV, roi de France, 828
Henríquez de Jorquera, 557
Henríquez de Ribera, Hernando, duc d'Alcalá, 359, 361, 364, 366, 368, 371, 372, 374, 377, 379, 381, 383, 384
Hernández de Córdoba, Gonzalo, duc de Sesa, petit-fils du Grand Capitaine, 449
Herrera, Jacinto de, 837
Herreros de Almansa, Juan, 530
Heylan, Ana, 693, 755
Heylan, Bernardo, 693
Heylan, Francisco, 452, 483, 547, 552, 571
Hoefnagle, Joris, 149, 482
Holgar de Montenegro, Juan, 724
Hontañón, Juan Gil de, 47
Hurtado de Mendoza, Alonso, 950
Hurtado de Mendoza, Diego, 329, 530
Hurtado, Lorenzo, 671
Iñiguez de Lequerica, 392
Innocent X, pape, 532, 768, 861, 867
Innocent XI, pape, 541, 773, 873, 909, 1043, 1048
Isabelle Claire Eugénie, infante, 298
Isabelle de Bourbon, 698, 733, 780, 785, 786, 790, 791, 802, 822, 827, 828, 856, 858, 878, 923
Isabelle de Portugal, impératrice, 83, 113, 116, 120, 130, 138, 204, 206, 224, 356, 358, 389, 408, 879, 889
Isabelle de Portugal, mère d'Isabelle la Catholique, 95
Isabelle la Catholique, 31, 43, 45, 46, 53, 56, 59, 62, 70, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 101, 103, 113, 117, 120, 128, 165, 166, 171, 172, 176, 189, 193, 203, 205, 206, 207, 208, 223, 306, 328, 346, 352, 387, 482, 498, 572, 598, 609, 614, 701, 713, 780, 789, 877, 880, 888, 944, 1047
Isabelle, infante, fille des Rois Catholiques, 93, 111
Isabelle-Claire-Eugénie, 621, 860
Jean de Dieu, 49, 84, 87, 88, 279, 493, 538, 540, 544, 574, 613, 618, 619, 620, 623, 624, 631, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 655, 661, 808, 887, 897, 964, 1031, 1038, 1044, 1065
Jean II d'Aragon, 102
Jean II de Castille, 95, 102
Jean III Sobieski, 1048

- Jean, infant, fils de Charles Quint, 132, 358, 379
- Jean, infant, fils des Rois Catholiques, 58, 93, 441, 781, 792
- Jeanne la Folle, 93, 97, 98, 100, 114, 120, 293, 294, 349, 358, 359, 370, 371, 373, 380, 387, 388, 400, 973
- Jesús, P. Antonio de, 927
- Jiménez Romero, Juan, 558, 561, 564, 617, 784, 816, 918
- Jorquera, Francisco Henriquez de, 552, 553, 575, 643, 645, 650, 654, 655, 735, 737, 749, 754, 879, 912
- Juan d'Autriche, 130, 316, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 344, 449, 600, 601, 838, 874, 1048
- Juan José d'Autriche, 830, 874, 961, 1003, 1011, 1012, 1021
- Kara Mustapha, grand vizir, 1043
- Lange, Johannes, 144, 181, 182
- Las Casas, Bartolomé de, 483
- Las Casas, Ignacio de, 332, 475, 528
- Las Casas, Jerónimo Francisco de, 913
- Lasso de la Vega, Luis, 821, 916
- Lecianto, Vicencio, 930
- Leiva, Andrés, 739
- León y Quiros, Cecilio de, 560, 862
- León, Cristóbal de, 406
- Lisón y Biedma, Mateo de, 566, 643, 649, 672, 705, 725, 726, 818, 834, 910, 1173
- Llombay, marquise de, 121
- Loaisa, Gaspar de, 471, 476
- Loaysa Mesía, Jerónimo de, 530
- Lope de Vega, Felix, 555, 674, 878
- López Madera, Gregorio, 452, 726
- López Pacheco, Diego, 120
- Louis Ier de Hongrie, 157
- Louis XIII, 582, 626, 698, 729, 815, 827, 828, 860, 861, 862
- Louis XIV, 796, 811, 822, 873, 1011, 1043
- Loya, Juan de, 972
- Loyola, Ignace de, 127, 390, 586, 610, 696
- Luna, Miguel de, 444, 455, 456
- Luzón, Juan de, 404
- Machuca, Luis, 404
- Machuca, Pedro, 122, 123, 135, 140, 151, 376, 404
- Madrid, 1137, 1138, 1158
- Mallea, Salvador de, 822, 825
- Manpojo, Antonio de, 908
- Manrique de Lara, Juan Esteban, comte de Valence, 132
- Manrique, Gómez, 132
- Manrique, Iñigo, 114
- Manuel de Portugal, 120
- Manuel I^{er} de Portugal, 60
- Marguerite d'Autriche, 424, 554, 556, 558, 561, 775, 779, 781, 784, 785, 815, 889
- Mariana, P. Juan de, 261, 266, 678
- Marianne d'Autriche, 596, 600, 780, 781, 797, 800, 825, 828, 830, 872, 874, 875, 990, 1011, 1043
- Marie d'Autriche, reine de Hongrie, sœur de Charles Quint, 357, 359, 370
- Marie de Portugal, 132, 204, 299, 355, 358, 379, 387
- Marie Tudor, 288, 299, 309, 355
- Marie, fille des Rois Catholiques, 60, 120
- Marie, infante, née en 1625, 817
- Marie-Anne de Bavière-Neubourg, 824, 828, 873, 1039
- Marie-Claire-Eugénie, 728
- Marie-Louise d'Orléans, 569, 797, 829, 830, 873
- Marie-Thérèse, infante, 816, 822
- Marín de Rodezno, Francisco, 724, 959
- Mármol Carvajal, Luis del, 77, 169, 248, 334, 335
- Martire d'Anghiera, Pietro, 40, 1064
- Maximilien de Bavière, 613
- Mejía, Francisco, 776
- Mena, Alonso de, 693, 713, 762, 765, 889
- Mena, Pedro de, 889
- Menchaca, Juan de, 943
- Mendoza de Fez Muley, Hernando de, 407
- Mendoza Sarmiento, Juan de, 403
- Mendoza y Bobadilla, Francisco de, 120
- Mendoza, Bernardino de, 133
- Mendoza, Diego de, 366
- Mendoza, Juan de, 404
- Mesía, Alonso, 290
- Miguel, petit-fils des Rois Catholiques, 58, 60, 93, 103, 111, 115, 387
- Mira de Amescua, Antonio, 674
- Mohammet XII, dit Boabdil, 31, 33, 34, 171, 172, 174
- Molina, Fr. Miguel de, 946, 947
- Molina, Tirso de, 675
- Monroy, Thomas de, 721, 937, 938
- Montano, Arias, 474
- Montenegro, Pedro, 23
- Mora, Bernardo de, 1042
- Mora, José de, 602, 632, 1042
- Moreno, Blas, 968, 1042
- Moscoso y Sandoval, Balthazar, 535
- Muley Hacén, sultan, 31
- Münster, Sebastián, 149
- Münzer, Jérôme, 45, 52, 69
- Navagiero, Andrea, 116, 142
- Navarete, Sebastián de, 260
- Navas, Diego de, 494
- Niño de Guevara, Fernando, 451, 467, 996
- Nithard, Juan Everardo, 874, 1003, 1011, 1012
- Núñez Muley, Francisco, 67
- Oca, Diego de, 402
- Ojeda Marañón, Feliciano, 606
- Olivares, comte-duc d', 530, 564, 566, 614, 615, 616, 619, 621, 656, 717, 724, 725, 727, 728, 729, 733, 735, 785, 788, 833, 834, 836, 840, 849, 857, 858, 859, 861, 921, 923, 951, 985
- Ordoñez, Bartolomé, 116
- Oreña, Baltazar de, 1053
- Pacheco, Diego, 656
- Pacheco, Francisco, 692, 694
- Pacheco, Roberto, comte d'Arévalo, 132
- Padilla, Martín de, 366
- Palma, Juan de, 645
- Pantoja y Figueroa, Juan Manuel de, 913
- Paracuellos, Luis, 569, 571, 662, 748, 750, 752, 757, 758, 761, 762, 884, 942, 943, 946, 947
- Paul III, pape, 119, 120
- Paul V, pape, 613, 703
- Paz y Medrano, Luis de, 927, 929, 930, 931, 932, 933, 934
- Pedro Manuel, archevêque de Saint-Jacques, 132
- Peralta, Francisco de, 997
- Peralta, Pedro de, 733
- Perea y Porres, Francisco, 1007
- Pérez de Ayala, Martín, 133
- Pérez de Saavedra, Alonso, 810
- Pereza, Estebán, 706
- Pereza, Luis de, 432
- Pernia, Gaspar de, 910
- Philippe II, 22, 26, 43, 55, 67, 88, 98, 132, 136, 138, 151, 154, 156, 157, 158, 191, 196, 200, 204, 211, 219, 228, 234, 245, 263, 266, 273, 282, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 333, 335, 340, 343, 344, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 384, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 400, 401, 406, 410, 412, 416, 422, 434, 438, 439, 440, 445, 446, 451, 459, 460, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 477, 486, 491, 502, 506, 511, 528, 529, 530, 531, 535, 562, 563, 582, 600, 601, 621, 626, 690, 704, 725, 775, 776, 780, 783, 786, 788, 795, 797, 805, 808, 827, 832, 838, 846, 847,

- 871, 889, 907, 961, 974, 1021, 1046, 1063, 1064
- Philippe III, 291, 320, 391, 392, 394, 425, 471, 476, 519, 527, 528, 529, 535, 558, 561, 562, 564, 566, 582, 587, 592, 613, 617, 618, 632, 688, 701, 703, 716, 725, 773, 775, 776, 782, 783, 784, 786, 796, 815, 818, 819, 827, 832, 833, 836, 846, 847, 848, 864, 865, 889, 892, 908, 917, 918, 1081
- Philippe IV, 529, 539, 556, 558, 561, 564, 565, 566, 596, 601, 614, 616, 621, 622, 626, 675, 679, 688, 698, 712, 713, 716, 727, 728, 732, 743, 764, 767, 768, 773, 781, 785, 790, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 802, 803, 806, 808, 811, 816, 817, 818, 822, 824, 827, 828, 832, 833, 834, 836, 837, 838, 839, 841, 846, 847, 849, 850, 851, 855, 858, 859, 861, 863, 864, 865, 866, 868, 869, 872, 890, 905, 906, 908, 912, 916, 919, 920, 926, 927, 938, 942, 949, 952, 956, 961, 968, 1011, 1023, 1037, 1067, 1130
- Philippe le Beau, 100, 114, 116, 349, 381, 387, 563, 973
- Philippe V, 540, 801, 806, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 826, 847
- Philippe-Prosper, infant, 792, 818, 822, 823, 913, 1066
- Pie V, pape, 263, 765, 1033
- Pineda, Juan de, 432
- Ponce de León, García Dávila, 1053
- Ponce de León, Juan Luis, 821
- Popielovo, Nicolas de, 186
- Portocarrero, cardinal, 909
- Portocarrero, Pedro, 828
- Portocarrero, Pedro de, inquisiteur général, 467
- Portugal, 1081, 1082
- Potes, Francisco de, 713
- Pulgar, Hernán Pérez del, 47, 160, 161, 162, 163, 196, 743, 751, 880, 947, 978, 1011
- Queipo de Llano y Valdés, Alvaro, 671, 672, 723, 767, 923, 943, 959
- Ramírez, Père, 217
- Raxis, Pedro de, 494, 524, 642, 644, 1064
- Requesens, Luis de, 316, 333, 334, 343
- Ribas, Juan de, 773
- Ribera, Jerónimo de, 777
- Ribera, José de, 642
- Rincón, Juan, 969
- Ríos y Guzmán, Alonso Bernardo de los, 1036, 1045
- Riquelme y Quiros, Diego, 556, 868
- Rivadeneira, Pedro de, 266, 491, 678
- Roa, Miguel de, 938
- Rodrigue, roi, 31, 113, 158, 172, 174, 479, 481, 621
- Rodriguez de Ardila, Pedro, 781
- Rois, Gaspar de, 915, 990, 1004
- Rojas, Antonio de, 108, 137, 194, 359, 370, 378, 379, 385, 386
- Rojas, Juan de, 415
- Rome, 1162
- Ronquillo, Rodrigo, 105
- Ruíz Noble, Francisco, 1033
- Saint Andrea Corsino, 619
- Saint François Xavier, 616, 619
- Saint Herménégilde, 440, 621
- Saint Louis Bertrand, 624, 634
- Saint Louis de Gonzague, 616
- Saint Pedro Pascual de Valence, 482, 543, 544, 626
- Sainte Isabelle de Portugal, 618
- Sainte Rose de Lima, 624, 634, 878, 1033
- Sainte Thérèse, 493, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 626, 636, 689, 696, 711, 926
- Sala, Luis de la, 120
- Salvado Egas Venegas de Córdoba Zapata, Juan, 806
- Salvatierra, Diego de, 634, 1026
- Salvatierra, Juan Méndez de, 201, 230, 244, 273, 320, 345, 446
- San Miguel, Fr. Gonzalo de, 794, 795
- Sánchez Cotán, Juan, 693
- Sánchez de Teruel Quesada, Fernando, comte de Villamena, 641
- Sánchez Lucero, Gonzalo, 556, 682, 684, 706
- Sánchez Saravia, Diego, 609
- Santa María, Agustín de, 1025
- Santa Maria, Cipriano de, 693
- Santiago Zamorano, Felipe, 824, 1028, 1032, 1042
- Santiago, Bartolomé de, 709
- Santiago, Hernando de, 554, 561, 562, 564, 565, 1081
- Santibáñez, Juan de, 325
- Santos de San Pedro, Miguel, 915
- Serna Cantoral, Diego de la, 542
- Serrano, Alonso, 969
- Sesa, duchesse de, veuve du Grand Capitaine, 118, 208
- Siloé, Diego, 118, 219
- Sirvente, Antonio, 996
- Sixte Quint, pape, 439, 440, 610, 621
- Sœur Marie d'Agreda, 846
- Sosa, Fernando de, 559, 824
- Soto de Rojas, Pedro, 549, 896
- Soto, Blas de, 404
- Spinola, Agustín de, 587, 598, 784, 865, 905, 916, 917, 918
- Spinola, Ambrosio, 558, 918
- Suárez, Francisco, 213
- Talavera, Hernando de, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 72, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 87, 101, 155, 174, 176, 177, 178, 187, 252, 278, 303, 346, 454, 492, 513, 523, 540, 582, 621
- Tarifa, marquis de, 86
- Tarsis, Felipe de, 558, 612, 617, 669, 672, 709, 915, 918
- Tendilla, I^e comte de, 38, 40, 41, 42, 44, 46, 56, 63, 84, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 108, 116, 148, 174, 306, 584
- Tendilla, III^e comte de, 109, 114, 116, 132, 134, 137, 151, 194, 289, 291, 309, 324, 325, 401, 402
- Tendilla, IV^e comte de, 346, 358, 365, 367, 368, 374, 377, 383, 385
- Tendilla, VI^e comte de, 935
- Tendilla, VII^e comte de, 550, 815, 855, 910, 920, 984
- Tendilla, VIII^e comte de, 916, 959
- Thanova, Francisco de la, 81
- Thomas d'Aquin, 497, 676, 700
- Thomas, Fr. Francisco, 991
- Titien, 126, 350, 389
- Tokoly, Etienne, 1046
- Toledo, Fray Juan de, évêque de Burgos, 120
- Toro, Bernardo de, 697, 698, 701, 703
- Tribaldos de Toledo, Luis, 529
- Trillo, Juan de, 404
- Trujillos, marquis de los, 1026
- Urbain VIII, pape, 439, 533, 619, 742, 767, 768
- Valcazar, Gonzalo de, 474
- Valdés, Fernando de, 217, 293
- Valdés, Juan de, 50
- Valdivieso, José de, 781
- Valenzuela Velázquez, Juan Bautista, 971
- Valenzuela, Fernando de, 874, 1012
- Vallejo, Manuel, 672
- Válor, Fernando de, 328, 329
- Van den Wyngaerde, Anton, 149
- Vargas, Diego de, 943
- Vargas, Miguel de, 454
- Vázquez de Leca, Mateo, 697, 698, 701, 703
- Vega, Garcilaso de la, 734
- Vega, Tomás de la, 579, 939
- Velázquez, 1136, 1173
- Velázquez, Diego, 694, 729
- Venegas de Córdoba, Egas Salvador, comte de Luque, 867
- Venegas, Alonso, 67
- Veneroso y Mendoza, Juan Bartolomé de, 900
- Verdugo de Albornoz y Sotomayor, Alonso, 1046

Vergara, Francisco de, 927, 929,
930, 933, 934
Viana, Luis Francisco de, 542
Vico, Ambrosio de, 133, 219, 547,
548, 585
Villa Marín, Mateo de, 722
Villanueva, marquis de, 382

Villanueva, Thomas de, 60, 623
Villegasmel, Alonso de, 666
Villena, marquis, 120
Zafra, Hernando de, 41, 42
Zambrana Guzmán y Fuentes,
Francisco de, 1053
Zapata de Chaves, Luis, 145

Zapata, Diego, 404
Zapata, Gómez, 776
Zapata, Juan, 867
Zapata, Juan, jurado, 228

Références et Bibliographie

I - Références des documents d'archives

A.M.G.

- Leg. 896, piezas 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10.
- Leg. 907, piezas 2, 4, 5, 6, 7, 8.
- Leg. 1194, 6 oct 1607.
- Leg. 1194. 1618. 1634.
- Leg. 1930, piezas 20 à 24, 26 à 32, 34, 36, 38 à 44, 47 à 55, 58, 59, 71.
- Cartularios de reales Provisiones, Rollo 172, lib. 7.092. Rollo 1, lib. 7090.
- Actas de Cabildo : Rollos 1 à 27 (1497-1700).

A.C.G.

- Reales Cédulas : Libro II duplicado, f.91v.
- Legajo 1, piezas 4, 60, 80 à 84, 90.
- Legajo 6 : p 11
- Legajo 12, piezas 1, 15, 24.
- Legajo 14, p. 7, 10.
- Legajo 23, p. 23.
- Legajo 296, p 6
- Legajo 550, p. 19.
- Legajo 553, p. 4.
- Libros de asuntos varios : 2, 3, 4, 6, 11, 17, 20, 72.
- Docs 18-37 (non catalogué)
- Libro de capellanes de coro, fol. 109v.
- Tabla de gobierno del Choro, 21.
- Actas Capitulares : libros 2 à 20 (1519-1701).

Arch. Cap. Real G.

- Libros de Actas : Leg. 2, p. 18, p. 48, p. 67. Leg. 3, p. 17, p. 42, p. 64. Leg. 127, p. 22. Leg. 145, p. 24.
- Leg. 278, p. 2. Leg. 328, p. 2. Leg. 329, p. 1. Leg. 332, p. 2.

Arch. Chan. G.

- Caja 201, Cab. 5151, p. 6. (1636).
- Caja 321, Cab. 4369, p. 24. (1659).
- Caja 4437 (Cab. 321, leg. 4426), p. 116 (Corpus, 1626).
- Caja 4437, p. 17. Corpus, comission et frais XVIIe siècle.
- Caja 4337, p. 11. Corpus, regalías.
- Caja 4457, p. 98. Corpus, 1718.
- Caja 4373, p. 72. Fiestas de toros Granada 1622.
- Caja 4438, p. 132. Frais fêtes royales de 1628.
- Caja 4449, p. 66. Embargo de ventanas, 1659.
- Caja 4457, p. 95. Conflit de la chaise, Corpus 1604-95.
- Caja 4343, p. 21. Conventos. 1632, sur miracle de N.D. de Lorette ds couvent augustinos descalzos.
- Caja 4337, p. 10. Corpus 1669.
- Caja 4373, p. 41. Toros 1671.
- Caja 2540, p. 8.

- Caja 4342, p. 9. Forma de la entrada del señor presidente (XVIIIe siècle).
- Caja 4337, p. 6. Cera de la Candelaria.
- Caja 4337, p. 7. Libranzas, colaciones.
- Caja 4373, p. 64. Auto pour que corregidor interdise corridas dans la rue. 1701.
- Caja 2033, p. 2. Conflits, 1676.
- Caja 4312, p. 2. Informes y medidas contra la peste, diferentes lugares.

A.H.N.

- Archivo antiguo del Consejo, Leg. 7114, p. 5, 7, 9.
- Archivo antiguo del Consejo, Leg. 7116.
- Consejos, leg. 7117, II.
- Consejos, leg. 7.160, p. 65, 45-1, 45-2, 71-3, 71-4, 71-6, 71-10, 71-11.
- Consejos, leg. 7.161, p. 2, 10, 28, et autres documents non répertoriés.
- Consejos, leg. 7162, p. 44 et autres documents non répertoriés.
- Estado, Leg. 2923, p. 481.
- Inquisición lib. 535, fol. 215-220 (1640).
- Inquisición lib. 586 (1611).
- Inquisición lib. 587 (1611).
- Inquisición, leg. 2602, p. 15 (1550-1559).
- Inquisición, leg. 2603, p. 91, 113, 124, 126, 134, 139, 159, 177, 181, 182, 193, 195, 236, 252. (1560-1659).
- Inquisición, leg. 2604, p. 1, 5, 16, 27, 36, 42, 45, 69, 111, 257, 290, 297, 298. (1570-1578).
- Inquisición, leg. 2605, p. 20, 25, 29, 31, 32, 96, 97, 106, 109, 150, 183, 185, 240, 278, 326 (1579-1589).
- Inquisición, Leg. 2607, documents non numérotés (1595-1600)
- Inquisición, Leg. 2608, documents non numérotés (1600-1605).
- Inquisición, Leg. 2614, documents non numérotés (1620).
- Inquisición, Leg. 2617, documents non numérotés (1623-1625).
- Inquisición, Leg. 2620, documents non numérotés (1630-1631).
- Inquisición, leg. 2622, p. 20, 37, 57, 66, 92, 112, 123, 124, 125, 130, 140, 154 (1634).
- Inquisición, Leg. 2627, p. 16, 51, 86, 88, 95, 98, 110, 144, 149 (1639).
- Inquisición, Leg. 2628, p. 8, 26, 33, 37, 44, 45, 47, 55, 64, 68, 69, 75, 97, 113, 115 (1640).
- Inquisición, leg. 2633, p. 26 (1650-51).
- Inquisición, leg. 2640, p. 19 (1659).
- Inquisición, leg. 2644, p. 24 (1667).
- Inquisición, leg. 2652, p. 19, 46, 98, (1677).
- Inquisición, leg. 2654, p. 71, 205 (1680-1681).
- Inquisición legajo 2956 (1684-1685).
- Inquisición, leg. 4450, p. 29.
- Inquisición, leg. 4452, p. 77.

Arch. Simancas :

- Cámara de Castilla, leg. 449 (1575), p. 1 et autres documents non fols. Leg. 2151 (1563-1564), p. 7 à 53. Leg. 2152 (1569), p. 123, p. 195. Leg. 2153 (1570).
- Cámara de Castilla, Memoriales, 135-83, (Toma, 1518-1519) p. 1, 2, 4, 5. 159-88.
- Cámara de Castilla, Diversos de Castilla, Leg. 40, fol. 53 (Toma, 1519).
- Casas y Sitios reales, Casa y Descargo de los Reyes Católicos, leg. 1-150. leg. 4, p. 52. leg. 4, p. 53 à 65. leg. 5, p. 35-37. Leg. 9-715. Leg. 6, p. 129, 279, 315, 740. Leg. 8-431. leg. 44, p. 35. Leg. 259, fol. 203, fol. 204, fol. 206, fol. 270, fol. 272, fol. 273, fol. 274, fol. 290.
- Casas y Sitios Reales, leg. 259 (1573), fol. 172, 204 à 348.
- Contaduría Mayor de Cuentas, Primera época : leg. 552.3. leg. 1368. leg. 1380. leg. 1429. leg. 1543. leg. 1589. leg. 1635. Leg. 179, p. 100, p. 381.
- Contaduría Mayor de Cuentas, Tercera época : leg. 2267-9.
- Mapas, planos y dibujos, XLIX-44, G.M., leg. 4268. XIX-Ga y Ja, leg. 107.
- Patronato Eclesiástico, leg. 150, p. 1 à 113, p. 187.
- Secretaría de Estado, leg. 46, p. 69 (1539). Leg. 151, p. 83, p. 182, p. 201. (1569). Leg. 182 (1598), non fol. Leg. 2645 (années 1620), non fol.

II - Textes imprimés et manuscrits antérieurs à 1800¹

Références des recueils de textes :

ALENTA : référence à ALENTA Y MIRA, Jenaro : *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, Ribadeneyra, 1903. Nous citons ici le numéro de référence du recueil, ainsi que celle de la bibliothèque où l'ouvrage original a été consulté. Lorsqu'il n'y a pas d'autre référence, cela signifie qu'il ne m'a pas été possible de localiser l'ouvrage.

MORENO GARBAYO, Natividad : *Catálogo de los documentos referentes a diversiones, conservados en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, 1957.

DAVILA FERNANDEZ, M^a Pilar : *Los sermones y el arte*, Valladolid, Universidad, 1980.

ESCALERA PEREZ, Reyes : *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, Málaga, Universidad, 1994.

LOPEZ-HUERTAS PEREZ, M^a José : *Bibliografía de impresos granadinos de los siglos XVII y XVIII*, Grenade, Universidad-Diputación de Granada, 2 tomes, 1997.

PALANCO ROMERO, José (pub.) : *Relaciones del siglo XVII*, Grenade, Universidad, 1926.

A

ACLAMACION REAL, Y PUBLICA, de la coronada villa, y corte de Madrid, en cuyo nombre levanto el Pendon de Castilla el Excelentissimo señor duque de San Lucar, y de median de las Torres, Conde de Onace, y Villa Mediana, Correo mayor general de España, por su Augusto, y catolico Rey Carlos II que Dios guarde. Con licencia. En Madrid. Por Francisco Nieto, Año 1665. 8 p. in-4°. B.U.G. A-031-130(67).

ALMOGUERA, Juan de : *Sermon de la Assuncion de María Madre de Dios, en la celebre fiesta que la insigne y antigua Hermandad de Escruanos del Numero, y Prouincia de la Ciudad de Granada hizo en la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua, jueves diz y seys de agosto. Predicole el muy R.P.M. Fr..., Ministro Provincial, y Vicario General del Orden de la Santissima Trinidad de Redentores, en la Prouinzia del Andaluzia. Dióle a la estampa Miguel Zorrilla, escrivano de Provincia, Mayordomo de dicha Hermandad, a quien lo dedica. Con licencia. En Granada. Por Baltasar de Bolibar, y Francisco Sanchez. Año de 1646. B.U.G., A-031-205(14).*

NAVARRO, Antonio : *Abecedario virginal de excelencias del santissimo nombre de Maria : donde se le dan a la Virgen dozientos y veintiocho nombres... ay copiosas tablas... compuesto por... coronista del Orden de la Santissima Trinidad... En Madrid : en casa de Pedro Madrigal (por Iuan de la Cuesta), 1604. in-4°, B.N.M., 7/11903.*

ACADEMIA que se celebrou en la ciudad de Granada en ocho de diziembre al nacimiento del príncipe Don Carlos, que Dios guarde. Presidente Don Pedro Alfonso de la Cueva Benavides, señor de las villas de Almuñan, Vleylas, Tablar, Zeque, Luchena, Vexarin, Mescua, Morillo, y Montarmin, & Secretario Don Nicolas de Cervantes y Ervias Calderon. Celebrouse en la casa de don Pedro de Cordova y Valencia. En Granada. En la Imprenta Real por Francisco Sanchez, en frente del Hospital del Corpus Christi. Año de 1661. 40 fols., in-4°, B.N.M. R/6550/3.

ALEGACION APOLOGETICA. Defiende el culto y veneracion que a la Serenissima Reyna de los Angeles Maria Señora nuestra, solicita la venerable congregacion de Sacerdotes en su Capilla de los Remedios, donde esta su imagen con este titulo. Contra el doctor don Geronimo de Chauarria, Arcipreste desta Iglesia. En Granada, por Francisco Sanchez, y Baltasar de Bolibar, a la entrada de la calle de Eluira, en la calleja del correo viejo. S.l.n.d. [1640 ?], 50 fols., in-4°. B.U.G., A-031-135(20).

¹ Cette section comprend les éditions facsimilées et les rééditions modernes.

ALGAR MONTENEGRO, Juan de : *Sermon en la magestosa fiesta que la santa, y metropolitana iglesia de Granada celebrò este año de 1635, a los desgravios de Dios Sacramentado, por el nefando delito que los hereges contra su Magestad cometieron en este saco de Terlimon. Predicole el maestro..., canonigo Magistral de la misma Yglesia, Catedratico de Prima de teologia y calificador del santo Oficio. dedicado al excelentissimo señor Conde, Duque, gran Canciller. Año 1636. En Granada por Blas Martinez, Mercador y Impressor de libros. 16 fol n°. , in-4° Gravure sur le plat. B.U.G. A-031-203 (16).*

ALMAGUER, Andrés de : *Oracion panegirica en la fiesta nuevamente en España instituida, y celebrada, a deuocion de la magestad del Rey N.S. Felipe IV. gran Monarca de las Españas. Del Patrocinio de la Virgen María Señora Nuestra. Por el P. ..., Rector del Colegio de la Compañia de Jesvs. Y la dixo en el solemne octavario con que lo celebraron los dos ilustres cabildos de la muy noble, y leal ciudad de Antequera en su Iglesia colegial. Año de 1655. en Malaga, por Juan Serrano de Vargas, Pertiguero de la S. Iglesia Catedral. Año 1656. B.U.G., A-031-204(1).*

ALVAREZ, Baltasar : Voir *ANGUSTIAS GLORIOSAS*.

A LAS GRANDES DEMONSTRACIONES que el Exmo SS Marq.s de Leganes hiço en Granada, quando llego la nueva del feliz nacimiento del principe nro ss.... 1658. (Alenda, n°1.155).

ANDANDO unos hombres buscãdo un Thesoro, medio quarto de legua desta ciudad de Granada, en la queta o monte alto que llaman Valparayso, hallaron cauando por el mes de Março deste año de quinientos y nouenta y cinco, una lamina de plomo, y leyendola dezia, que estaua alli un cuerpo, quemado de un sancto... Impresso por Iuan Rene con licencia del Prouisor, s.l.n.d. [1595], 4 p. B.U.G., A-031-168 (3-1).

ANGLERIA, Pedro Mártir de : *Epistolario*. Estudio y traducción por José López de Toro, Madrid, 1965 [1670].

ANGUSTIAS GLORIOSAS de María celebradas de la deuocion, en el nuevo Templo que dedicò a sus Dolores la siempre Noble, siempre Leal, Ilustre siempre la Ciudad de Granada. Consagradas a don Antonio Alvarez de Boharquez, Benauides y Giron, Marques de los Truxillos ; y señor de las villas de Beas, Caparacena, la puerta de Luchena, y Silva. S.l.n.d. [1673]. B.U.G., A-031-256. B.N.M., 3/53608. in-4°, 126 fols. n°. contient :

- *ARRATIA, Fr. Pedro de : Sermon a la nueua Solemnidad de los Dolores que sintiò al pie de la Cruz, la Madre mas Piadosa Maria Santissima Señora Nuestra. Predicò el... del Orden de Predicadores, hijo del Real Conuento de Santa Cruz de Granada, en la Iglesia Catedral, con asistencia del Imo sr D. Diego Escolano, dignissimo arzobispo de ella y de ambos cabildos Ecclesiastico, y Secular. En ocasion de auer traído a la dicha Iglesia la milagrosa Imagen de Na Sa de las Angustias ; para lleuarla desde ella a su Templo nueuo, consagrado por su Ima, à las Angustias, y dolores de esta señora. (fol 7r-15v).*

- *RAMOS, Esteuan : Oracion panegyrica en el solemne septenario de fiestas, que se consagraron à la sumptuosa dedicacion de el Magnifico Templo de la milagrosa Imagen de Na Ss de las Angustias. La dixo en la Primera fiesta que se celebrò en su Iglesia, el MRPM D. ..., Abad de el Monasterio de Na Sa de el Destierro, Orden de el Gran Basilio, assistiendo el Real Acuerdo. (fol 19r-26r).*

- *CASTILLO, Diego de el : Margarita preciosa. Oracion panegyrica evangelica, en el tercero dia de las somptuosas fiestas que a la dedicacion grande del nueuo, y primoroso templo de Na Sa de las Angustias, consagrò el Ilustrissimo, y Reuerendissimo señor Don Diego Escolano, y Ledesma, dignissimo arzobispo de Granada, assistiendo à la solemnidad mayor, el Cabildo de la Cesarea, y Real Capilla de Granada, patente el Smo Sacramento. Dixola el doctor Don..., capellan de S. M. y magistral de la misma Real Capilla, Catedratico de Visperas de Theologia de la Imperial Universidad de Granada, Rector del Colegio Imperial de Señor S. Miguel, antes Colegial del Colegio de Santa Catalina, Mayor en dicha Ciudad, y Canonigo de la Santa Iglesia Catedral de Almeria. (fol 26v-43r)*

- *ALVAREZ, Baltasar : Sermon en la dedicacion del tempo de Nvuestra Señora de las Angustias, traslacion de esta milagrosa Imagen a su casa, y del Santissimo Sacramento a su Parroquia, fiesta, que celebros la Imperial Vniversidad de Granada. Predicole, el Rmo PMFr. ..., religioso del Orden tercero, en el Convento de San Antonio Abad, Lector Iubilado, Difinidor habitual, doctor en Santa Theologia de dicha Vniversidad, y Predicador de su Magestad. (fol 43r-50v).*

- *VERA, Iuan de : Sermon predicado por el Reverendissimo padre Maestro fray, del Orden de San Agustin, Prouincial que ha sido de esta Prouincia, en la octaua de la dedicacion del Templo de Nuestra Señora de las Angustias gozosas, manifiesto el Santissimo Sacramaneto, en la fiesta que celebros la Ilustre Vniversidad de Beneficiados de las Iglesias de esta Ciudad de Granada. (fol 51r-59v).*

- CASTILLA, Francisco de : *Sermon en el octauario que se celebrou a la dedicacion del nueuo Templo de Nuestra Señora de las Angustias, dia en que hizo la fiesta su Real Cofradia. Dixolo el M.R.P.M.Fr...., Calificador del Santo Oficio, y prior del Conuento de Nuestra Señora de la Cabeça, Orden del Carmel de Observancia.* (fol 60r-69v).
- SANTA MARIA, Agvstin de : *Oracion evangelica en el dia octavo de la dedicacion del sumptuoso templo de Nuestra Señora de las Angustias, y translacion à el del santissimo Scramento, y de la milagrosa Imagen de esta señora, en la fiesta que hizo, y a que assistio la my Ilustre, y Nobilissima Ciudad de Granada. Dixola el R.P.Fr..., aliàs de la Canal, Lector que ha sido de Sagrada Teologia, y redentor actual por la Prouincia de Andaluzia, de los mercenarios descalços, redencion de cautiuos.* (fol 70r-86v).
- LITERARIA LID y Ivsta Ingeniosa qve comboca las castellanas Musas al svtil combate de vn certamen Poetico, en la solemne, y festiua Dedicacion del Sumptuoso, y nueuo templo parroquial que el Ilvstrissimo Señor D. Diego Escolano y Ledesma, Arzobispo de Granada, del Consejo de su Magestad, dedica fervoroso, ofrece liberal, y consagra reuerente al Santissimo Sacramento, y a la Milagrosissima Imagen de Nvestra Señora de las Angustias. En el Magnifico estreno de sus gloriosos Tabernaculos. (fol 87r-fin). B.U.G., C-33-99 (10). également publié à part, B.U.G., C-33-99(9).
- ANTEQUERA Y ARTEAGA, PEDRO DE : *Excelencia de Granada expresada en vn epigramma que compuso el Doctor don ..., natural de Alcalá de Henares, Pretor Regio, que fue desta ciudad el año 1610. y mando esculpir en vna Piedra junto a la Puerta de Elvira, donde existe... Descripcion metrica y explicacion del antecedente Elogio, ampliada con otras prerrogativas, que omitio el Poema Latino por vn Ingenio desta Corte.* in OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis : urbanismo y Contrarreforma en la Granada del seiscientos*, Grenade, Excma Diputación provincial de Granada, 1985. p.159-166. et B.U.G., A-031-263(1).
- ANTOLINEZ DE BURGOS, Justino : *Historia Eclesiástica de Granada*, estudio y ed., Manuel Sotomayor, Grenade, Universidad, 1996.
- AOIZ, Thomas Francisco de : *Obras del venerable Maestro Juan de Ávila, clerigo, apostol del Andalucia. Coleccion general de todos sus escritos. A expensas de don... Dedicado al ilustrissimo señor don Diego de Roxas y Contreras, obispo de Cartagena, Governador del Real, y Supremo Consejo de Castilla. Tomo Primero, con priuilegio. En Madrid por Andres Ortega, en la calle de las Infantas, año de 1759. 9 tomes.* B.U.G., A-011-234 et ss.
- ARIÑO, Francisco de : *Sucesos de Sevilla, 1592-1604.* Prés. Antonio Domínguez Ortiz, coll. Clásicos sevillanos 3, Séville, Sevilla Ayuntamiento, 1993.
- ARRATIA, Fr. Pedro de : *Voir ANGUSTIAS GLORIOSAS.*
- ARROYO SARMIENTO, Gregorio de : *Oracion evangelica en la visita que el Ilustrissimo Señor D. Martin Carrillo Aldrete, Arçobispo de Granada, del Concejo de su Magestad, & hizo a la Iglesia insigne Colegial de Señor San Saluador, domingo tres de octubre de 1649 [sic] años / por el doctor don... En Granada : por Francisco Sanchez y Baltasar de Bolibar, 1649.* B.U.G., A-031-234(20).
- AUIENDOSE Descubierta cerca de la ciudad de Granada, el año de 1595, en el Monte que se llamavan de Valparaiso (que despues se llamó Sacro, por ser ese el titulo que le dan las Laminas, de que se hara mencion) las Cavernas, y Hornos en que viueron, y padecieron martirio los Santos, Cecilio... D. Pedro de Castro y Quiñones, Arçobispo que era entonces de Granada, y despues de Seuilla, a sus expensas prosiguo el descubrimiento... *Impresso en Granada : en la Imprenta Real, por Baltasar de Bolivar, 1655.* [4] p. Fol. B.N.M. VE/184/46
- AVALOS, Gaspar de : *Constituciones Sinodales, por el Señor Arçobispo D... Granada, 1530. in CONSUETA DE CEREMONIAS Y GOBIERNO de la Santa Iglesia Catedral Apostólica y Metropolitana, de la Ciudad de Granada. Año de 1819. en la imprenta de D. Nicolas Moreno. Con las licencias necesarias [1530]. 228 p, Fol., B.U.G., A-017-248.*
- AVELLAN, Michael : *Declamacion, que hizo el Reuerendo Padre Fray..., lector de Teologia. En las fiestas de la Immaculada Concepcion de nuestra señora, que se celebraron en san Francisco de Granada, sobre el Epitalamio ; todo el mundo en general (que á sido tan bien recibido, y celebrado en toda España) aplicado al Euangelio. Con licencia. En Granada, por Martin Fernandez en la calle de Ossorio. Año de 1617.* B.U.G., A-031-234 (31).
- AYALA Y GUZMAN, Marcelo Antonio de : *Poéma heróico endecasílabo, en que se describe la mayor lealtad con que à su Magestad Don carlos Segundo, que Dios guarde, Rey de las Españas, acompañò su Catolica, y metropolitana Iglesia de Granada. Explicando su justo sentimiento en la muerte de la*

serenissima señora Doña Maria Luysa de Orleans, (que goza de Dios) erigiendo, con tristes demostraciones, funeral excelso Tumulo, mostrando en su mayor lealtad su imponderable pena. Dedicase a el señor Doctor D. Martin de Afçargota, dignissimo Dean del Soberano Ecclesiastico Cabildo. Por su mas rendido afecto Don... En Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa. s.d. (1690?) 10 fols., in-8°, B.N.M.,V.E./129-46.

AYROLO, Gabriel de : *Sermon que predico el doctor Don... Arcediano de la Santa Iglesia de Guadalajara, y natural de la ciudad de Mexico, el dia de su patron S. Hypolito, quando haze reseña de su Estandarte Real, y se lleua a su Iglesia con somptuoso acompañamiento, assiendiendo en ella El Excelentissimo Señor Marques de Ladereyta, Virrey desta Nueva España, Audiencia Real, y los dos Cabildos Ecclesiastico, y Secular. Dirigido a la Nobilissima Ciudad de Mexico, Cabeça del Imperio Indiano. Año de 1638. Con licencia, en Mexico, por Francisco Salbago, Ministro de la Santa Inquisicion. B.U.G., A-031-211(13).*

B

BAEZA, Hernando de : *Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada desde el tiempo del rey Juan de Castilla, segundo de este nombre, hasta que los Católicos Reyes ganaron el reyno de Granada [s.l.n.d.], in Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada, Madrid, 1868.*

BARRIONUEVO, Jerónimo de : *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658) / precede una noticia de la vida y escritos del autor por A[ntonio] Paz y Mélia, Madrid, M. Tello, 1892-1894. B.N.M., 2/81167 – 2/81170.*

BECERRA Y CLAROS, Felipe : *Reales exequias, y pompas funerales, que en la muerte de la Católica Magestad de la Reyna Madre nuestra señora Doña Maria Ana de Avstria, Reyna de las Españas, y Emperatriz de las Indias, Celebrò la muy Insigne, Noble, Leal, Nombrada y Gran ciudad de Granada, en la Real Capilla de los señores reyes catholicos, en 19. de junio de este año de 1696. Y la panegyrica fynebre oracion que en estas honrras dixo el Doctor Don..., Capellan de su Magestad, y Magistral de dicha Real Capilla, Cathedratico de Visperas de la Imperial Vniversidad de Granada. Que consagran reuerentes a la catolica Magestad del Rey nuestro señor DON CARLOS II de este nombre (que Dios guarde) por mano del Illmo. Señor Don Antonio de Arguelles y Valdès, del Consejo de su Magestad, y dignissimo Governador del Real, y Supremo de Castilla. D. Cristoval de Oviedo y Castillejo, y D. Joseph Nauarro, veintiquatros, D. Manuel de la Paz Mallea, y D. Manuel de S. Juan Tamayo, Jurados, Comissarios, à quienes fio esta Ciudad el desempeño de esta su primera obligacion. Con licencia en Granada, por Francisco de Ochoa, Año de 1696. 26 fols non fol., in-4°, B.N.M., 3/38/633. B.U.G., A-031-278 (6).*

- *Suivi de SERMON en las Reales Exequias, que hizo la muy Grande, y Nombrada Ciudad de Granada, à la Serenissima señora Doña Mariana de Austria, Reyna de España, y su mas gloriosa Governadora, madre de la mayor Magestad de ambos Orbes, del Rey nuestro señor Don Carlos II Rey de España, y emperador de las Indias, en su Real Capilla de dicha Ciudad, con asistencia del Real Acuerdo, del Santo Tribunal de la Fè, y Real Cabildo de sus Capellanes, el Martes 19 de Junio de 1696. Predicado por el Doctor...*

BERMUDEZ DE PEDRAZA, Francisco : *Antiguedad y excelencias de Granada. Por el licenciado..., natural della : Abogado en los reales Consejos de su Magestad. Dirigido a la muy Noble, Nombrada, y Gran ciudad de Granada. Año 1608. En Madrid, por Luis Sanchez impressor del Rey Nuestro Señor. Fol., 190 fol n° + approbations et tables. Ecu représentant une grenade sur le plat. éd facs. Grenade, 1981.*

— : *Historia eclesiastica. Principios y progressos de la ciudad, y religion catolica de Granada Corona de su poderoso reyno y excelencias de su corona por Don ..., canonigo, y thesorero de la Santa Yglesia Apostolica Metropolitana de Granada. Escribe a Don Fernando Valdes y Llano, Arçobispo de Granada, Governador del Consejo Real de Castilla. En Granada año de 1638. Por Andres de Santiago. En Granada, en la Imprenta Real, 1639, Fol. Ed facsimil. Universidad, 1996.*

BERNALDEZ, Andrés : *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel, escrita por el bachiller..., cura que fué de la villa de los palacios y capellan de don Diego Deza, Arzobispo de Sevilla, in Crónica de los Reyes de Castilla. Desde Don Alfonso el Sabio hasta los Católicos Reyes Don Fernando y Doña Isabel. Colección ordenada por Don Cayetano Rosell, T. III, B.A.E., T. 70, Madrid, 1953.*

_ : *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed y estudio por Manuel Gómez-Moreno y Juan de La M. Carriazo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962.

BREVE INSTRUCCION del misterio, y Fiesta de la Immaculada Concepcion de la Virgen Santissima Nuestra Señora, para consuelo de sus devotos, particularmente de los que no han estudiado. Con licencia. Impresso en Granada, por Baltasar de Bolibar en la calle de Abenamar, año de 1662. B.U.G., C-33-99(25) et A-031-130(18). Avec gravures de l'Immaculée Conception et St François. 2 fols non-n°.

BREVE RELACION de la mission apostolica que hizo el Colegio de S. Pablo de la Compañia de Iesus de la ciudad de Granada en ocasion del horrible temblor de tierra sucedido en dicha ciudad miercoles 9 de octubre a las 7 de la mañana este año de 1650 y de sus causas y effectos. Manuscrit. B.U.G., A-031-126 (15).

BREVE DISCURSO sobre si las calenturas que corren sean solo malignas (vulge Tabardillos) ò sean pestilenciales. Disvrrese ser proponente sus causas, rastreanse sus señales dificiles, y su curacion se procura. Ponelo a los pies, y amparo, de la Virgen, Madre de Dios, todo poderoso, con el cognomento del ROSARIO, vn devoto svyo, Medico de profession, sin Cathedras, ni Titulos que alegar. [Grenade, 1679] 12 fols. Gravure Vierge du Rosaire en 1è p. B.U.G. A-38-308(4).

BIGIL, Francisco de : *Elogio a la ciudad de Granada, en que se refieren las fiestas reales, que celebrò en 12 y 15 dias del mes de Enero deste año de 1630 por el feliz nacimiento del Principe de Espana. Dirigido a Don Gaspar de Arredondo Tesorero Recetor del santo Oficio de la Inquisicion del Reyno de Granada. Por D..., Estudiante en esta Universidad, año 1630. Impresso con licencia, en Granada, por Francisco de Heylan, impressor de la Real Chancilleria.* 8 fols., in-4°, non n°, (Alenda, n°923) B.U.G., B-059-131.

BRAVO, Cristobal : *Relacion Cierta y verdadera sacada y aivstada de los Avtos, e informacion ante Aluaro Fernandez de Cordoua Escriuano publico, y Jurado de la Ciudad de Granada, en razon de la tempestad que vuo en la dicha Ciudad, Martes en la tarde 28 de Agosto deste año de 1629, dia del Bienaventurado S. Agustin, desde las dos de la tarde, hasta las seys horas de la misma tarde. Recopilada por... Con licençia, en Granada, por Bartolome de Lorençana. Año 1629.* in PALANCO ROMERO, José (pub.) : *Relaciones del siglo XVII*, Grenade, Universidad, 1926, p.111-121.

BRAVO, Pedro : *Escritura publica y testimonio autentico de las glorias de María Santissima en su Assumpcion, celebrada con rasgos de deuocion, y lineas de piedad de las ardientes plumas de los Escriuanos de numero de la Nobilissima ciudad de Granada, en obsequio, y culto de la milagrosa imagen de la Antigua, lunes diez y seys de Agosto, en presencia del Ilustrissimo, y Reuererendissimo señor don Ioseph de Argayz, Arçobispo de Granada, con asistencia de su nobilissimo Dean, y Cabildo. Dixola el muy R.P.M.Fr. ... Teologo del Eminentissimo señor Cardenal Ottobono, y Ministro Prouincial del Orden de la Santissima Trinidad de Redentores Calçados en la Prouinzia de Andaluzia. Diola a la estampa don Juan Francisco Tafur y Castillejo, escriuano del numero, y mayordomo de la ilustre Hermandad de escrivanos a quien lo dedica. Con licencia. En Granada, en la imprenta real de Francisco Sanchez, en frente del hospital de Corpus Christi. Año de 1666.* 14 fols., in-4°, B.U.G., A-031-203(18) ; A-031-234(14).

C

CABRERA, Alonso : *Sermon a las honras de nuestro señor el serenissimo y Catolico Rey Filipino segundo questa en el Cielo, que hizo la villa de Madrid en Santo Domingo el real vltimo de Otubre, de 1598,* Madrid, s.d. 31 fols., in-4°, B.U.G., A-031-214(17)

CABRERA, Iuan de : *Entrada de su magestad en la ciudad de Granada, Madrid 1624.* in-f°, 1 p. (Alenda n°849).

CABRERA NUÑEZ DE GUZMAN, Melchor de : *Manifiesto en que el Illmo sr don fray Alonso bernardo de Rios y Guzman, Arçobispo de Granada funda que en llevar en la procession del dia del Corpus silla, y almohada, y lienço, con la familia necessaria, y ocupar el claro frente a la custodia, y tabernaculo, es ceremonia observada de tiempo immemorial, confirmada por la sede apostolica, y declaraciones de la sagrada congregacion de ritos. Aprobada por determinaciones de derecho, sagrados canones, santos concillos, y el sentir de los Padres de la Iglesia, con diversos exemplares de Diuinas, y Humanas letras. A que iunta razones politicas, y el uso de la Santa Iglesia de Toledo, y otras de los reinos de Castilla. A que alude lo que Mathathias, Machabeorum lib. 1... escrivielle el licenciado Don..., Abogado de los*

Consejos, Alcayde de la fortaleza de la Villa de Guardo, y Alcalde de la de Torre de Lobaton, por el estado de Hijosdalgo. [1684] 90 fols n°. B.N.M., 2/31171.

CALDERON, Antonio : *Compendio historico de la vida, hechos, y muerte del glorioso apostol Santiago, vnico, y singular patron de España, capitan general de las armas contra infieles, principalmente de las catholicas. Que contiene sumariamente las excelencias, y primacias del hijo de Zebedeo, que divididas en quatro libros, estan para darse al molde. Author de los dos primeros, el Illmo Señor don..., Maestro que fue dela serenissima señora doña Maria Theresa, infanta de España, Capellan mayor de la real capilla de la encarnacion de Madrid; canonigo magistral de la sancta iglesia de toledo; y electo arçobispo de Granada. Author de los dos segundos, el Rmo Padre Geronimo Pardo, prouincial que ha sido de la prouincia de españa, de los clerigos menores; calificador del consejo supremo de la sancta, y general inquisicion, y visitador general de los libros, y librerias de estos reinos.* S.l.n.d., 25 fols. 1670. B.N.M., V.E./159.7

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro : *La Hidalga del valle*, éd. digitale Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [cervantesvirtual.com] d'après l'édition de PANDO Y MIER, Pedro de : *Autos sacramentales de Calderón*, Madrid, 1717.

CALERO DE VALDIVIA, Iacinto : *Auto sacramental mistico, representado en el teatro cruento de la iglesia colegial de S. Maria Vxixar de la Alpuxarra. Dedicado a el Ilustrissimo Señor D. Diego Escolano, Arzobispo de Granada, &c. El doctor D. ..., Canonigo en la misma Iglesia, que lo predicò en ella en la Festiuidad de N. Señora de el Martirio, Patrona de la Villa. Año 1669. Imprese en Granada, en la imprenta Real del Lic. Baltasar de bolibar, Impressor del S. Oficio de la Inquisicion. Año 1670.* 16 fols., in-4°, B.U.G., A-031-202(22).

CANO DE MONTORO, Fernando : *Conquista de Sevilla por el Santo Rey Don Fernando Tercero de Leon, y de Castilla, Predicada entre los dos coros de su Ilustrissima Iglesia, el dia de San Clemente, en presencia de los dos Excelentissimos Cabildos Eclesiastico, y Segular. Por el Doctor Don ... Colegial en su Colegio mayor, y catedratico de Visperas en su universidad insigne. Dirigida a la Apostolica Iglesia metropolitana, y Dean, y Cabildo de la gran ciudad de Granada. Aprobada por la sagrada religion de los padres Menores Capuchinos del serafico Padre San Francisco. Con licencia, impressa en Seuilla por Simon Faxardo, año de 1631.* 8 fol, in-4°, B.U.G., A-031-234(17).

CARO, Rodrigo : *Días geniales o Lúdicos*, éd., étude préliminaire et notes de Jean-Pierre Etievre, Madrid, Espasa-Calpe, 2 vols, 1978.

CARTA de un personage ilustre, y muy fidedignos, escrita de Alcalà la Real à otro desta Corte, en 12 de Julio de 1679 tocante al prodigio, que se publico auerse visto en Granada à 26 de Junio, y a otros, que afirma se han visto después, en Malaga y Antequera...Madrid, en la imprenta de Bernardo de Villa-Diego. S.d., in-4°, B.N.M., catalogue manuel.

CARVAJAL Y ROBLES, Rodrigo : *Fiestas de Lima por el nacimiento del principe Baltasar Carlos.* Lima, 1632. Prólogo y edición de Francisco López Estrada, Séville, CSIC, 1950.

CASAS, Geronimo Francisco de las : *Descripción del vistoso juego de cañas que celebro el primer dia de los tres de fiestas reales la muy Noble, Leal, Nombrada y Gran Ciudad de Granada, Sabado 6 de Julio de 1658. Al feliz nacimiento del Serenissimo Principe Don Felipe Quinto Prospero nuestro señor (que Dios guarde) legitimo heredero de las Españas. Siendo corregidor el señor Don Iuan Manuel Pantoja y Figueroa, cavallero de el orden de Caltrava, Administrador general de Millones de dicha Ciudad, y su Reyno, Iuez Mero-Executaor de todas las rentas reales. Por el licenciado D..., vezino de la ciudad de Granada. Con licencia impresso en Granada, en la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, en la calle de Amenabar. Año de 1658.* in-4°, 4 fols. (Alenda n°1.166) B.N.M. R-31-591.

CASTILLA, Alonso de : *Rendidos tributos y obsequios generosos de amor, y lealtad. Que en panegyrica aclamacion consagrò a los catolicos Monarcas, sus padres, è invictos Conquistadores - D. Fernando, y Doña Ysabel reyes de Castilla, la muy nobles, inclita, y augusta ciudad de Granada, en las honras que sus sumptuosas reales demostraciones de grandeza celebrò el dia 7 de mayo en su real Capilla, con la autorizada asistencia del real Acuerdo, Santo Tribunal de la Fè, y Congresso de las religiosas familias, en este año de 1697. Dixola el muy Reverendo padre maestro fray ..., Lector de prima en su convento del orden de Nuestra Señora de la Merced, redencion de cautivos - Con licencia. En Granada : en la imprenta real de Francisco de Ochoa, Año 1697.* 6 fols.+ 30 fols., in-4°, B.U.G. A-031-232(15).

CASTILLA, Francisco de : Voir *ANGUSTIAS GLORIOSAS*.

CASTILLA, Gabriel de : *Sermon de San Hiscio, obispo y matyr, von de los que murieron gloriosamennte en este Sannto Monte de Granada. Predicado en la Yglesia Mayor della, aprimero de março de 1605*

años. *Por el Padre... de la Compañía de Jesus. En Granada. Con licencia. Por Sebastian de Mena. Año MDCV.* 32 p, in-4°, B.U.G., A-031-228(12).

CASTILLO, Diego del : *Bula de oro, oracion panegyrica evangélica en la Beatificacion del inclyto monarca D. Fernando el Santo, Tercero deste nombre, Rey de Castilla, y de Leon, en las fiestas consagradas por la Real capilla de Granada, el dia del gran Precursor Baptista del año de 1671, dixola el doctor don... Impresa en Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, 1671.* 18 fol, in-4°, gravure sur le plat. B.U.G. A-031-206(6)

_ : *Oracion funebre panegyrica, en las honras, y anuales memorias, que celebrò la Nobilissima Ciudad de Granada, à las magestades catolicas de los invictissimos reyes D. Fernando, y D. Ysabel, sus liberadores, en su Real capilla, dia siete de mayo de 1668. Asistiendo el Real Acuerdo, el Tribunal de la Inquisicion, la Real Capilla, la Ciudad de Granada, y Prelados todos de las Venerables religiones. Dixola el doctor Don..., Capellan de Su Magestad, magistral de la misma Real Capilla, catedratico de Vesperas de la imperial universidad de Granada, rector del colegio imperial de San Miguel, antes colegial del colegio de Santa Catalina el mayor de dicha ciudad, y canonigo de la santa yglesia catedral de Almeria. Dedicada al ilustrissimo, y reverendissimo señor D. Diego Escolano, Arçobispo de Granada, del consejo de su Magestad, etc. Diose a la estampa, por mandado del cabildo de dicha Real Capilla. Impresa en Granada, en la imprenta Real de Baltasar de Bolibar, impressor del S. Oficio de la Inquisicion. Año de 1668.* 8 fols., in-4°, B.U.G., A-031-180(1).

CASTILLO, Diego de el : Voir *ANGUSTIAS GLORIOSAS*.

CASTRILLO, DIEGO DE : *Memorial o discurso Iuridico, Historico, y Politico por don Martin Carrillo y Alderete, Arzobispo de la Ynsigne Iglesia Metropolitana de Granada, del Consejo de su magestad, etc ; Dirigido al rey Nuestro Señor sobre la preeminencia que los Arçobispos de aquella ciudad, quando van de pontifical tienen, de que detras dellos dos criados suyos lleuen una Silla en la Festiuidad del Corpus, para sentarse en frente de la Custodia enmedio del claro de la Procession ... / escrito por ... Granada, s.d. [1649 ?] B.U.G., A-031-128(6).*

CASTRO, Bartolomé de : *Panegyrico funebre en las reales Exequias que por nuestro Rey, y Señor Don Carlos II (que este en gloria) rindiò Devota, ofreciò Reverente, y consagrò piadosa la muy Noble, y siempre Leal ciudad de Granada. En la Real Capilla el dia 4. de diziembre de mil y setecientos. Dixolo el Rmo P.M.Fr. ..., Lector Iubilado, Calificador de el Santo Oficio, Definidor General de toda su Orden de Señor San Francisco de la Observancia, Ministro Provincial de su Provincia de Granada, y Predicador de su Magestad.. [Grenade, 1700], B.N.M., V.E/109-1.*

CASTRO, Francisco de : *Historia de la vida y sanctas obras de Iuan de Dios, y de la institución de su orden, y principio de su hospital, compuesta por... en Granada, en casa de Antonio de Librixa, 1585. Biblioteca Provincial de Córdoba, 23-10. in GOMEZ MORENO, Manuel (éd.) : San Juan de Dios : primicias históricas suyas, Madrid, 1950. Copie digitale Biblioteca de Andalucía [www.juntadeandalucia.es].*

CASTRO, Martin de : *En Granada. Sermon que predicò el Doctor ... a las honrras del Rey D. Felipe II que celebrò la Ciudad de Granada a la Capilla Real. Año de 1598. In IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan, rec : Sermones funerales ... (nº10).*

CASTRO PALACIOS, Bernardo Luis de : *Memorial a el novilissimo cabildo de la muy noble, y leal ciudad de Granada. Sobre que siendo S. Cecilio arzobispo, y martyr patron principal de todo el arçobispado de Granada, puede ser elegido San Juan de Dios en patrono menos principal del dicho arçobispado, y en patron principal de sola la ciudad de Granada, Sevilla, s.d., [1692], 14 fols., fol., copie digitale Biblioteca de Andalucía, [www.juntadeandalucia.es].*

CELEBRIDAD Sagrada, Religioso Culto, y Veneracion Catolica a San Francisco de Borja... El Colegio de la Conpañia de Iesvs de Granada... en la festiua Solemnidad de su Canonizacion... Affiche, Fol., B.U.G., A-031-132.

CENTURION, Adám : *Información para la historia del Sacromonte, llamado de Valparaiso y antiguamente Illipulitano junto à Granada : donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesiphon y S. Hiscio ... y otros santos ... : primera parte ... por..., Marques de Estepa... Imprimiose en granada, por Bartolomé de Lorençana, en el campo del Principe, en las casas del Marques, a su costa, año de 1632. 156 fols., in-4°, B.N.M., 6/3362. copie digitale Biblioteca de Andalucía, [www.juntadeandalucia.es].*

CERTAMEN POETICO que celebroy el insigne Colegio de teologos del Sacro Monte de Granada, en la colocacion de la nueva imagen de su Patrono S. Dionisio Aeropagita à su capilla. Fueron Ivzes que le

premiaron, el Doctor D. Ioseph de Barcia y Zambrana, Prebendado desta Santa Iglesia, y Colegial que fue deste colegio, y aora su Rector. Maestro D. Diego de Torres y Castilla, vice-rector. Y el Doctor D. Gabriel de Florz y Valdes, Colegial entonces actual deste colegio, y aora en el Mayor de S. Ildefonso de Alcala de Henares. Y secretario el Maestro don Francisco Palacio y Morejon. En Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, en la calle de Abenamar. s.d [1675] Gravure de Saint Denis Aéropagyte, sur un voile, décapité, et porté par un ange. 69 fols., in-4°, B.N.M., 2/38917. B.U.G., c-038-037(1)

CERTIFICACION. Grenade, 27 fév 1670. Imp. 2 fol, cacheté. B.N.M. VE/209/126.

CERON Y CARVAJAL, Juan Francisco : *Sermón que predicó el doctor..., canonigo desta Sancta Iglesia Metropolitana de Granada, a diez y seys de Agosto, año de 1629. En la misma Iglesia, en la fiesta que a la gloriosa Assumpcion de Nuestra Señora celebra la Ilustre Congregacion de los Escrivanos, sutidada por los inuictissimos y Catolicos Reyes Don Fernando, y Doña Ysabel. Al Ilustrissimo y Reuerendissimo señor Don Augustin Spinola, Diacono Cardenal de la Sancta Iglesia de Roma de San Cosme y San Damian, Arçobispo de Granada, del Consejo de su Magstad, & Año 1629. con licencia. En Granada, por Bartolome de Lorençana, en la calle del Pan junto a la Real Chancilleria.* 14 fols., in-4°, B.U.G., A-031-202(21).

CERVANTES Y ERVIAS, Nicolas de : *Descripcion de las fiestas que al primero, y purissimo instante de la concepcion de Nuestra Señora Consagro el Real Convento de San Francisco de Granada, siendo su guardian el Rmo P. Fr. Bartolome de Escañuela, lector jubilado, padre de su Prouincia, y predicador de su Magestad. Y Academia que corono las Solennidades, siendo presidente en ella Don Benito Iacinto de Gadea y Castillexo. Secretario Don Sebastian Antonio de Gadea y Oviedo. Que ofrece al Reverendissimo P.Fr. Blas de Castro y Medinilla, Calificador del Supremo Consejo de la Inquisicion, dos vezes Ministro Prouincial de la Serafica Prouincia de Granada D. ... Con licencia. Impresso en Granada, por Baltasar de Bolibar en la calle de Abenabar. Año de 1662.* in-4°, B.N.M., R/6550(3).

CIENFUEGOS, Alvaro de : *La heroyca vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja, antes Duque Quarto de gandia, y despues Tercero General de la Compañia de jesus. Escrivela el Maestro..., de la misma compañía, del Gremio, y Claustro de la Vniversidad de Salamanca, Cathedratico de Visperas de Theologia en ella, Calificador de la Suprema, y general Inquisicion. Y se consagra esta segunda impression al Gran patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañia de Jesus. Año 1717. Con privilegio. En Madrid. Por la viuda de Juan Garcia Infanzon.* 594 fols., Fol., B.U.G., A-016-222.

COBALEDA, Joseph de : *Panegyrico al señor emperador Carlos V el maximo, obra postvma de D.... Natural de Granada. Y le saca a luz D. martin de Valcarcel, beneficiado mas antiguo de la Yglesia parroquial de S. Justo, y S pastor de dicha Ciudad. Que lo consagra a la magestad catolica de D. Carlos II Nuestro Señor (Que Dios Guarde) Rey de las Españas, Emperador de dos mundos.* s.d. (1697). 18 fols. A.M.G., X-2-38.

COLECCION de documentos referentes a la fundación e institución del Sacromonte de Granada, manuscrits, B.N.M., Ms. 6437.

COLECCION de sermones varios, Grenade, 1564-1602. B.N.M., Ms. 8318 v. 105.

COMPENDIO DE LAS PAZES GENERALES publicadas con universal alegria de toda la Europa, quedando concordos los principes christianos de ella, para mayor gloria de Dios nuestro señor y de su santissima madre. Impresso en Granada, en la Imprenta de la viuda de Gregorio Valdivia por Manuel de Monte-Ser, 1697. 4 p, in-4°, B.N.M. VE/98/57.

CONCILE DE TRENTE, Décret de Réformation, Chap. II. Des Prédicateurs, & des Questeurs. In ALBERIGO, Giuseppe : *Les Conciles œcuméniques*, T.II, Paris, Cerf, 1994, p. 1344-1623.

CONSUETA DE CEREMONIAS Y GOBIERNO de la Santa Iglesia Catedral Apostólica y Metropolitana, de la Ciudad de Granada. Año de 1819. en la imprenta de D. Nicolas Moreno. Con las licencias necesarias [1530]. 228 p, Fol., B.U.G., A-017-248.

CONSTITUCIONES DE LA CONGREGACION los deuotos siervos de Maria santissima, que compasiuos la sirven en la memoria de sus Dolores. Fvndada en el año de 1668. En la iglesia Parroquial de Santiago de la Ciudad de Granada, por el Ilustrissimo, y Reverendissimo don Diego Escolano... en Granada ... 1668. B.U.G., A-031-242(5).

CONSTITUCIONES DE LA REAL CAPILLA de Granada, para su gouierno. Trasladas de una Cedula Real de su Magestad, quien mando despachar, por resulta de la ultima visita, que en ella se hizo año de 1632. En Granada, por Vicente Alvarez, 1633. (écu royal sur le plat) 18 fols., Fol, B.U.G., A-031-135(1). Et

TRASLADO DE LAS CONSTITUCIONES de la Capilla Real de Granada. Que dotaron los Catholicos Reyes don fernando y doña Ysabel de gloriosa memoria. Impresso en Granada en casa de Hugo de Mena. Año de 1583. B.N.M., Ms. 6948.

CONSTITUCIONES SINODALES DEL ARZOBISPADO de Granada, hechas por el Illmo Rmo Señor Don Pedro Guerrero, Arzobispo de la santa Iglesia de Granada. En el Santo Sínodo que su Señoría Reverendísima celebró á quatorce dias del mes de Octubre del año MDCCCXXII. Segunda edición. A expensas del Exmo é Illmo Señor Don Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Arzobispo de Granada. Madrid, en la imprenta de Sancha, Año de MDLXXII. 242 p., 22 cm, B.U.G., C-143-078.

CORREA, Francisco : *Sermón que predico el padre fr. ... lector de Prima de Teologia del Conuento de S. Antonio Abad de Granada del Orden de penitencia de N.P.S. San Francisco. Dedicado al ilustrissimo y Reuerendissimo señor don Martin Carrillo Alderete, Arçobispo de la dicha ciudad. En la deprecacion que se hiço en el dicho conuento en 21 de mayo de 1642, al dichoso suceso de la jornada de su Magestad el Rey Felipe IV, nuestro señor que Dios guarde. Por Baltasar de Bolibar y Francisco Sanchez, Granada 1642. B.U.G. A-031-223(4) 15 fol n°., in-4°.*

COVARRUBIAS, Sebastián de : *Tesoro de la lengua castellana o española. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Remigio Noydens publicadas en la de 1674, Madrid, Polifemo, 2001.*

CRONICA DE LOS REYES DE CASTILLA. Desde Don Alfonso el Sabio hasta los catholicos Reyes Don Fernando y Doña Isabel. Colección ordenada por Don Cayetano Rosell, T. III, B.A.E., T. 70, Madrid, 1953.

CUBILLO DE ARAGON, Alvaro : *Conversion del Pecador a los pies de vn santo Christo Crucificado, pidiendo la salud del pueblo apestado. Compuesta por... Con licencia, en Granada, por Antonio René de lazcano, en la calle de Abenamar. Año de 1637. B.U.G., Caja 2-017 (14). 2 fols., in-4°. Belle gravure de christ en croix sur la couverture.*

_ : *Fiestas Reales por el felice nacimiento del serenissimo Principe de las Españas D. Baltasar Carlos de Austria nuestro señor, gloriosamente hechas por la insigne Ciudad de Granada, y mal referidas por su hijo. Dirigidas a la señora Doña Ana de Castilla, señora de la villa de Cardela. In PALANCO ROMERO, José (pub.) : Relaciones del siglo XVII, Grenade, Universidad, 1926, p. 125-134.*

CUETO Y LEYVA, Iuan de : *Sermon en la festividad de la Inmaculada Concepcion de Nuestra Señora. Lo predico en la Santa Yglesia Metropolitana de la Ciudad de Granada LO D.O.C. al ilustrissimo y reverendissimo señor Don Martin Carrillo y Alderete, Arçobispo de Granada, de el Consejo de Su Magestad etc. El doctor... En Granada, por Baltasar de Bolibar y Francisco Sanchez, año de 1650. 20 fols., in-4°, B.U.G., A-031-211(5)*

CUEVA, Luis de la : *Dialogo de las cosas notables de Granada. y lengua española, y algunas cosas curiosas. Compuesto por el licenciado..., clerigo presbiterio. pruevase que la lengua latina a tomado mucho de la española. Dirigidos al ilustrissimo señor Cardenal D. Fernando Niño de Guevara mi señor. Arçobispo de Sevilla del Consejo de Estado de Su Magestad. Impresso con licencia en Sevilla, por Fernando de Lara, en la calle de la Sierpe, año de 1603. Edition facsimilée ed. José Mondéjar, Grenade, Universidad, 1993.*

D

DE AZCONA, Tarsicio : « El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada », *Anuario de Historia de la Iglesia* n°1, 1992, p. 71-92.

DESCRIPCION BREVE DEL SOLEMNE, y Festivo culto que dedico el colegio de la Compañia de Jesus de Granada, a su gran Padre S. Francisco de Borja, Grande de España, (etc.), desde el dia 27 de setiembre hasta lunes 5 de octubre deste año de 1671. En que le canonizo N.M.S.P Clemente X a instancia de el Catolico Monarca D. Carlos II N.S. Escrita por un devoto del Santo, y aficionado a la Sagrada Religion de la Compañia de Jesus. Impresso en Granada en la imprenta Real de Francisco de Ochoa, en la calle de Abenamar. Año de 1671. 25 fol n°., in-4°, B.U.G., C-33-99(1).

DESCRIPCION de la aclamacion sumptuosa y célebre solemnidad, que el Santo Tribunal de la Inquisicion de Granada consagro al augustissimo dilatador del Reyno de Christo; al religiosissimo amplificador de la fe catolica; al infatigable conquistador de la opulente Betica; al magnanimo triunfador de la infidelidad agarena ; al irreprehensible, pio, catolico, siempre coronado, y glorioso siempre: el bienaventurado D. Fernando el Tercero, rey de Castilla, y Leon : en la fiesta de su deseada apostolica veneracion, celebrada en el Real Convento de S. Cruz el dia cinco de iulio deste año de 1671. Impressa

en Granada, en la imprenta real de Francisco de Ochoa, año de 1671. 36 fols. n.º., in-4º. Gravure armes Inquisition au fol. 2, texte orné. B.U.G. C-33-99(3).

DESCRIPCION de las reales exequias. [s.l.n.d. Grenade, 1700 ?] 26 fols. 4º. B.N.M. V.E/109-1.

DISCURSOS, relaciones y cartas tocantes a las cenizas, laminas y libros hallados en el monte santo de Granada sacados de sus originales. B.N.M., Ms. 7187.

DOMINGO, dia de la Santissima Trinidad, el Colegio del Señor San Pablo de la Compañia de Iesvs haze Rogativa Pvblica por la salud desta ciudad de Granada, y de las demas de Andaluzia... Affiche, Fol., s.l.n.d. [1679?], gravure représentant Nuestra Señora de la Soledad. B.U.G., A-031-132 (21).

DON MARTIN CARRILLO por la gracia de Dios Arçobispo de Granada. Deseando cumplir cõ nuestra obligaciõ, y atendiendo a el bien de las almas... y reconociendo los aprietos grandes en que se hallan estos Reynos con las guerras que los inquietan... Por mandado de su Señoria ilustrissima el Arçobispo mi señor. El licenciado Diego de Tendillo, Secretario. [Edit exhortant à assister à la mission] 8 février 1647. 1 fol., Fol.. B.U.G. A-031-130 (80).

E

EDICTO de los señores Granada mandando y ordenando los lutos que han de llevar por la muerte del Rey Felipe IV, Granada, 1665. Affiche, Fol. B.U.G. A-031-132(33)

EGIDIO DE RIBERA MONTESER, Christoval : Epitome breve de las solemnes fiestas que celebrò el colegio de S. Pablo de la Compañia de Iesus de Granada a la Canonizacion de San Francisco de Borja en este año de 1671. Escrito por D..., vezino de dicha Ciudad. Dedicado al mismo Colegio de S. Pablo. Con licencia en Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, en frente del Hospital de Corpus Christi. Año de 1671. 16 fols., in-4º. texte orné. B.U.G., C-33-99(2).

ESCOLANO, DIEGO DE : Memorial a la reyna N.S. cerca las muertes que en odio de la fe, y religion christiana dieron los moriscos reuelados a los christianos viejos, (y algunos nuevos) residentes en las Alpuxarras deste Reyno de Granada, en el leuantamiento del año 1568. Por Diego, indigno arzobispo de Granada. Impresso en Granada, en la Imprenta Real del licenciado Baltasar de Bolibar, impressor del Santo Officio. Año 1671. B.U.G. A-031-220.

F

FERNÁNDEZ DE MADRID, Alonso : Vida de Fray Fernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Ed del P. Felix G. Olmedo [Madrid, 1931], facs., estudio preliminar e iconografía Francisco Javier Martínez Medina, Grenade, Universidad, 1992.

FERNÁNDEZ MARMOLEJO, Pedro : Exclamacion sagrada, y peroracion funebre en las exequias, que dedico la Muy Noble ciudad de Baza, y su Ilustre, y docto Cabildo, al Rey nuestro señor Felipe Quarto, el Grande / predicolo el doctor don...Impressa en Granada : en la Imprenta Real de Baltasar de Bolibar..., 1666. B.U.G. A-031-225(5).

FERNANDEZ DE SANTISTEVAN, BLAS : Fiestas reales de Granada. Que la muy nombrada y gran ciudad de Granada celebros al felicissimo nacimiento del Principe nuestro senor don Baltasar Carlos, a 12 y 15 dias del mes de enero deste presente año de 1630. Compuestas por..., vezino de la dicha ciudad. A don Mateo de Lison y Viedma, señor del Algarinejo, veinticuatro de Granada... Con licencia, en Granada en la imprenta de Martin Fernandez Zembrano, este año de 1630. 8 p., in-4º (Alenda nº924).

FERNANDEZ SOLANA, Diego : Honras que celebró la ciudad de Granada en la muerte de la reyna nuestra señora D. Ysabel de Borbón a 13 y 14 de diziembre de 1644 años, en su Real capilla al muy ilustre señor D. Ivan de Carvajal y Sande, del Consejo de su Magestad, Presidente de Granada, mi señor. Por... En Cordoua, impressas con licencia, por Salvador de Sea, año de 1645. 8 fols., in-4º, armes royales en couverture, B.N.M., VE/163-6.

FERNANDEZ DEL VALLE Y LIEDMA, Francisco : Oracion panegyrica en las honras y aniversario sepulcral de la augusta y cesarea magestad de la Señora Emperatriz Doña Isabel, muger del invicto Señor Emperador Carlos Quinto. -Celebradas en la Real Capilla de Granada, d.a. de los inclitos Apostoles, y martyres S. Felipe, y S. Tiago, a quien la señora Emperatriz les dedicò su memoria, no queriendo se predicasse en honra suya, cediendose a los santos todo el culto.- Predicola el Doctor D..., Colegial actual del mayor de Santa Catalina de la Universidad de Granada, Cbapellan de la Señora Princesa Doña Maria de la Paz, en dicha Real Capilla, en el magnifico teatro del Real

Acuerdo, Santo Tribunal de la Inquisicion, Cabildo Eclesiastico, y Ciudad Inclita de Granada, a uno de Mayo de 1676. -Dedicala- al Ilustrissimo, y reverendissimo señor D. Antonio de Ybarra, del Consejo de su magestad, Obispo de la Santa Yglesia de Almeria, y antes electo de Canarias. [Grenade, 1676]. 16 fols., in-4°, B.U.G., A-031-232(20).

FERRIOL Y CAYCEDO, Alonso de : *Libro de las fiestas, que en honor de la immaculada Concepcion de la Virgen Maria, nuestra señora, celebrò su deuota y antigua Hermandad. En san Francisco de Granada. Año de mil y seiscientos y quinze. Dispuesto por don... Dirigido al Ilustrissimo y Reuerendissimo Señor don Philipe de Tassis, obispo de Palencia electo arzobispo de Granada del consejo de su majestad, &c. Impresso, con licencia, en Granada. Por Martin Fernandez, Acosta de la Hermandad. Año de 1616. 80 fols., in-4°, Gravure sur le plat signée Bernardo Heylan représentant l'Immaculée Conception. B.N.M., R/4019.*

FESTIVA ACADEMIA celebrada en la Real Fortaleza del Alhambra, y en casas de D. Francisco Antonio de Viedma Narvaez y Arostegui, el dia Lueves trece de Febrero deste año de 1681. Presidiendola D. Pedro de Soria y Sarabia, siendo secretario Don Luis Andres Bermudo. Impresso en Granada en la imprenta de Francisco de Ochoa. Año de 1681. 32 p., in-4°, B.U.G., C-036-048(19).

FESTIVAS DEMOSTRACIONES que Granada hizo gozosa con la nueva feliz del nacimiento del Serenissimo Principe don Felipe Prospero, que Nuestro Señor guarde. Con licencia. En Granada, en la imprenta real. Por Francisco Sanchez, en frente del hospital del Corpus. Año 1658. 4 fols., in-4°, B.U.G. A-031-241(5).

FIESTAS celebradas por la real Capilla de Granada en la Beatificacion del Santo Rey D. Fernando III de Castilla, y León, glorioso conquistador del Andaluzia. Dirigidas en aviso de sus ordenes a la Reyna N.S. Danse a la estampa por mandado, y a expensas del cabildo de dicha Real Capilla. s.l. n.d. [1671]. 5 fol, in-4°, Ecu royal signé Franciasco Heylan en première page. B.U.G. C-033-099(5-1).

G

GADEA Y OVIEDO, Sebastian Antonio de : *Noticia sagrada, historial y politica, de las demonstraciones que se han hecho y celebrado en ocasion del sitio de Viena; victorias y demás facciones de las Armas Cesareas y Catholicas. En la muy nombrada, y gran ciudad de Granada. Que publica con el afecto, y obligacion de hijo suyo, Don... s.l.n.d. [1683] 12 fols n.º., in-4° B.U.G., A-031-252(5).*

_ : *Triunfales fiestas que a la canonizacion de San Juan de Dios, Patriarca, y Fundador de la Hospitalidad consagro la muy Nombrada, Leal, y Gran Ciudad de Granada cuyo cabildo las dedica a la Magestad Catolica de D. Carlos Segundo N.S. que Dios Guarde, Rey de las Españas. Y las describe D... Con licencia. En Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, Año de 1692. 328 p., in-4°, B.U.G., A-9-426. B.U.G., A-003-165. B.U.G., A-004-583. B.N.M., 2/61.505.*

GALVARRO, Iuan : *Sermon en la octava del protomartyr San Estevan en la qual se celebra la conquista de la muy ilustre ciudad de Granada. Por el maestro fray... Prior del conuento de nuestro Padre San Augustin de Granada - Dedicado a la mesma ciudad. - Con licencia del ordinario. - En Granada. En casa de la viuda de Sebastian de Mena. Año 1611. 12 fols., in-4°, B.U.G. A-031-227(7).*

_ : *Sermón en las honras, y obsequias de la serenissima y catholicissima reyna de España Margarita de Austria. Predicole el padre maestro fray..., Prior del conuento de nuestro Padre San Augustin de Granada. Dedicado a su excelencia el Duque de Lerma. Con licencia del ordinario. En Granada, en la imprenta de Sebastian de Mena, Año 1611. 10 fols., in-4°, B.U.G. A-031-227(3).*

GAUTIER, Théophile : *Voyage en Espagne, Paris, Charpentier, 1859.*

GONGORA Y ARGOTE, Luis de : *Sonetos completos, Madrid, Castalia, 2001.*

GRANADA. *Lo sucedido con sus inquietudes desde lunes diez y ocho hasta miercoles veinte de este año de 1648. B.N.M., ms. 11. 011 (fols. 233-242).*

GRANADA, Andres de : *Sermon en las honras funerales, y exequias magestuosas que al inclito Rey D. Fernando el Catolico le celebrò, y hizo en veynte y quatro de Enero deste presente año de mil y seyscientos y cinquenta, el ilustrissimo Cabildo Eclesiastico de la muy leal Ciudad de Granada (con asistencia del seglar nobilissimo) en su muy insigne Catedral, santa y Apostolica Métropolitana Iglesia. Predicolo el Padre Fr. ... religioso del Orden de N.P.S. Francisco de Capuchinos, Lector de teologia Escolastica, y Guardian que ha sido en esta prouincia de Andaluzia, de la qual es hijo, y natural de Granada. Dedicolo al mesmo Cabildo Eclesiastico. Con licencia en Granada. Por Baltasar*

de Bolibar, y Francisco Sanchez, en la calle del Correo viejo, Año de 1650. 38 fol n.º., in-4º, B.U.G. A-031-205(13).

GRANADA, Fray Luis de : *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila. Y las partes que ha de tener un predicador del evangelio*, Madrid, Edibesa, 2000. éd digitale biblioteca Miguel de Cervantes baséé sur l'édition de Barcelone, 1874, www.cervantesvirtual.com.

GRANDE, Iuan : *Sermon del soberano, y sacrosanto mysterio de la Encarnacion del Christo N.S. Predicado en la S. Iglesia Metropolitana de Granada, en 7 de Abril deste año de 1630...* 14 fols., in-4º, B.U.G., B-011-100(2).

_ : *Sermon predicado en el solemne y festivo dia de la Immaculada Concepcion de la Virgen, Madre de Dios, y Señora nuestra Maria. Estando manifiesto el Santissimo Sacramento del Altar, por ser la fiesta particular de ambos mysterios, celebrada en el Religiosissimo Conuento de Nuestra Señora del Carmen Monjas calçadas en esta Ciudad de Granada. Por el Padre Fr... Lector de Sancta Theologia, del Conuento de San Antonio Abad de la misma Ciudad. Dedicado a nustrro muy reuerendo Padre Maestro Fray Antonio Chacon, Cathedratico propietario de Durando, en la Insigne Vniversidad de Ossuna, Lector jubilado, Calificador del Santo Oficio, Padre perpetuo y Custodio desta Sancta prouincia de Andaluzia y Reyno de Granada, del Orden Sagrado de Penitencia de N.S.P. Francisco. Con licencia. En Granada, por Martin Fernandez Zanbrano frontero de San Gil. Año de 1628.* 20 fols., in-4º, B.U.G., A-031-233(24).20 fols.

GRAVES MOTIVOS. *Que el Abad, y cabildo de la Ynsigne Iglesia Colegial del Sacro Monte Pone en la prudente, y atenta Consideracion de la muy noble, y leal Ciudad de Granada. Por el Vnico Patronato del Señor S. Cecilio Patron de Granada, y su Arçobispado.* S.l.n.d. [1681]. 39 p., A.C.G., Libro de Asuntos Varios 72, fol. 228.

GUERRERO MESSIA, Iuan : *Sermon que predico el Rmo P.M.Y presentado fr. ..., Prior del Conuento de Santo Domingo, y el Rosario de Cadiz, hijo del Conuento de Santa Cruz el Real de Granada. En la fiesta de la translacion y entrega que hizo la religion de N.S. de la Victoria del Glorioso patriarca S. Ivan de Dios, a su religion de la Hospitalidad, en el conuento de la Santa Misericordia de la Ciudad de Cadiz, descubierto el Santissimo Sacramento. Dedicalo el alferez Mateo Francisco de Messia, escriuano de S.M. de las reales aduanas de Cadiz, de sacas de plata, de cosas vedadas, y de hipotecas. Al Rmo P. Fr. Fernando de la Estrella doctor en theologia y general de la religion de San Iuan de Dios, etc.* Año de 1665. 11 fols., in-4º, B.U.G., A-031-225(13).

_ : *Sermón que predico el padre presentado Fray..., en en las Honras que su Real Convento de Santa Cruz de Granada hizo al Rey nuestro señor Don Felipe Quarto, que este en el Cielo. dedicado al Ilustrissimo Señor Conde de Castro-Nueuo, y Villa-Vmbrosa, Marquès de Quintana, del Consejo de su Magestad en los Reales de Castilla, y de la Camara, etc.* Año 1666 (aigle royal). Impresso en Granada, en la imprenta Real de Baltasar de Bolibar, Impressor del S. Tribunal de la Inquisicion, en la calle Abenamar. 19 fols., in-4º, B.U.G. A-031-225(7).

GUEVARA, Antonio de : *Epistolas Familiares de don..., Obispo de Mondoñedo, Predicador, y Chronista, y del Consejo del Emperador, y rey nuestro señor. Primera y segunda parte, va todo este epistolario al estilo y romance de Marco Aurelio porque el autor es todo uno, y lo que en el se contiene se hallara a la buela de esta hoja.* Año 1595. Con licencia. En Madrid, por la biuda de Pedro Madrigal. A costa de Miguel Martinez. Gravure représentant un poing tenant un faucon aux yeux bandés devant un lion endormi, et la devise : *Spero Luce Post Tenebris.* Madrid, B.A.E., s.a. et éd digitale Miguel de Cervantes, www.cervantesvirtual.com.

GUILLEN DELLAGUILA, Francisco : *Iueves santo en la noche deste año de 1640 puso un sedicioso en las casas del Cabildo de esta ciudad de Granada, un libelo infame...*, imprimé, s.l.n.d. [1640], B.N.M., Ms. 6948, fols. 325r-339r.

GUZMAN PORTOCARRERO, Sancho de : *Panegirico a D. Andres de la Torre y Leon, Ivrado, y comissario en las Postentosas fiestas, que celebros la Nobilissima Ciudad de Granada a Christo Nuestro Señor Sacramentado, en este año de 1664. Por Don..., su mayor afecto. Dalo a la estampa don Feliciano de la Cueva y Valladares, Canonigo de la S. Yglesia de Malaga, amigo del autor. Con licencia. Lo imprimò en Malaga Mateo Lopez Hidalgo, Impresor de la Santa Yglesia.* Año de 1664. 4 fols., in-4º, B.U.G., Caja C-033-099(7).

_ : *Translacion del cverpo del glorioso patriarca San Iuan de Dios, Fundador de la Religion, y Hospitalidad de la Ciudad de Granada, Viernes 28 de Nouiembre de 1664 años. Entregado al reverensissimo Padre Fr. Fernando de la Estrella, general de dicha Religion, y Doctor graduado en la*

Universidad de Sevilla. Aviendo estado en el convento de Nuestra Señora de la Victoria de dicha ciudad (después de su glorioso tránsito) ciento y quince años. Dedicado al Illustrissimo, y reverendissimo señor Don Joseph de Argaiz, del Concejo de su Magestad, y Arçobispo de Granada. Año 1664 (armes archev). con licencia. Impresso en Granada, en la Imprenta Real de Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar. 10 fols., in-4°. B.N.M., VE/155/4.

H

HENRIQUEZ, Andres Gil : *Descripcion breve de las magestuosas fiestas que la nobilissima ciudad de Granada celebros al feliz nacimiento de su principe esclarecido D. Felipe Prospero V que Dios guarde. Por...* Impresso en Granada. En la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, en la calle de Amenabar, año de 1658. 12 p., in-4°, (Alenda nº1.167).

HENRIQUEZ DE JORQUERA, Francisco : *Anales de Granada*. 2 tomes, éd. Antonio Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices GAN GIMENEZ, Pedro ; MORENO GARZON, Luis, Grenade, Universidad, 1987.

_ : *Descripcion del grandissimo altar, y recebimiento, que la ciudad de Granada hizo, en la plaza de Bibarrambla, para la fiesta del Sanctissimo Sacramento. Recopilado por..., natural de la dicha ciudad. Dirigido al Doctor D. Gabriel de Espeleta y Agreda, Canonigo y Maestrescuela de la Santa Iglesia de Granada, Iuez Apostolico de la Santa Cruzada; y Contador Mayor deste Arçobispado, por el cabildo sede vacante. Año 1633. En Granada. Con licencia. Impresso por Vicente Alvarez. En la calle del Pan. 14 fols. B.N.M., fichier manuel.*

_ : *Poema del grandiosissimo altar, que se hizo en la plaza de Bibarrambla de la ciudad de Granada, para la fiesta del Santissimo Sacramento año de 1634 donde en un romance se declara su descripcion y significacion de sus misterios. Compuesto por..., vezino de la dicha ciudad. dirigido a D. Diego Pacheco de Acosta Veintiquatro de Granada, y comissario de la dicha fiesta. Año 1634. Con licencia. Por Vicente Alvarez. En la calle del Pan. 8 fols in-4°. Grenade en couverture. B.N.M. VE /155/58.*

HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás : *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*. Étude préliminaire et album iconographique par Manuel BARRIOS AGUILERA, Grenade, Archivum, Universidad, 1998 [1741].

HERRERA Y SOTOMAYOR, Jacinto de : *Jornada que su majestad hizo a la Andalucía : escrita por..., gentilhombre de camara del señor duque del Infantado, para las cartas de su excelencia... en Madrid, en la imprenta real, año de 1624. 6 pages, Fol. (Alenda nº831).*

HERREROS DE ALMANSA, Juan : *Invention del Sacro Monte de Granada. Con las vidas de los Sanctos que en el fueron martiriçados.. Y otras cosas que vera a la vuelta. In Hurtado de Mendoza, Diego : La guerra de Granada*, manuscrit, slnd [XVIIe siècle], B.N.M., mss 1603, éd. digital Biblioteca de Andalucía, www.juntadeandalucia.es

HURTADO DE MENDOZA, Diego : *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes : historia escrita en quatro libros por..., Madrid, B.A.E., Tomo I, Madrid, Rivadeneyra, 1852 [Lisbonne, 1627], p. 65-122.*

I

INFORME FECHO por el Dean, y Cabildo de la Santa Iglesia Metropolitana de Granada. A la Reyna Nuestra Señora por su mandado, sobre la pretension que tiene deducida la hermandad de los Escruanos de el numero de dicha ciudad, en el Real Consejo de Camara, en razon de la celebracion de las missas, y aniversarios à que concurren en la Capilla de la Santa Imagen de N.S. de la Antigua de dicha Santa Iglesia. Impresso en Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, en la calle de Abenamar. Año de 1675. 7 fols. in-4°, nº. B.U.G., A-031-134(7)

IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan, rec : *Sermones funerales en las Honras del rey nuestro señor Don Felipe II. Con el que se predicò en las de la Serenissima Infanta D. Catalina Duquesa de Saboya. Recogidos por ... impressor de libros. Dirigidos al Rey Nuestro Señor don Felipe III. en Madrid, en la imprenta del Licenciado Varez de Castro. Año MDXCIX essa tasia a 30 reales y cuartillo en papel. [armes de Castille] 297 fols., in-4°, B.N.M., 2/57997.*

IN NOMINE DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI. Nos Don Pedro de Castro ... Arçobispo de Granada ... auiendo tratado de las reliquias, que en el año ... de mil y quiniêtos y ochenta y ocho se hallaron, derribando

una torre antiquissima... Con licencia : en Granada, por Bartolome de Lorençana, Año 1614. Gravure de Francisco Heylan représentant San Cecilio mené au matyr, Affiche, Fol, B.U.G., A-044-124 (16-2).

J

JESUS, Antonio de : *Epitome de la admirable vida del ilustre varon don Luis de Paz y Medrano, cauallero del orden de Calatraua, natural de la ciudad de Granada / obra postuma del Padre Fr. ... predicador de la Orden de los Descalços de nuestro Padre San Agustin. Copie circa 1690 de l'éd. En Granada, por Francisco Gomez Garrido, 1688. 266 fols., in-4°, 2 gravures, B.N.M. DGmicro/38554.*

JIMENEZ DE SANTIAGO, Francisco : *Desagravios a la Virginitad en el parto de María Santissima viveça de deuocion a Christo Señor Nuestro, y a su chatolica Lei. Opvestos a los Carteles, y Libelos que el hebreo puso en Granada, antigua falta de su naçion, erencia legitima de su sangre. Celebrados en el Religiosissimo Convento de frailes menores de S. Francisco de los Capuchinos, renovacion de antiguos festines en medio del Hebraismo desta sagrada familia, en el insigne Ternario, que celebrò en esta ciudad Domingo 17 de Iunio. Por el doctor..., natural de la ciudad de Ecija. A don Luis de Aguilar Ponce de Leon, Cavallero del Orden de Calatrava, Regidor perpetuo de la ciudad de Ecija, y patrono del Convento de San Francisco de los capuchinos de ella &. Con licencia, impresso en Ecija, por Luis Estupiñan, Impressor de la ciudad, en la calle de los Cavalleros, año de 1640. 8 fols n°, in-4°, B.U.G., A-031-218(8).*

JIMÉNEZ LOBATÓN, Diego : *Señor a los reales pies de V.M. ponen este discurso iuridico los licenciados D. Diego Ximenez Lobaton y D. pedro Sarmiento y Toledo. Fiscales de V.M. en esta Chancilleria de Granada sobre no aver cumplido D. Diego Escolano arzobispo de esta ciudad las reales cedula de V.M. en que se le mando no sacasse silla, almoada, y salvilla en la procession del dia del Corpus. Granatae, ex Typographia Regia. Anno MDCLXX. Gravure signée Antonio Serrano représentant la procession du Corpus. B.U.G., A-031-147(2).*

JIMENEZ ROMERO, Iuan : *Sermon... 1611. Voir Pedro RODRIGUEZ DE ARDILA.*

_ : *Sermon que predico el doctor... Canonigo Magistral de la Santa Iglesia de Granada, a las honras del Rey Nuestro Señor don Felipe III. Con licencia, Impresso en Granada, en casa de Bartolome de Lorençana y Vreña. En la calle del Pan. Año de 1621. in-4°, 21 fols. n°, B.U.G., A-031-217 (1).*

JUBILEO PLENISSIMO Y UNIVERSAL, *concedido por nuestro muy santo Padre Alexandro Septimo, en dos de Março de este año de 1661, sexto de su pontificado, para implorar el fauor Diuino contra las Armas del Turco, enemigo comun de la Yglesia. Por mandado de su Señoria ilustrissima el Arçobispo mi señor. Fernando Charran secretario. s.l.n.d. (1661) 1 fol., Fol., B.U.G. A-031-130 (79).*

JUNTA DE LA LANGOSTA (Granada) : *Señora. Aviendo la junta de langosta que se formò el año passado de 1670, en esta ciudad de Granada, aplicado todos los medios diuinos y humanos que ha podido preuenir su zelo, y cuydado para el consumo de ella, y preservar su Vega, y campos, y de las demàs villas, y lugares de su distrito, le ha parecido de su primera obligacion dar cuenta a V.M. muy por menor de todas las operaciones, y de el estado en que oy se hallan esta plaga... [Granada : s.n., 1671] B.U.G A-031-131 (15) et A-031-132 (18).*

L

LUNA, Miguel de: *Historia verdadera del rey Rodrigo*, estudio preliminar Luis F. Bernabé Pons, facsimilé édition madrilène de 1653, Grenade, Universidad, 2001 [1592].

LAREDO, Pedro de : Voir *PIADOSO CULTO...* 1653.

LATINO, Juan : *La Austriada de Juan Latino*, édition littéraire par José A. Sánchez Marín, Granada, Instituto de Historia del Derecho, 1981.

_ : *Regalium corporum traslatione, per catholicum Philipum* Grenade, 1576, in-4°, 67 fols. n° + tables. B.N.M., R-41 17.

_ : *Ad Catholicum, pariter et invictissimum Philippum ... Hispaniarum Regem, de foelicissima serenissimi Ferdinandi Principis natiuitate, epigrammatum liber. Deque Sanctissimi Pii Quinti Romanae Ecclesiae Pontificis Summi, rebus, & affectibus erga Philippum Regem Christianissimum, liber unus. Austrias carmen, de ... D. Ioannis ab Austria ... re benè gesta, in victoria ... aduersus perfidos Turcas parta ... / per Magistrum Ioannem Latinum ... libri duo...*, 35 et 44 fols., in-4°, B.U.G., Caja C-086.

LEON Y ARCE, Francisco de : *La perla en el nuevo mapa mundi hispánico, al mediodía de Sevilla y costas, Iornada de su Magestad. Primera parte: con la pintura de los horizontes, jamas visto. Francisco de..., esciuano de su magestad, autor de las jornadas de Francia, Portugal, è Inglaterra. Al rey nuestro señor Don Felipe III. Año 1624. Con licencia. En Madrid, por Iuan Gonçalez.* 30 fols., in-4°, B.N.M. R 30 396.

LEON Y QUIROS, Cecilio de : *Oración funebre en las solemnes exequias, que a la Magestad de la Reyna nuestra señora Doña Isabel de Borbón, Celebrò con singular pompa la Santa Iglesia Apostolica, y Metropolitana de Granada. La predicò el Doctor Don..., su Canonigo Magistral de Sagrada Escritura, y della Cathedratico de Prima en su Imperial Vniuersidad, Calificador del Santo Oficio de la Inquisicion. E, 10 de Diziembre de 1644. con licencia, a costa de la Santa Iglesia : en Granada, por Antonio René de Lazcano. Año de 1644. 20 fols. n.º, in-4°, B.U.G., A-031-217(7).*

_ : *Solemne invocacion del supremo serafin Miguel, protector y capitan General del exercito de la Iglesia Christiana, para que assista, y patrocine las armas de España, juntamente con el Apostol Santiago, vnico Patron especial destos Reynos, contra sus rebeldes, e invasores. La predico en la Santa Iglesia Apostolica, y Metropolitana de Granada, el Doctor D..., su canonigo Magistral de Sagrada Escritura, y Catedratico della en su Imperial Vniuersidad, en ocho de Mayo de mil y seicientos y quarenta y tres. Con licencia. En Granada, por Francisco Sanchez, y Baltasar de Bolibar. Año de MDCXXXIII. 22 fols., in-4°, B.U.G., A-031-211(19)*

LISON Y BIEDMA, Mateo de : *Discursos y apuntamientos de don Mateo de Lison y Biedma ... Veintiquatro de la ciudad de Granada, y su Procurador de Cortes, en las que se celebraron el año passado de 1621 dados a su Magestad ... : en que se tratan materias importantes del gouierno de la Monarquia, y de algunos daños que padece, y de su remedio..., s.l.n.d. (162 ?), 22 fols., in-4°, B.U.G. A-034-241 (1).*

_ : *Relación de las fiestas que la muy noble y gran ciudad de Granada hizo, por el felicísimo nacimiento del príncipe nuestro señor Baltasar Carlos de Austria, que la Christiandad goze felicisimos años. recopiladas y escritas por D..., veinte y quatro de la dicha ciudad, Señor del Algarinejo, Regidor y depositario general de las ciudades de Loxa, Escriuano Mayor de rentas de la Ciudad de Badajoz y su partido Contador Mayor y perpetuo de los propios, posito y rentas de la ciudad de la villa de Motril, Familiar del Santo Oficio de la Inquisicion, y comisario de las dichas fiestas. Dedicadas a D. Thomas Ibañez de Rivera, oidor de la Chancilleria y Familiar del santo Oficio de la Inquisicion. s.l.n.d. (Grenade, 1630). in-4°, 6 fols. B.N.M. ms. 2. 361. (Alenda, nº921).*

LOPEZ DE CAÑETE, Cristobal : *Compendio de los pronosticos, y baticinios antigvos y modernos que publican la declinacion general de la secta de Mahoma, y libertad de Hierusalem, y Palestina. Recopilados, y Recogidos de diversos y graues autores. Por el Doctor..., Presbytero, natural de la Villa de Castro el Rio, residente en la Ciudad de Granada. Dirigidos a los Catholicos, y Serenissimos Infantes de España Don Carlos, y Don fernando de Austria. Año 1630. Impresso con licencia. En Granada. Por Francisco Heylan. (Ecu de castille au centre) in-8°, 27 fols. n.º. B.N.M., R/20993.*

LOPEZ MADERA, Gregorio : *Discurso sobre las laminas, reliquias y libros que se han descubierto en la ciudad de Granada este año de 1595. Granada, Juan René, 1595. B.N.M. R/24033 (2).*

_ : *Excelencias de la Monarquia y reino de España, Madrid, Dirección de Estudios y Documentación, Secretaría General del Senado, 2003 [1624].*

_ : *Historia y discurso de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada desde el año de 1588 hasta el de 1598. Autor el doctor... fiscal de su Magestad en la chancilleria de la dicha ciudad. dirigidos al ilustrissimo S. Cardenal Guevara Inquisidor General destos reinos del Consejo destado de su Magestad. & Impresso con licencia en Granada por Sebastian de Mena año de 1601. 167 fols., Fol., B.U.G., A-007-302. B.N.M., 3/17460 (2).*

_ : *Tratado de la concepción Inmaculada de la Santissima Virgen Maria Nuesrra [sic] sobre el Psalmo 44. Autor el D. ... En Madrid : por Maria de Quiñones, acosta de la Hermandad de los Mercaderes de libros desta Corte, 1638. 16 fols., in-4°, B.N.M.3/11193.*

LOPEZ DE MENDOÇA, Antonio : *Reales fiestas que celebros la muy noble y leal ciudad de Granada el dia 22 de noviembre de 1696. A la religiosa instancia delos RR. PP. de S. Felipe Neri para ayudar al maravilloso templo que erigen a Maria Santissima, por cognomento de los dolores en que fueron comisarios comisarios D. Iuan de Victoria, veinticuatro, y D. Eusebio Rosales, Iurado, en que rejoneo D. Antonio Davalos y Jauregui. Que sucedieron a las que dicha ciudad avia celebrado en demonstracion festiva de la salud de D. Carlos segundo nuestro señor, rey de las Españas, que Dios*

guarde. Siendo comisarios D. Pedro de Nava y Noroña veinticuatro, y D. Joseph tamayo, jurado. En que rejoneo D. Francisco de la Paz y Varona. Dedicadas a D. Antonio Davalos y Jauregui, ..., que les escribía. Impreso en Granada en la imprenta real por Francisco de Ochoa. Año de 1696. (Alenda nº1.529).

_ : *Relacion sucinta de la lucida mascara que a la deseada noticia del consorcio feliz del catolico monarca D. Carlos segundo s. nuestro con la serenissima D. Maria Ana de Neoburg, celebro el dia 19 de setiembre de este año de 1689, la muy nombrada, y gran ciudad de Granada, en demonstracion de su lealtad, siendo su corregidor D. Antonio de Oca Sarmiento, cavallero del orden de Santiago, y señor de las casas de SAVEDRA y Ribadeneira, a quien la dedica D. ... Granada, 1689. in-4º, 6 p. (Alenda, nº1.477).*

LO QUE PASO en los años pasados en raçon de reducir las cofradias de disciplina que ay en esta ciudad a menor numero, por los grandes excesos y descompostura que avia en ellos fue la siguiente, manuscrit, s.l.n.d., B.N.M., Ms. 6437, fols. 257-258.

LOS JUBILEOS que han concedido el Papa Iulio II. Leon X. y Paulo III de felice memoria, a instancia del emperador Carlos V, y de la emperatriz doña Ysabel, señores nuestros, a todas las personas que visitaren la Real Capilla, y rezaren un Pater Noster, y un Ave Maria, por las Animas de los señores Reyes Catolicos, son los siguientes. s.l.n.d. 1 fol., Fol, B.U.G. A-031-130(24).

M

MADRID, Geronimo de : *Vida del primero arçobispo de Granada de sancta memoria. Espejo para todos los que oy bien fielmente compuesto. Compuesta y escrita de vn verdadero imitador de sus sanctas costumbres y exemplos. Manuscrit (1528 ?) B.N.M., Ms. 2878. Mic. 8521.*

MALLEA, Salvador de : *Al rey N. Señor Don Felipe Quarto. Granada festiva en el real nacimiento del serenissimo Principe Don Felipe Prospero. Por el padre maestro Fr. ... Impreso en Granada, en la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, año 1658. Ecu royal avec devise sur le plat. In-4º, 38 fols. nº. B.U.G. A-031-203(6) (Alenda nº1.154)*

_ : *Rey pacifico y gobierno de principe catolico. Sobre el psalmo 100 de David "Misericordiam, & iudicium cantabo tibi Domine". Dedicada y consagra el P. Fr. ..., del orden de la Santissima Trinidad, Calçados, de Redencion de Cautivos, de nacion Español, natural de la ciudad de Granada, Professo en la casa de Genoua, y Maestro del Eminentissimo señor cardenal Caponi. A la Magestad Catolica de el Rey de España mi señor Felipe IV. Año 1646. Con licencia en Genova, en casa de Pedro Francisco Barberio. 93 fols., Fol., B.U.G., A-031-135(13)*

MARIANA, Juan de : *Tratado contra los juegos públicos*, éd. SUAREZ GARCIA, José Luis, Grenade, Universidad, 2004.

MARIN, Rodrigo : *Voir SOLEMNE ACCION DE GRACIAS.*

MARIN LOPEZ, Rafael : « Un manuscrito sobre los milagros de Fray Hernando de Talavera », *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, vol.17, 1992, p. 413-426.

MARMOL CARVAJAL, Luis del : *Historia del rebelión y castigo de los moriscos de Granada, dirigida a D. Juan de Cardenas y Zúñiga, conde de Miranda, marqués de la Bañeza, & Por..., andante en la corte de su Magestad*, B.A.E. T. 21 (Historiadores y sucesos particulares), 1946 [1600], p. 123-365. éd. en ligne d'après l'édition de la B.A.E., www.cervantesvirtual.com. Ed. facsimilée : *Rebelión y castigo de los moriscos*, introd. Angel Galán, Málaga, Editorial Arguval, 1991.

MARTINEZ, Sebastián : *Las partidas de la Gran Ciudad de Granada... por... vezino de las Mesas : que es en el Marquesado de Villena... año de M.D.L.* in OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis : urbanismo y Contrarreforma en la Granada del seiscientos*, Grenade, Excma Diputación provincial de Granada, 1985. p. 155-59.

MARTINEZ DE MOYA, JUAN : *Epitome de las fiestas reales, que celebró Granada en 16 de septiembre del año de 1628. A D. Antonio Hurtado de Mendoza cavallero de la orden de Calatrava, de la camara de su Magestad, y del Consejo de la santa y general Inquisicion. Por.... Con licencia. En Granada, en la imprenta de Martin Fernandez Zambrano, en la calle del Pan, en frente del señor san Gil Abad, Año de 1628. in-4º, (Alenda nº902)*

MARTINEZ YBARGUEU, Pedro : *Resolucion moral, en que se prveba a tenido, y tiene la Santa Yglesia Metropolitana de Granada, y su Arçobispado preuilegio para rezar el Oficio Sicut Liliun, en la Fiesta de la Inmaculada Concepcion de Nuestra Señora, y su Octaua, concedido por la Silla Apostolica.*

Dispuesta por el P. Fr...., Predicador, y Vicario del Conuento de N.S. de los Angeles de dicha Ciudad de Granada. Dedicado al Gloriosissimo Misterio de la Concepcion Purissima de la Virgen MARIA Señora Nuestra, concebida sin pecado original en el Primer instante de su ser. Año 1666. Impreßa en Granada, en la Imprenta Real de Baltasar de Bolibar, Impresor del S. Oficio, en la calle de Abenamar. 13 fols., in-4°. Gravure Immaculée Conception en couverture. B.U.G., A-031-243 (15).

MARTI Y SORRIBIAS, Francisco : *Oracion panegirica a las sumptuosas honras, que en la sancta Iglesia de Seuilla le hazen por los dos ilustrissimos Cabildos, a las dulces y reconocidas memorias de el Sancto Rey Don Fernando, su Conquistador. Dixola el M.R.P.M. Fr. ..., Monge de la Religion del gran Padre San geronimo, y Predicador de Corte, de la Casa de Seuilla. Sacala a luz don Lvis Sarmiento de Rojas, intimo del Autor... Con licencia, en Sevilla por Iuan Gomez de Blas, año de 1651. 12 fols., in-4°, B.U.G., A-031-204(13).*

MENA Y MEDRANO, JOSÉ : *Reales exequias por la Católica Magestad de nuestro monarca don Carlos II. el justo, que dedica al rey nuestro señor don Phelipe V. el glorioso, por mano del eminentissimo señor don Luis Manuel Fernández Protocarrero, Presbytero Cardenal de la S. Iglesia de Roma, & La muy noble, muy nombrada, muy leal y gran ciudad de Granada, que las celebró en la Real Capilla, en los dias tres y quatro de diziembre de 1700. Siendo comissarios D. Thesiphon de Morales Hondonero, y D. Salvador de Morales Santisteña, Veintiquatros; y D. Juan de Bizcarrete Horoñoz, y D. Matias Garcia, Jurados. Describelas el lic. Don..., Capellan de su Magestad, en dicha Real Capilla. s.l. n.d. (1701). In-4°, 21 fols. B.N.M., R/34138.*

MENDEZ DE SALUATIERRA, Ioan : *Compendio de los capitulos cerca de la reformation de lo tocante a la confession y decencia de las ymages. Hechos y publicados por el Ilustrissimo señor don... Arçobispo de Granada mi señor. En Granada. 30 de enero de 1582 años. 1 page, fol. B.U.G A-031-168(10)*

MENESTRIER, Père C. François : *Des décorations Funèbres. Où il est amplement traité des Tentures, des Lumières, des Mausolées, Catafalques, Inscriptions et autres Ornaments funèbres. Avec tout ce qui s'est fait de plus considérable depuis plus d'un siècle, pour les Rois, Reines, Cardinaux, Princes, Prélats, Sçavants et Personnes illustres en Naissance, Vertu, et Dignité. Par le Père... de la Compagnie de Jésus. A Paris, chez R. J. B. de la Caille, imprimeur, Libraire aux trois Cailles, R. Pipie, libraire à St Basile, rue St Jacques. MDCLXXXII Jv. Avec privilège. B.N.F. éd. digitale gallica.bnf.fr.*

MESIA DE LA CERDA, Pedro : *Relación de las fiestas eclesiasticas, y seculares, que la muy noble y siempre leal ciudad de Cordova ha hecho a su angel custodio S. Rafael este año de MDCLI Y razon de la causa por que se hizieron. Puestas en orden por D. ..., Cauallero de la Orden de Alcantara. Dedicadas a la muy noble y siempre leal ciudad de Cordova. Con licencia. En Cordoua, por Salvador de Cea Tesa. A 1653. 114 fols., in-4°, B.U.G., A-001-247(2).*

METRICA PANEGIRICA DESCRIPCION, a las catolicas, magnanimas, y festivas demostraciones, que la muy noble, y deuota Hermandad de el Santissimo Sacramento, sita en el templo del señor S. Clemente, sagrario de la Iglesia Metropolitana, y Patriarcal de Sevilla Hizo en obsequio de gracias a el todo poderoso Dios, por la Victoria, que las catolicas, cesareas y Christiana armas del señor emperador, Rey de Polonia y Gran Duque de Lorena consiguieron contra la casa otomana, sobre el cerco de Viena, este año de 1683. Dedicadas al Illustrissimo Señor Doctor Don Luis de Ayllon y Quadros, colegial en el Mayor de Santa Maria de Jesus, Universidad de Sevilla; Cura de el Sagrario de dicha Santa Iglesia, y Obispo electo de Zeuta. Con licencia. En Seuilla. Por Juan Francisco de Blas, impressor mayor de dicha ciudad. Año de 1684. 24 p. + 4 p de sonnets. In-4°. B.N.M. 3/75929.

MONTALVO, Cristobal de : *Discurso a los dos cometas que han parecido en Granada en el mes de Nouiembre de mil y seiscientos y diez y ocho años. Regulando con la conivuncion maxima de Saturno y Iupiter. Compuesto por el licenciado..., beneficiado de señor San Pedro y San Pablo. Al doctor Don Francisco de Ledesma, Arcediano de Campos, Dignidad de la Santa Yglesia de Palencia, Prouisor y Vicario general en el Arçobispado de Granada. Con licencia. Impresso en Granada, por Bartolome de Lorençana, en la calle del Pan. Año de 1618. B.N.M., V.E./54/1.*

MONTENEGRO, PEDRO DE : *Exhortacion catolica a todos los cristianos, para librarse de la peste. Consagre cada von con su familia una nouena a San Francisco Xavier... Granada. En la Casa de la Moneda, año de 1679. Author Sr... affiche, Fol. B.U.G., A-031-126(20).*

_ : *Festejo sacro de las escuelas granadinas de la Compañia de JHs Para celebrar la Beatificacion del gloriosissimo S. Joan de la Cruz Primer Reformador del Illmo Carmelo. La tarde del dia 27 de octubre de 1671 [sic : 1675] teniendo este dia altar, y pulpito el Colegio de la Compañia de Jesus de Granada,*

celebrando la fiesta la nobilissima hermandad a los caualleros de Jesus Nazareno. Manuscrit, 6 fols., in-4°. B.U.G., Caja 2-016 (26).

_ : *Panegyrico funebre en las honras reales celebradas por la nobilissima ciudad de Granada a la magestad catolica, y cesarea de Filipo IV el Grande Nuestro señor rey de España, y Emperador de America en su Real Capilla Viernes 26 y Sabado 27 de Março de 1666. Assiendiendo el Real Acuerdo, el S. Tribunal de la Inquisicion, La Real capilla, y la Ciudad de Granada. Predicole el M.R.P.M. ... De la compañía de Jesus, Catedratico de Prima en su colegio de S. Pablo de Granada, y Calificador del S. Oficio de la Inquisicion. Con licencia impresso en Granada, en la imprenta Real de Baltasar de Bolibar, Impresso(r) del S. Oficio de la Inquisicion, en la calle de Abenamar. Año de 1666. 30 fols., in-4°, B.U.G. A-031-232(30).*

MORALES, ALEJO DE : *Oracion funebre predicada en las honras que la ciudad de Loxa hizo a Doña Margarita de Austria, su reyna y señora. Por el maestro... magistral de la Iglesia mayor de la ciudad de Loxa, Año de 1611. Dirigida a D. F. Pedro Gonçalez de Mendoza arçobispo de Granada, y del Consejo de su magestad. Con licencia del ordinario, en Granada en casa de la viuda de Sebastian de Mena, Año de 1611. 16 fols. n°. in-4°, B.U.G., A-031-227(1).*

MORALES, Salvador de : *Descripcion de la fiesta y los altares que la muy noble, leal, nombrada, y gran ciudad de Granada haze en la fiesta del Santissimo Sacramento en el dia que se celebra. Por el Maestro..., Presbytero, vezino de la misma ciudad. Con licencia. En Granada, en la Imprenta Real, por Francisco Sanchez, en frente del Hospital del Corpus Christi. Año de 1661. 2 fols., Fol., B.U.G., Caja 2-018 (2).*

_ : *Descripcion de la fiesta y los altares que la muy Noble, Leal, Nombrada, y Gran Ciudad de Granada haze en la fiesta del Santissimo Sacramento en el dia que se celebra, con los pensamientos, y declaracion dellos, lugares de escritura, y versos, siendo comissarios don Antonio de Ojeda, don Martin de Xaurigui, don Juan Perez de Oreña, don Gaspar de Varona Zapata, Caualleros veintiquatros, y Luys Fernandez Montero, y Francisco Xauier Mexia, Iurados. Por el Maestro..., Presbytero, vezino de la misma ciudad. Con licencia. En Granada, en la Imprenta Real, por Francisco Sanchez, en frente del Hospital del Corpus Christi. Año de 1662. 2 fols., Fol., B.U.G., A-031-130 (56).*

MUÑOZ, IUAN BAUTISTA : *Parabien que dio a su Magestad la muy Noble, Leal, Nombrada, y Gran Ciudad de Granada, del nacimiento del serenissimo principe D. Felipe Ysidro Prospero nuestro señor. (écu de Castille et Leon) Por sus comisarios Don Diego de Alarcon Roldan, D. Francisco de Vilain Salazar, y D. Gregorio de la Peñuela Mendez. Compuesto por..., vezino de la ciudad de Granada. Con licencia. Impresso en Granada en la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar, Año 1658. 6 fol non n°. in-4°. (Alenda n°1.156), B.U.G., A-031-241(4).*

MUÑOZ, IUAN : *Relación de las fiestas celebradas en Granada en desgravio de las descortusias hechas por los herejes franceses al Stmo. Sacramento en Terlimar, Flandes. En Granada. Con licencia del señor Prouisor. Impresso por Vicente Aluarez. En frente de los Escritorios del Crimen. Año 1635. B.N.M., V.E. 60 108.*

MUÑOZ, Luis : *Vida y virtudes del venerable varon el P.M. Fray Luis de Granada, de la Orden de Santo Domingo. Al ilustrissimo señor Don Enrique Pimentel Obispo de Cuenca, del consejo de Su Magestad. Por el licenciado... Con privilegio. En Madrid. Por Maria de Quiñones. Año 1639. 232 fols., in-4°, B.N.M., 7/159/92.*

MÜNZER, Jeronimo : *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2002.

N

NATIVIDAD, FRAY JUAN DE LA : *Coronada historia, descripcion laureada de el mysterioso genesis, y principio Augusto de el eximio potente de la Gracia, y admiracion de el Arte la milagrosa Imagen de Maria Santissima de Gracia cuyo sagrado bvlto, y tivlo glorioso, ocupa, y magnifica su Real templo, y Convento de RR. PP. Trinitarios Descalços, Redentores de Cautivos Christianos, desta Nobilissima Ciudad de Granada. Concisso, y claro resvmen de los milagros y prodigios, que el Omnipotente braço ha obrado por medio de esta Soberana Imagen. Fvndacion Decorosa, y antiguedad de dicha coronada Ciudad, y Real Convento de Granada. Por el reverendo Padre..., Lector de Artes, y Sagrada Theologia, Ministro de los conventos de Sevilla, Baeza, y Granada, Procuror general de su Religion en España; actual Difinidor general, è hijo de este Real Convento, y esclavo humilde de N. Señora de Gracia. Dedicada al Señor Don Francisco de la Quadra, Secretario de el Rey nuestro señor, gran bienhechor*

de la dicha Sagrada Religion, y singularissimo devoto de la Reyna de los Cielos, MARIA SANTISSIMA DE GRACIA. Impresso en Granada en la Imprenta Real por Francisco de Ochoa. Año de 1697. 604 p, Fol., B.U.G., A-006-175.

NAVAGERO, Andrés : *Viaje por España (1524-1526)*, trad./ed. Antonio M^a Fabie y Angel González García, Madrid, Turner, 1983.

NIEREMBERG, Juan Eusebio : *Vida del santo padre y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja, Tercero general de la Compañia de Iesus, y antes duque quarto de gandia. Van añadidas sus obras, que no estaban impressas antes. Por el P: ..., de la misma Compañia de Iesus. Al eminentissimo señor D. Gaspar de Borja y Velasco, cardenal de la Santa Iglesia Romana, &c. Año 1644. Con privilegio. En Madrid, por Maria de Quiñones.* 516 p, Fol., B.U.G., A-016-212.

NOMBRAMIENTO de señor Comisario por el Real Acuerdo y autos f[e]chos por el señor don Luis Fran[cis]co Ramirez de Arellano como tal Comisario para las fiestas Reales que estan publicadas por esta ziadud en la Plaza de Vibarrambla della para el dia lunes 22 de junio de este año de 1693 en demonstrazion de alegria por la salud que Dios nuestro señor a sido seruido de conzeder a Su Mgd. El Rey Don Carlos Segundo nuestro Señor del azidente que padezia su rreal Persona. S.l.n.d. [1693] 15 fols., Fol.. B.U.G. Caja C-070 (1-3).

NOTICIA de las Fiestas que la S. Iglesia Catedral de Malaga celebrò en treinta, y treinta y uno de mayo de mil y seiscientos y setenta y uno. De orden de la Reyna N.S. Governadora destos Reynos. En la ocasion que N. SS. P. Clemente X. concediò Oficio doble, y Missa de un Confessor no Pontifice, al Santo Rey D. Fernando Tercero de Castilla. En Malaga por Mateo Lopez Hidalgo, Impessor de su Ilustrissima. Año de 1671. 23 fols., in-4°. Gravure sur le plat. B.U.G., C-033-099(4).

NUÑEZ DELGADILLO, Agustín : *Sermon de la gloriosa Sancta Teresa de Iesus, predicado en el convento de las carmelitas descalzas de Granada, lunes de su octava. Por el Padre Maestro..., carmelita lector de Prima de Theologia, y regente de los estudios de el Convento de Nuestra Señora de la Cebeça de la mesma ciudad. A Doña Michaela de Cepeda su prima hermana Monja professa en el convento de Santa Catalina de Zafra de la Religion del glorioso Patriarca Santo Domingo. En Granada, impresso por Iuan Muñoz, Año de 1617.* 28 p., in-4°, B.U.G A-031-201(6).

O

OBISPO DE OSMA, Fray Francisco de Sosa : *Señor. Porque he entendido que han puesto a V.M. dificultad sobre la pretension que se tiene, de que su Santidad difina la question cerca de la Concepcion de la Virgen N.S. ...* s.l.n.d. [1616 ?], 6 fols., Fol., B.U.G., Caja 2-61(3).

OBSEQUIOSO APLAUSO, *Festiva Solemnidad. Que al primer instante de la Concepcion Purissima de la Celestial Princesa, Reyna de Angeles, y Hombres, Madre de Dios, y Señora Nuestra, Maria Santissima. Ilustrado, y aclarado con nuevos rayos de flamantes luzes por Nuestro Santissimo Padre Alexandro Septimo, en su apostolico, y deseado breve...* [1662]. Affiche, Fol, B.U.G., A-031-132.

OCHOA, Eugenio de : *Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, B.A.E. T 13, vol. 1, Madrid, 1945 et T. 62, vol. 2, 1965.

OFFICIUM in Sacrosancta maxime q; commemoranda festiuitate transfixionis, seu angustiarum sacrarum deiparæ ... Virginis Mariæ quæ pro preclara Basilica in eius cælebri Tittulati, si Parochiali, Regali Ecclesia Granatensi nona Februarij celebratur die Matriti : Ex Typographia Regia, 1638, 2 fols., Fol. Deux gravures de la Vierge de Las Angustias, B.U.G., A-031-130(17).

OJEDA MARAÑON DE MENDOZA, Feliciano de : *Memoria y recuerdo de las excelencias, afliciones y angustias de Nuestra gran Reyna y Señora la Virgen MARIA. A la deuocion de su mayor sentimiento, y feruor de espiritu. Año 1653. Por el Doctor..., Canonigo de la Insigne e Imperial Colegial de San Salvador de Granada. Con licencia. En Granada, por Francisco Sanchez, en la placeta de San Gil.* 60 fol, in-4°, avec gravure de las Angustias. B.U.G., A-012-204.

ORDEN (LA) QUE SE TIENE en las entradas que su Magestad açe en las villas y ciudades que su Magestad entra en publico es la siguiente. Daté au fol. 4 du 18 janvier 1622. B.N.M., Ms. 11773 (mic. 3.419), fol. 549r-551r.

ORDENANZAS, cédulas, provisiones, y visitas de sus magestades los señores Reyes Catolicos, y Emperador don Carlos, y la Señora Reyna doña Iuana su madre, y don Felipe II y don Felipe III nuestros señores: y autos de los señores Presidente y Oydores, concernientes a la facil y buena

expedicion de los negocios y administracion de la justicia, y buena gouernacion de la Real Audiencia y Chancilleria que reside en la ciudad de Granada, mandadas ultimamente recopilar e imprimir por su Magestad, en un capitulo de la visita que en esta Audiencia hizo el señor licenciado don Iuan de Acua de su Consejo, y del de la Camara, que es del tenor siguiente. Impresso en Granada por Sebastian de Mena, año de 1609. Ecu royal sur le plat. Titre complet en page de garde. Fol., 438 fols. n° + répertoires des cédulas. B.U.G. B-52-44. *ORDENANÇAS DE LA REAL AUDIENCIA Y CHANCILLERIA de Granada*, Grenade, 1997, facs. de la deuxième édition de 1601.

ORDENANZAS que los muy ilustres, y muy magnificos señores Granada mandaron guardar, para la buena gouernacion de su Republica, impressas año de 1552. Que se han buuelto a imprimir por mandado de los señores Presidente, y Oidores de la Real Chancilleria de esta ciudad de Granada, año de 1670. Añadiendo atras cosas que no estauan impressas. Impresso en Granada, en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, en la calle de Abenamar, año de 1672. Ecu royal et médaille incluant les Rois Catholiques. 352 fols., Fol., B.U.G. Caja 2-009.

ORTÍZ DE ZUÑIGA, Diego : *Análes eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, Metrópoli de la Andalucía, que contienen sus mas principales memorias desde el año de 1246, en que se emprendió conquistarla del poder de los Moros el gloriosísimo Rey S. Fernando III de Castilla y Leon, hasta el de 1671 en que la Católica Iglesia le concedió el culto y título de Bienaventurado. Formados por don..., caballero de la Orden de Santiago, natural y originario de la misma ciudad. Ilustrados y corregidos por D. Antonio Maria Espinosa y Carzel. Tomo V. Con licencia. Madrid, en la Imprenta Real, año de 1796.* éd facsimilée, Séville, Eds. Guadalquivir S.L., 1988.

P

PACHECO, Francisco de : *Libro de descripcion de verdaderos Retratos, de Ilustres y Memorables varones, por.... En Sevilla 1599.* Facsimilé de l'édition de 1599, copie digitale de la Biblioteca de Andalucía. [biblioteca virtual de andalucia]

PALENCIA, Alonso de : *Guerra de Granada*, facsimilé éd. de 1909, estudio preliminar Rafael G. Peinado Santaella, Grenade, Archivum, Universidad, 1998 [1480].

PARACUELLOS CABEZA DE VACA, Luis de : *Elogios a María Santissima consagrolos en suntuosas celebridades devotamente Granada a la limpieça pura de su concepcion. Dedicalos a la Magestad Catolica de Philipo IV Rey i S.N. Gregorio de la Peñuela Mendez Jurado de la misma ciudad. Dispuse los D. ... seor° del Dr D. Francisco Marin de Rodezno presidente de Granada. Impresso en Granada por Francisco Sanchez y Baltasar de Bolibar, año de 1651.* in-4°. 444 fol n°. B.U.G., C-66-168. Gravure sur cuivre.

_ : *Triunfales celebraciones, que en aparatos magestuosos consagro religiosa la ciudad de Granada, a honor de la pureza virginal de Maria Santissima en sus desgrauios, a quien devota la dedica esta ciudad, en todo ilustre, en todo grande. Por el L. ..., natural de la misma ciudad. Año 1640. En Granada por Francisco Garcia de Velasco. Contient : Sermon en la megestuosa fiesta, que la esclarecida ciudad de Granada celebrò este año de 1640 en la Apostolica y Metropolitana Iglesia, a los desagrauios de la Reyna del Cielo... predicole... Don Iuan de Algar Montenegro. Auto en alegoria, del sacrilegio y detestable cartel que se puso en la ciudad de Granada, contra la ley de Dios, y su Madre Santissima, compuesto por Alvaro Cubillo de Aragon. Auto de la Hidalaga del Valle, compuesto por Don Pedro Calderon de la Barca... Contient des compositions de divers auteurs. 12, 142 et 2 fols., in-4°, 2 gravures : écu par F. Heylan et Vierge à l'enfant par Ana Heylan fol 1 & 2.* B.U.G., Raro, Caja B-038. et Grenade, éd. facsimil. Introd. par Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Universidad, 2004.

PAULA DE LA MADRIZ, Fr. Antonio de la : *Sermon en accion de gracias de la Toma de Granada, predicado en su santa Iglesia Metropolitana a Dos de Enero de mil y seyscientos y sesenta y seys años: asistiendo el Ilustrissimo señor Don Diego Escolano, Arçobispo de dicha ciudad, y los dos celebres cabildos, Eclesiastico, y Segular, por el R.P. ..., Predicador Mayor del Conbiento de señor san Antonio de Nuestro serafico padre San Francisco. dedicado A N.Rmo. P. Fr. Alonso de Solizanes, Lector iubilado, Calificador del S. Oficio de la Suprema, y General Inquisicion, Prouincial que fue de la Prouincia de la observancia. Con licencia. Impresso por Baltasar de Bolibar, impressor del santo Oficio de la Inquisicion, Año 1669.* 12 fol n° + approbations, in-4°. B.U.G., A-031-234(4).

PELLICER, José : *Avisos historicos (1639-1644)*, Madrid, Selección de Enrique Tierno Galván, 1965.

PEREZ BAYER, Francisco : *Extractos y copias de varias cartas papeles y otros documentos pertenecientes al Sacro Monte de Granada al presente depositados de orden de S.M. en la real chancilleria de la dicha ciudad. por D... en los dias 8, hasta 12 de junio de 1782, in Diario del viaje desde Valencia a Andalucia hecho por Don... en este año de 1782.* B.N.M., Ms. 5953.

PIADOSO CULTO y publica solemnidad, que la insigne, y Venerable Congregacion del Espiritu santo, sita en el Colegio de la Compañia de Iesus de Granada, dedicò a la Reyna de los Angeles MARIA Señora Nuestra, obligandose publicamente con voto y juramento a defender su siempre Inmaculada, y Pura Concepcion. En el templo de la Compañia de Iesus, Lunes 24 de febrero, dia del Apostol S. Matias del año de mil seycientos y cinquenta y tres. Diola a la estampa la misma Congregacion de el Espiritu-Santo de la dicha Ciudad. Con licencia, impresso en Granada, en la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar, año de 1653. 32 fols., in-4°, B.U.G., A-031-202(3).

- suivi de LAREDO, Pedro de : *Sermon panegirico a la publica aclamacion de la Reyna de los Angeles, en el primer instante de su Concepcion Purissima. Que en la solemne fiesta votiua, que la Ilustre Congregacion de el Espiritu Santo, sita en el Colegio de la Compañia de Iesus de Granada, consagrò (descubierto el Santissimo Sacramento) con voto, y juramento de defender la Inmunidad de MARIA Santissima, y preservacion de original culpa. En manos del Ilustrissimo Señor D. Martin Carrillo y Alderete, Arçobispo de la dicha Ciudad. Predico el R.P.... de la Compañia de Iesvs, y ministro en su Colegio de Granada. Dia del Apostol S. Matias, y segundo de carnestolendas Lunes 24 de febrero de 1653.* B.U.G., A-031-202(3).

PEREA, Andres de : *Sermon en comun de martyres, y del glorioso S. Tesiphon, vno de los tres patrones del Sacromonte de Granada, predicado en su Yglesia Mayor presente el señor Arçobispo, Año de 1610. Por el doctor... capellan del Rey nuestro señor y en su Real Capilla de Granada. Cathedratico de Artes en Valladolid, y sustituto de la cathedra de Prima de Theologia en la misma vniversidad. Con licencia, en Granada en la casa de la viuda de Sebastian de Mena. 12 fols., in-4°, B.U.G., A-031-227(8).*

PLAUSIBLE Metrico Triunfo, del esclarecido Patriarca S. Iuan de Dios en su gloriosa canonizacion; su portentosa vida, è inmortales Trofeos. Consagra este panegyrico al mismo Patriarca, un Devoto suyo. En Granada, en la imprenta Real por Francisco de Ochoa, año 1691. 59 p, in-4°, B.U.G., A-031-271(10).

POESIAS para la fiesta, que el Colegio de la Compañia de IESVS de Granada dedica a la celebridad de la Concepcion de N. Señora, motiuada de el Breve de nuestro santissimo Padre Alexandro Septimo, este año de 1662. impresso en Granada, por Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar. Año de 1662. Affiche, 2 fols., Fol., B.U.G., A-031-126(25-5a).

POR EL CAPELLAN MAYOR, y el Cabildo de la Real Capilla de Granada. En el pleyto con el Cabildo, Iusticia, y Regimiento de la dicha Ciudad, sobre confirmar, o revocar la sentencia de vista, dada a favor de la dicha Capilla, declarando pertenecerle el expolio de la cera del Tumulo, y Altares, y la que se repartio en los dos puntos de las honras de la Magestad de el Rey N.S. Don Felipe Quarto, que hizo la dicha Ciudad en dicha Real Capilla. Impresso en Granada, en la imprenta Real de Baltazar de Bolibar, Impresor del Santo Oficio de la Inquisicion. En la calle de Abenamar. año de 1667. 12 fols., Fol., B.U.G., A-031-135(3).

POR LA INQUISICION de la ciudad y Reyno de Granada sobre los encuentros con la Real Chancilleria de dicha ciudad por averle quitado el dosel de las ventanas donde avian de ver las fiestas los inquisidores en el mes de setiembre de 1631. (Alenda, n°957).

PRECIOS que Granada manda tengan y guarden los tratantes de ella... 1680. Affiche, Fol., B.U.G., A-031-126(37)

PREDICADORES de los siglos XVI y XVII. Sermones del Padre Alonso Cabrera, Madrid, B.A.E., 1906.

PREVENIONES que se hacia en la ciudad de Granada para la proclamacion del rey D. Felipe V. Manuscrit, fol. (Alenda n°1.544)

PULGAR, Fernando del : *Crónica de los Reyes Católicos, por su secretario. Versión inédita, V. 1°. Ed y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1943. 2 tomes.*

Q-R

RAMOS, Esteuan : Voir *ANGUSTIAS GLORIOSAS*.

RAMOS GAVILAN, Estevan : *Oracion panegyrica en las memorias que al invicto Rey Don Fernando el catolio dedican todos los anos los Señores del Real Acuedo, y del tribunal Santo de la Inquisicion, en la*

Capilla Real de Granada a 23 de enero, dia en que murio.- Dixola el R.P.M.D. ..., Monje de la sagrada religion del gran Basilio, y Regente del Monasterio de dicha ciudad. - Dedicada al licenciado D. Antonio de Torres, Fiscal general de este Arçobispado, abogado de la real Chancilleria, y beneficiado mas antiguo de la Yglesia de S. Maria Magdalena en la misma ciudad. Año 1666. Impresso en Granada, en la imprenta Real de Baltasar de Bolibar, impressor del santo Oficio, en la calle de Abenamar. 15 fols., in-4°, B.U.G. A-031-225 (12).

RECIBIMIENTO y fiesta que la ciudad de Granada, con sus dos cabildos, corregimiento, veintiquatros, y la demas gente della, hizieron al ilustrissimo señor don Pedro de Castro y Quiñones, arçobispo de Sevilla... Sevilla 1618, 2 fols. (Alenda, n°687).

RELACION Breve de las fiestas que el convento de Santa Cruz de Granada dispuzo, y hizo en la Beatificacion de venerable, y Esclarecida Virgen la Bienaventurada Rosa de Sta Maria de la Tercera orden de Nuestro Glorioso Padre y Patriarca Sto Domingo de Guzman, natural de la Ciudad de Lima, Cabeça de el Imperio de el Perú, etc. Con licencia. Impresso en Granada, en la imprenta real de Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar, Año de 1668. in-4°, 7 fol n°. B.U.G., A-031-234(60).

RELACION de la Enfermedad, Testamento, Muerte y Entierro de el Rey Don Felipe Quarto N.S. que esta en el Cielo, sucedido lunes dies y seis de septiembre, año de 1665. s.l.n.d., 4 fols., in-8°. B.U.G. A-031-130(63).

RELACION de la grandiosa fiesta que hizo la ciudad de Granada Domingo treze de mayo de mil y seiscientos y quarenta años. Al desgravio de la limpia, y pura Concepcion de la Sacratissima Virgen nuestra señora. Compuesto por un deuoto suyo, y dedicado a la misma Señora. Con licencia, en Madrid, y aora en Barcelona, en casa de Iayme Romeu delante Santiago, 1640. in-8°, 4 fol non n°. B.U.G., A-039-498.

RELACION de las demonstraciones de celebridad, que la muy Noble, Nombrada, y Gran Ciudad de Granada, y la muy Ilustre Hermandad de su Maestrança hizieron, à los Años, que cumplio el Rey Nuestro Señor D. Felipe Quinto (que Dios guarde,) en el dia 19 de Diziembre de 1704. 5 fol n°. in-4°. (Alenda n°1.628) B.U.G. A-031-168(4).

RELACION DE MENANDRO, que hizo á vna Dama, de las Fiestas de Granada. Con licencia. Impresso en Granada, en la Imprenta Real, por Baltasar de Bolibar, año de 1658. 4 fols., in-4°, B.U.S., A 109/041(15).

RELACIÓN de las fiestas que la ciudad de Huesca de Aragón ha hecho al nacimiento del Príncipe Nuestro Señor D. Felipe Próspero de Austria (Huesca, s.l., 1658), edición facsimilée et introduction par Alberto del Río Nogueras, Huesca, Ayuntamiento, 1994.

RELACION de las honras que su magestad ha hecho a la Reyna nuestra señora doña Ysabel de Borbon, que Dios aya, en Madrid Iueves, y Viernes 17 y 18 deste mes de Nouiembre de 1644. En Madrid por la viuda de Pedro Tazo, Año de 1644. 4 fols., in-4° B.U.G. A-031-130(65).

RELACION del festivo acto de aclamación, y levantamiento del real pendón á la magestad del rey Nuestro Señor Don Luis el primero (que Dios Guarde). Celebrado por la imperial ciudad de Granada: siendo su alfaréz Mayor el señor Don Egas Salvador Venegas Fernandez de Cordova, Conde, y señor de Luque. Gentil-Hombre de la Camara de su Magestad. Romance de Arte Mayor. s.l.n.d. [1724] 12 p n°, in-4°, B.U.G., B-18-29(2).

RELACION DEL MOTIN dispuesto en Granada, año de 1650. In Quatro relaciones de tumultos, y levantamientos ocurridos en varias ciudades, de España y de Indias, en el reynado del señor Felipe Quarto. Manuscrit. B.N.M. ms. 18.196., fols. 169r-171r.

RELACIÓN de los casamientos del príncipe de las Españas nuestro señor don Felipe, quarto deste nombre, con la serenissima madama Ysabel de Borbon ... cô todas las ceremonias que en esto passaron desde 17 de Octubre hasta 18 q' se celebraron los dichos casamientos este año de 1615. En Granada : por Martin Fernandez..., 1615. 4 p., in-8°, B.U.G. A-031-123(44).

RELACION del solemne bapuzismo del Principe Don Carlos Nuestro señor (que Dios guarde) celebrado en 21 dias del mes de Nouiembre de 1661. años en la real capilla del palacio de su Magestad. Con licencia. En Madrid. Por Joseph Fernandez de Buendia. Año de 1661. 2 fols., Fol, B.U.G. A-031-130(66).

RELACION del admirable hurraçan y espantoso terremoto de agua y viento (que por secretos juyzios de Dios nuestro Señor) vino sobre la Ciudad de Granada. Dase quenta de las muertes, y perdidas. Y diligencias que el señor su Arçobispo con sus limosnas hizo. Y trabajos que el señor corregidor, y Real Audiencia, y todos los ministros passaron para el remedio della. En este año de 1629. Impresso en

Sevilla : por Juan de Cabrera... : por mandado de ... Juan Quiros de Montoya, 1629. 3 fols., Fol., Grenade, B.U.G. (Biblioteca Letras)/F F-001-001 (9).

RELACION verdadera, en que se refieren los prodigios que ha obrado la magestad de Dios Nuestro señor, por intercession de la Santissima Virgen del Rosario, y la de Misericordia, en la Insigne, Nobilissima, y siempre leal ciudad de Granada el lunes 3 deste presente mes de Julio de 1679, en ocasion de hallarse con rezelos de peste dentro de sus muros. Dase tambien quenta de otro admirable caso que en esta misma ocasion sucedió con un Santo Ecce Homo en dicha ciudad. [s.l.n.d, Grenade, 1679.] 2 fols. Fol. B.N.M., catalogue manuel.

RIBADENEIRA, Pedro : *Las obras del P:... de la Compañia de Iesus, agora de nuevo reuistas y acrecentadas. En que se contiene en esta postrera impression se vera en la hoja siguiente. Con privilegio. En casa de la biuda de Pedro Madrigal, Año MDXCV. A costa de Iuan de Montoya, Mercader de libros. Vida del P. Francisco de Borja, que fue Duque de Gandia, y despues Religioso, y tercero General de la Compañia de Iesus. Escrita por el Padre... de la misma Compañia. Dirigida al Catolico Rey don Felipe II nuestro señor. En Madrid, por la biuda de P.M. año MDXCIIII (1595).* Fol., B.U.G., A-O13-109.

_ : *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos. Ia parte. En la qual se continene las vidas de Christo Nuestro Señor y de su Santissima Madre, y de todos los santos que reza la Iglesia Romana, en los 6 primeros meses del año, Oviedo, Obra Social y Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias, 1993 [1599 et 1601].*

RIBAS, Juan de : *Sermon de la Immaculada Concepcion de la Virgen Maria S.N. Concebida sin mancha de pecado original, en el primer instante de su ser. La metafora. Muerte, Entierro, y Exequias del pecado original, y otros sus ruydos. Predicòle, y dedicale el M.R.P. Presentado Fr. Iuan de Ribas del Orden de Predicadores. Al muy ilustre señor don Antonio de Ayala y Vergança, Canonigo, y Arcediano de la S. Iglesia de Segouia, Inquisidor Apostolico, y mas antiguo en el Tribunal del S. Oficio de la S. Inquisicion del Reyno, y Partido de Granada, Año de 1665. Con licencia, en Granada en la imprenta real de Francisco Sanchez. 19 fols., in-4°, B.U.G., A-031-225(14).*

RIQUELME Y QUIROS, Diego : *Oracion funebre en las solenes exequias, que a la muerte del Serenissimo Principe Nuestro Señor Don Baltasar Carlos, hizo la Santa Yglesia Apostolica Metropolitana de Granada Miercoles 14 de Noviembre de 1646. Dixola el doctor D. ..., Canonigo Magistral en ella, Catedratico de Prima de teologia, en su Imperial Universidad, Examinador Synodal, y Visitador en su Arçobispado. Que la ofrece a el amparo del Ilustrissimo y Reverendissimo Señor Don Martin Carrillo y Aldrere, Arçobispo de Granada, y su Arçobispado, del Consejo de Su Magestad, etc. Impressa por Vicente Alvarez de Maviz. Año de 1647. A costa de la Santa Yglesia. 20 fols. + 2 de dèdicace. In-4°, B.U.G., C-61-117-(24).*

RODRIGUEZ, Bernardo : *Milagro de los milagros de Dios ; prodigio de su poder y maravilla grande de su amor el agosto, soberano, admirable y santissimo Sacramento. Fiesta, que la muy noble, muy leal, muy ilustre, siempre excelsa, y generosa siempre Ciudad de Granada consagro à tan Soberano mysterio en su dia este año de 1741... Impresso en Granada, en la Imprenta de la SS. Trinidad/ por Manuel Hermenegildo del Corral... 1741. 68 p. in-4°. B.U.G., C-145-001 (7).*

RODRIGUEZ, GASPAR : *Relacion muy verdadera del felice recibimiento, que al invencible y serenísimo rey don Felipe nuestro señor se hizo en la muy noble... ciudad de Sevilla. Compuesto en metro castellano por..., vezino de Xerez de la Frontera, y natural de Merida... Sevilla, 1570. (Alenda, n°242).*

RODRIGUEZ ESCABIAS, Gabriel : *Discurso apologetico por la verdad, en defensa de la antiguedad de Granada. Al Excelentissimo Señor Don Yñigo Lopez de Mendoza mi señor, Marques de Mondejar, Marques de Valhermoso, Conde de tendilla, Conde de Almoguera, Señor de su Prouincia, y de las villas de Fuentenouilla, Meco, Miralcampo, Hazañon, y Viana, Alcayde, y Capitan General del Alhambra, Granada, y su Reyno, Capitan de cien lanças en la ciudad de Velez, Patron del Insigne Colegio de la Compania de Iesvs de Alcalá de Henares, &c. Por el M. ..., Comissario del Santo Oficio de la Inquisicion, natural de Granada, Beneficiado en Alfacar. Año 1645. Con licencia. En Granada, por Baltasar de Bolibar, y Francisco Sanchez, en la calle de las Hileras, junto al Cañuelo. 33 fols. n°. Fol. Armes de Grenade, entourées de la légende : Santis fundamenta eivs in montibus, et Dulcis pro patria labor / pro patria, in labore solatium. B.N.M., 2/200/69.*

RODRIGUEZ DE ARDILA, Pedro : *Las honras que celebros la famosa, y gran ciudad de Granada, en la muerte de la serenísima reyna de España doña Margarita de Austria, muger del rey don Felipe tercero nuestro señor, en 13 de octubre de 1611. Con la descripcion de los Reales tumulos, y los demas*

trabajos de ingenio. Recogido todo por..., y dirigido a la misma ciudad. Con el sermón que predico el Doctor Iuan Ximenez Romero, magistral de la Real Capilla. Con licencia - Impreso en Granada, por Bartolome de Lorençana. Año de 1612. 30 fol (vers) + sermón 28 fols., in-4°, B.U.G. A-031-227(4 et 5).

RUIZ NOBLE, Francisco : *Discurso sobre la calificación de la luz en forma de Estrella que se viò entre las dos cejas de la Imagen de N. S. del Rosario el dia 26 de Junio de 1679. A el ILLmo y Rmo Señor don Fray Alonso Bernardo de los Rios y Guzman, Arçobispo de Granada del Consejo de su Magestad &. Escrito por el Doctor don... Canonigo de la Santa Iglesia de Baza, Prouisor, Oficial, y Vicario General de esta dicha Ciudad, y Arçobispado de Granada. En Granada en la Imprenta Real de Raimundo de Velasco. Año de 1680. 33 fols. B.U.G., A-031-139(1).*

S

SANCHEZ DE ESPEJO, Andres : *Relación historial de las Exequias, Tumulos, y Pompa Funeral que el Arçobispo, Dean y Cabildo de la Santa, y Metropolitana Iglesia, Corregidor, y Ciudad de Granada hizieron en las Honras de la Reyna nuestra senora dona Ysabel de Borbon, en diez las de la Santa Iglesia, y en catorce de diziembre las de la ciudad. Año de mil y seyscientos y quarenta y quatro. Al Rey nuestro señor Don Felipe, cognominado el Grande, Quarto de su Nombre, rey de las Españas, y Emperador del nuevo mundo. D.O.C. el M. ... Presbytero, Secretario del cabildo de la Santa y metropolitana Iglesia catedral de Granada. Con licencia, en Granada, por Baltasar de Bolibar y Francisco Sanchez, año de M.DC.XLV. 92 fols. n°, in-4°, B.U.G., A-003-206.*

SANCHEZ LUCERO, Gonçalo : *Dos discursos theologicos en defensa de la Inmaculada Concepcion de la Virgen sanctissima, Madre de Dios y Señora nuestra. La qual se prueua, assi con la autoridad de la sagrada escritura, concilios y razones escolasticas, como la de los Padres de la primitiua Yglesia, y discipulos de los apostoles, como se verà en el segundo discurso deste tratado. Por el Doctor..., canonigo de la Magistral en la sancta Yglesia de Granada, y cathedratico de Prima de Theologia en la vniversidad della. Natural de Seuilla. Dirigidos al Excelentissimo señor Iuan Fernandez de Velasco Condestable de Castilla, Presidente de Italia del Consejo de guerra y estado del Rey nuestro señor, y su camarero mayor. Con licencia. En Granada, por la viuda de Sebastian de Mena. Año 1608. 118 fols., in-4°, B.U.G., A-042-479(1).*

_ : *La Virgen Santissima no peço en Adan ni qvedo devdora en el pecado original: esta verdad prueua en dos discursos teologicos el doctor Gonçalo Sanchez Luzero... segvnda parte. En Seuilla: por Alonso Rodriguez Gamarra, 1617. B.U.S., A 007/010.*

_ : *Sermon predicado a las honras, que hizo la Santa Yglesia Metropolitana de Granada, en la muerte de la Catolica Reyna de España Doña Margarita de Austria, nuestra señora, en veynte y seys de Otubre de 1611... Em Euora, per Ioão de Lyra... MDCXII. 12 fols., in-4°. B.U.G. A-031-227.*

SANCHEZ SARAVIA, Diego : *Compendio historico del origen, y culto en Granada de Nuestra Señora de las Angustias : aparecimiento prodigioso de su devotissima Imagen con los progresos de su culto, hasta de presente. Que en estilo apologético en defensa de esta verdad, controvertida por el Author de los Paseos por Granada. Escriuia D. ..., Academico de Merito de la Real de San Fernando. En Granada, con las licencias necesarias, en la Imprenta de la Santissima Trinidad. Año de 1777. 110 p. in-4°. B.U.G., A-028-252.*

SANDOVAL, Fray Prudencio de : *Historia de la Vida y Hechos del Emperador Carlos V. Máximo, fortísimo, rey Católico de España y de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano, T. I, ed. y estudio preliminar de D. Carlos Seco Serrano, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles T. 80, 1955.*

SANTA CRUZ, Alonso de : *Crónica de los Reyes Católicos (hasta ahora inédita), ed. y estudio Juan de Mata Carriazo, Séville, 1951, 2 tomes.*

_ : *Crónica del Emperador Carlos V compuesta por... su cosmógrafo mayor, y publicada por acuerdo de la Real Academia de la Historia por D. Antonio Blázquez y Delgado-Aguilar y D. Ricardo Baltrán y Rozpide, Madrid, imprenta del Patronato de Huérfanos de intendencia é intervención militar, 1922. Mécanographié, 7 tomes.*

SANTA MARIA, Agvstin de : *Voir ANGUSTIAS GLORIOSAS.*

SANTA MARIA, Cipriano de : *Sermon predicado en el primero dia del octavario que celebros la nobleza de la ciudad de Xerez de la Frontera en desagravio de nuestra santa fe, de la enteresa virginal, y Concepcion Inmaculada de la Reyna de los Angeles... 1640. B.U.G., A-031-208 (6).*

SANTIAGO ZAMORANO, Felipe : *Descripcion poetica heroica, de la singular, y catolica victima, que le consagrò a la Virgen Santissima de la Antigua, en el mysterio de su Assuncion Soberana, su siempre venerada, y esclarecida Hermandad de Escrivanos del Numero desta Ciudad de Granada, Martes 16 de Agosto. Año de 1689. Siendo su ilustre, generoso, y benemerito mayordomo D. Alfonso Cobo Peinado, Escrivano del Numero. Dedicalo a el dicho, por su mayor afecto, D...*, B.N.M., catalogue manuel.

_ : *Descripción poetica de las festivas demonstraciones y lucidissima mascara que hizo la nobilissima ciudad de Granada, assistida de su muy ilustre y politica maestranza por el felicissimo casamiento de nuestro Invictissimo y Catolico monarca Carlos II. con la Serenissima, y augusta D. Mariana de Neoburg nuestra reyna y señora, lunes 19 de septiembre de 1689. Dedicada a su heroyco, esclavocado, vigilante, y venemerito corregidor D. Antonio de Oca y Sarmiento, cavallero del orden de Santiago, y señor de las casas de SAVEDRA y Ribadeneira. Por su mayor afecto D. ...* 4 fols. non n°, in-4° (Alenda, n°1.480) B.U.G., Caja 2-016(17).

_ : *Metrica relacion de las Secundas fiestas reales, que celebros la muy leal y noblissima ciudad de granada, por la salud de nuestro catolico monarca D. Carlos segundo (que Dios guarde) aplicandose el producto para la fabrica del Templo de N.S. de los dolores en San Phelipe Neri. Hizieronse Iueves 22 de noviembre de 1696. Siendo corregidor D. Ioseph Agustin de los Rios, y comisarios D. Iuan de Victoria, veinticuatro, y D. Eusebio Rosales, Iurado. Dedicada a D. Agustin Francisco de Morales... Compuesto por D. ...* in-4° (Alenda n°1.528)

_ : *Compendio de la magnifica pompa, ceto aclamacion, plauzible luzimiento, y popular elogio, con que se colocò la perfectissima Imagen de la Emperatriz de los Angeles, con titulo de la Aurora en el Templo de Señor Gregorio el Betico, Convento de Religiosos Clerigos menores de esta Ciudad de Granada. Celebròse a 8 de mayo Iueves dia de la Ascencion soberana del Altissimo señor, este año de 1698. A expensas, y solicitud de su esclarecida, y venerable hermandad, de quien es benemerito, y feruoroso hermano mayor D. Manuel de Carvajal. Dedicado al Reuerendissimo P. Joseph del Peral, Dignissimo Preposito de dicho Convento. Por D..., indigno esclavo y hermano de la Divina Aurora. 8 fols., in-8°, B.N.M., catalogue manuel.*

_ : *Romance verdadero donde se da quenta de los varios efectos que causo la contagiosa epidemia en la Nobilissima Ciudad de Granada; este año de 1679. Compuesto por... Con licencia Impresso en Granada, por Raymundo de Velasco, y Valdivia, Impessor, y Mercader de libros, Año de 1679. 4 fols. non n°, in-4°. B.U.G., A-031-241(3).*

SANTIBAÑEZ, Juan de : *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañia de Jesus. Por el Pe... de la mesma Compañia de IHS y prouincia. Al excelentissimo señor D. Luis Fernandez de Cordoua Marques de priego, Señor de la Casa de Aguilar, Duque de Feria, Marques de Montaluan, de Celada etc. 3 livres de la Première Partie, de 1552 à 1572. Manuscrit, s.l.n.d., 194, 244 et 244 fols., in-4°. B.U.G. Caja B-048.*

SAN MIGUEL, Gonzalo de : *El sagrado, y real nombre de Philipppo, celebrado en las Honras que el Real Monasterio de S. Geronimo de Granada hizo a la muerte del Rey nuestro señor, Philipppo Quarto el Grande, su Patron, Lunes a 16 de Nouiembre de 1665 años. Por el P. Fr..., Predicador, y Vicario del mismo Monasterio. Dedicado al Rmo P.M.Fr. Baltasar de los Reyes, Predicador de su Magestad, Calificador del Consejo Supremo de la Santa, y Geanral Inquisicion, Examinador Synodal perpetuo del Obispado de Segouia, Prior del Real Monasterio de S. Bartolome de Lupiana, General de la Orden de N.P.S. Geronimo, y señor de las villas de Lupiana, valbueno, y Pinilla, etc. Por el M.R.P.M. Fr. Ioseph de Toledo, Catedratico de prima Iubilado del Colegio de N.S. de Guadalupe de Salamanca, Calificador de la Suprema, y Examinador Synodal perpetuo del Arçobispado de Toledo, como prior del Real Monasterio de S. Geronimo de Granada, y en su nombre. Impresso en Granada, en la imprenta Real de Baltasar de Bolibar, Impessor del S. Oficio, en la calle de Abenamar. 27 fols., In-4°, B.U.G. A-031-225(6).*

SANTACRUZ MOLINA, Geronimo de : *Copia de las reliquias que atesora la R. Capilla de Granada, sepulchro de los reyes Catolicos, Don Fernando y Doña Ysabel. Dase quenta del felicissimo hallazgo del brazo de precursor San Iuan Bautista, y las fiestas que se hicieron en su dia 24 de Iunio de 1631 años... (Alenda n°955).*

SANTA MARIA, Cypriano de : *Sermon predicado en el primero dia del octavario que celebrò a nobleza de la Ciudad de Xeres de la Frontera en desagravio de Nuestra Santa Fe, de la entereza virginal y Concepcion Inmaculada de Maria N.S. Estando manifiesto el Santissimo Sacramento, en el convento de*

la Santa Vera Cruz del Orden de la penitencia Tercera de San Francisco. Por el Padre Maestro..., lector jubilado de la misma orden. Dedicado a D. Luis Espinola, veinticuatro, y alguazil mayor de la misma ciudad. [1640]. 21 fols., in-4°, B.U.G., A-031-208(6).

_ : Varias alusiones de la divina escritura, a costumbres, ritos, y ceremonias antiguas, a propiedades de animales, plantas, y piedras preciosas con que se declaran los santos Misterios que celebra la Iglesia santa a honor de Christo Señor Nuestro, y su Immaculada Madre, a quienes se dedican y consagran. Tomo primero. Por el P.M.Fr... en Granada. Por Francisco Sanchez, en frente del Hospital del Corpus, Año de 1654. Gravure de l'Immaculé Conception. 334 fols., in-4°, B.U.G., A-029-288.

SANTIAGO, Hernando de : *Sermon que predico el padre maestro Fray... de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion de Captiuos, en las honras que hizieron los cabildos de la Iglesia y Ciudad de Malaga al rey don Felipe II, año de 1598.* in IÑIGUEZ DE LEQUERICA, Juan : *Sermones funerales en las Honras del rey nuestro señor Don Felipe II.* 31 fols., in-4°. B.N.M., VC-280-31. (n°8).

_ : *Sermón que predico el padre maestro Fr. ... comendador del Monasterio de nuestra señora de la Merced, en las honras que hizo la muy nombrada y gran ciudad de Granada, al señor Rey Philipo III. que sancta gloria aya, en 15 de mayo de 1621. Dedicado al Reverendissimo Padre Geronimo de Florencia, Predicador de su Magestad, Confessor de sus Altezas. Impresso en Granada, por Bartolome de Lorençana y Vreña. Año de 1621.* in-4°, 22 fols. n°. B.U.G., A-031-231(15).

SEMPERE Y GUARINOS, José : *Historia del luxo y de las leyes suntuarias de España* [1788], éd. facsimilée, Madrid, 1973.

SEÑOR. *El Abad, y Cabildo de la Insigne Iglesia Colegial de el Sacro Monte de Granada ... dize: Que auindose lleuado à Roma los Libros de Plomo del Sacro Monte ... el año 1642 ... ha llegado a su noticia, que su Santidad ha expedido Decreto ... condenando dichos libros, con lo que contienen...* [s.l.n.d., Grenade, 1683]. 10 fols., Fol., B.U.G., Caja A-067 (2).

SEÑOR. *Oy he recibido una de V. Magestad de quatro de Agosto, que me la embió el Assistente de Seuilla. Manda V.M. que en la Iglesia de Seuilla donde yo siruo, y en el Arçobispado, se celebre fiesta a 5 de Otubre, el dia de la muerte de la Beata virgen Teresa de Iesus, y que todos la reciban por Patrona ... Los Santos deste Monte sacro de Granada fauorezcan esta, en cuya casa la escriuo. En 4 de setiembre 1618.* 3 p., Fol. B.U.G., A-031-123(15)

SEPAN TODOS LOS VEZINOS, y asitentes en esta muy noble, Nombrada y Gran Ciudad de Granada, como por setiembre pasado deste año fue N.S. servido de llevarse para si al Rey N.S. Felipe IV, que esta en el cielo : y la Magestad de la Reyna N. Señora, como Governadora de Estos Reynos, à embiado su real carta a esta Ciudad, avissando dello : que es del tenor siguinete... Consejo... de Granada, Iueves diez y siete del corriente. 1 fol., Fol., B.U.G., A-031-132(33).

SERMON en el aniversario de la reconquista de Toledo, s.l.n.d.. B.U.G., A-031-203(19).

SIERRA, Tomas de : *Sermon que predico el padre presentado Fray... predicador general... en el auto de la Inquisicion...el segundo domingo de Adviento del año de 1610.* B.U.G., A-031-227(11).

SERNA CANTORAL, Diego De la : *Vindicias Catholicas Granatenses. Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquissima y en las cavernas del Monte Illiputano de Valparayso cerca de la ciudad ; sacado del proceso y averiguaciones, que cerca dello se hizieron [primera parte],* Lyon, 1706, 374 p, Fol., B.U.G., A-037-011.

SIGÜENZA, Fr. José de : *Historia de la orden de San Jerónimo* [1605], 2a edición. Publicada con un elogio de fr. José de Sigüenza por... de la Real Academia de la Historia, Madrid, Bailly-Baillere e hijos, 1907, 2 tomes.

_ : *Historia del Escorial : que comprende los libros tercero y cuarto de la tercera parte de la historia de la orden de San Jerónimo por Fray José de Sigüenza con las adendas de Capilla Real del Panteón y descripción de las pinturas al fresco de las bóvedas de las iglesia y escalera principal por Fray Francisco de los Santos [y] Sacristía, con el ornato de la sagrada forma por Fray Andrés Ximénez,* Madrid, Sociedad de Fomento y Reconstrucción del Real Coliseo de Carlos III, 2003.

SOLEMNE ACCION DE GRACIAS, que por el feliz arribo a su corte del Catholico Rey de las Españas, D. Felipe V N.Sr. celebraron, patente el divino rey de reyes en el Ssmo Sacramento, y colocada en la capilla mayor la milagrosa imagen de Maria santissima, Reyna de los cielos, intitulada de la Antigua, El Arzobispo, dean y cabildo de la Santa Iglesia de Granada, con asistencia del de la muy noble, y muy leal ciudad, en los tres dias de la pascua de Resurreccion de este año de 1701. Y dedican a su catholica magestad. El doctor D. Alonso Muriel de Cerrocal, thesorero, dignidad y canonigo. Y el

doctor D. Pedro Francisco de Pineda, Canonigo doctoral, comissarios para dicha solemnidad. 31 fols., in-4°. B.U.G. A-031-232(27).

- Suivi de : MARIN, Rodrigo : *Sermon, que en el tercero dia de la Pascua de resurreccion, y la referida solemnidad, predico el Dr. ... Colegial, que fue, en el real Universidad de Granada, canonigo lectoral de la Santa Iglesia de Almeria, y Cathedratico de Moral en ella, magistral de la metropolitana de esta dicha ciudad de Granada, cathedratico de Prima de theologia, y rector dos vezes de dicha universidad. Y actualmente Maestrescuela, capellan de honor, y predicador de su magestad, etc. En 29 de Março de 1701.*

SOLEMNES Y AFECTUOSOS OBSEQUIOS, *Sagradas demostraciones de culto, con que la Religion de la Compañia de Jesus, y su Colegio de San Pablo de la Ciudad de Granada, acompañò la publica aclamacion y plausibles fiestas del Gloriosissimo Padre, Graan Patriarca San Juan de Dios, Fundador de la Hospitalidad, y pasmoso exemplo de la caridad cristiana. Canonizado por la Santidad de Alexandro VIII. de felice recordacion. Año de M.DCXCI. los quales ofrece, presenta, y consagra a las glorias del Santissimo Patriarca, Verdadero, y Piadosissimo Padre de los Pobres ; y del Reverendissimo, y Religiosissimo Padre Fr. Juan de Covalada, General de su Ilustrissima, y esclarecida religion. Con licencia. En Madrid : Por Mateo de Llanos, Año de 1692. 88 p., in-4°. B.U.G., A-3-187.*

SOSA, Fernando Alonso de : *Sermón que predicó el Doctor Don... en la Yglesia Mayor de Granada, en dos de Enero de 1621. A la solemnissima fiesta, por aver entregado a los Moros esta Ciudad al Catholico rey don Fernando. Dirigido al Ilustrissimo y Reverendissimo señor Don Galceran Albanell, Maestro del Principe nuestro señor, Arçobispo de Granada, del Consejo de su Magestad. Con licencia, impresso en Granada, por Pedro de Boliuar y Francisco Heylan, en la calle del Agua, año de 1621. 23 fols. in-4°. Ecu de l'archevêque signé Heylan sur le plat. B.U.G. C-32-81(25).*

_ : *Sermón predicado en la Sta Iglesia Metropolitana de Granada, dia de la expectacion del parto de la Virgen N. Señora. En la fiesta, y Procession General, que hizo en Hazimiento de Gracias por el dichoso parto de la Serenissima Señora D. Maria Ana de Austria, Reyna de España, y nacimiento de el Serenissimo Principe Don Felipe. Predicolo el Doctor D. ..., Chantre, y Canonigo de la dicha S. Iglesia de Granada, y Decano de toda la Universidad, que reside en ella. Dedicase à el excelentissimo señor Don gaspar de Haro y Guzman, Marques de Heliche, Gentil-Hombre de la Camara de su Magestad, y su Montero Mayor. Con licencia. Impreso en Granada en la imprenta real, por Baltasar de Bolibar, en la calle de Abenamar, Año de 1658. 18 fol n°, in-4°. B.U.G. A-031-207(11).*

SOTO DE ROJAS, Pedro : *Elogio a las fiestas que se hizieron en Granada, por setiembre de 1609. contándolas a Fenix que no las vió, in GALLEGO MORELL, Antonio (éd.) : Obras de Don Pedro Soto de Rojas, Madrid, Biblioteca de Antiguos Libros Españoles, 1950, p. 79-93.*

SUCESOS DEL AÑO 1662. B.N.M., Ms. 2389.

T

TABLA DE LOS SERMONES que se han de predicar esta Cuaresma en la Real Capilla de Granada, año de 1678. Affiche, Fol., B.U.G., A-031-132.

TEJADA DE PAEZ, Agustin : *Cancion real que el Sr Doct. ..., natural de Antequera, y Racionero de la Sta. Metropolitana de Granada, compuso en 1600 al desembarco de los siete discipulos de Santiago en las costas de la Betica. Grenade [2è moitié du XVIIè s. ?] 2 fols. In-4°, B.U.G. A-031-144 (21).*

TELLO, Diego : *Parecer del Padre..., Catedratico de Prima en el Colegio de la Compañia de Iesus de Granada, y Calificador del Consejo Supremo de la General Inquisicion. Cerca de la Nueva, y Pretendida celebridad del glorioso San Iuan de Dios, Patriarca de la Sagrada Religion de Hospitalidad. [1646]. 7 fols., Fol., B.N.M, VC/1014/78.*

TELLO Y OLIVARES, Luis : *Ciudad simbolica, de doce piedras preciosas, en la Toma, y restauracion feliz, de Granada. Orose en la santa Metropolitana Iglesia desta ciudad, a los dos ilustres cabildos eclesiastico, y segular, a dos de enero de 1640. Por el Doctor Don ... Colegial del insigne de los Theologos de Santa Catherina desta ciudad, Catedratico de Theologia de duranda en esta Imperial Universidad. Dedicose a el ilustre señor do Iuan Queipo de Llano, del Consejo de su magestad, su Oydor en esta Real Chancilleria, antes Governador y Vicario general deste Arçobispado, y electo Obispo de la Santa Iglesia catedral de Guadix. Con licencia. En Granada. Por Vicente Alvarez de Mariz. 12 fol n°, in-4°, B.U.G. A-031-234(37).*

_ : *Corona de doze estrellas, en los desagruaios de la Imagen de Maria en el fuego. Predicada en al magestuosa fiesta, que con toda festiuidad celebrò la noble juventud de los estudios desta Vniuersidad, en el Sagrario de la Santa Metropolitana Iglesia de Granada, a 26 de Setiembre. Por el doctor don..., retor, y Colegial en el insigne de los Theologos de Santa Catherina... en Granada, en la Imprenta Real, año de 1638. 11 fols., in-4°. B.U.G., A-031-203(13).*

_ : *Oracion evangelica en la solemnidad grande de la Pvrificacion de Maria Santissima. Predicada en la Santa Iglesia Metropolitana de Granada, a los dos Ilvstres Cabildos, Eclesiastico, y Secular. Dedicada a San Pablo, Predicador Perseguido. Dixola el doctor D. ..., canonigo Magistral desta santa Iglesia, Catedratico de Prima de Escritura en su Vniuersidad, Iuez Ordinario en las causas de Fé del Arçobispado de Toledo, y Obispado de Guadix, Calificador del Santo Oficio, antes Canonigo Magistral de Escolastica en la S. Iglesia de Guadix, Visitador en el Arçobispado de Toledo, Rector, y Colegial de el Insigne de Santa Catalina de Granada. Con Licencia. Impresso en Granada, por Baltasar de Bolibar, en la Imprenta Real, en la calle de Abenamar. Año de 1655. 10 fols., in-4°. B.U.G., A-031-202(19)*

TERRONES, Juan : *Sermon predicado en el conuento de San Francisco de Granada, en la fiesta de la Virgen nuestra señora... Granada, 1616. Impresso en Granada por Martin Fernandez. In DAVILA FERNANDEZ, M^a del Pilar : Los sermones y el arte, p. 127.*

TERRONES DEL CAÑO, F. : *Instrucción de predicadores*, éd. Felix G. Olmedo, Madrid, 1960 [1617].

TORRE FARFAN, Fernando : *Fiestas de la S. Iglesia Metropolitana y patriarcal de Seuilla al Nueuo Culto del señor Rey S. Fernando el tercero de Castilla y leon. Concedido a todas las Iglesias de España, por la santidad de nuestro Beatissimo Padre Clemente X. ofrecelo a la Augustissima Megestad de don Carlos II N.S. rey de las Españas, la misma santa Iglesia. Y escriuiolo de orden tan superior don..., Presbytero, natural de Seuilla. Con licencia. En Sevilla. En la casa de la viuda de Nicolas Rodriguez. Este año de 1671. 343 p., in-4°, éd. facsimil., Séville, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1995.*

TORRES, Alonso de : *Crónica de la provincia franciscana de Granada*, ed. et introd. Rafael Mota Murillo, Madrid, ed. Cisneros, 1984, 2 T. [Madrid, 1683].

TORRUBIA, Antonio de : *Francia, y España hermanas, unidas por sus Reyes naturales, divididas por sus Reyes extranjeros, y reunidas por su rey natural D. Felipe Quinto (que Dios guarde). En Granada con licencia por... S.l.n.d. (Grenade, 1700 ?) in-4°, 5 fols. B.U.G., A-031-168(6).*

TRES (LA) *CELEBRABLE digne de memoire é victorieuse prise de la cite de granade [sic]... escript a granade le 10 jour de ianvier 1492. 6 fols., in-4°. B.U.G., Caja 2-16 (1).*

TRIUNFO DEL AVE-MARÍA [EL], o sea la Toma de Granada por los señores Reyes Catolicos Don Fernando V, y Doña Isabel I; verificada el viernes 2 de enero, á las tres de la tarde del año bisiesto de 1492. Con 1 lamina Gradada [sic]. Imprenta de D. Francisco V. Sabatel, calle de librerros, num 8 y 10. 1851. 37 p., 22 cm., B.U.G., B-011-260(24).

U

ULLOA GOLFIN, Pedro de : *Al rey Nuestro Señor los luminares mayor, y menor, que representan las dos juridiciones, y potestades, Espiritual, y Temporal. La defensa de esta en las acres disputas que ha tenido el Prelado de la Santa Iglesia Metropolitana de Granada con la Chancilleria : discurso Iuridico, Historico, Politico, Moral, en ilustracion de la ley segunda, tit. 6 lib. I Recopilationis / Criado de V.M. En Granada : en la Imprenta Real de Francisco Sanchez, 1670. 75 p. Fol. B.N.M. VE/189/44.*

V-W

VELA, José : *Oracion funebre panegyrica, en las exequias, que la muy noble ciudad de Alhama hizo en la muerte de el señor Don Carlos Segundo, Rey de España, Jueves 23 de Diziembre del año de 1700. dixola el R.P. Lector Fr. ... sacale à luz dicha ciudad de Alhama... En Granada : en la Imprenta de la SS. Trinidad : por Antonio de Torrubia, 1701. 32 p., in-4°. B.U.G., A-031-232(2).*

VELAZQUEZ, Jerónimo : *Informacion teológica y iuristica... para que mande quitar de todo el reino las casas publicas de malas mugeres, particularmente las desta ciudad de Granada. Dispuesta e ordenada por... En Granada, por Bartolome de Lorençana, 1622. B.U.G., A-31-196 (1).*

VELAZQUEZ DE ECHEVARRIA, Juan : *Paseos por Granada y sus contornos*, 2 Tomes, est. preliminar Cristina Viñes Millet, Grenade, Universidad, 1993 [1764].

VEGA, Tomas de la : *Alabanzas a la Inmaculada Concepcion de la Virgen nuestra Señora compuestas por... , vezino de la Ciudad de Sevilla, con licencia. En Granada. Por Baltasar de Bolibar, y Francisco Sanchez, en la calle del Correo Viejo, en la de Elvira. Año de 1650. B.N.M., catalogue manuel.*

VELLA, Iuan Antonio de la : *Carta en respuesta de otra de Don Bartolome de Vitoria, en que me pide le haga relacion de la Fiesta que esta muy Noble, y Nombrada Ciudad de Granada celebros al Santissimo Sacramento, en este año de 1661. Siendo comisarios Din Ivan de Vitoria sv hermano, y otros cavalleros diputados. Por el L.... Con licencia. Impresa en Granada, por Balatasar de Bolibar, en la calle de Abenamar. 6 fols., in-4°. B.U.G., C-033-099(6).*

VERA, Iuan de : Voir *ANGUSTIAS GLORIOSAS*.

VERGARA CABEZAS, Fernando de : *Defensa en derecho por la Immaculada Conzepcion de la Virgen Santissima Maria madre de Dios y Señora nuestra. Dedicada a su Magestad Sacrosanta. Por el Dr D. ..., natural de Alhama, Collegial que fue de el maior ymperial collegio de Granada y catedratico de decretos de su Vniversidad. Por Francisco Sanchez en la ymprenta real de Granada... (à la fin : Con licencia. En Granada. En la Imprenta Real. Por Francisco Saanchez. En la Plaçeta de señor San Gil. Año de 1654. 66 fols., in-4°, gravure en couverture. B.U.G., A-024-209.*

VERGARA Y GUZMÁN, Manuel de : *Romance heroyco, á la máscara que hizo la muy noble y leal ciudad de Granada en demonstracion del gozo que tuvo de la feliz nueva de los desposorios del rey n.s. D. Carlos segundo con la reyna N. Señora Doña Maria Ana de Neobvrg, lunes diez y nueve de septiembre este ano de 1689 con la asistencia de la Ilustrissima Maestranza de Cavalleros de esta ciudad. que en obsequio a su mas afecto amigo Don Melchor Mantilla y Ahumada, Cavallero del Orden de Señor Santiago y Maestrante escrivio... debaxo de cuya proteccion sale a luz. in-4°, 4 p. (Alenda n°1.478) B.U.G., Caja 2-016(16).*

VILLANCICOS que se cantaron en el celebre octavario, que el Colegio de la Compañia de Iesus de Granada celebrò en la canonizacion de S. Francisco de Borja, antes duque de Gandia, y despues tercero general de la Compañia de Iesus. S.l.n.d. [Grenade, 1671.] 4 fols., in-4°. B.U.G., C-033-099(14).

VILLANCICOS que se cantaron en la Santa Yglesia Metropolitana de Granada en la fiesta que se celebrò del Santo Rey Don Fernando el Tercero. Impressos en Granada, en la imprenta Real de Francisco de Ochoa, impressor del santo Oficio, en la calle de Abenamar. Año de 1671. 2 fols. in-4°. B.U.G., A-031-241(11)

VILLEGAS, Alonso de : *Flos Sanctorum II (Flos sanctorum y historia general en que se escribe la vida de la Virgen Sacratissima, Madre de Dios y Señora Nuestra, y las de los Santos Antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador el mundo, 1582, nombreuses éditions. Et Flos Sanctorum III (Flos Sanctorum. Tercera parte y historia general en que se escriben las vidas de sanctos extravagantes y de varones ilustres en virtud), 1586. éd. Aragûés Aldaz, José : El « Fructus Sanctorum » de Alonso de Villegas (1594). Estudio y edición del texto, thèse de doctorat, Saragosse, 1994.*

VORAGINE, Jacques de : *La légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

X-Y-Z

ZAPATA, Geronimo fr. : *Sermón de la Concepción inmaculada de la Reyna de los Cielos, Señora nuestra, Predicado en el grandioso quinquenario de fiestas, que la insigne cofradia de los Nazareos, u santissima cruz de Ierusalen, celebros a este divino misterio... Impresso ... en Sevilla : por Francisco de Lira, 1622. 12 fols., in-4°. B.U.G., A-031-201(17).*

ZAPATA PIMENTEL, Francisco : *Epitalamio nupcial a las catolicas magestades de nuestros reyes Filipino III. el Grande, y doña Mariana de Austria. Por Don..., administrador del estado del Zehe.. al excelentissimo señor don Pedro Portocarrero, Conde de Medellin, Marques de Villa-real, y duque de Camiña. Con licencia. En Granada. Por Baltasar de Bolibar, y Francisco Sanchez a la entrada de la calle de Elvira, en la correjuela del Correo viejo. Año de 1650. A.M.G. X-2-19.*

ZAPATA PIMENTEL DE HERRERA, Francisco : *Monarquia del alma y guerra de los sentidos, auto sacramental. Primera, y Secunda parte. Dedicados a Don Iuan de Victoria y Castro, veinticuatro de Granada, y comissario de las fiestas del Corpus de este año de 1661. Por... Con licencia en Granada*

en la imprenta real por Francisco Sanchez, en frente del hospital del Corpus Christi. Año de 1661. 2 parties. 25 fol n°. in-4°. B.U.G., A-031-241(8).

ZARAGOÇA GONÇALEZ, Iuan de : *Discurso de excelencias de la Virgen nuestra Señora, y de su Immaculada Concepcion. Dispuesto en cinco cantos. Compuesto por..., natural de la villa de Tijanas en el Obispado de Cuenca, residente en Granada. Año de 1618. Con licencia. En Granada, por Bartholome de Lorençana, en la calle del Pan.* in-4°, 31 fols. n°. Petite vignette avec buste du Christ sur couverture. B.U.G., B-59-192.

ZELPO SERANIA, Gabriel : *Compendio de la vida, virtudes, santidad y milagros de San Francisco de Borja, Duque de Gandia antes, Grande de España y Tercero General despues de la Santa Compañia de Jesus canonizado por la santidad de Clemente X..., su author don..., En Madrid, por Ioseph Fernandez de Buendia, 1671.* 139 p, in-4°, B.U.G., A-031-320.

ZUÑIGA, Francés de : *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, éd. José Antonio Sánchez Paso, Salamanca, Acta Salamanticensia, estudios históricos y geográficos, 1989 [1529].

III - Références modernes, depuis 1800

« DOCUMENTOS INEDITOS : Viaje del cadáver de D. Fernando el Católico a Granada », *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, oct. 1919, 1e époque, n°5, p. 251-252. 1492-1513. LA NUEVA GRANADA. *Exposición documental*, Grenade, Ayuntamiento de Granada Cultura, 1992.

9 EXPOSICIONES, 1985-1986. *IV centenario del monasterio de S Lorenzo de El Escorial.* [la historia], Madrid, Patrimonio Nacional, 1985.

II ENCUENTROS de historia local. *La Campiña*, Cordoue, Diputación Provincial de Córdoba, 1991.

IV CENTENARIO del monasterio de El Escorial. *Iglesia y Monarquía. La liturgia, Exposición*, Madrid, Patrimonio Nacional, 1986.

A

ABADIA DEL SACROMONTE, LA. *Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Grenade, Universidad, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, Grenade, 1980.

ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed : *Marie et l'Islam*, Paris, 1950.

ABELES, Madrid : *Anthropologie du politique*, Paris, Colin, 1997.

ABELLAN, José Luis : *Historia del pensamiento español de Seneca a nuestros días*, deux tomes, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

ABRIC, Jean-Claude : *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

ACKERMAN, Robert : *The Myth and Ritual School. John G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New-York/Londres, 1991.

ACOSTA DE ARIAS SCHREIBER, Rosa M^a : *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cuzco-Potosí)*, Lima, Otorongo Producciones, 1997.

AGUILAR Adán, C. : « Métaphores du corps politique malade au tour des années 1620 », in REDONDO, Augustin (prés.) : *Le Corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 61-71.

AGUILAR GARCIA, M^a Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, Archidona, II Centenario Plaza Archidona*, Málaga, Universidad, 1986.

_ : « Religión y monarquía : las fiestas por San Fernando en la Catedral de Málaga, 1671 », in *Actas del I Congreso Internacional do Barroco*, Porto, 1991, vol. I, p. 79-101.

_ : « Exequias reales : el sermón fúnebre por Felipe II en la catedral de Málaga », in *Tiempo y espacio en el arte. Homenaje al profesor Antonio Bonet Correa*, T. 1, Madrid, ed. Complutense, 1994, p. 277-293.

AGUILERA CAMACHO, Daniel : *La Inmaculada y Córdoba*, Cordoue, Tipografía artística, 1950.

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo : *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Edición Pública, 1963.
- AGULHON, Maurice : « Esquisse pour une archéologie de la République : l'allégorie civique féminine », *Annales ESC*, 28, 1973, p. 5-34.
- ALASTRUE CAMPO ; Inés : *Alcalá de Henares y sus fiestas públicas (1503-1675)*, Alcalá, 1990.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás : « Retórica y oralidad », *Oralia: Análisis del discurso oral*. Vol. 2. Almería: Arco/Libros, 1999, p. 7-26.
- ALBERRA, Dionigi ; BLOK, Anton ; BROMBERGER, Christian (éd.): *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001.
- ALBERRO, Solange : « Modèles et modalités : les fêtes vice-royales au Mexique et au Pérou, XVIe-XVIIe siècles », *Annales HSS*, n°3, mai-juin 2007, p. 607-638.
- ALBERT, Jean-Pierre : « Destins du mythe dans le christianisme médiéval », *L'Homme*, 1990, vol. 30, n°113, p. 53-72.
- ALBERT, Jean-Pierre : *Le Sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.
- _ ; ALBERT-LLORCA, Marlène : « Mahomet, la Vierge et la frontière », *Annales ESC*, 4, juillet-août 1995, p. 855-886.
- ALBERTINI, Claudio : « Mito e utopia nella storia del Messico », www.quipo.it/script/cittadelsole/messico.htm.
- ALBERT-LLORCA, Marlène : « L'image à sa place », *Terrain*, n°18 - *Le corps en morceaux*, mars 1992, [En ligne <http://terrain.revues.org/document3038.html>].
- _ : « Maures et chrétiens à Villajoyosa : une ville, sa fête, son saint », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, juillet-sept. 1995.
- _ : *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris, Gallimard, 2002.
- ALFONSO MOLA, Marina ; MARTINEZ SHAW, Carlos : « Fiestas reales y toros en el Quito del siglo XVIII », in GARCIA BAQUERO, A. ; ROMERO DE SOLIS, Pedro (éds.) : *Fiestas de toros y sociedad, Actas del congreso internacional*, Séville, 26/XI-1/XII 2001, Séville, 2003, p. 123-138.
- ALIAGA ASENSIO, Pedro : « La fiesta del Santo Nombre de María : itinerario histórico-litúrgico », *Ephemerides Mariologicae*, 51 (oct-déc. 2001), p. 489-507, et en ligne à l'adresse trinitarians.history.free.fr/studia/Maria.htm.
- ALLEAU, René ; PEPIN, Jean : « Tradition », in *Encyclopaedia Universalis*.
- ALLO MANERO, Adita : « Aportación al estudio de las exequias reales en Hispanoamérica. La influencia sevillana en algunos túmulos limeños y mejicanos », *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 1, 1989, p. 121-137.
- _ : « Honras fúnebres de Felipe IV en Salamanca », *Cuadernos de Investigacion Histórica*, 8, mai-déc 1982, p. 12-25.
- _ : « Iconografía funeraria de las honras de Felipe IV en España e Hispanoamérica », *Cuadernos de Investigación Historia*, T. 7, fascículos 1-2, 1981, p. 45-62.
- _ : « La emblemática en las exequias de la Casa de Austria », *I Simposio internacional de emblemática*, Teruel 1991, p. 11-26.
- _ : « Orígen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española », *Lecturas de historia del arte, Ephialte* 1, 1989, p. 89-104.
- _ : « La arquitectura provisional en los túmulos para exequias reales », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 131-153.
- ALONSO CANO : *Espiritualidad y modernidad artística. Catálogo de la exposición, Granada, 2001-2002*, Madrid, 2001.
- ALONSO, Carlos : *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, éd. Estudio Agustiniano, 1979.
- ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Corografía y exaltación de lo local en la época de Calderón », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, Actas del Congreso Internacional*, Madrid, C.E.P.C., S.E.E.N.M., 2001, Vol. I, p. 445-459.
- ALVAR EZQUERRA, Alfredo : « Las costumbres religiosas en Andalucía circa 1575 : tiempos de pecado, tiempos de reformación », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 175-191.

- _ ; CONTRERAS, Jaime ; RUIZ, José Ignacio (éds.) : *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá, Universidad, 2004.
- _ ; GARCIA GUERRA, Elena ; PRIETO PALOMO, Teresa et al. : « Los Escribanos del Concejo de Madrid (1561-1598) », *Cuadernos de Historia de España*, janv./déc. 2005, vol.79, p.167-201.
- ALVAREZ SANTALO, León Carlos ; BUXO, María Jesús ; RODRIGUEZ BECERRA, Salvador (coords.) : *La religiosidad popular. I, Antropología y historia*, Barcelone, Anthropos, 1989.
- _ : « La percepción religiosa común en el imaginario social », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 15-51.
- _ : « El espectáculo religioso barroco », *Manuscrits*, 13, janvier 1995, p. 157-183.
- _ : « La religiosidad barroca: la violencia devastadora del modelo ideológico », in *Gremios, hermandades y cofradías. Una aproximación científica al asociacionismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía. Actas del VII encuentros de historia y arqueología, San Fernando dec. 1991*, Tome I, éd. Ayuntamiento de San Fernando 1992, p. 77-87.
- ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio : « La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 313-332.
- AMELANG, James S. : « Aspectos de la cultura urbana en la España Moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 87-101.
- AMIGO VAZQUEZ, Lourdes : « Fiestas de toros en el Valladolid del siglo XVII. Un teatro del honor para las élites del poder urbanas », *Studia Histórica. Historia Moderna*, n°26, 2004, p. 283-319.
- _ : « Justicia y piedad en la España Moderna. Comportamientos religiosos de la Real Chancillería de Valladolid », *Hispania Sacra*, 55, 2003, p. 85-107.
- _ : « Una patrona para Valladolid. Devoción y poder en torno a Nuestra Señora de San Lorenzo durante el Setecientos », *Investigaciones Históricas, Época Moderna y Contemporánea*, 22, 2002, p. 23-46.
- _ : « Una plenitud efímera. La plenitud del Corpus en el Valladolid de la primera mitad del XVII », in CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (dir.) : *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía. Actas del simposium, San Lorenzo del Escorial, 1-4/IX 2003*, T. 2, San Lorenzo del Escorial, 2003, p. 777-802.
- ANTEQUERA, Marino : *La Virgen de las Angustias*, Temas de nuestra Andalucía 24, Grenade, Caja de Ahorros de Granada, 1973.
- ARAGÜES ALDAZ, José : « Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 81-99.
- ARANDA DONCEL, Juan : « Las danzas de las fiestas del Corpus en Córdoba durante los siglos XVI y XVII. Aspectos folklóricos, económicos y sociales », *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, XCVIII, 1974, p. 173-194.
- ARASSE, Daniel : « Entre dévotion et culture : fonctions de l'image religieuse au XVe siècle », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XIVE siècle*, Table ronde (Rome, 22-23 juin 1979), Rome, Ecole française de Rome, 1981, p. 131-146.
- ARCO MOYA, Juan del : « Escribanías y escribanos del número de la ciudad de Jaén », *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n°153-2, 1994, p. 823-848.
- ARELLANO, Ignacio ; DUARTE, J. Enrique : *El auto sacramental*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.
- ARES QUEIJA, Berta : « Las danzas de los indios : un camino para la evangelización del virreinato del Perú », *Revista de Indias*, vol. XLIV, n°174, 1984, p. 445-63.
- _ : « Representaciones dramáticas de la conquista : el pasado al servicio del presente », *Revista de Indias* vol. LII, n°195/196, 1992, p. 231-250.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada ; LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis : « Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2000, monográfico, p. 189-232.
- _ : *Estatutos y ordenanzas de la Real Maestranza de la ciudad de Granada*, Grenade, Universidad, 2006.
- _ : *La Real Maestranza de caballería de Granada en el siglo XVIII*, Grenade, Universidad, 1987.
- ARIAS, Ricardo : *The Spanish Sacramental Plays*, Boston, Twayne Publishers, 1980.
- ARIES, Philippe : *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

ARIÑO, Antonio : « La utopía de Dionisios. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada », *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, mars 1996, n°11, p. 5-19.

ARNADE, Peter : « City, State, and Public Ritual in the Late-Medieval Burgundian Netherlands », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n°2, avril 1997, p. 300-318.

ARRIBAS VINUESA, Josefina : « El arte del fuego : la pirotecnía », in FERNANDEZ ARENAS, José (coord.) : *Arte efímero e espacio estético*, Barcelone, éd. Anthropos, 1988, p. 444-471.

AUDISIO, Gabriel : *Les français d'hier T.2. Des croyants XVe-XIXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1996.

AUGE, Jean-Louis ; PEREZ SANCHEZ, Alfonso E. : *Obras maestras del Museo Goya de Castres*, Madrid, Sala de Exposiciones Fundación BBVA, 8 oct.-1 dic. 2002, Fundación BBVA, 2002.

AUSTIN, John L. : *How To Do Things with Words*, Cambridge, Mass. / Harvard University Press, 1962. (*Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.)

AVANZA, Martina : « Que signifie être Cuzqueño ? La construction d'un discours identitaire dans un quotidien de Cuzco entre 1919 et 1930 », *Ateliers*, n°25, 2003, p. 119-140.

AYÇOBERRY, Pierre : *La société allemande sous le IIIe Reich, 1933-45*, Paris, Seuil, 1998.

AYMES, Jean-René : *Voir, comparer, comprendre : regards sur l'Espagne des XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003.

AZCUE, Verónica : « El vestido en Don Quijote : espejo o espejismo de una sociedad », *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. XXIV, n°1, printemps 2004, p. 23-38. www.cervantesvirtual.com.

B

BAENA GALLE, José M^a : *Arte Hispalense. Exequias reales en la catedral de Sevilla durante el siglo XVII*, Séville, Excma Diputación Provincial de Sevilla, 1992.

BALANDIER, Georges : *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1995.

BARKAÏ, Ron : *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (el enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1984.

BARONE, Giulia : « Le proposte hagiografiche degli ordini mendicanti tra radicamento locale e dimensioni sovranazionali », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, 1998, p. 163-180.

BARREIRO, Xosé Ramón : *Historia de la ciudad de La Coruña*, La Corogne, La voz de Galicia, 1996.

BARRIO BARRIO, Juan Antonio : « La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV », *Sharq Al-Andalus*, n°13, 1996, p. 9-26.

BARRIOCANAL LOPEZ, Yolanda : *Exequias reales en la Galicia del Antiguo Régimen. Poder ritual y arte efímero*, Vigo, Universidad, 1997.

BARRIOS AGUILERA, Manuel ; PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo (éds.) : *Historia del Reino de Granada*, 2 tomes, Grenade, Universidad / El legado Andalusi, 2000.

_ : « El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte versus Ignacio de las Casas », *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, p. 477-532.

_ : « La nueva frontera : el reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », in SEGURA ARTERO, Pedro (coord.) : *Actas del congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII-XVI), Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios almerienses, 1997, p. 583-612.

_ : « La toma de Loja como paradigma identitario », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 227-280.

_ : « Pedro de Castro y los plomos del Sacromonte : invención y paradoja. Una aproximación crítica », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 17-50.

_ : *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, Grenade, Universidad, 2004.

_ ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : *Martirios y realidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las « Actas de Ugíjar »*, Grenade, Universidad, 2001.

_ : « El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte versus Ignacio de las Casas », *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, p. 477-532.

- _ : « Conferencia inaugural : el Sacromonte de Granada y la religiosidad contrarreformista », in RUIZ FERNANDEZ, José ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano (éds.) : *La religiosidad popular y Almería. Actas de las III jornadas*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, p. 17-37.
- _ : « El Albaicín de Granada sin moriscos. Memoriales para su restauración », *Chronica Nova*, 23, 1996, p. 439-463.
- _ : « El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada, realidad histórica y mito », *Fundamentos de Antropología*, 10/11, 2001, p. 321-333.
- _ ; ANDUJAR CASTILLO, Francisco (éds.) : *Hombre y territorio en el reino de Granada, 1570-1630. Estudios sobre repoblación*, Almería-Grenade, Instituto de Estudios Almerienses-Universidad, 1995.
- _ ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006.
- _ ; SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el reino de Granada tras la Guerra de las Alpujarras », *Hispania*, 58 (1), 1998, p. 129-156.
- _ ; SANCHEZ, Angel (éds.) : *La historia del reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, 2004.
- _ ; VINCENT, Bernard (éds.) : *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*, Grenade, Universidad-Deputación Provincial de Granada, 1995.
- BARRIOS ROZUA, Juan Manuel (éd.) : *El Albaicín. Paraíso cerrado, conflicto urbano*, Grenade, 2003.
- _ : *Granada, historia urbana*, Grenade, eds. Comares, 2002.
- _ : « La plataforma de Granada de Ambrosio de Vico », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p. 133-135.
- BARTHES, Roland : *Mythologies*, Paris, Points Seuil, 2001 [1957].
- _ : *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971.
- BATAILLE, Georges : *L'Expérience intérieure*, Paris, Tel Gallimard, 1992.
- BATAILLON, Marcel : « Ensayo de explicación del auto sacramental », in *Varias lecciones de clásicos españoles*, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, Gredos, 1964, p 183-205.
- _ : *Erasme et l'Espagne*, Paris, Droz, 1992 [1937].
- BAULANT, Micheline : « Jalons pour une histoire du costume commun », *Histoire et mesure*, XVI - n°1/2, 2001, disponible sur : <http://histoiremesure.revues.org/document107.html>.
- BAUMAN, Rolán : « Fiestas de la conquista en Andalucía y América », *Lamalif al-Andalus*, n°5, 1992, p. 16-20.
- BAYART, Jean-François : *The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst, 2005.
- BEAUNE, Colette : « Les sanctuaires royaux. De Saint-Denis à Saint-Michel et Saint-Léonard », in NORA, Pierre (éd.), *Les Lieux de mémoire*, tome II : *La Nation*, Paris, 1986, p. 57-87.
- _ : *Naissance de la Nation France*, Gallimard, Folio Histoire, 1993 [1985].
- BEAUSSANT, Philippe : *Versailles, Opéra*, Paris, Gallimard, 1981.
- BEC, Christian ; MAMCZARZ, Irène : *Le théâtre européen face à l'invention : allégories, merveilleux, fantasque*, Paris, PUF, 1989.
- BELL, Catherine : *Ritual Theory, Ritual Practice*, New-York / Oxford, Oxford UP, 1992.
- _ : *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New-York / Oxford, Oxford UP, 1997.
- BELTRAN, Ulises : « La identidad de los tarascos », in ZAVALA, Agustín Jacinto (coord.) : *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1995, p. 119-145.
- BENASSATI, Giuseppina : « Apparati pirotecnici a Reggio Emilia », in PIGOZZI, Marinella (dir.) : *In forma di festa. Apparatori, decoratori, scenografi, impresari in Reggio Emilia dal 1600 al 1857*, Reggio Emilia, Grafis ed., 1985, p. 111-124.
- BENAVIDES, Antonio : « Tradición del laurel de Zubia », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, T. 1-1, 1877, p. 5-26.
- BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, Rafael : « De Pablo a Saulo : traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S. J. », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 217-252.
- _ : « La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos », in MARTINEZ MILLAN, José ; EZQUERRA REVILLA, Ignacio J. (coord.) : *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. I, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, p. 415-446.
- BENJAMIN, Walter : *L'origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985.

- BENVENISTE, Annie : « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIXe siècle », *Cahiers de l'Urmis*, décembre 2002, n°8, p. 13-18.
- BENVENUTI, Anna : « Culti civici : un confronto europeo », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, 1998, p. 181-214.
- BERCE, Yves-Marie : *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1994 [1976].
- BEREND, Nora : « Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité. Hongrie, Pologne et Péninsule ibérique au Moyen-Age », *Annales HSS*, sept-oct 2003, n°5, p. 1009-1027.
- BERERE, Marie-Jeanne : *Marie*, Paris, Editions de l'Atelier, 1999.
- BERMEJO CABRERO, José Luis : « Símbolos de la monarquía española y de sus componentes territoriales en época barroca », in IGLESIAS FERREIROS, A. ; Sánchez-Lauro, S. (éds.) : *Centralismo e autonomismo en los siglos XVI-XVII*, Madrid, 1989, p. 67-80.
- BERMUDEZ, José Manuel : *Anales de la Catedral de Lima, 1534 a 1824*, Lima, Imprenta Nacional, 1903. http://bvirtual.bnpp.gov.pe/BVIC/Captura/upload/anales_catedral_lima_bermudez.pdf.
- BERNABE PONS, Luis F. : « Los mecanismos de una resistencia : los Libros Plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 385-402.
- _ : *El evangelio de San Bernabé, un evangelio islámico-español*, Alicante, 1995.
- _ : *El texto morisco de San Bernabé*, Granada, Universidad, 1998.
- _ : *Miguel de Luna. Granada, ca. 1545-1615*, Alicante, Universidad, 2004.
- BERNALES BALLESTEROS, Jorge ; GARCIA DE LA CONCHA DELGADO, Federico : *Imagineros andaluces de los siglos de oro*, Séville, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1986.
- BERNAND, Carmen ; GRUZINSKI, Serge : *Histoire du Nouveau Monde, T.2, Les métissages (1550-1640)*, Paris, Fayard, 1993.
- BERSTEIN, Mary : « Marian Politics in Quattrocento Florence : the Renewed Dedication of Santa Maria del Fiore in 1412 », *Renaissance Quarterly*, vol. 44, 1991, p. 673-719.
- BERTELLI, Sergio : *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa moderna*, Florence, Ponte alle Grazie, 1990.
- BERTOS HERRERA, M^a Pilar : *El tema de la eucaristía en el arte de Granada y su provincia*, Grenade, 1985.
- BETRAN, José Luis : « Piedad oficial y piedad popular en tiempo de peste », in *La peste en la Barcelona de los Austrias*, Barcelone, Milenio, 1996, p. 462-487.
- BETZWIESER, Thomas : « La moresca et la genèse de l'exotisme musical au XVII^e s. », in *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI^e et XVII^e s.*, Actes du colloque de Tunis, Cérés ed. 1994, p. 357-367.
- BIBLIOTECA NACIONAL : *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Julio Ollero editor, 1993.
- BIGET, Jean-Louis ; HERVE, Jean-Claude : *Panoramas urbains. Situation de l'Histoire des villes*, ENS, ed Fontenay/Saint-Cloud, 1995.
- BILINKOFF, Jordi : *The Ávila of Santa Teresa : Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca, 1989.
- BIRNBAUM, Pierre : *La France imaginée : déclin des rêves unitaires ?*, Paris, Gallimard Poche, 2003.
- BLANCO FERNANDEZ, Carlos : « Aproximación a la historiografía sobre don Juan de Austria », in ANATRA, Bruno ; MANCONI, Francesco ; MURGIA, Giovanni ; TORE, Gianfranco (coords.) : *Sardegna, Spagna e Stati Italiani nell'età di Carlo V, Urbino*, Studi Storici Carocci (17), 2001, p. 165-182. <http://tiemposmodernos.rediris.es>
- BLANCO, Emilio : « La imágen del castillo: un tópico religioso y político en la emblemática del siglo XVI », in LOPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional*, La Coruña, Sept. 1994, La Corogne, Universidade da Coruña, 1996, p. 329-341.
- BLAZQUEZ MARTIN, Diego : *Herejía y traición : las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, Madrid, Instituto de derechos humanos « Bartolomé de Las Casas », Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, 2001.
- BLOCH, Marc : *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, nouvelle édition, 1983 [1924].

- BLOCH, Maurice : *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997 [1992].
- _ : *Ritual, History and Power*, Londres, the Athlone Press, 1989.
- BOBADILLA CAMPOS, Fernando F. de ; OROZCO DIAZ, Manuel : *El carmen de los Mártires (apuntes para « una historia »)*, Grenade, 1977.
- BOITEUX, Martine : « Parcours rituels romains à l'époque moderne », in VISCEGLIA, Maria Antonietta ; BRICE, Catherine : *Cérémonial et politique à Rome (XVIe-XIXe siècles)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1997, p. 27-87.
- BONET CORREA, Antonio : « Arquitecturas efímeras. Ornatos y máscaras », in DIEZ BORQUE, José M^a : *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelone, eds del Serbal, 1986, p. 41-70.
- BONET CORREA, Antonio : « La arquitectura efímera del Barroco en España », *Norba Arte*, 13, 1993, p. 23-41.
- _ : « La fiesta barroca como práctica del poder », *Diwan*, 5/6, 1979, p. 53-86.
- _ : « Le concept de Plaza Mayor en Espagne depuis le XVIe siècle », in *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique : colloque interdisciplinaire, Madrid, Casa de Velázquez, 1976*, Paris, De Boccard, 1979, p. 79-105.
- _ : *Andalucía monumental (arquitectura y ciudad del Renacimiento y del Barroco)*, Séville, eds Andaluzas Unidas, 1986.
- BONNEFOY, Jean-François : « Sevilla por la Inmaculada en 1614-1617 », *Archivo Ibero-Americano, Revista trimestrial de estudios históricos*, T.15, 1955, p. 1-33.
- BORGEAUD, Philippe : *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Le Seuil, 1996.
- BOSQUE MAUREL, Joaquín : *Geografía urbana de Granada*, Grenade, Archivum, 1988 [1962].
- BOSSY, John : « The Mass as a Social Institution 1200-1700 », *Past and Present*, n°100, août 1983, p. 29-61.
- BOURDIEU, Pierre : « Les Rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 43, 1982, p. 58-63.
- _ : « Vous avez dit "populaire" ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1983, n°46, p. 98-105.
- BOUREAU, Alain : « L'imene e l'ulivo. la verginità femminile nel discorso della chiesa nel XIII secolo », *Quaderni Storici*, 75, a. XXV, n°3, déc. 1990, p. 791-803.
- _ ; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.) : *La royauté sacrée dans le monde chrétien (colloque de Royaumont, mars 1989)*, éds. de l'EHESS, 1992.
- _ : *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains Français, XVe-XVIIIe siècles*, Paris, Les éditions de Paris, 1988.
- BOUVIER, René : *Philippe IV et Marie d'Agreda, confidences royales*, Paris, Sorlot, 1939.
- BOUZA ALVAREZ, Fernando : « 2. La persuasión de la palabra: una voz. El prodigio de las imágenes: un retrato. La fuerza de la escritura: un talismán », in *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanque, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas/Sociedad Española de Historia del Libro, 2000, p. 41-78.
- _ : « ¿ Para qué imprimir ? de autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro », *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), 18, 1997, p. 31-50.
- _ : « La 'soledad' de los reinos. El Portugal de los Felipes en la monarquía del rey ausente », in GONZALEZ ENCISO, Agustín ; USUNARIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España moderna (1500-1814)*, Pamplune, Universidad de Navarra, 2000, p. 155-162.
- _ : « Monarchie en lettres d'imprimerie. Typographie et propagande au temps de Philippe II », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, n°41-2, 1994, p. 206-220.
- _ : *Imágen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal ed., 1998.
- _ : *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1500-1668)*, Lisbonne, éd. Cosmos, 2000.
- _ : « El espacio en las fiestas y en las ceremonias de corte. Lo cortesano como dimensión », in *La fiesta en la Europa de Carlos V, Catalogue de l'exposition, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000*, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 155-173.
- BRADING, David A. : « Presencia y tradición : la Virgen de Guadalupe de México », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto ; VILA VILAR, Enriqueta (comp.) : *Grafías del imaginario. Representaciones*

- culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 238-271.
- BRANDES, Stanley : « Sugar, Colonialism, and Death : On the Origins of Mexico's Day of the Dead », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n°2, avril 1997, p. 270-299.
- BRAUDEL, Fernand : *L'identité de la France. Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986.
- BRAVO, Jesús (éd.) : *Espacios de poder : cortes ciudades y villas (siglos XVI-XVIII)*. *Actas del Congreso celebrado en la Residencia de la Cristalera*, Universidad Autónoma de Madrid, oct. 2001, 2 tomes, Madrid, 2002.
- BRIONES GOMEZ, Rafael : « Las experiencias simbólicas del Catolicismo y la identificación de los andaluces », in GOMEZ GARCIA, Pedro (coord.) : *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 127-150.
- BRISSET MARTIN, Demetrio E. : « Famosas fiestas de san Juan. Análisis de las fiestas de Granada (7) », *Gazeta de Antropología*, n°9, 1992, texto 9-02, [www.ugr.es].
- _ : « Fiestas y cofradías de Inocentes y Ánimas, en Granada. Análisis de las fiestas de Granada (6) », *Gazeta de antropología*, n°6, 1988, texto 6-5. [www.ugr.es].
- _ : « Las fiestas de la Granada musulmana. Análisis de las fiestas de Granada (5) », *Gazeta de Antropología* n°5, 1987, [www.ugr.es].
- _ : « Los votos públicos. Análisis de las fiestas de Granada (4) », *Gazeta de Antropología*, Granada, n°4, 1985, texto 04-02, [www.ugr.es].
- _ : *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1988.
- _ : « Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados », *Gazeta de Antropología*, n°17, 2001, texto 17-03, [www.ugr.es].
- _ : « Otros procesos conmemorativos centenarios : la Toma de Granada », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, T. 50, 1995, p. 131-153.
- BROGINI, Anne : « Un cosmopolitisme portuaire : La Valette et les Trois-cités à l'Epoque Moderne (XVIe-XVIIe siècles) », *Cahiers de l'URMIS*, déc. 2002, n°8, <http://urmis.revues.org/document19.html>.
- _ : « Un cosmopolitisme de frontière. Les étrangers à Malte (fin XVIe-XVIIe siècles) », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 67, juillet 2005, <http://cdlm.revues.org/document.html?id=121>.
- BROHM, Jean-Marie : « Sur la psychologie de masse du fascisme », *Mauvais Temps*, 6/7, mars 2000, en ligne anti-rev.org/textes/Brohm00a
- BROMLEY, Juan : « El estandarte real de la ciudad de Lima », in *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, T. I, Consejo Provincial de Lima, 1935, t. I., p. 329-398.
- BROTHERS, Cammy : « The Renaissance Reception of the Alhambra: the Letters of Andrea Navagero and the Palace of Charles V », *Muqarnas*, vol.11, 1994, p. 79-102.
- BROWN, Andrew : « Civic Ritual : Bruges and the Counts of Flanders in the Later Middle Ages », *The English Historical Review*, vol. 112, n°446, avril 1997, p. 277-299.
- BROWN, Jonathan ; ELLIOTT, John H. : *Un palacio para el rey. El Buen retiro y la corte de Felipe IV*, Madrid, 1985.
- BROWN, Peter : *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Londres, SMC Press, 1980.
- BRUBAKER, Rogers ; JUNQUA, Frédéric : « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2001, Vol. 139, n° 139, p. 66-85.
- BRUNET, Serge ; JULIA, Dominique ; LEMAITRE, Nicole (textes réunis par) : *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
- BRYANT, Lawrence M. : « Politics, Ceremonies, and Embodiements of Majesty in Henri II's France », in DUCHHARDT, Heinz ; JACKSON, Richard A. ; STURDY, David (éds.) : *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, p. 127-154.
- _ : « Configurations of the Community in Late Medieval Spectacles. Paris and London during the Dual Monarchy », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds.) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 3-33.
- _ : *The King and the City in the Pariasian Entry Ceremonies*, Genève, 1986.
- BUENO PARDO, José Manuel : *Viejo y nuevo. Colección de artículos biográficos, historicos y decriptivos de santos y festividades religiosas que se celebraron en Granada*, Grenade, typografía de López Guevara, 1909.

- BUNES IBARRA, Miguel Angel de : *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.
- BURGUIERE, André (dir.) : *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, 1986.
- _ : « L'Etat monarchique et la famille (XVIe-XVIIIe siècles) », *Annales HSS*, mars-avril 2001, n°2, p. 313-335.
- BURKE, Peter : « How to be a Counter-Reformation Saint », in GREYERZ, Kaspar von (éd.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Londres, the German Historical Institute, 1984, p. 45-53.
- _ : *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, Londres 1978.
- BUSTAMANTE GARCIA, Agustín : *La Octava Maravilla del mundo (Estudio histórico sobre El Escorial de Felipe II)*, Madrid, Alpuerto, 1994.

C

- CABANELAS RODRIGUEZ, Darío : « Cartas del morisco granadino Miguel de Luna », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XIV-XV, 1965-1966, p. 31-47.
- _ : « El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre Islam y la Christiandad », in *ABADIA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Grenade, Universidad, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, 1980, p. 34-40.
- _ : *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Grenade, 1991 [1965].
- _ : « La Granada de 1492 : entre el Islam y la cristiandad », in *Santa Cruz la Real. V centenario de su fundación (1492-1992)*, Grenade, 1995.
- CABANTOUS, Alain : *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe Moderne, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2002.
- CABEZA RODRIGUEZ, Antonio ; TORREMOCHA HERNANDEZ, Margarita ; MARTIN DE LA GUARDIA, Ricardo M. : « Fiesta y política en Valladolid. La entrada de Felipe III en el año 1600 », *Investigaciones Históricas*, 16, 1996, p. 77-88.
- _ : *La vida en una catedral del Antiguo Régimen*, Palencia, Junta de Castilla y León, 1997.
- CAHILL, David : « Popular Religion and Appropriation : The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco », *Latin American Research Review*, vol. 31, n°2, 1996, p. 67-110.
- CAISSON, Max : « La terre et le ciel. Complexité des représentations religieuses dans le monde méditerranéen », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; Bromberger Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 387-405.
- CALATRAVA, Juan : « Cartografías sagradas : tres imágenes urbanas de finales del siglo XVI (Roma, Milán, Granada) », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 193-214.
- _ : « Contrarreforma e imagen de la ciudad : la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 419-457.
- _ : « Granada en la historiografía religiosa seicentista : La Historia eclesiástica de Bermúdez de Pedraza », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; SANCHEZ, Angel (éds.) : *La historia del reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Grenade, Universidad / El legado Andalusi, 2000, p. 705-726.
- _ ; RUIZ MORALES, Mario : *Los planos de Granada 1500-1909. Cartografía urbana e imagen de la ciudad*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 2005.
- CALAVIA SAEZ, Oscar : « Novidades antigas. A historia e seus contrários », *Resgate. Compinas*, SP. Vol. 7, 1997, p. 49-58.
- CALDERON, Emilio : *El rey ha muerto. (Cómo y de qué murieron los reyes de España, desde Fernando el catolico hasta Alfonso XIII)*, Madrid, Círenes argumentos, 1991.
- CALERO PALACIOS, Carmen : « La enseñanza en Granada. Tradición e inovación », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 31-45.
- _ : *La enseñanza y educación en Granada bajo los reyes Austrias*, Granada, 1978.
- CALLOIS, Roger : *L'Homme et le sacré*, Paris, 1993 [1939].

- CALO MARIANI, Maria Stella : « Reliquie e immagini - Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia : la Capitanata », in TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003, p. 3-25.
- CALVO POYATO, José : « Andalucía contra Felipe IV », *Historia* 16, 212, 1993, p. 40-48.
- CAMPA CARMONA, Ramón de la : « La advocación a Nuestra Señora de la Victoria : Origen histórico y presencia en la Andalucía de la Edad Moderna », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna, op. cit.*, p. 303-318.
- CAMPI, Edith : « "Hic et nunc" Réflexions sur l'idée de tradition », *L'Homme*, 1985, Vol. 25, n°95, p. 141-156.
- CAMPO, Luis del : *Historia de los fuegos artificiales en Pamplona*, Pamplune, 1992.
- CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (dir.) : *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía. Actas del simposium, San Lorenzo del Escorial, 1-4/IX 2003*, T. 2, San Lorenzo del Escorial, 2003.
- _ : « La devoción mariana bajomedieval en Castilla la Nueva reflejada en las Relaciones Topográficas de Felipe II. Consolidación de un fenómeno religioso popular », in *Actas del Simposio de Devoción Mariana y Sociedad Medieval*, Ciudad Real, 1990, p. 73-96.
- _ : « Las relaciones topográficas de Felipe II : índices, fuentes y bibliografía », *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 2003, Época II, n°36, p. 439-573.
- CANAVAGGIO, Jean : « Introduction générale », in MARRAST, Robert (dir), *Théâtre espagnol du XVIe siècle*, bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983, p. 18-56.
- CAÑAVATE TORIBIO, Juan : *Granada de la Medina Nazari a la ciudad cristiana*, Grenade, Universidad, 2007.
- CANNADINE, David : « The Context, Performance and Meaning of Ritual : The British Monarchy and the 'Invention of Tradition', c. 1820-1977 », in HOBBSAWM, Éric ; RANGER, Terence (éds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 101-164.
- CANTÓN DELGADO, Manuela : « Una aculturación de frontera : sincretismo religioso en el ritual indígena », in ALVAREZ SANTALÓ, Carlos ; Buxó, Maria Jesús ; Rodríguez Becerra, Salvador (coords.) : *La religiosidad popular. I, Antropología y historia*, Barcelone, Anthropos, 1989, p. 414-424.
- CARANDE, Ramón : *Carlos V y sus banqueros*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2000 [1967].
- CARDAILLAC, Louis : « El mito de Santiago en España y América », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 107-131.
- _ : *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977.
- CARDIM, Pedro : « Entre textos y discursos. La historiografía y el poder del lenguaje », *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), 17, 1996, p. 123-149.
- CARLOS V (1500-1558): *Homenaje de la Universidad de Granada*, Grenade, 1958.
- CARLOS V Y LA ALHAMBRA. Grenade, Patronato de la Alhambra, Consejería de Cultura, 2000.
- CARLOS V. *Las armas y las letras. Catalogue de l'Exposition, Granada, 14/04-25/06 2000*, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Séville, 2000.
- CARO BAROJA, Julio : *Las falsificaciones de la historia (en relación con las de España)*, Barcelone, Seix Barral, 1991.
- _ : *Los moriscos del reino de Granada. Ensayos de historia social*, Madrid, Fundamentos, 1976.
- CAROL, Jumper B. : *A History of the Controversy over the « Debitum Peccati »*, New-York, Franciscan Institute publications-Saint Bonaventure University, 1978.
- CARRASCO DE JAIME, Daniel José : « Diego de Navas. Entallador y ensamblador de retablos del período de transición al setecientos », *Alonso Cano. Revista andaluza de arte*, n°8, 2005, www.alonsocano.tk
- CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel : « Isabel la Católica y las ceremonias de la monarquía », *e-Spania*, <http://e-spania.revues.org/document308.html>.
- CARRASCO TERRIZA, Manuel Jesús : « La iconografía de la virgen del Rocío y su proceso de fijación », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro*, Huelva, Universidad, 2002, p. 353-372.

- CARRASCO URGOITI, M^a Soledad : « Hacia la visión romántica de Granada como imagen de exilio », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 619-642.
- _ : *El moro retador y el moro amigo (estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, Grenade, Universidad, 1996.
- _ : « Les fêtes équestres dans les Guerres civiles de Grenade de Pérez de Hita », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, éds. du CNRS, 1975, p. 299-312.
- CARRERES DE CALATAYUD, Francisco de : *Las fiestas valencianas y su expresión poética. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, 1949, p. 100.
- CARROBLES SANTOS, Jesús, IZQUIERDO BENITO, Ricardo et al. : *Historia de Toledo*, Tolède, Librería Universitaria de Toledo, 1997.
- CARZOLIO, M^a Inés : « En los orígenes de la ciudadanía en Castilla. La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII », *Hispania*, LXII, n°211, 2002, p. 637-692.
- CASARES HERVAS, Manuel : *Archivo catedral : inventario general*, Grenade, 1965.
- _ : *Memoria de los archivos diocesanos*, Grenade, 1964.
- CASE, Thomas E. : « Cide Hamete Benengeli y los libros plúmbeos », *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 22-2, 2002, p. 9-24.
- CASEY, James : *Family and Community in Early Modern Spain. The Citizens of Granada, 1570-1739*, Cambridge, Cambridge UP, 2007.
- CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis : « Fiestas reales y toros », in GARCÍA BAQUERO, A. ; ROMERO DE SOLIS, Pedro (éds.) : *Fiestas de toros y sociedad, Actas del congreso internacional, Séville, 26 nov.-1er déc. 2001*, Séville, 2003, p. 195-209.
- _ ; SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio : « "Amanecieron en todas las partes públicas..." Un viaje al país de las denuncias », in *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone, Gedisa, 1999, p. 143-191.
- _ (éd.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone, Gedisa, 1999
- CASTILLO SOTO, Josefina : « La otra cara de la fiesta : algunas de sus posibles repercusiones económicas », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia Moderna*, T. 10, 1997, p. 99-118.
- CASTILLO VEGAS, Jesús, MARCANO BUENAGA, Enrique et al. (éds.) : *La razón de Estado en España, siglos XVI-XVII (Selección de textos)*, Madrid, Tecnos, 1998.
- CASTRO MARTINEZ, Teresa de : « El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 14, 2001, p. 11-92.
- _ : « L'émergence d'une identité alimentaire : Musulmans et chrétiens dans le royaume de Grenade », in BRUEGEL, Martin ; LAURIOUX, Bruno : *Histoire et Identités alimentaires en Europe*, Paris, Hachette, 2002, p. 169-185.
- CATEDRA, María : *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelone, Ariel, 1997.
- _ : « L'invention d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille », *Terrain*, n°24, mars 1995, [En ligne], <http://terrain.revues.org/document3112.html>.
- CATEDRA, Pedro M. : « Fiestas caballerescas en tiempos de Carlos V », in *La fiesta en la Europa de Carlos V, Catalogue de l'exposition*, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 93-117.
- CATHOLIC Encyclopedia, The*. En ligne www.newadvent.org.
- CAYETANO MARTIN, Carmen ; FLORES GUERRERO, Pilar ; GALLEGO RUBIO, Cristina : « Honras fúnebres que el ayuntamiento de la villa de Madrid celebró en memoria de las reinas María Luisa de Orleans y Mariana de Austria y del rey Carlos II », *Hispania Sacra*, 1985, 37, p. 313-326.
- CAZORLA GARCIA, Cristina : « La vida de la Virgen en la escuela granadina de pintura. Estudio iconográfico », *Cuadernos de Arte e iconografía*, T. XI, n°22, 2002, p. 207-400.
- CENTRE INTERDISCIPLINAIRE DES FACULTES CATHOLIQUES DE LILLE (dir) : *Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie*, Paris, Letouzey & Ané, 1979.
- CEPEDA ADAN, José : *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1956.
- CERDAN, Francis : « El sermón barroco : un caso de literatura oral », *Edad de Oro*, vol. 7, Madrid, 1988, p. 59-68.

- _ : « La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro », *Criticón*, 30, 1985, p. 78-102.
- CERRO BEX, Victoriano del : « Fray Hernando de Talavera », in LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Grenade, Arzobispado de Granada, 1993, p. 515-520.
- CERTEAU, Michel de : « Une pratique sociale de la différence : croire », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XIVe siècle*, Table ronde (Rome, 22-23 juin 1979), Rome, Ecole française de Rome, 1981, p.363-383.
- _ : *La fable mystique XVIe-XVIIe siècles*, I, Paris, Tel Gallimard, 2002 [1982].
- CERULO, Karen A. : « Identity Construction : New Issues, New Directions », *Annual Review of Sociology*, vol. 23, 1997, p. 385-409.
- CERVERA VERA, Luis : « Túmulos para los traslados de cuerpos reales al monasterio de San Lorenzo el real en 1573 y 1574 », *Revista de la ciudad de Dios*, n°extraordinario, vol. 197, n°2-3, mai-déc. 1984, p. 555-573.
- CHAMBERLIN, Cynthia L. : « "Unless the pen writes as it should" : The proto-cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth centuries », in GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (coord.) : *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, p. 389-418.
- CHAPARRO, Sandra : « Mito y razón religiosa y política en una historia del mundo del siglo XVI », *Foro Interno*, n°3, dec. 2003, p. 67-86.
- CHARTIER, Roger : « 2. Espace public y opinion public », in *Espace public, critique y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes de la Revolución Francesa*, Madrid, Gedisa, 1995 [Les origines culturelles de la Révolution française, Paris, Seuil, 1990], p. 33-50.
- _ : « Les arts de mourir, 1450-1600 », *Annales ESC* n°34, janv-fév. 1976, p. 51-75.
- _ : *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe-XVIIIe s.)*, Paris, Albin Michel, 1996.
- _ (dir.) : *Les Usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1987.
- _ ; CHAUSSINAND-NOGARET, Guy ; NEVAUX, Hugues ; LE ROY LADURIE, Emmanuel : *La ville des temps modernes, de la Renaissance aux révolutions*, Paris, Points Seuil 1998 [1980].
- CHARUTY, Giordana : « Du catholicisme méridional à l'anthropologie des sociétés chrétiennes », in ALBERRA, Dionigi ; BLOK, Anton ; BROMBERGER, Christian (éd.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 359-385.
- _ : « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *Terrain*, 24 mars 1995, *La fabrication des saints*, www.terrain.revues.org.
- CHAUMONT, Jean-Michel : *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte Poche, 2002 [1997].
- CHAUNU, Pierre ; ESCAMILLA, Michèle : *Charles Quint*, Paris, Fayard, 2000.
- _ : *L'Espagne de Charles Quint*, 2 vols, Paris, Sédes, 1973, p. 564.
- CHEBEL, Malek : *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 2002 [1993].
- CHECA CREMADES, Fernando : « Felipe II en El Escorial : la representación del poder real », *Anales de Historia del Arte*, n°1, 1989, p. 121-139.
- _ : *Pintura y escultura del Rinacimiento en España, 1450-1600*, Madrid, Cátedra, 1993.
- CHIRASSI COLOMBO, Ileana : « Lo sagrado en el ámbito político : mitos de los orígenes, ritos de integración », in RIES, Julien (coord.) : *Tratado de Antropología de lo sagrado, T. 3, Las civilizaciones del mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997 [1992], p. 207-224.
- CHRISTIAN, William Jr. : *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991 [1981].
- CHRISTIN, Olivier : *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minuit, 1991.
- CHRISTOUT, Marie-France : « Les feux d'artifices en France de 1606 à 1626. Esquisse historique et esthétique », in JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance. Journées internationales d'études, Abbaye de Royaumont 8-13 juillet 1955*, Paris, éd. du CNRS, 2e édition, 1956, T. 1, p. 247-257.
- CIROT, Georges : « La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle », *Bulletin Hispanique*, 1938, T. XL-2, p. 150-157 ; T. XL-3, p. 281-296 ; T. XL-4, p. 433-447 ; et 1944, T. XLVI-1, p. 5-25.
- CIVIL, Pierre : « Corps, vêtement et société : le costume aristocratique espagnol dans la deuxième moitié du XVIe siècle », in REDONDO, Augustin (dir.) : *Le Corps dans la société espagnole des XVIe et*

XVIIe siècles, colloque international (Sorbonne, 5-8 octobre 1988), Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 307-320.

_ : « De la femme à la Vierge. Aspects de l'iconographie mariale au tournant du Siècle d'Or », in REDONDO, Augustin (dir.) : *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles : des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles. Colloque international, Sorbonne et Collège d'Espagne, 28-30 sept. 1992*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 47-59.

_ : « Flos Sanctorum et iconographie religieuse dans l'Espagne de la Contre-Réforme : le portrait de la Vierge », in JOLY, Monique et PIEJUS, Marie-Françoise (éds.) : *D'un genre à l'autre. Renaissance et Siècle d'or*, Les langues néo-latines, 295, 1995, p. 119-139.

CLARE, Lucien : « Les représentations allégoriques dans les fêtes portugaises de 1622 », in BEC, Christian ; MAMCZARZ, Irène : *Le théâtre européen face à l'invention : allégories, merveilleux, fantasque*, Paris, PUF, 1989, p. 93-135.

_ : « Une fête dynastique à Grenade en 1658 », in CORDOBA, Pierre ; ETIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito, coloquio internacional universidad de Granada-Casa de Velázquez* 1987, Grenade, 1990, p. 21-42.

_ : *La Quintaine, la course de bague et le jeu de tête*, Paris, éds. du CNRS, 1983.

CLARET GARCIA MARTINEZ, Antonio : « Escritura y ceremonia. El sermón impreso como parte de las celebraciones en la Sevilla del Barroco », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro iberoamericano*, Huelva, Universidad, 2002, p. 381-394.

CLARK, Stuart : « French Historians and Early Modern Popular Culture », *Past and Present*, n°100, août 1983, p. 62-99.

CLEMENT, Michelle : « Jodelle ou la fête de papier », in *La fête au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 159-170.

COBO BAEZA, Ana ; RODRIGUEZ MARIN, Francisco José : « Las capillas marianas de Santa Fé : sacralización de un espacio urbano », in AGUILAR GARCIA, M^a Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, Archidona, II Centenario Plaza Archidona*, Málaga, Universidad, 1986, p. 239-248.

COBOS RUIZ DE ADANA, José : « La mala vida en la Córdoba de la primera mitad del siglo XVII », in *Actas I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre 1976. Andalucía moderna (s. XVI-XVII)*, Cordoue, Pub. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1978, p. 205-213.

COHEN, Abner : « Political Anthropology. The Analisis of the Symbolism of Power Relations », *MAN*, vol. 4, n°2, 1969, p. 215-236.

COHEN, Anthony P. : « Culture, Identity and the Concept of Boundary », *Revista de Antropología Social*, n°3, Madrid, 1994, p. 49-61.

COLEMAN, David : *Creating Christian Granada. Society and Religion in an Old-World Frontier City, 1492-1600*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 2003.

CONTRERAS CONTRERAS, Jaime : « El poder de la ciudad y sus ambivalencias : cristianos viejos y cristianos nuevos en el espacio urbano », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 323-346.

_ : *Carlos II el hechizado. Poder y melancolía en la corte del último Austria*, Madrid, Temas de Hoy, 2003.

_ : « Fiesta y auto de fe: un espacio sagrado y profano », in *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, Alcalá de Henares, 1996, p. 79-90.

CORBIN, Alain : *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994.

CORBIN, Julián : « El mito de la España primitiva », *El Folk-Lore Andaluz*, n°4, 1989, p. 115-119.

CORDOBA SALMERON, Miguel : *Las ordenes religiosas y el arte barroco. El patrimonio de los trinitarios descalzos de Granada*, Grenade, Universidad, 2003.

CORDOBA, Pierre ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Coloquio Internacional Universidad-Casa de Velázquez 1987, Grenade, 1990.

_ : *Le rôle des fêtes et légendes religieuses dans l'élaboration des mémoires collectives. Approche théorique et analyse des patronages de Grenade (1492-1992)*, thèse inédite sous la direction du professeur Augustin Redondo, 3 tomes, Paris, Université de Paris III Sorbonne Nouvelle, 2001.

- CORDON GARCIA, Juan Antonio & alli : *La imprenta en Granada*, Grenade, Universidad, 1997.
- CORONAS TEJADA, Luis : *Jaén, Siglo XVII. Biografía de una ciudad en la decadencia de España*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén-Instituto de Estudios Giennenses, 1994.
- CORTES PEÑA, Antonio Luis : « Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, Actas del Congreso Internacional*, Madrid, C.E.P.C., S.E.E.N.M., 2001, Vol. I, p. 401-428.
- _ : « Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna », *Hispania*, n°191, 1995, p. 1027-1042.
- _ : « Dos siglos de rogativas en Baza (1568-1768) », in *Iglesia y cultura en la Andalucía Moderna. Tendencias de la investigación, estado de las cuestiones*, Grenade, 1995, p. 269-302.
- _ : « Granada : su traumática incorporación a Occidente », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 13-30.
- _ : « Sobre el absolutismo confesional de Felipe II », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; BETRAN, José Luis ; SERRANO MARTIN, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 109-130.
- _ : *Iglesia y cultura en la Andalucía moderna. Tendencias de la investigación, estado de las cuestiones*, Grenade, 1995.
- _ : *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Grenade, Universidad, Biblioteca de Bolsillo, 2001.
- _ ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005.
- _ ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999.
- _ ; VINCENT, Bernard: *Historia de Granada T.3, la época moderna siglos XVI, XVII y XVIII*, Grenade, éd. D. Quijote, 1986.
- _ (éd.) : *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2006.
- COSANDEY, Fanny ; POUTRIN, Isabelle : *Monarchies espagnole et française 1550-1714*, Paris, Atlande, 2001.
- _ : *La reine de France, symbole et pouvoir. La place de la reine dans le système monarchique Français (XVè-XVIIè siècles)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1997, 2 tomes. Et Paris, Gallimard, 2000.
- COTARELO Y MORI, Emilio : *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII* [1911], (introduction et notes Suárez García, José Luis ; Madroñal, Abraham), Grenade, Universidad, 2000.
- _ : *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid, 1904.
- COTE, Alain : « Qu'est-ce qu'une transformation mythique ? Remarques sur une notion fondamentale de l'analyse structurale des mythes », *Religiologiques*, n°10, automne 1994, p. 183-210.
- CRETIN, Nadine : *Fêtes et traditions occidentales*, Paris, PUF coll. « Que sais-je ? », 1999.
- CROIZAT-VIALLET, Jean : « Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 101-122.
- CROS, Edmond : « 1492-1992. Réflexions sur le discours identitaire », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; VINCENT, Bernard (éds.) : *Grenade 1492-1992. Du royaume de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen*, Grenade, Université de Grenade, Ligue française de l'enseignement, 1997.
- Cuartiella, X. ; Román, X. : « Tipología y evolución de la festa », *L'Avenç*, 89, janv. 1986, p. 34-43.
- CUESTA GARCIA DE LEONARDO, M^a José : *Fiesta y arquitectura efímera en la Granada del siglo XVIII*, Grenade, Universidad, 1995.
- CZECHOWSKI, Nicole ; TERRASSE, Jean-Marc (dir.) : « Le ventre : la mère en chair et en os », in *La mère, Revue Autrement*, Paris, 1988.

D

- D'ONOFRIO, Salvatore : « La vergine e lo sposo legato », *Quaderni Storici*, 75, a. XXV, n°3, déc. 1990, p. 859-878.
- DA MONTERADO, Luca : *Storia del culto del pellegrinaggio a Loreto*, Loreto, Colana del Centenario, 1979.

- DALARUN, Jacques : *Claire de Rimini. Entre sainteté et hérésie*, Paris, Payot, 1999.
- DANDELET, Thomas : « Spanish Conquest and Colonization at the Center of the Old World: the Spanish Nation in Rome, 1555-1625 », *The Journal of Modern History*, vol. 69, n°3, sept. 1997, p. 479-511.
- DANIEL, Norman : *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993 [1960].
- DARNTON, Robert : « Représentations du monde social. Textes, images, cortèges », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septembre 2004, n°154, p. 3-10.
- DAVILA FERNANDEZ, M^a Pilar : *Los sermones y el arte*, Valladolid, Universidad, 1980.
- DAVOLI, Zeno : « Stampe reggiane di apparati religiosi e civili dei secoli XVII e XVIII », in PIGOZZI, Marinella (dir.) : *In forma di festa. Apparatori, decoratori, scenografi, impresari in Reggio Emilia dal 1600 al 1857*, Reggio Emilia, Grafis ed., 1985, p. 77-110.
- DAYAN, Daniel ; KATZ, Eliu : « Rituels publics à usage privé : métamorphose télévisée d'un mariage royal », *Annales ESC*, janv.-fév. 1983, n°41, p. 3-20.
- DE AZCONA, Tarsicio : « El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada », *Anuario de Historia de la Iglesia*, n°1, 1992, p. 71-92.
- DE BERNARDO ARES, José Manuel : « Gobierno municipal y violencia social en Córdoba durante el siglo XVII », *Axerquia* n°1, 1980, p. 15-52.
- DE COSSIO, José M^a : « Polémicas sobre la licitud y conveniencia de la fiesta », in *Los toros. Tratado técnico e histórico*, Madrid, Espasa Calpe, 1953, T. II.
- DE LA CUADRA, Juan R. : « La verdadera idea de los enterramientos reales en El Escorial », *Boletín de la RABA de San Fernando*, n°85, 2e sem. 1997, p. 373-412.
- DE LA FLOR, Fernando R. : « El jeroglífico y su función dentro de la arquitectura efímera barroca (... 1610) », *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 8, 1982, p. 84-102.
- _ : « La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: El Greco, Toledo (h. 1610) », in MINGUEZ, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica: actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2000 III vol. vol. I, p. 59-93.
- DE LA GRANJA, Agustín : « Datos dispersos sobre el teatro en Granada entre 1585 y 1604 », in CAMPBELL, Y. (éd.) : *El escritor y la escena. Actas del I congreso de la Asociación internacional de teatro español y novohispano de los siglos de Oro*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma, 1993, p. 13-28.
- _ : « De Manuela de Escamilla y de otras autoras de comedias », *Cuadernos de Historia Moderna*, 2002, vol. 27, p. 217-239.
- DE LARA RODENAS, Manuel José : *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad, 1999.
- DE ROSA, Gabriele : « Prédication et prédicateurs au Concile de Trente : de Girolamo Seripando à Francesco Panigarola », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 173-179.
- DEL REY, Laura : « Toros en Bilbao en los siglos XVI y XVII. del festejo popular al espectáculo », in GARCIA BAQUERO, A. ; ROMERO DE SOLIS, Pedro (éds.) : *Fiestas de toros y sociedad, Actas del congreso internacional, Séville, 26 nov.-1er déc. 2001*, Séville, 2003, p. 235-246.
- DEL RIO BARREDO, M^a José : « Juan Lopez de Hoyos y la crónica de las ceremonias reales de Madrid, 1568-1570 », *Edad de Oro*, XVIII, Madrid, 1999, p. 151-169.
- _ : *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía católica*, Madrid, Macial Pons Historia Estudios, 2000.
- _ : « Literatura ritual en la creación de una identidad urbana : Isidro, patrón de Madrid », *Edad de Oro*, 17, 1988, p. 149-168.
- _ : « Burlas y violencia en el carnaval madrileño de los siglos XVII y XVIII », *Revista de Filología Románica*, 2002, Anejo III, p. 111-129.
- DEL VAL, José : « México, indigenismo e identidad », in ZAVALA, Agustín Jacinto; Ochoa Serrano (coord.) : *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, Michoacan, El Colegio de Michoacan, 1995, p. 47-54.
- DELEITO Y PIÑUELA, José : *La vida religiosa bajo el cuarto Felipe*, Madrid, 1952.
- DELGADO RUIZ, Manuel : *De la muerte de un dios : la fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular*, Barcelone, Ediciones Península, 1986.

- DELPECH, François : « De Marthe à Marta ou les mutations d'une identité transculturelle », in *Culturas populares. Coloquio*, Madrid, editorial Complutense, 1986, p. 55-79.
- _ : « Un mito andaluz : el reino oculto de Boabdil y los moros encantados », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 565-616.
- DELUMEAU, Jean : *Rassurer et protéger. le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
- _ : *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, 1983.
- DESCIMON, Robert : « Autopsie du massacre de l'Hôtel de Ville (4 juillet 1652). Paris et la « Fronde des Princes », *Annales HSS*, 1999, Volume 54, n°2, p. 319-351.
- DETIENNE, Marcel : « Epistémologie des mythes », in *Encyclopaedia Universalis*.
- _ : « L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et le Français « de souche » », *Vingtième Siècle. Revue D'histoire*, Année 2001, Vol. 69, n°69, p. 105-110.
- _ : « Le Territoire de la Mythologie », *Classical Philology*, Vol. 75, n°2, avril 1980, p. 97-111.
- _ : *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- DIAZ-MARTIN DE CABRERA, José : « El estandarte real de la ciudad y los alféreces mayores de Granada », *Revista del Centro de estudios históricos de Granada y su reino*, Grenade, n°3-4, 1916, T. VI, p. 277-308.
- DICCIONARIO de Autoridades*, www.buscon.rae.es
- DICCIONARIO de la Real Academia*. www.buscon.rae.es
- DIEZ BORQUE, José M^a : « De los siglos de Oro al siglo de las luces », in AMOROS, Andrés ; DIEZ BORQUE, José M^a (éds.) : *Historia de los espectáculos en España*, Madrid, Castalia, 1999.
- _ : « Las sombras de la documentación y el valor informativo de las relaciones de fiesta », in Luciano GARCIA LORENZO ; VAREY, John E. (éds.) : *Teatros y vida teatral en el siglo de Oro a través de las fuentes documentales*, Londres, Tamesis Books, 1991, p. 205-215.
- _ : « Los textos de la fiesta : 'ritualizaciones' celebrativas de la relación del juego de cañas », in Pierre CORDOBA ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito, coloquio internacional Universidad de Granada-Casa de Velázquez 1987*, Grenade 1990, p. 181-93.
- _ : « Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español », in DIEZ BORQUE, José M^a (éd.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelone, éds. del Serbal, 1986, p. 11-40.
- _ : *Actor y técnica de representación del teatro clásico español (Madrid, mayo de 1988)*, Londres, Tamesis, 1989.
- DOLAN, Claire : « L'identité urbaine et les histoires locales publiées du XVI^e au XVIII^e siècle en France », *Annales Canadiennes d'Histoire*, vol. 27 n° 2, 1992, p. 277-298.
- DOMINGUEZ CASAS, Rafael : *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos. Artistas, residencias, jardines y bosques*, Madrid, editorial Alpuerto, 1993.
- DOMINGUEZ D. ADAME, Mauricio : *Momentos estelares en el ceremonial de la ciudad de Sevilla. Conferencia pronunciada en el salón de actos del Real Jardín Botánico de Madrid, el 27 de junio de 1995*, Seville, 1997.
- DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio : « Cap. VIII : Fiestas y espectáculos », in *Historia de Sevilla : La Sevilla del siglo XVII*, Séville, Universidad, colección de bolsillo n°93, 1984, p. 199-214.
- _ : « La cultura de Andalucía », *Boletín informativo-fundación Juan March*, n°140, sept. 1984, p. 3-14.
- _ : « Los sambenitos de la catedral de Granada », *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebráicos*, vols. 26-28, fasc. 2, 1977-79, p. 315-318.
- _ : *Alteraciones andaluzas*, Madrid, éd. Narcea, 1973.
- _ : *La identidad de Andalucía. Discurso en el acto de investidura de doctor « Honoris Causa »*, Grenade, Universidad, 1976.
- _ ; VINCENT, Bernard : *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 1984.
- _ : « El estado de los Austrias y los municipios andaluzes en el siglo XVII », in LAMBERT-GEORGES, Martine (prés.) : *Les Elites locales et l'État dans l'Espagne moderne. Table ronde internationale (Talence, 13-15 décembre 1990)*, Paris, éds. du CNRS, 1992, p. 129-142.
- _ : « Instituciones políticas y grupos sociales en Castilla durante el siglo XVII », *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelone, Ariel Historia, 1985, p. 7-29.

- _ : « La España de Calderón », in GARCIA LORENZO, Luciano (dir.) : *Calderón actas : Congreso internacional sobre Calderón y el teatro español en el siglo de Oro* (Madrid 8-13 juin 1981), Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, 3 tomes, 1983, p. 19-35.
- _ : « Sevilla y Felipe II », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto (éd.) : *Sevilla, Felipe II y la monarquía hispánica*, Séville, Area de Cultura Ayuntamiento de Sevilla, 1999, p. 19-31.
- DORANGEON, Simone : « L'Angleterre de la Renaissance et la fête : culture plébéienne et culture de cour, face à la menace puritaine », *La fête au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 115-124.
- DOUGLAS, Mary : *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, François Maspero, 1981 [1967].
- DUBOIS, Claude-Gilbert : « Fête des mots, mots en fête : la participation de la création verbale aux fêtes du XVIe siècle », in *La fête au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 31-46.
- DUBY, Georges : *Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214*, Paris, Gallimard, 1973.
- DUCCINI, Hélène : *Faire voir, faire croire. L'opinion publique sous Louis XIII*, Paris, Champ Vallon, 2003.
- DUCHHARDT, Heinz ; JACKSON, Richard A. ; STURDY, David (éds.) : *European Monarchy. Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992.
- DUMONT-FILLON, Yvette Cécile : « Vénus, Hercule et autres dieux grecs dans les églises françaises de la Renaissance », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 123-130.
- DUPONT, Florence : « L'autre corps de l'empereur-dieu », in MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, Paris, Gallimard Folio Histoire, 2003 [1986], p. 315-350.
- DUPRONT, Alphonse (dir) : *La quête du sacré. St Jacques de Compostelle. Puissance du pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1985.
- DUVIGNAUD, Jean : *Fêtes et Civilisations*, Genève, Weber, 1974.
- DUVIOLS, Jean-Paul ; MOLINIE-BERTRAND, Annie (dirs.) : *La violence en Espagne et en Amérique (XVe-XIXe siècles). Actes du colloques Les raisons du plus fort*, Paris, Presses de Paris-Sorbonne, 1997.

E

- EDOUARD, Sylvène : « Mystique et providentialisme dans la représentation de Philippe II », *Chrétiens et Sociétés XVIe-XXe siècles*, n°8, 2001, p. 9-33.
- EGIDO, Aurora : « Literatura efímera: oralidad y escritura en los certámenes y academias de los siglos de oro », *Edad de Oro*, vol. 7, Madrid, 1988, p. 69-87.
- _ ; SANCHEZ LAILLA, Luis : « Certámenes literarios aragoneses del Siglo de Oro », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 47-55.
- EGIDO, Teófanos : « Comportamientos de los castellanos en los Tiempos Modernos », in GARCIA SIMON, A. (éd.) : *Historia de una cultura. La singularidad de Castilla*, T. II, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1995, p. 613-657.
- _ : « Formas de religiosidad en la Epoca Moderna », in *Valladolid, historia de una ciudad. Congreso internacional, T.II, La ciudad moderna*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia/Ayuntamiento de Valladolid, 1999, p. 511-523.
- _ : « Historiografía del mesianismo en la España Moderna », in ALVAR, Alfredo ; CONTRERAS, Jaime ; RUIZ, José Ignacio (éds.) : *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá, Universidad, 2004, p. 461-474.
- _ : « Los sermones: retórica y espectáculo », in RIBOT GARCIA, Luis A. ; DE ROSA, Luigi (dirs.) : *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid, Actas éd., 2001, p. 87-110.
- EGUILAZ Y YANGUAS, Leopoldo de : *Reseña Histórica de la conquista del Reino de Granada según los cronistas árabes*, Grenade, 1986 [1894].
- EISENBERG, Daniel : *A study of Don Quixote*, Newark, 1987.
- EISMAN LASAGA, Carmen : *El arte del bordado en Granada : siglos XVI al XVIII*, Grenade, Universidad, 1989.
- EL ALAOUI, Youssef : « Ignacio de Las Casas, jesuita y morisco », *Sharq al-andalus*, 14-15, 1997-98, p. 317-339.

- ELIADE, Mircea : *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
- ELIAS, Norbert : *La Société de cour*, Paris, Presses-Pocket, 1975.
- _ : *La dynamique de l'Occident*, Paris, Presses-Pocket, 1975 [1939].
- ELLIOTT, John H. : « El Escorial, símbolo de un rey y de una época », in *El Escorial. Biografía de una época. IV centenario de la fundación del monasterio de El Escorial*, Patrimonio Nacional, Ministerio de Cultura, 1986, p. 14-25.
- _ : « Philip IV of Spain, Prisoner of Ceremony », in DICKENS, Arthur Geoffrey (éd.) : *The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty 1400-1800*, Londres, Thames and Hudson, 1977, p. 169-189.
- _ : « Poder y propaganda en la España de Felipe IV », in *Homenaje a Juan-Antonio Maravall*, T. III, Madrid, 1985, p. 15-30.
- _ : « Self-Perception and Decline in Early Seventeenth Century Spain », *Past and Present* n°74, 1977, p. 41-61.
- _ : *Lengua e imperio en la España de Phelipe IV*, Salamanque, Universidad, 1994.
- _ : *Olivarès (1587-1645), l'Espagne de Philippe IV*, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1996.
- ELLUL, Jacques : *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, La Table Ronde, 2003 [1975].
- ELSTER, Jon : « Chapitre I. Un historien devant l'irrationnel. (Lecture de Le pain et le cirque) », in *Psychologie politique (Veyne, Zinoviev, Tocqueville)*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990, p. 65.
- ELZE, R. : « Insegne del potere sovrano e delegato in Occidente », *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 23, T. II, 1976.
- ENGELS, Jens Ivo : « Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750 », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 50-3, juillet-décembre 2003, p. 96-126.
- ESCALERA PEREZ, Reyes : « Granada festeja en 1610 la beatificación del P. Ignacio de Loyola », *Boletín de Arte* 12, 1991, p. 147-158.
- _ : *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, Málaga, Universidad, 1994.
- _ : « La emblemática española en las decoraciones efímeras de los túmulos granadinos. Siglos XVII y XVIII », in LOPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional*, La Coruña, Sept. 1994, Universidade da Coruña, 1996, p. 427-445.
- ESCAMILLA, Michèle : « Monarchie confessionnelle et confessionnalisation de la monarchie », in *Synthèse sur l'inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Nantes, eds du Temps, 2002, p. 7-20.
- ESCANDELL BONET, Bartolomé ; PEREZ VILLANUEVA, Joaquín (dirs.): *Historia de la Inquisición en España y América, El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, Vol. 1, 1984.
- ETTINGHAUSEN, Henry (éd.) : *Noticias del siglo XVII: relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Barcelone, Puvill Libros, 1995.
- EXTREMERA EXTREMERA, Miguel Angel : « Tradición y espectáculo de masas. La fiesta de los toros en la Córdoba del Antiguo Régimen (siglos XVII-XIX) », in MOLINA RECIO, Raúl ; PEÑA DIAZ, Manuel (coord.) : *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna*, Cordoue, Universidad, 2006, p.213-234.

F

- FABIE, Antonio M^a : *Viajes por España de Jorge de Einghen, del Barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Giucciardini y de Andrés Navajero, traducidos, anotados y con una introducción por...*, de la Academia de Historia, Madrid, Librería de los Bibliófilos, 1879.
- FABREGAS GARCIA, Adela : « Aprovisionamiento de la seda en el reino nazarí de Granada. Vías de intervención directa practicadas por la comunidad mercantil genovesa », *En la España Medieval*, 2004, n°27, p. 53-75.
- FAIRE CROIRE. *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XIVe siècle, Table ronde (Rome, 22-23 juin 1979)*, Rome, Ecole française de Rome, 1981.
- FANLO, Jean-Raymond : « La fête cruelle », in *La fête au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 185-194.
- FARGE, Arlette : « Paroles populaires et pensée sur l'événement. Paris XVIIIe siècle », in *Démocratie et pauvreté*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 578-588.
- _ : *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard Folio Histoire 1992 [1979].

- FENLON, Iain : « Ritos de paso. Música, ceremonia y dinastía en Florencia y Venecia durante el Renacimiento », in CARRERAS, Juan José ; GARCIA GARCIA, Bernardo J. (éds.) : *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa Moderna*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, p. 53-67.
- FERNANDEZ ALBALADEJO, Pablo : « "Materia" de España y "Edificio" de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540 », in MARTINEZ GIL, Fernando (coord.), *En torno a las comunidades de Castilla: Actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Universidad de Castilla La Mancha, 2002, p. 109-130. Et in *Materia de España, cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- _ : « Católicos antes que ciudadanos : gestación de una 'política española' en los comienzos de la edad Moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 103-127.
- FERNANDEZ ÁLVAREZ, Manuel : *Poder y Sociedad en la España del Quinientos*, Madrid, Alianza, 1995.
- FERNANDEZ BASURTE, Federico : « Epidemias y manifestaciones religiosas en la Málaga del siglo XVII. La Virgen de la Victoria », *Baética*, 16, 1994, p. 305-319.
- _ : « La representación de la sociedad local a través de la procesión de Semana Santa (1600-1700) », in CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.) : *Religiosidad popular en España : actas del Simposium: 1/4-IX-1997*, Vol. 1, 1997, p. 627-644.
- _ : *La procesión de Semana Santa en la Málaga del siglo XVII*, Malaga, 1997.
- _ : « El consejo y las fiestas de la Inmaculada en Málaga. 1640 », *Espacio, Tiempo y Forma, serie IV, Historia Moderna*, 7, 1994, p. 195-210.
- FERNANDEZ GOMEZ, Marcos : « Los símbolos del poder concejil en Sevilla : el sello, el pendón y el escudo », in GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (coord.) : *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000, p. 357-368.
- FERNANDEZ MANZANO, Reynaldo : « Las zambras de los moriscos del reino de Granada », *El Folk-Lore Andaluz*, 7, 1991, p. 129-148.
- FERNANDEZ MARTORELL, Mercedes : *Antropología de la convivencia*, Madrid, Cátedra, 1997.
- FERNANDEZ MCCLINTOCK, James W. : « Las esencias que celebramos y conmemoramos. Un comentario "diplomático" sobre dos ponencias que tratan del "encadenamiento del tiempo" y de la cohesión social », *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, oct. 1994, n°8, p. 139-150.
- FERNANDEZ MONTES, Matilde : « San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco de la Villa y Corte », *Revista de Dialectología y tradiciones populares. Temas de etnología madrileña*, t. LVI, cuaderno 1, 2001, p. 41-95.
- FERNANDEZ TORRICABRAS, Ignasi : *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000.
- _ : *Philippe II et la Contre-Réforme, l'Eglise espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris, Publisud, 2001.
- FERNANDEZ-PUERTAS, Antonio : « Sobre los relieves en la predela del retablo de la Capilla real de Granada », *Anales de Historia del Arte*, 4, 1994, p. 373-384.
- FEROS, Antonio : « Vicedioses, pero humanos, : El drama del rey », *Cuadernos de Historia Moderna* (Madrid), n°14, 1993, p. 103-131.
- FERRER VALLS, Teresa : « Las fiestas públicas en la monarquía de Felipe II y Felipe III », in *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria, Museo de la Pasión de Valladolid oct. 1999-janv. 2000*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999, p. 43-51.
- _ : « Sobre la fecha de composición de los autos de Calderón El veneno y la triaca y La hidalga del valle », *Criticón, Homenaje a Stefano Arata*, n°87-88-89, 2003, p. 187-198.
- FISCHER, Claude S. : « The Study of Urban Community and Personality », *Annual Review of Sociology*, vol. I, 1975, p. 67-89.
- FLECNIAKOSKA, Jean-Louis : « Fêtes solennelles du transfert de la statue de la Vierge de la Fuencisla (Ségovie, 12-22 septembre 1613) », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la*

Renaissance. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, éd. du CNRS, 1975, p. 485-504.

_ : *La formation de « l'auto » religieux avant Calderón*, Thèse de Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1961.

FLYNN, Maureen : « The Spectacle of Suffering in Spanish Streets », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds.) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 153-168.

FOGEL, Michèle : *Les Cérémonies de l'information dans la France du XVIe au milieu du XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1989.

FONQUERNE, Yves-René ; ESTEBAN, Alonso (coord.) : *Culturas populares : diferencias, divergencias, conflictos. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983*, Madrid, ed. Universidad Complutense/Casa de Velázquez, 1986.

FONTAINE, Michelle M. : « For the Good of the City : the Bishop and the Ruling Elite in Tridentine Modena », *Sixteenth Century Journal*, vol. 28, n°1, printemps 1997, p. 29-43.

FORNELL LOMBARDO, José M^a Salvador : « La compañía de Jesús como transmisora de valores humanísticos en la granada renacentista », in GONZÁLEZ VÁSQUEZ, Juan ; LÓPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 47-65.

FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997

FOTHERGILL-PAYNE, Louise : « Del carro al corral : la comunicación dramática en los años setenta y ochenta del siglo XVI », *Revista canadiense de estudios hispánicos*, vol. 7, n°2, 1983, p. 249-261.

FOUCAULT, Michel : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Âge classique [1961]*, in *Dits et écrits* T. 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 161.

_ : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. FOULCHE-DELBOSC, F. (éd.) : « Memoria de Francisco Núñez Muley », *Revue Hispanique*, R.6, 1899, p. 205-239.

FREDERICK, M. Irvine : « From Renaissance City to Ancien-régime Capital : Montpellier, c. 1500-c. 1600 », in BENEDICT, Philip (éd.) : *Cities and Social Change in Early Modern France*, Londres-New-York, Routledge, 1989, p. 105-133.

FRIAS, Lesmes : « Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España » et « origen y antigüedad del culto a la Inmaculada en España », *Miscelánea Comillas*, 1954, XXII, p. 3-26 ; p. 67-85.

FRIBOURG, Jeanine : « Les rues de la ville. Scène du religieux », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1991, vol. 73, n°1, p. 51-61.

G

GACTO FERNANDEZ, Enrique : « Sobre la censura literaria en el s. XVII: Cervantes, Quevedo y la Inquisición », *Revista de la Inquisición*, n° 1, 1991, p. 11-62.

GALAN SANCHEZ, Angel : « Segregación, coexistencia y convivencia : los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570) », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 319-379.

_ : *Los mudéjares del reino de Granada*, Grenade, Universidad/Diputación Provincial, Estudios Históricos Chronica Nova, 1991.

GALERA ANDREU, Pedro : « La cabecera de la Catedral de Granada y la imagen del Templo Jerusalén », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, XXIII, 1992, p.107-117.

GALERA MENDOZA, Esther : « Poder municipal y poder judicial : la plaza Nueva de Granada en el siglo XVI », in MINGUEZ, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2000 III vol. vol. I, p. 169-182.

_ ; LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Arquitectura, mercado y ciudad. Granada a mediados del siglo XVI*, Grenade, Universidad, 2003.

- GALINDO BLASCO, Esther : « La escritura y la imagen en las exequias de Carlos II en la catedral de Barcelona : una lectura del túmulo y de las poesías, caligramas y jeroglíficos », *Cuadernos de Arte e Iconografía. Actas de los II coloquios de iconografía*, T.4 nº7, Madrid 1991, p. 273-283.
- GALLEGO MORELL, Antonio (éd.) : *Obras de Don Pedro Soto de Rojas*, Madrid, Biblioteca de Antiguos Libros Españoles, 1950.
- _ : « Granada en el mapa viajero de Carlos V, campeón de la cristiandad », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p. 309-332.
- _ : « La corte de Carlos V en la Alhambra en 1526 », in CORDOBA, Pierre ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Coloquio Internacional Universidad-Casa de Velázquez 1987, Grenade, 1990, p. 266-294.
- GALLEGO Y BURIN, Antonio : *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*, éd. actualizada, Grenade, éd. Comares, 1996 [1946].
- _ : *La capilla real de Granada. Estudio histórico y guía decriptiva de éste templo*, Grenade, éd facsimil, 1992, [1931].
- _ ; GAMIR SANDOVAL, Alfonso : *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, Universidad coll. Archivum, 1996 [1968].
- GALLEGO, Julián. « El retablo de la Capilla Real : Teatro Sacro », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 23, 1992, p. 39-47.
- GALLETI, Anna Imelde : « Gerusalemme o la città desiderata », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1984, Volume 96, Numéro 1, p. 459-487.
- GALMES DE FUENTES, Álvaro : « Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos », In *Aragón vive su historia : Actas de las II Jornadas de Cultura Islámica*, Madrid, Al-Fadila, 1990, p. 193-200.
- GAMEZ AMIAN, Aurora : *Transformaciones económicas y sociales en el reino de Granada en el siglo XVIII*, Malaga, Universidad y Fundación Paco Natera de Córdoba, 1986.
- GAN GIMENEZ, Pedro : *La Real Chancillería de Granada (1505-1834)*, Grenade, Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1988.
- _ : « Aspectos de la Iglesia granadina en el siglo XVII », in *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba 1991. Historia Moderna T. 1*, Cordoue, pubs Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1995, p. 431-437.
- _ : « El humanismo en la imprenta de Nebrija y otras », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 67-77.
- _ : « En torno al Corpus granadino del siglo XVII », *Chronica Nova*, 17, 1989, p. 91-130.
- GANIVET, Angel : *Granada la bella*, Grenade, Miguel Sánchez ed., 1993 [1899].
- GARCIA ARENAL, Mercedes : « De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 557-582.
- _ : « El entorno de los Plomos : historiografía y linaje », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; GARCIA-ARENAL, Mercedes (éds.) : *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valence, Grenade, Saragosse, Universités, 2006, p. 51-78.
- _ : *La diaspora des Andalousiens*, Aix-en-Provence, Encyclopédie de la Méditerranée, 2003.
- _ ; ÁNGEL DE BUNES, Miguel : *Los españoles y el norte de Africa. Siglos XV-XVIII*, Madrid, col. Mapfre, 1992.
- GARCIA BERNAL, José Jaime : « Fiestas en honor de santos », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999, p. 319-339.
- _ : « El ritual urbano y la invención de la cultura pública en los siglos XVI y XVII », in GUILLAMON ALVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla : sociedad y poder político (1521-1715). Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Colloque, Murcie, Universidad, 2001, p. 233-260.
- _ : « Imagen y palabra : el misterio de la Inmaculada y las solemnidades festivas en Andalucía (siglo XVII) », in MOLINA RECIO, Raúl ; PEÑA DIAZ, Manuel (coord.) : *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna*, Cordoue, Universidad, 2006, p. 79-113.

- _ : « La exequias a Felipe II en la catedral de Sevilla : el juicio de Dios, la inmolación del rey y la salvación del reino », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto (éd.) : *Sevilla, Felipe II y la monarquía hispánica*, Séville, Area de Cultura Ayuntamiento de Sevilla, 1999, p. 109-128.
- _ : « Vínculo social y vínculo espiritual : la fiesta pública en la España moderna », in CLARE, Lucien ; DUVIOLS, Jean-Paul ; MOLINIE, Annie (dirs.) : *Fêtes et divertissements*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1997, p. 15-40.
- _ : *El fasto público en la España de los Austrias*, Séville, Universidad, 2006.
- GARCIA DE LEONARDO, M^a José : « La escenografía de la plaza Bibarrambla en el siglo XVIII como plaza mayor », in AGUILAR GARCIA, M^a Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, Archidona, II Centenario Plaza Archidona*, Málaga, Universidad, 1986, p. 291-302.
- GARCIA FUENTES, José M^a : *La Inquisición en Granada en el S. XVI : fuentes para su estudio*, Grenade, 1981.
- GARCIA GARCIA, Bernardo : « Historia del teatro y los teatros en la España moderna : Investigación y Bibliografía », *Cuadernos de Historia Moderna*, 1999, n^o23, p. 163-222.
- GARCIA GARCIA, José Luis : « Celebraciones y conmemoraciones », *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, oct. 1994, n^o8, p. 113-121.
- GARCIA HERNAN, Enrique : « Pedro Calderón de la Barca y Francisco de Borja en el Barroco », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, Actas del Congreso Internacional, C.E.P.C., S.E.E.N.M.*, Madrid, 2001, Vol. II, p. 719-746.
- GARCIA HERNAN, Enrique : *Francisco de Borja, Grande de España*, Valence, Institució Alfons el Magnanim, 1999.
- GARCIA IVARS, Flora : *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, Akal, 1991.
- GARCIA LATORRE, Juan : « El reino de Granada en el siglo XVII. Repoblación e inmigración », *Chronica Nova*, 19, 1991, p. 145-166.
- GARCIA LORCA, Federico : *Poesías 1921-1927*, Paris, Gallimard, 1966.
- GARCIA MARTINEZ, Antonio Claret : « Aproximación a la predicación andaluza de los siglos XVII y XVIII », *Qalat Chabir. Revista de humanidades*, Alcalá de Guadaíra, 1994, n^o2, p. 74-83.
- GARCIA MERCADAL, José : *España vista por los extranjeros (Antología). I Relaciones de viajeros desde la edad más remota hasta el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1969.
- GARCIA ORO, José : *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*, Madrid, BAC, 1992, p. 132.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia : « Representación del más allá : libros y difusión del mensaje escatológico en la Granada del siglo XVI », in CORTÉS PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999, p. 35-49.
- _ : « Entre la media luna y la cruz : las mujeres moriscas », *Las mujeres y la ciudad de Granada en el siglo XVI*, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2000, p. 55-67.
- GARCIA PELAYO, Manuel : *Mitos y símbolos políticos*, in *Obras Completas I*, Madrid, C.E.P.C., 1991, p. 987-1031.
- GARCIA PEREZ, Sandra : « Imprenta y censura en España desde el reinado de los Reyes Católicos a las Cortes de Cádiz : un acercamiento a la legislación », *Boletín de la ANABAD*, T. 48, n^o 2, 1998, p. 197-204.
- GARCIA RODRIGUEZ, Antonio & José : « Una fiesta de caballeros andaluces a fines del Antiguo régimen », encart dans *Con dados de niebla*, 1986, p. 66.
- GARCIA VALENZUELA, Hortensia : *Índice de los libros de cabildo del archivo municipal de Granada, 1497-1518*, Grenade, 1988.
- GARNIER, Cecilia : « Fiestas en Europa en tiempos de Felipe II », in *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe de Renacimiento*, Museo nacional del Prado, oct. 1998-en. 1999, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1998.
- GARRIDO ARANDA, Antonio : « Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca », *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea (Grenade)*, n^o2-3, 1974, p. 72-103.
- _ : *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1980.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel : « Zambra », *La Alhambra. Revista Quincenal de Artes y Letras*, Año II, 15 de enero de 1899, n^o25, p. 25-30.

- _ : *Antigiullas granadinas. Las fiestas del Corpus*, éd. facsimil., estudio preliminar González Alcantud, José Antonio, Grenade 1990 [1909].
- _ : *Las fiestas de la Toma*, est. Prelim. González Alcantud, José Antonio, éd. facsimil., Grenade, Universidad, coll. Archivum, 1998 [1892].
- GARZON PAREJA, Manuel : « Revueltas urbanas de Granada en el siglo XVII », in *Actas del I coloquio de historia de Andalucía. Andalucía moderna (Córdoba nov. 1980)*, p.75-80.
- _ : *La industria sedera en España: el arte de la seda de Granada*, Grenade, Gráficas del Sur, 1972.
- GEERTZ, Clifford : « Religion as a cultural system », *Antropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966.
- _ : *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, UP, 1980.
- GELABERT, Juan E. : « Las ciudades castellanas. Entre la resistencia y la colaboración política », in ALCALÁ ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, Actas del Congreso Internacional*, C.E.P.C., S.E.E.N.M., Madrid, 2001, Vol. I, p. 429-444.
- _ : *Castilla convulsa (1631-1652)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2001.
- GELIS, Jacques : « Les pierres des confins. Contribution à une anthropologie religieuse des limites », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 17-24.
- GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, 1998.
- GESTOSO PEREZ, José : *Sevilla monumental y artística. Historia y descripción de todos los edificios notables, religiosos y civiles, que existen actualmente en esta ciudad*, T. II, Séville, éd. facsimil., 1984 [1890].
- GIESEY, Ralph E. : *Cérémonial et puissance souveraine. France, XVè-XVIIè siècles*, Paris, Cahiers des Annales n°41, 1987.
- GILA MEDINA, Lázaro : « Contribución al estudio del antiguo colegio de San Pablo de los jesuitas –hoy facultad de derecho », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999, p. 425-444.
- _ ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan José & Miguel Luis : *Los conventos de la Merced y San Francisco, Casa Grande, de Granada. Aproximación histórico-artística*, Grenade, 2002.
- GILMORE, David D. : *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia*, New-York, Columbia UP, 1980.
- GIMBUTAS, Marija : « La religión de la diosa en la Europa mediterránea », in RIES, Julien (coord.) : *Tratado de Antropología de lo sagrado, T. 3, Las civilizaciones del mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997 [1992], p. 41-62.
- GINER, Salvador : « Religión, carisma, razón », *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, mars 1996, n°11, p. 83-98.
- GINZBURG, Carlo : « Représentation. Le mot, l'idée, la chose », in *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 1998, p. 73-88.
- GIRARDET, Raoul : *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Points Seuil, 1990 [1986].
- GLENN, Richard F. : « The Loss of Identity : Towards a Definition of the Dialectic in Lope's Early Drama », *Hispanic Review*, vol. 41, n°4, 1973, p. 609-626.
- GLORIAS efímeras. *Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria, Museo de la Pasión de Valladolid oct. 1999-janv. 2000*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999.
- GODOY ALCANTARA, José : *Historia crítica de los falsos cronicones*, Grenade, Universidad, Archivum, 1999 [1868].
- GOMEZ GARCIA, Pedro : « Las ilusiones de la identidad. La etnia como pseudoconcepto », in GOMEZ GARCIA, Pedro (coord.) : *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 29-54.
- _ : *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*, Grenade, Universidad, 1991.
- GOMEZ GONZALEZ, Inés : *La justicia, el gobierno y sus hacedores: la Real Chancillería de Granada en el Antiguo Régimen*, Grenade, Universidad, 2003.
- GOMEZ MARTINEZ, Enrique : « Fiestas y diversiones en la provincia de Jaén durante el siglo XVII », *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 151, 1994, p. 235-251.
- _ : « Las fiestas barrocas de Andújar », in GARCIA LORENZO, Luciano (coord.) : *Calderón : Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro (Madrid, 8-13 de junio de 1981)*, Vol. 3, Madrid, 1983, p. 1579-1589.

- GOMEZ MORENO, Manuel : *Guía de Granada, Grenade*, Madrid, Fundación R. Acosta, 1942.
- _ : « La espada del rey católico », *Coleccionismo*, 1923, Año XI, nº129, p. 93-95.
- _ : *Las águilas del Renacimiento español. Bartolomé Ordoñez, Diego Siloee, Pedro Machuca, Alonso Berruguete. 1517-1558*, Madrid, Xarait eds., 1983 [1941].
- GOMEZ-MORENO CALERA, José Manuel : « Fiesta y propaganda en la Granada Barroca : celebraciones en el Colegio de los jesuitas durante el siglo XVII », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, nº 32, 2001, p. 209-227.
- _ : « Objeto y símbolo : a propósito del monumento del Triunfo en Granada », *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*, 2, 1991, p. 147-180.
- _ : *La Inmaculada en la escultura española*, Santander, Universidad Pontificia, 1955.
- GOMEZ-SALVAGO, Mónica : *Fastos de una boda real en la Sevilla del Quinientos, (Estudio y documentos)*, Séville, Universidad, 1999.
- GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio : *Agresión y rito, y otros ensayos de antropología andaluza*, Grenade, 1993.
- _ ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000.
- _ : « El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad a la luz del mozarabismo maurófono de F.J. Simonet », *Al-Qantara*, XXIV, 2, 2003, p. 547-574.
- _ : « Historia y antropología. De la teoría a la metódica pasando por las fuentes », *Gazeta de Antropología*, nº9, 1992, texto 09-06, http://www.ugr.es/~pwlac/G09_06JoseAntonio_Gonzalez_Alcantud.html
- _ : « Cap. XVIII. Pervivencias de la sociedad morisca », in BARRIOS AGUILERA, Manuel; PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo (éds.) : *Historia del Reino de Granada. II La época morisca y la repoblación (1520-1630)*, Grenade, Universidad / El legado Andalusi, 2000, p. 739-757.
- _ : *Agresión y rito y otros ensayos de antropología andaluza, Grenade*, Diputación Provincial de Granada, 1993.
- _ : *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelone, Anthropos, 2002.
- GONZALEZ CARABALLO, José : « Sacralización del espacio urbano en el Corpus Christi de Sevilla », in MINGUEZ, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2000 III vol. vol. I, p. 209-226.
- GONZALEZ CRUZ, David (éd) : *Religiosidad y Costumbres populares en Iberoamérica. Actas del Ier Encuentro Internacional, Almonte-El Rocío, 19-21 de febrero de 1999*, Huelva, Universidad, 2000.
- _ (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro iberoamericano de religiosidad y costumbres populares, Almonte-El Rocío 23-25/XI 2001*, Huelva, Universidad, 2002.
- _ : « Celebraciones de victorias militares de la monarquía hispánica en sus dominios de Europa y América (siglos XVII y XVIII) », *Congreso Ocio y vida cotidiana en el Mundo Hispánico, siglos XVI-XVIII*, Séville, noviembre 2003.
- _ : « Las bodas de la realeza y sus celebraciones festivas en España y América durante el siglo XVIII », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Ha Moderna*, t.10, 1997, p. 227-261.
- _ : « Los ‘dioses’ de la guerra : propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen », in GONZALEZ CRUZ, David (éd) : *Religiosidad y Costumbres populares en Iberoamérica. Actas del Ier Encuentro Internacional*, Huelva, Universidad, 2000, p. 29-49.
- GONZALEZ ENCISO, Agustín : « Introducción. Del rey ausente al rey distante », in GONZALEZ ENCISO, Agustín ; USUNARIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España moderna (1500-1814)*, Pamplune, Universidad de Navarra, 2000, p. 1-18.
- _ ; USUNARIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España moderna (1500-1814)*, Pamplune, Universidad de Navarra, 2000.
- GONZALEZ HERNANDEZ, Migel-Angel : *Moros y cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas (ss XV-XVIII). Orígenes y evolución de la fiesta*, Alicante, Diputación de Alicante, 1999.
- GONZALEZ JIMENEZ, Manuel (coord.) : *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León, Sevilla, Real Alcázar, 23-27 de noviembre de 1998*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 2000.

- _ : « El que más temíe a Dios (La Reconquista) », in *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*, Séville, Exposición organizada por la comisaría de la ciudad de Sevilla para 1992, Ayuntamiento de Sevilla-Diócesis de Sevilla, 1992, p. 147-197.
- _ : *La conquista de Sevilla*, Madrid, Cuadernos Historia 16, 1985.
- GONZALEZ MARIN, Luis Antonio : « La música y las fiestas en la Edad Moderna », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996*, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 57-68.
- GONZALEZ MARTINEZ, José : « La fiesta de la Toma en tiempos liberales », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 643-659.
- GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto ; VILA VILAR, Enriqueta (comp.) : *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- GONZALEZ SANCHEZ, Vidal (éd., introd et comment.) : *El testamento de Isabel la Católica y otras consideraciones en torno a su muerte*, Madrid, Instituto de Historia eclesiástica Isabel la Católica, 2001.
- _ : « La figura de Isabel la Católica en tres estampas de la vida granadina », *Isla de Arriarán*, Málaga, n°21, juin 2003, p. 51-64.
- GONZALEZ VAZQUEZ, José ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan Jesús (éds.) : *Clasicismo y humanismo en el renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996.
- GOODY, Jack : « The Great and the Little Traditions in the Mediterranean », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; Bromberger Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 473-489.
- GRAF, Fritz : *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- GREER, Allan : « Colonial Saints : Gender, Race, and Hagiography in New France », *The William and Mary Quarterly*, 3rd Serie, vol. 57, n°2, avril 2000, p. 323-348.
- GREMIOS, hermandades y cofradías. *Una aproximación científica al asocianismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía. Actas del los VII encuentros de historia y arqueología, San Fernando dec. 1991*, 2 tomes, éd. Ayuntamiento de San Fernando, 1992.
- GREYERZ, Kaspar von (éd.) : *Religion and society in early modern Europe 1500-1800*, Londres, the German Historical Institute, 1984.
- GRIMES, Ronald L. : *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1976].
- GRUZINSKI, Serge : *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard, 1996.
- GUDEMAN, Stephen : « Saints, Symbols, and Ceremonies », *American Ethnologist*, vol. 3, n°4, nov. 1976, p. 709-729.
- GUERRERO ZAMORA, Juan : « "El libro mudo", y su larga gestación », *Sharq-Al-Andalus*, 16-17, 1999-2002, p. 227-238.
- GUERY, Alain : « La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne », in BOUREAU, Alain ; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.) : *La royauté sacrée dans le monde chrétien (colloque de Royaumont, mars 1989)*, éds. de l'EHESS, 1992, p 39-52.
- GUEUSQUIN, Marie-France : *Cités en fête. Catalogue de l'exposition*. Musée national des arts et traditions populaires novembre 1992-avril 1993, Editions de la RMN, 1992.
- GUICHARD, Pierre : *Al-andalus, 711-1492*, Paris, Hachette-Littérature, 2001.
- GUIDOBONI, Emanuela : « Riti di calamità : terremoti a Ferrara nel 1570-74 », *Quaderni Storici*, 55, a. XIX, n°1, avril 1984, p 114.
- GUILLAMON ÁLVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla : sociedad y poder político (1521-1715). Homenaje a Francisco Tomás y Valiente, Colloque*, Murcie, Universidad, 2001.
- GUILLEN ROBLES, F. ; PAZ TORRES, María : *Leyendas moriscas : sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas Nacional, Real y de P. de Gayangos*, Grenade, Universidad, 1994.
- GUTIERREZ DE CEBALLOS, Alfonso R. : « La literatura ascética y la retórica cristiana reflejados en el arte de la Edad Moderna : el tema de la Soledad de la Virgen en la plástica española », *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*, II, 1990, p. 80-90.

GUTIERREZ GALDO, José : *La Virgen de las Angustias patrona de Granada*, Grenade, 1983.
GUTIERREZ, P. Constanco : *Volumen en homenaje del Primer centenario de la defensa dogmática de la Inmaculada Concepción*, Ia y Ila partes (estudio), Miscelanea Comillas, vol. XXIV, 1955, p. 13-74.
GUTWIRTH, Jacques : « Jalons pour l'anthropologie urbaine », *L'Homme*, 1982, vol. 22, n°4, p. 5-23.
_ : « Anthropologie urbaine religieuse : une introduction », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1991, Vol. 73, n°1, p. 5-15.

H

HAGERTY, Miguel José (éd.) : *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Ed. Nacional, 1998.
_ : « Los libros plúmbeos y la fundación de la insigne Iglesia Colegial del Sacromonte », in *ABADIA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Grenade, Universidad, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, 1980, p. 18-33.
HALBWACHS, Maurice : *La mémoire collective*, éd. critique Namer, Gérard, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].
HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds.) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994.
HARAN, Alexandre Y. : *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France, XVIè-XVIIè siècles*, Paris, Champ Vallon, 2000.
HARRIS, Kathie A. : « The Sacromonte and the Geography of the Sacred in Early Modern Granada », *Al-Qantara*, XXIII, 2 (2002), p. 517-543.
HARVEY, Leonard P. : « Una referencia explícita a la legalidad de la practica de la taqiya por los moriscos », *Sharq al-Andalus*, 1995, n°12, p. 561-563.
HAYDEN, Robert M. : « Antagonistic tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans », *Current Anthropology*, vol. 43, n°2, avril 2002, p. 205-229.
HENARES, Ignacio Luis ; HAGERTY, Miguel José : « La significación de la fundación en la cultura granadina de transición al siglo XVII », in *ABADIA DEL SACROMONTE, LA. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Grenade, Universidad, Colegio mayor de San Jerónimo, 21 nov.-5 dic. 1974, 1980, p. 41-46.
HERMANN, Christian : « Papisme et national-catholicisme espagnols, mi-XVe-mi-XVIIe siècle », *Monarchie et Pouvoirs en Espagne, XVIe-XVIIIe siècles, Table ronde de la SHMC*, Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine, n°3-4, 2000, p. 16-34.
HERNANDEZ FERRERO, Juan : « Consideraciones sobre los orígenes históricos del Monasterio de El Escorial », in *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en conmemoración del IV centenario de la terminación de las obras*, Madrid, CSIC, 1987, p. 13-26.
HERNANDEZ GONZALEZ, Manuel Vicente : *La religión popular en Tenerife durante el siglo XVIII (las creencias y las fiestas)*, La laguna, Universidad, 1990.
HERRAN, Laurentino : « La realeza de María en la literatura de España », *Estudios Marianos*, XVII, 1956, p. 205-260.
HERRERA PUGA, Pedro : « Razón y sentido de la Capilla Real de Granada », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. 2, Grenade, Granada Diputación, 1994, p. 59-74.
HERRERO SALGADO, Félix : *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996.
HERZFELD, Michael : « Ethnografic and Epistemological Refractions of Mediterranean Identity », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; Bromberger Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 663-683.
HISTORIA del Arte en Andalucía, T. IV, Séville, Gever, 1994.
HITOS, Francisco de, R.P : *Páginas Históricas de Nuestra Señora de las Angustias Patrona de Granada*, Segunda edición, Burgos, Imp. Aldecoa, 1929.
HOBSBAWM, Éric ; RANGER, Terence (éds.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Past and Present publications, Cambridge University Press, 1983.
HOCES PEREZ, Santiago : *Iglesia de Gracia, sus quatro etapas en cerca de quatro siglos de historia*, Grenade, 1995.
HOMO Religiosus. Autour de Jean Delumeau, Paris, Fayard, 1997.

HUERGA TERUELO, Alvaro : « La reconquista de Granada y Santa Cruz la Real », in *Santa Cruz la Real. V centenario de su fundación (1492-1992)*, Grenade, 1995.
HUIZINGA, Johan : *L'automne du Moyen-Age*, Paris, Payot, 2006 [1919].
HUXLEY, Julian (dir.) : *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1971.

I-J

IANNUZZI, Isabella : « El papel de Fray Hernando de Talavera en la edificación de una cruzada : la Toma de Granada, ciudad mesiánica », in ALVAR, Alfredo ; CONTRERAS, Jaime ; RUIZ, José Ignacio (éds.) : *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá, Universidad, 2004, p. 545-552.
_ : « La biografía del "reformista" Fray Hernando de Talavera en tiempos de Carlos V », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 315-327.
IGLESIAS FERREIROS, Aquilino ; Sánchez-Lauro, Sixto (éds.) : *Centralismo e autonomismo en los siglos XVI-XVII*, Madrid, 1989.
IHL, Olivier : « Les territoires du politique. Sur les usages festifs de l'espace parisien à la fin du XIXe siècle », *Politix*, Année 1993, Vol. 6, n° 21, p. 15-32.
_ : *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1996.
ILBERT, Robert : *Alexandrie 1830-1930, histoire d'une communauté citadine*, Le Caire, IFAO, 1996 (2 vol.).
IOGNA-PRAT, Dominique ; PALAZZO, Eric ; RUSSO, Daniel (éds.) : *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996.
IRVING, Washington : *Contes de l'Alhambra*, Paris, Phébus, 2004 [1832].
_ : *Chronicle of the Conquest of Granada*, Londres, Kessinger pub., 2004 [1829].
ISAMBERT, François-André : « Fête », in *Encyclopaedia Universalis*.
_ : *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982.
ISLA MINGORANCE, Encarnación : *La Virgen de las Angustias. I, el conjunto escultórico*, Maracena (Grenade), 1989.
IZQUIERDO, Francisco : *Granada fingida*, Grenade, Los libros de la Estrella, Diputación de Granada, 2002.
JACQUEMIER, Myriam : « Du désordre babélien à la conscience de l'altérité », in PEROUSE, Georges A. (prés.) : *Ordre et désordre dans la civilisation de la Renaissance. Actes du Colloque Renaissance, Humanisme, Réforme*, Nice, septembre 1993, Publications de l'Université de St-Etienne, 1996.
JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. 3 tomes, Paris, éds. du CNRS, 1975.
JAFFRELOT, Christophe : « For a Theory of Nationalism », *Questions de Recherche / Research in Question* n°10, juin 2003, CERI, www.ceri-sciences-po.org/publica/qdr.htm
JANSEN, Philippe : « Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Âge : les miracles de saint Bernardin de Sienne », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1984, Vol. 96, n°1, p. 129-151.
JARAMILLO CERVILLA, Manuel : « Apuntes históricos sobre la música religiosa granadina en los siglos XVI y XVII », in *Homenaje al profesor Garzón Pareja*, Grenade, Granada Ayuntamiento, 1985, p. 163-165.
JIMENEZ DIAZ, Nieves : « Las campanas de la catedral de Granada », *Cuadernos de Arte e Iconografía*, T. 1, n°2, 1988, p. 245-268.
JIMENEZ ESTRELLA, Antonio : *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI. La capitánía de Granada y sus agentes*, Grenade, Universidad, 2004.
JOUHAUD, Christian : « Imprimer l'événement. La Rochelle à Paris », in CHARTIER, Roger (dir.) : *Les Usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècles)*, Paris, Fayard, 1987, p. 381-438.
_ ; VIALA, Alain (dir.) : *De la publication. Entre Renaissance et Lumières*, Paris, Fayard, 2002.
_ : *Mazarinades : la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985.
JOURDAN, François : *La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maison-neuve & Larose, 2001.

JUAREZ-ALMENDROS, Encarnación : « Travestismo, transferencias, trueques e inversiones en las aventuras de Sierra Morena », *Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. XXIV, n°1, printemps 2004, p. 39-64.

JULIA, Dominique : « Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine », in BOUTRY, Philippe ; JULIA, Dominique (dirs.) : *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne : actes de la Table ronde, Rome, 4-5 juin 1993*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 1-124.

JULIEN, Pascal : « Droit au cœur : conflits de préséance entre archevêques et parlements à Aix-en-Provence et Toulouse au XVIIe siècle », *Rives Nord-Méditerranéennes*, 2000, n°6, <http://rives.revues.org/document62.html>.

_ : « L'édifice religieux : lieu de pouvoir, pouvoir du lieu », *Rives Nord-Méditerranéennes*, 2000, n°6, <http://rives.revues.org/document59.html>.

JURADO SANCHEZ, José et al. : « Espacio urbano y propaganda política : las ceremonias públicas de la monarquía y N.S. de Atocha, in *Madrid en la época moderna : Espacio, sociedad y cultura. Coloquio, déc. 1989*, Madrid, Eds U.A.M. y Casa de Velázquez, 1991, p. 219-257.

JUSTICIA SEGOVIA, Juan José : « Una Virgen de Carlos V en Granada », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p 375-376.

K

KAGAN, Richard L. (dir.) : *Ciudades españolas del Siglo de Oro. Las vistas españolas de Anton Van den Wingerde*, Madrid, éd. El Viso, 1986.

_ : *Lawsuits and Litigants in Castile 1500-1700*, University of North Carolina Press, 1981.

_ : *Los sueños de Lucrecia : política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, ed. Nerea, 2005 [1995].

KAMEN, Henry : *La España de Carlos II*, Barcelone, Crítica, 1981.

_ : « 4. La comunidad y la Contrarreforma », in *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI de España ed., 1998.

_ : *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI de España ed., 1998.

KANAFANI-ZAHAR, Aïda : « Une brèche dans le séparatisme confessionnel en Méditerranée : s'adapter aux contraintes rituelles d'une communauté. L'exemple de Hsoun (Liban) », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; Bromberger Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'homme, 2001, p. 423-443.

KANTOROWICZ, Ernst H. : *Les Deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, in *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 2000 [1957].

KAPLAN, Gregory B. : « In Search of Salvation : the Deification of Isabel la Católica in Converso Poetry », *Hispanic Review*, 66, n°3, 1998, p. 289-308.

KAUFMANN, Pierre : *L'inconscient du politique*, Paris, Vrin, 1988.

KEMPERS, Bram : « Icons, Altarpieces, and Civic Ritual in Siena Cathedral, 1100-1530 », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L., *City and the Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis, University of Mineapolis Press, 1994, p. 89-136.

KENDRICK, Thomas D. : *Saint James in Spain*, Londres, Methuen & Co., 1960.

KENNEDY NEVILLE, Gwen : « Community Form and Ceremonial Life in Three Regions of Scotland », *American Ethnologist*, vol. 6, n°1, fev. 1979, p. 93-109.

KERNODLE, George R. : « Déroutement de la procession dans les temps ou espace théâtral dans les fêtes de la Renaissance », in JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance. Journées internationales d'études, Abbaye de Royaumont 8-13 juillet 1955*, Paris, éds. du CNRS, 2e édition, 1956, T. 1, p. 443-462.

KERTZER, David I. : *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

KILANI, Mandhar : *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1989.

KING, John N. : « Queen Elizabeth I: Representations of the Virgin Queen », *Renaissance Quarterly*, Vol. 43, n°1, printemps 1990, p. 30-74.

- KISBY, Fiona : « 'When the King Goeth a Procession' : Chapel Ceremonies and Services, the Ritual Year, and Religious Reforms at the Early Tudor Court, 1485-1547 », *The Journal of British Studies*, vol. 40, n°1, janv. 2001, p. 44-75.
- KLANICZAY, Gábor : « Ordini religiosi e culti dei santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, 1998, p. 83-105.
- KOENIGSBERGER, Helmut G. : « Nacional Consciousness in Early Modern Spain », in *Politicians and virtuosi. Essays in Early Modern History*, Londres, The Hambledon Press, 1986, p. 121-147.
- KONIGSON, Elie : *L'Espace théâtral médiéval*, Paris, CNRS, 1975.
- _ : « La cité et le prince : premières entrées de Charles VIII (1484-86) », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance*. III, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, éd. du CNRS, 1975, p. 55-69.
- KRIEGEL, Maurice : *Les Juifs dans l'Europe méditerranéenne à la fin du Moyen-Age*, Paris, Hachette, 2006.

L

- LA FETE au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003.
- LA FIESTA en la Europa de Carlos V*, Catalogue de l'exposition, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000.
- LA GRANADA DEL SIGLO XVII. Arte y cultura en la época de Alonso Cano*, Centro Cultural Gran Capitán, Granada 2001-2002, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2001.
- LA PARRA LOPEZ, Santiago : « Moros y cristianos en la vida cotidiana : ¿ Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada ? », *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante* n°11, 1992, p. 143-175.
- LABARTA DE CHAVES, Teresa : « Forma cerrada y forma abierta en el uso del espacio y del tiempo en el teatro de los siglos XVI y XVII », *Hispanofilia*, n° 34, 1968, p. 27-45.
- LABORIE, Pierre : *L'opinion française sous Vichy. Les Français et la crise d'identité nationale 1936-1944*, Paris, Points Seuil, édition augmentée, 2001 [1990].
- LABRA GONZALEZ, Carmen María : « De la chartreuse de Miraflores à la chapelle royale de Grenade », *e-Spania*, <http://e-spania.revues.org/document171.html>.
- LABROT, Gérard : « La Vierge en gloire à la Contre-Réforme. Esquisse d'analyse fonctionnelle », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1994, vol. 106, n°2, p. 593-637.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel : « La repoblación del reino de Granada anterior a 1502 », *Hispania*, XXIX, 1969, p. 355-424.
- _ : *Andalucía en torno a 1492. Estructuras. Valores. Sucesos*, Madrid, Mapfre, 1992.
- _ : « Bajo el signo de la cruz : la sociedad en la España bajomedieval », in *España medieval y el legado de Occidente. Museo Nacional de Antropología Museo Nacional de Historia*, Castillo de Chapultepec ciudad de México, oct. 2005-feb. de 2006, Lunweg Editores, 2005, p. 107-132.
- _ : « Mudéjares and Repobladores in the Kingdom of Granada, 1481-1501 », *Mediterranean Historical Review*, 6 (2), Dec. 1991, p. 53-77.
- LAMBERT-GEORGES, Martine (prés.) : *Les Elites locales et l'État dans l'Espagne moderne*. Table ronde internationale (Talence, 13-15 décembre 1990), Paris, éd. du CNRS, 1992.
- LAPIED, Martine : « Le rôle de l'imaginaire dans les révoltes à travers l'exemple d'Avignon et du Comtat Venaissin (1650-1794) », in *Révolte et société. Actes du IVe colloque d'Histoire au Présent*, Paris, mai 1988, T. I, Paris, Pubs de la Sorbonne, 1989, p. 146-153.
- LAPLANTINE, François : *Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999.
- LARA GARRIDO, José : « La trayectoria creativa del humanismo granadino. Poesía e prosa en los siglos XVI y XVII », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 227-288.

- LARA RODENAS, Manuel José de : *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad, 1999.
- LAZARO DAMAS, M^a Soledad : *La Inmaculada Concepción de María*, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 2001.
- LAZZI, Giovanna : « El luto en la corte », in *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria, Museo de la Pasión de Valladolid oct. 1999-janv. 2000*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999, p. 135-139.
- LE BRUN, Jacques : « À corps perdu ; les biographies spirituelles féminines au XVIIIe siècle », in MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, Paris, Gallimard Folio Histoire, 2003 [1986], p. 541-569.
- LE FLEM, Jean-Paul : « L'idée de Nation en Espagne au XVIIIe siècle », *XVIIIe siècle*, juillet-sept. 1992, 176, n°3, p. 311-323.
- LE GALL, Jean-Marie : « Vieux saint et grande noblesse à l'époque Moderne : Saint Denis, les Montmorency et les Guise », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 50-3, 2003, p. 7-33.
- LE GOFF, Jacques : *L'imaginaire médiéval. Essais*, Nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1991 [1985].
- LE ROY LADURIE, Emmanuel : *Le carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.
- _ : *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.
- LEA, Henry Charles : *The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion*, Londres, 1979.
- _ : *A History of the Inquisition of Spain*, 3 vols., New-York, Macmillan, 1906-1907.
- LEDDA, Giuseppina : « Los jeroglíficos en los sermones barrocos. Desde la palabra a la imagen, desde la imagen a la palabra », in LÓPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional, La Coruña, Sept. 1994*, Universidade da Coruña, 1996, p.111-128.
- LEHAN, Richard : « Urban Signs and Urban Literature : Literary Form and Historical Process », *New Literary History*, vol. 18, n°1, 1986, p. 99-113.
- LEHFELDT, Elisabeth A. : « Ruling Sexuality : the Political Legitimacy of Isabel of Castile », *Renaissance Quarterly*, vol. 53, n°1, printemps 2000, p. 31-56.
- LEIRIS, Michel : *Cinq études d'ethnologie*, Paris, TEL Gallimard, 2001 [1969].
- LEON COLOMA, Miguel Angel : « Imágenes plásticas de la realeza en Granada : Fernando el Católico, el rey conquistador », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. 2, Grenade, Granada Diputación, 1994, p. 378-410.
- LEON COLOMA, Miguel Angel : « Lenguajes plásticos y propaganda dinástica en la Capilla Real de Granada », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p. 378-410.
- _ : *El programa iconográfico del palacio de la Real Chancillería de Granada*, Grenade, 1988.
- LESTRINGEANT, Frank : *Une sainte horreur, ou le voyage en eucharistie, XVIe-XIXe siècle*, Paris, PUF, 1996.
- LEVINE, Daniel : « Popular Groups, Popular Culture, and Popular Religion », *CSSH*, vol. 32, n°4, oct. 1990, p. 718-764.
- LEVI-STRAUSS, Claude : *Les mythologiques : Le cru et le cuit*, Paris, 1964.
- LEWIS, Andrew : *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, Xe-XIVe siècles*, Paris, Gallimard, 1986 [1981].
- LIBRO DE DICHOS MARAVILLOSOS : misceláneo morisco de magia y adivinación*, Madrid, CSIC, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1993.
- LIMA, mesquitela : « Mito, Rito e Festa », *Ethnologia* (Lisbonne), nova série, n°1-2, 1994-95, p. 43-49.
- LINDENBAUM, Sheila : « Ceremony and Oligarchy : the London Midsummer Watch », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds.) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 171-188.
- LINEHAN, Peter : « Frontier Kingship : Castile, 1250-1350 », in BOUREAU, Alain ; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dirs.) : *La royauté sacrée dans le monde chrétien (colloque de Royaumont, mars 1989)*, éds. de l'EHESS, 1992, p. 71-80.
- LISON TOLOSANA, Carmelo : « Un ritual en Granada », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 527-541.
- _ : « Antropología de la frontera », *Revista de Antropología Social*, n°3, Madrid, 1994, p. 75-103.

- _ : « Ritual y misterio », in FERNANDEZ DE ROTA, José A. (dir.) : *Simposio Rito y misterio, La Coruña oct. 1991*, La Coruña, Universidade da Coruña, 1992, p. 13-25.
- _ : « The Ever-Changing Faces of Honour », in ALBERRA, Dionigi ; Blok, Anton ; BROMBERGER, Christian (éds.) : *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2001, p. 133-147.
- _ : *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid, Akal Bolsillo, 1991 [1971].
- LLEO CAÑAL, Vicente : « Arte y espectáculo » : *la fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*, Séville, Diputación Provincial de Sevilla, 1975.
- _ : « El sepulcro del caballero », in CARLOS V. *Las armas y las letras. Catalogue de l'Exposition, Granada, 14/04-25/06 2000*, Séville, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 261-272.
- LLORDEN, Andrés : *La ciudad de Málaga y la devoción a la Inmaculada Concepción de la Virgen María*, Málaga, 1954.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo (coord.) : *Historia general de España y América, T. IX-1, América en el siglo XVII. Problemas generales*, Madrid, Rialp, 1985.
- LOMBARDI SARIANI, Luigi M. : « La mirada de La fiesta-la fiesta de la mirada. Notas sobre el universo festivo », *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, mars 1996, n°11, p. 53-68.
- LONGAS, Pedro : *La vida religiosa de los moriscos*. Estudio preliminar Darío Cabanelas Rodríguez, Grenade, Universidad, Archivum, 1990 [1915].
- LOPES DON, Patricia : « Carnivals, Triumphs, and Rain Gods in the New World : a Civic Festival in the City of Mexico-Tenochtitlan in 1539 », *Colonial Latin American Historical Review* vol.6, n°1, juin 1997, p. 17-40.
- LÓPEZ BARALT, Luce : « El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París », *Hispanic Review*, vol. 52, 1984, p. 41-57.
- LOPEZ BELTRAN, M^a Teresa : « Los portugueses en el reino de Granada en época de los Reyes Católicos (Málaga, 1487-1518) », *Baética*, 24, 2002, p. 309-338.
- LOPEZ CALO, José : *La música en la catedral de Granada en el siglo XVI*, vol. I : texto, Grenade, Fundación Rodríguez Acosta, 1963.
- LOPEZ CANTOS, Ángel : *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.
- LOPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique : « La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos », *En la España Medieval*, 2003, n°26, p. 203-226.
- LOPEZ DE LA PLAZA, Gloria : « La mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567) », *En la España Medieval*, n°16, 1993, p. 307-320.
- LOPEZ ESTRADA, Francisco (éd.) : *Fiestas de Lima por el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos*, Lima [1632], Séville, 1950.
- _ : « Costumbres sevillanas : el poema sobre la fiesta y octava celebradas con motivo de los sucesos de Flandes en la Iglesia de San Miguel (1635), por Ana Caro de Mollen », *Archivo Hispalense*, 203, 1983, p. 109-50.
- LOPEZ GUZMAN, Rafael : *Tradición y Clasicismo en la Granada del siglo XVI. Arquitectura civil y urbanismo*, Grenade, Diputación de Granada, 1987.
- _ : « Miradores y logias municipales », *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, n°57, fév. 2006, p. 47-51.
- LOPEZ LOPEZ, Roberto J. : « Las ceremonias públicas y la construcción de la imagen del poder real en Galicia en la Edad Moderna. Un estado de la cuestión », in BRAVO, Jesús (éd.) : *Espacios de poder : cortes ciudades y villas (siglos XVI-XVIII). actas del Congreso celebrado en la Residencia de la Cristalera, Universidad Autónoma de Madrid, oct. 2001*, Madrid, 2002, T. I, p. 407-427.
- LOPEZ MARTIN, Juan : « El arzobispo D. Pedro Guerrero como obispo en el tiempo de la Contrarreforma », *Archivo Teológico Granadino* 31, 1968, p. 193-231.
- LOPEZ NEVOT, José Antonio : « Carlos I y la buena gobernación de Granada (1526) », GRANADA. Su transformación en el siglo XVI. Conferencias pronunciadas el 20 de sept. y el 6 de oct. del 2000 con motivo de la conmemoración del V° centenario del ayuntamiento de Granada, Grenade, Ayuntamiento de Granada, 2000, p. 41-61.
- _ : *La organización institucional del municipio de Granada durante el siglo XVI (1492-1598)*, Grenade, Universidad, 1994.

- LOPEZ POZA, Sagrario (éd.) : *Literatura emblemática hispánica, I Simposio Internacional*, La Coruña, Sept. 1994, Universidade da Coruña, 1996.
- _ (éd.) : *Florilegio de estudios de Emblemática. A florilegium of studies on Emblematics. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies. Proceedings of the 6th International Conference of The Society for Emblem Studies. A Coruña, 2002*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2004.
- LOPEZ VELA, Roberto : « La inquisición de la época confesional en el mundo urbano (1550-1740) », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 363-390.
- LOPEZ, Miguel A. : *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Grenade, Arzobispado de Granada, 1993.
- LOPEZ, Roberto J. : « Las rogativas públicas en Oviedo (1550-1840) », *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, nº44, 1989, p. 187-200.
- _ : « Ceremonia y poder en el Antiguo Régimen. Algunas reflexiones sobre fuentes y perspectivas de análisis », in GONZALEZ ENCISO, A.; USUNARIZ GARAYOA, J. M. (eds.), *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España Moderna (1500-1814)*, Pamplona, 1999, p. 19-61.
- LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan Jesús ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; SZMOLKA CLARES, José ; CASTON BOYER, Pedro : *Granada y el Cristo de San Agustín. Notas de historia, arte y religiosidad para la Semana Santa de Granada*, Grenade, 1994.
- _ : « El altar y la corona en el pensamiento de fray Hernando de Talavera. El oficio de la Toma de Granada », in CORTES PEÑA, Antonio Luis (éd.) : *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2006.
- _ : « La pervivencia del sentido triunfal de la catedral de Granada en el siglo XVIII », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 381-407.
- _ : « Un crucificado italiano en España : el Cristo de San Agustín de Granada », *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 1^{er} semestre 1997, nº84, p. 423-450.
- LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis ; LOPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan José : *Nuestra Señora de las Angustias y su hermandad en la época moderna*, Grenade, éd. Comares, 1996.
- _ : « La diócesis de Granada en la visita ad limina de 1685 », *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 361-386.
- _ : « La fiesta religiosa en la diócesis de Granada (1750-1825). Opinión, control y represión », *Chrónica Nova*, 21, 1993-1994, p. 239-278.
- _ : « Las cofradías de penitencia de Granada en la edad moderna », *Gazeta de Antropología*, nº11, 1995, texto 11-12. www.ugr.es.
- _ : « Les Relations ad limina des évêques de Jaen et de Grenade (1590-1820) », in BOUTRY, Philippe ; VINCENT, Bernard (dirs.) : *Les chemins de Rome : les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain : 16e-19e siècle*, Rome École française de Rome, 2002, p. 138-169.
- _ : *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*, Grenade, Universidad, 1994.
- _ : *Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII-XVIII*, Grenade, Universidad, 1992.
- LOPEZ-HUERTAS PEREZ, M^a José : *Bibliografía de impresos granadinos de los siglos XVII y XVIII*, Universidad, Diputación Provincial de Granada, 1997, 3 tomes.
- LORAUX, Nicole : « L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique », *Annales HSS*, 1979, vol. 34, nº1, p. 3-26.
- LORENZO CADARSO, Pedro L. : *Los conflictos populares en Castilla (s. XVI-XVII)*, Madrid, Siglo XXI editores, 1996.
- LORENZO SANZ, Eufemio (éd.) : *Proyección histórica de España en sus tres culturas : Castilla y León, América y el Mediterráneo, I. Historia e Historia de América*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993.
- LORES MESTRE, Beatriz : *Fiesta y arte efímero en el Castellón del Setecientos*, Castellón de la Plana, Publicacions Universidad Jaume I, 1999.
- LOS AUSTRIAS. *Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Biblioteca Nacional/Julio Ollero, 1993.
- LOW, Sarah M. : « The Anthropology of Cities : Imagining and Theorizing the City », *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, 1996, p. 383-409.

LUCKEN, Christopher : « L'évangile du roi. Joinville, témoin et auteur de la Vie de Saint Louis », *Annales HSS*, mars-avril 2001, n°2, p. 445-467.

LUQUE MORENO, Jesús : *Granada en el siglo XVI, Juan de Vilches y otros testimonios de la época*, serie humanística, Grenade, Universidad, 1994.

M

- MACCORMACK, Sabine : « Pachacuti: Miracles, Punishments & Last Judgement: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru », *The American Historical Review*, vol. 93, n°4, 1988, p. 960-1006.
- MACHEREL, Claude : « Corpus Christi, cosmos et société », in MOLINE, Antoinette (dir.) : *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, éd. du Cerf, coll. sciences humaines et religion, 1996, p. 56-57.
- _ : *L'état de ciel. Portrait de ville avec rite, la fête-Dieu de Fribourg (Suisse)*, Fribourg, Méandre éd., 1989.
- MACKAY, Angus : « Ritual and Propaganda in Fifteenth-Century Castile », *Past and Present* 107, 1985, p. 3-43.
- MACKAY, Ruth : *The Limits of Royal Authority. Resistance and Obedience in Seventeenth-Century Castile*, Cambridge, Cambridge UP, 1999.
- MAES, Bruno : *Le Roi, la Vierge et la Nation : pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002.
- MAGNIER, Grace : « The Dating of Pedro de Valencia's 'Sobre el pergamino y Láminas de Granada' », *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-98, p. 353-373.
- MAIRET, Gérard : *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.
- MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, Paris, Gallimard Folio Histoire, 2003 [1986].
- MALINOWSKI, Bronislaw : *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Tel Gallimart, 1989 [1922].
- MAMCZARZ, Irène (prés.) : *Problèmes, interférences des genres au théâtre et les fêtes en Europe, actes du 1er séminaire international Paris-IV Sorbonne CNRS, 1982-83*, Paris, PUF, 1985.
- MAMONE, Sara : « El teatro de la muerte », in *GLORIAS EFIMERAS. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria, Museo de la Pasión de Valladolid X 1999-I 2000*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999, p. 35-42.
- MANDROU, Robert : « Spiritualité et pratique catholique au XVIIe siècle », *Annales ESC*, 1961, T. 16, n°1, p. 136-146.
- MARAVALL, José Antonio : « Teatro, fiesta e ideología en el Barroco », in DIEZ BORQUE, José M^a : *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelone, éds. del Serbal, Barcelone 1986, p. 78.
- _ : *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelone, éd. Ariel, 1972.
- _ : *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, C.E.P.C., 1997.
- _ : *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid, C.E.P.C., 1999 [1960].
- _ : *La cultura del barroco*, Barcelone, ed. Ariel, 1975.
- MARCEL, Jean-Christophe ; MUCCHIELLI, Laurent : « Un fondement du lien social : la mémoire collective selon Maurice Halbwachs », *Technologies. Idéologies. Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances*, 1999, 13 (2), p. 63-88.
- MARCOS AREVALO, Javier ; BORREGO VELAZQUEZ, Enrique : « La religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas », *Revista de Antropología Experimental*, n°6, 2006, p. 21-42.
- MARCOS MARTIN, Alberto : « Percepciones materiales e imaginario urbano en la España moderna », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 15-50.
- MARIAS FRANCO, Fernando : « La Iglesia de El Escorial : De Templo a Basílica », in *Felipe II y el arte de su tiempo, Debates sobre Arte*, Fundación Argenteria, Madrid, 1998, p. 29-34.
- MARIAS, Fernando : « La casa real nueva de Carlos Quinto en la Alhambra : letras, armas y arquitectura entre Roma y Granada », in *CARLOS V. Las armas y las letras*. Catalogue de l'Exposition, Granada, 14/04-25/06 2000, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Séville, 2000, p. 201-221.

- _ : *Los Mendoza y la introducción del Renacimiento en España. Nobleza, coleccionismo y mecenazgo*, Séville, Real Maestranza de Caballería, 1998.
- MARIN, Louis : *Le Portrait du Roi*, Paris, Minuit, 1981.
- MARIN BARRIGUETE, Fermín : « Los jesuitas y el culto mariano : la Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid », *Tiempos Modernos*, 9, avril 2003, p. 1-20.
- MARIN LOPEZ, Rafael : *Los libros de reales cédulas de la Curia eclesiástica de Granada*, Grenade, proyecto Sur, 1995.
- _ : « Un manuscrito sobre los milagros de Fray Hernando de Talavera », *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, vol.17, 1992, p. 413-426.
- _ : *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Grenade, Universidad, 1998.
- _ : « Consejos del arzobispo de granada Gaspar de Avalos a su sucesor Fernando Niño de Guevara », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; BETRAN, José Luis ; SERRANO MARTIN, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 83-108.
- _ : « El cabildo eclesiástico granadino y las obras de la catedral en el siglo XVI », *Chronica Nova*, 22, 1995, p. 211-241.
- _ : « Las primeras reacciones de la iglesia de Granada ante el levantamiento morisco (1568-1572) », *Anuario de investigaciones Hespérides*, 5, 1998, p. 10-20.
- _ : « Notas histórico-diplomáticas sobre capellanías y cofradías en la Catedral de Granada en el siglo XVI: la cofradía de escribanos », *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas historiográficas* (Grenade), n°20 (separata), 1996, p. 65-92.
- _ : « El Cabildo de la catedral de Granada ante el Concilio de Trento », *Archivo Teológico Granadino*, 57, 1994, p. 237-268.
- MARIN OCETE, Antonio : *El arzobispo D. Pedro Guerrero y la política conciliar en el siglo XVI*, Madrid, 1970.
- _ : « El negro Juan Latino. Ensayo de un estudio bibliográfico y crítico », *Revista de Estudios de Granada y su reino*, 13, 2, 1924, p. 97-102. Et 14, p. 25-82.
- _ : *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1943 a 1944 por el Rector Don..., Catedrático de la facultad de Filosofía y Letras*, Grenade, 1943.
- MARRAST, Robert (dir), *Théâtre espagnol du XVIe siècle*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983.
- MARSDEN, C.A. : « Entrées et fêtes espagnoles au XVIe siècle », in JACQUOT, Jean (dir.) : *Les Fêtes de la Renaissance. II Fêtes et cérémonies au temps de Charles V*, 2e Congrès de l'association internationale des historiens de la Renaissance, Bruxelles, Anvers, Gand, Liège 2-7 sept. 1957, Paris, eds du CNRS, 1975 [1960], p. 389-411.
- MARSHALL, Louise : « Manipulating the Sacred : Image and Plague in Renaissance Italy », *Renaissance Quarterly*, vol. 47, n°3, 1994, p. 485-532.
- MARTIN, Denis-Constant : « Cherchez le peuple... Culture, populaire et politique », *Critique internationale*, avril 2000, n°7, p. 169-183.
- MARTIN, Hervé : « Prédication et politique dans les provinces septentrionales de la France de la fin du XIVe à la fin du XVe siècle », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche : universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Fondazione centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato, Pacino Editore, 1998, p. 493-511.
- _ : *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen-Âge, 1350-1520*, Paris, Cerf, 1988.
- MARTIN CASARES, Aurelia : « La logique de la domination esclavagiste : vieux chrétiens et néo-convertis dans la Grenade espagnole des Temps Modernes », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 65. <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=32>.
- MARTIN GONZALEZ, Juan José : « El lenguaje artístico de los sermones », *Ephialte, Lecturas de Historia del Arte*, n°3, 1992, p. 103-109.
- MARTIN MORENO, Antonio : « La Música Española en la Época del Emperador Carlos V (1516-1556) », in *La fiesta en la Europa de Carlos V, Catalogue de l'exposition, Séville, 19 sept.-26 nov. 2000*, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2000, p. 209-234.
- MARTINEZ DE LA ROSA, Francisco : *Hernán Pérez del Pulgar, el de las hazañas*, in *Obras*, T. CL, B.A.E., Madrid, 1962 [1834].
- MARTINEZ GIL, Fernando : « Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVII) », in VIZUETE MENDOZA, Juan Carlos ; MARTINEZ-BURGOS GARCIA, Palma (coord.) :

- Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 15-57.
- MARTINEZ GIL, Fernando : *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias*, Tolède, 1984.
- _ : *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Tolède, Diputación de Toledo, 1996.
- _ : *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI de España éd., 1993.
- _ ; RODRIGUEZ GONZALEZ, Alfredo : « Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen : el Corpus Christi », *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos, 2002, n°1, p. 151-175.
- MARTINEZ JUSTICIA, M^a José : « Lo barroco en la historia de la plaza de Bibarrambla : funciones y formas », in AGUILAR GARCIA, M^a Dolores (coord.) : *Actas del coloquio de urbanismo barroco, II centenario de la plaza Ochava de Archidona*. Archidona, II Centenario Plaza Archidona, Málaga, Universidad, 1989, p. 249-272.
- MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.): *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca (estudio iconológico)*, Grenade, Universidad, 1989.
- _ : « El retablo de la Capilla Real : la unidad político-religiosa de España », in *Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca (estudio iconológico)*, Grenade, Universidad, 1989.
- _ : *Jesucristo y el emperador cristiano : catálogo de la exposición celebrada en la Catedral de Granada con motivo del año jubilar... y del V Centenario del nacimiento del emperador Carlos : Granada, 8 de julio al 8 de diciembre*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000.
- _ : « Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica », *Al-Qantara*, XXIII, 2 (2002), p. 437-475.
- _ : « Sacerdocio y reino en la Edad Moderna. Una Iglesia nacional : el patronato regio desde la perspectiva histórica. Una Iglesia nacional », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Betrán, José Luis ; Serrano Martín, Eliseo (éds.) : *Religión y poder en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 2005, p. 37-51.
- _ : *San Gregorio y San Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Grenade, Facultad de Teología, 1998.
- MARTINEZ MILLAN, José (dir.) : *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994.
- _ ; CARLOS MORALES, Carlos J. de (dirs.) : *Felipe II (1527-1598). La configuración de la monarquía hispana*, Junta de Castilla y León, 1998.
- _ ; EZQUERRA REVILLA, Ignacio J. (coord.) : *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. I, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001.
- MARTINEZ RUIZ, Juan : « La vida cotidiana en la Granada del siglo XVI », in *La Granada de Fray Luis*. IV Centenario 1588-1988, Grenade, 1988, p. 31-47.
- _ : « Los libros de habices y el léxico tradicional mozárabe e hispanoárabe en la Granada morisca », in ARIZA Manuel (éd.): *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española. Tomo I*, Madrid, Pabellón de España, 1992, p. 1203-1216.
- MARTINEZ, François : *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalités)*, Thèse de Doctorat sous la direction de Louis Cardaillac, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1997, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
- MARTINEZ-BURGOS GARCIA, Palma : « La imagen de vestir : el origen de una devoción barroca », in *ACTAS del simposio nacional 'Pedro de Mena y su época'*, Málaga, 1990.
- _ : « Imágenes del paraíso (notas a la iconografía de la fiesta religiosa del siglo XVI) », *Boletín de Arte*, n°10, 1989, p. 59-73.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel : *Identité andalouse*, Paris, Sindbad, 1997.
- MASSENZIO, Marcello : *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde*. Édés de l'EHESS, Cahiers de l'Homme, nouvelle série XXXV, 1999.
- MATILLA, José Manuel : « Propaganda y artificio. La poesía efímera al servicio de la Monarquía », in *Verso e imagen. Del Barroco al siglo de las Luces*, Madrid, Calcografía Nacional y Dirección general del patrimonio Cultural, 1993, p. 288-310.
- MAZIN GOMEZ, Oscar : « Culto y devociones en la catedral de Valladolid de Michoacan, 1586-1780 », in ZAVALA, Agustín Jacinto (coord.) : *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, Michoacan, El Colegio de Michoacan, 1995, p. 305-350.
- McCLENDON, Muriel : « A Movable Feast: Saint George's Day celebrations and Religious Change in Early Modern England », *The Journal of British Studies*, vol. 38, n°1, janv. 1999, p. 1-27.

- MCREE, Benjamin R. : « Unity or Division ? The Social Meaning of Guild Ceremony in Urban Communities », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds.) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 189-207.
- MEHU, Didier : « Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 10 (2006), p. 175-188. <http://cahiers.revues.org/cem/document372.html>.
- MENENDEZ PIDAL, Ramón (éd.) : *Historia de España*, T. XXII-2, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino : *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 tomes, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- MENESES GARCIA, Emilio (Biografía, estudio y transcripción) : Correspondencia del Conde de Tendilla, Archivo Documental Español publicada por la Real Academia de la Historia, T. I (1508-1509), Madrid, 1972, 175-4.
- MERLIN, Hélène : *Public et littérature en France au XVIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- MERLIN-KAJMAN, Hélène : L'absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique, Paris, Champion, 2000.
- MESEGUER FERNANDEZ, Juan : « El periodo fundacional : los hechos », in Escandell Bonet, Bartolomé; Pérez Villanueva, Joaquín (dir.) : *Historia de la Inquisición en España y América, el conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*, Vol. 1, 1984, p. 281-369.
- MILHOU, Alain : « "Hacer un mundo de nuevo". Mesianismo hispano, mesianismo jesuita », in CASTELLANO CASTELLANO, Juan Luis ; SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco (coord.) : *Carlos V. Europeísmo y universalidad, vol. V, Religión, Cultura y Mentalidad*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 2001, p. 461-474.
- _ : *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón-Seminario Americanista de la Universidad, 1983.
- _ : *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*, Toulouse, Anejos de Criticón 13, Presses Universitaires du Mirail, 1999.
- MINGUEZ CORNELLES, Víctor (éd.) : *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica : actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica (Benicàssim, Castellón, 1999)*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 3 vols, 2000.
- _ : « Imágenes para leer : función del grabado en el libro del Siglo de Oro », in CASTILLO GOMEZ, A. (éd.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelone, Gedisa, 1999, p. 255-283.
- _ : *Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Biblioteca de la Universitat Jaume I, 1995.
- _ : « Los emblemas solares, la imagen del Príncipe y los programas astrológicos en el arte efímero », *Actas del I Simposio Internacional de Emblemática* (Teruel-Albarracín), 1991, p. 209-253.
- MINOIS, Georges : *Les origines du mal. Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.
- MIRI, Rubin : « Fête-Dieu. Naissance et développement d'une célébration médiévale. », in MOLINIE, Antoinette (dir.) : *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, éd. du Cerf, coll. sciences humaines et religion, 1996, p. 31-45.
- MOINGT, Joseph : « Polymorphisme du corps du Christ », in MALAMOUD, Charles ; Vernant, Jean-Pierre (dirs.) : *Corps des dieux*, Paris, Gallimard Folio Histoire, 2003 [1986], p. 59-82.
- MOLINA RECIO, Raúl ; PEÑA DIAZ, Manuel (coord.) : *Poder y cultura festiva en la Andalucía Moderna*, Cordoue, Universidad, 2006.
- MOLINERO ESPADAS, Antonio C. : « Ritual para la reconciliación de herejes del tribunal de la Inquisición de Granada », *Archivo Teologico Granadino*, 50, 1987, p. 321-356.
- MOLINIE, Antoinette (dir.) : *Le Corps de Dieu en fêtes*, Paris, éd. du Cerf, 1996.
- MONCO, Beatriz : « La tarasque. Femme et diable dans le Corpus Christi », in MOLINIE, Antoinette : *Le corps de Dieu en fêtes*, Paris, éd. du Cerf, 1996, p. 130.
- MONNET, Jérôme ; CAPRON, Guénola : *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000.
- MONTANER, Emilia : « El retrato cortesano en Salamanca y su significado en la fiesta barroca », in *El arte en las cortes europeas del s. XVIII, comunicaciones congreso Madrid-Aranjuez abril 1987*, Madrid, Comunidad de Madrid 1989, p. 513-520.
- MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar : *La monarquía ideal. Imágenes del poder en la Valencia Moderna*, Valence, Universitat de València, 1995.

- MONTROSE, Louis A. : « Idols of the Queen : Policy, Gender, and the Picturing of Elizabeth I », *Representations* n°68, automne 1999, p. 108-161.
- MORALES FOLGUERA, José Miguel : *Cultura simbólica y arte efímero en Nueva España*, Grenade, Junta de Andalucía, 1991.
- MORALES PADRÓN, Francisco : « Descubrimiento y toma de posesión », *Anuario de Estudios Americanos*, XII, 1955, p. 321-380.
- _ : « V. La vida religiosa », in *Historia de Sevilla. La ciudad del Quinientos*, Séville, Universidad, 1989.
- _ : *Andalucía y América*, Málaga, éd. Arguval, 1992.
- MORALES, Alfredo José : *La Capilla Real de Sevilla*, Séville, Arte Hispalense, 1979.
- MORAN, Manuel ; GALLEGO, Julián : « El predicador », in VILLARI, Rosario (éd.) : *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- MORENO CUADRO, Fernando : *Las celebraciones públicas cordobesas y sus decoraciones*, Cordoue, pub. del monte de piedad y caja de Ahorros de Córdoba, 1988.
- _ : « Estructura simbólica del tumulto de Isabel de Borbón en la Capilla Real de Granada », *Boletín del Seminario de Estudios de Historia del Arte y Arqueología* 45, Valladolid, 1979, p. 462-469.
- MORENO GARRIDO, Antonio : « Algunas consideraciones en torno a la iconografía concepcionista en Andalucía y el nuevo mundo durante el siglo XVII », in *Andalucía y América en el siglo XVII. Actas de las III jornadas de Andalucía y América (Universidad de Santa María de La Rábida, marzo 1983)*, Séville, 1985, p. 183-189.
- _ : « La iconografía de la Virgen de la Antigua en el grabado granadino del siglo XVII : una plancha inédita de Ana Heylan », *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* n° 21, 1990, p. 205-210.
- _ : « El grabado en Granada durante el siglo XVII. I La calcografía », *Monográfico de Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, Grenade, 1976.
- _ : *La iconografía de la Inmaculada en el grabado granadino del siglo XVII*, Madrid, Cuadernos de Arte de la Fundación Universitaria, imprimé à part, 1986.
- MORENO GARZON, Luis ; PARRA ARCAS, M^a Dolores : « Granada recibe a Carlos V y a Isabel de Portugal. Las cuentas de la ciudad », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p. 333-367.
- _ : « Los funerales de la reina Isabel de Borbón en Granada », *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n°1, 1987, p.185.
- MORENO OLMEDO, M^a Angustias : *Heráldica y genealogía granadinas*, Grenade, Universidad, 1992.
- MORENO TRUJILLO, M^a Amparo : *La ciudad de Santa Fe en el siglo XVI. Documentos para su historia*, Grenade, Universidad, 1993.
- MORGADO GARCIA, Arturo : *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en la diócesis de Cádiz en el siglo XVII*, Cadix, Universidad, 1996.
- Morgado García, Arturo : « Angeles y demonios en la España del Barroco », *Chronica Nova*, 27, 2000, p. 107-130.
- _ : « Identité nationale et citoyenneté », in *La tête bien faite*, Paris, Seuil, 1999, p. 71-85.
- MOTTA, Roberto : « Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes », *Religiologiques* n°8, automne 1993, <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no8/motta.pdf>
- MUCHEMBLED, Robert : *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, Flammarion, 2e édition, 1995 [1978].
- MUIR, Edward : *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- _ : *Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton UP, 1981.
- MUIRA ANDRADES, José M^a : *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de finales de la Edad media*, Ecija, ed. Gráfica sol, 1992.
- MUÑOZ MARTIN, M^a de las Nieves ; SANCHEZ MARIN, J. Antonio : « Apuntes sobre los epigramas del humanista granadino Juan Latino », *Indice Florentia Iliberritana*, n° 1, 1990, p. 327-331.
- MURPHY, Michael D. ; GONZALEZ FARACO, Juan Carlos : « Los nombres de la Virgen del Rocío : imagen, territorio y comunidad en la evolución de una nomenclatura mariana », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna*, Actas del segundo encuentro iberoamericano Huelva, Universidad, 2002, p. 179-198.

N

- NADER, Helen : *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350-1550*, New Brunswick/New Jersey, Rutgers UP, 1979. et The Library Of Iberian Resources Online [Libro.uca.edu].
- NALLE, Sara T. : *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, John Hopkins UP, 1992. The Library of Iberian Ressources online [Libro.uca.edu].
- NAVARRO ESPINACH, Germán : « La seda entre Génova, Valencia y Granada en época de los Reyes Católicos », in *Actas del Congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, 1997, p. 477-483.
- NEGREDO DEL CERRO, Fernando : « La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 295-311.
- _ : « Levantar la doctrina hasta los cielos. El sermón como instrumento de adoctrinamiento social », in MARTINEZ RUIZ, Enrique ; SUAREZ GRIMON, Vicente (éds.) : *Iglesia y sociedad en el antiguo régimen*, III reunión científica, Asociación española de Historia Moderna 1994, vol. I, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, p. 55-63.
- NESTI, Arnaldo : « Lo festivo que se dice, lo festivo que se vive. Aspectos de lo festivo en la cultura contemporánea », *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, mars 1996, n°11, p. 69-81.
- NIETO SORIA, José M^a : *Ceremonias de la realeza : propaganda y legitimación en la Castilla trastámara*, Madrid, éd. Nerea, 1993.
- _ : *Orígenes de la monarquía hispánica : propaganda y legitimación (ca 1400-1520)*, Madrid, Dykinson, 1999.
- _ : « Ser reina », *e-Spania*, <http://e-spania.revues.org/document327.html>.
- NORA, Pierre (éd.) : *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1985, 2 tomes.
- NUÑEZ BELTRAN, Miguel Angel : « Predicación e Historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos », *Criticón*, 84-85, 2002, p. 277-293.
- _ : *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Séville, Universidad, Fundación Focus-Abengoa, 2000.
- NUÑEZ RODRIGUEZ, Manuel : « 'Homo festius' : la necedad, el placer y la ironía », in RODRIGUEZ (éd.) : *El rostro y el discurso de la fiesta*, Saint Jacques de Compostelle, Semata ciencias sociales e humanidades n°6, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, p. 45-73.
- NUSSDORFER, Laurie : « Print and Pageantry in Baroque Rome », *Sixteenth Century Journal*, Vol. 29, n°2, 1998, p. 439-464.
- _ : « The Vacant See : Ritual and Protest in Early Modern Rome », *Sixteenth Century Journal*, 18, 1987, p. 173-189.

O

- OCHOA, Eugenio de : *Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, B.A.E., T. 62, vol. II, Madrid, 1965.
- OEHRLEIN, Josef : « Las compañías de título : columna vertebral del teatro del siglo de Oro », *Conférence du colloque teatro español del siglo de oro : teoria y practica*, Université de Munster, mai 1997.
- OHARA, Shima : *La propaganda política en torno al conflicto sucesorio de Enrique IV (1457-1474)*, thèse doctorale sous la direction de María Isabel Del Val Valdivieso, Université de Valladolid, 2004.
- OLLERO PINA, José Antonio : « 'Sine Labe Concepta' : conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII », in González Sánchez, Carlos Alberto ; Vila Vilar, Enriqueta (comp.) : *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 301-335.
- OLMEDO SANCHEZ, Yolanda Victoria : « El emperador Carlos V en Granada : una breve estancia de eterna huella », in *El emperador Carlos y su tiempo. Actas IX jornadas nacionales de Historia Militar, Sevilla, 24-28 de mayo de 1999*, Séville, 2000, p. 857-872.
- ORING, Elliott : « The Arts, Artifacts, and Artifices of Identity », *The Journal of American Folklore*, vol. 107, n°424, 1994, p. 211-233.

OROZCO DIAZ, Emilio : « Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco : el predicador y el comediante », *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, nº2-3, Madrid, 1980, p.171-188.

OROZCO DIAZ, Emilio : « Sobre la teatralización y comunicación de masas en el Barroco. La visualización espacial de la poesía », in *Homenaje a José Manuel Blecua*, Madrid, Gredos, 1983, p. 497-512.

_ ; BERMUDEZ PAREJA, Jesús : « La universidad de Granada desde su fundación hasta la rebelión de los moriscos », in *CARLOS V (1500-1558): Homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte*, Grenade, 1958, p. 563-593.

_ : « La "Quinta Angustia" de Francisco Chacón », *Cuadernos de Arte*, 2-II, 1937, Fasc. 3 [I], p. 99-111.

OROZCO PARDO, José Luis : « Fiesta barroca », *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, nº4, 1985, texte 04-05, www.ugr.es/~pwlac/G04_05JoseLuis_Orozco_Pardo.html

_ : *Christianopolis : urbanismo y Contrarreforma en la Granada del seiscientos*, Grenade, Excma Diputación provincial de Granada, 1985.

ORTEGA ALBA, Francisco : « El medio físico como recurso y factor limitante », in TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998, p. 19-37.

OSUNA, Inmaculada : « Justas poéticas en Granada en el siglo XVII : materiales para su estudio », *Criticón*, 90, 2004, p. 35-77.

OZOUF, Mona : « Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle », in *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution Française*, Paris, NRF Gallimard, 1989, p. 21-53.

_ : *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

P

PALACIO ATARD, Vicente : « Iglesia y estado, siglo XVII : Felipe III-Carlos II », in *Diccionario de historia eclesiástica de España* T. 2, Madrid, CSIC, 1972, p. 1149-1155.

PALOMO FERNANDEZ, Gema ; SENRA GABRIEL Y GALAN, José Luis : « La ciudad y la fiesta en la historia castellana de la Baja Edad Media : escenografía lúdico-festiva », *Hispania*, vol. LIV/1, nº186, 1994, p. 5-36.

PALOMO INFANTES, M^a Dolores : « Las rebeliones como consecuencia del proceso de aculturación forzosa : los moriscos de Granada y los indígenas de Chiapas », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. 1, p. 579-593.

PALUMBO, Bernardino : « 'The War of the Saints' : Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town », *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, vol. 46, nº1, janvier 2004, p. 4-34.

PANOFSKY, Erwin : *La Sculpture funéraire. De l'Égypte ancienne au Bernin*, Paris, Flammarion, 1995 [1964].

PARKER, Alexander A. : *The allegorical drama of Calderón*, Oxford/London, 1947.

_ : *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Barcelone, Ariel, 1983.

PARKER, Geoffrey : *Felipe II*, Madrid, Alianza bolsillo, 2003 [1979].

PARRA ARCAS, M^a Dolores ; MORENO GARZON, Luis : « Granada : Panteón Real de los Reyes Católicos y de la Casa de Austria », in MARTINEZ MEDINA, Francisco Javier (éd.) : *Jesucristo y el emperador cristiano*, Cordoue, Obra social y cultural Cajasur, 2000, p. 395-408.

PASCUAL BONIS, M^a Teresa : *Teatro, fiesta y sociedad en Pamplona de 1600 a 1746. Estudio y documentos*, thèse de doctorat inédite, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

PASTOUREAU, Michel : « Genèse du drapeau. États, couleurs et acculturation emblématique autour de la Méditerranée », in *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historiques et anthropologiques des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris, 1987-1988*, Rome, coll. de l'école Française de Rome, nº168, 1993, p. 97-108.

_ : *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, Points Seuil, 2002 [2000].

PEDRAZA MARTINEZ, Pilar : « Breves notas sobre la cultura emblemática del Barroco », *Saitabi*, 28, 1978, p. 181-192.

PEINADO SANTAELLA, Rafael G. : « 'Christo pelea por sus castellanos' : el imaginario cristiano de la guerra de Granada », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) :

Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 453-524.

_ : « La oligarquía granadina y las cortes de Castilla : el memorial de 1510 », *Cuadernos de estudios medievales*, X-XI, 1982-83, p. 207-230.

_ : *La fundación de Santa Fé (1491-1520). Estudio y documentos*, Grenade, Universidad, 1995.

PELLICER, Casiano : *Tratado Histórico sobre el origen y progreso de la comedia y del histrionismo en España*, éd. José Maria Diez Borque, Barcelone, Labor, 1976 [1804].

PEÑA GONZALEZ, José : « El pensamiento político del Barroco y su influencia en la cultura andaluza », in PELAEZ DEL ROSAL, Manuel (dir.) : *Conferencias de los cursos de verano de la universidad de Córdoba sobre Historia, Arte, y actualidad de Andalucía, Priego de Córdoba, julio de 1987*, Cordoue, 1988, p. 391-395.

PERCEVAL, José M^a : *Opinión pública y publicidad (siglo XVII). Nacimiento de los espacios de comunicación pública entorno a las bodas reales de 1615 entre Borbones y Habsburgos*, Thèse de Doctorat inédite, Departamento de Periodismo y ciencias de la comunicación, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, 2 vols.

PEREIRO BARBERO, María Presentacion : « Mentalidad colectiva : el miedo y sus manifestaciones en la Málaga del siglo XVII », *Jábega*, 52, 2^e trimestre 1986, p. 32-38.

PEREO SERRANO, Carmen : « Creencias y prácticas religiosas en la Guatemala de principios del siglo XVII », in ALVAREZ SANTALO, Cleón Carlos ; BUXO, María Jesús ; RODRIGUEZ BECERRA, Salvador (coords.) : *La religiosidad popular. I, Antropología y historia*, Barcelone, Anthropos, 1989, p. 399-413.

PEREZ DE HEREDIA VALLE, Ignacio : « El concilio provincial de Granada de 1565. Edición crítica del malogrado concilio del arzobispo D. Pedro Guerrero », *Anthologica Annua*, 37, 1990, p. 380-837.

_ (éd.) : *El concilio provincial de Granada en 1565. Edición crítica del malogrado concilio del Arzobispo Guerrero*, Rome, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1990.

PEREZ DEL CAMPO, Lorenzo : « Fiestas en Málaga por la canonización de San Fernando (1671) », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 109-117.

_ ; QUINTANA TORET, Francisco Javier : *Fiestas barrocas en Málaga. Arte efímero e ideología en el siglo XVII*, Málaga, Excma Diputación de la Provincia de Málaga, 1985.

PEREZ MOREDA, Vicente : *Las crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

PEREZ SAMPER, M^a Angeles : « El rey y la ciudad. La entrada de Carlos I en Barcelona », *Studia Historica, Historia Moderna*, Salamanca, vol. 6, 1988, p. 439-448.

PEREZ, Joseph : *Isabelle et Ferdinand. Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988.

PEREZ, Quintín : *Fray Hernando de Santiago predicador del Siglo de Oro (1575-1639)*, Madrid, CSIC, 1949.

PERISSAT, Karine : « Les festivités dynastiques à Lima : la célébration d'une histoire locale », *Caravelle*, n°73, 1999, p. 71-93.

PESCADOR DEL HOYO, Carmen : « Como fue de verdad la Toma de Granada a la luz de un documento inédito », *Al-Andalus*, 20, 1955, p. 283-344.

PEZZI, Elena : *Los moriscos que no se fueron*, Almería, Cajal, 1991.

PFANDL, Ludwig : *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*, Barcelone, 1942.

PITT-RIVERS, Julian A. : *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sachem*, Paris, Le Sycomore, 1983 [1977].

_ : « L'identité locale vue à travers la « fiesta », in *Culturas populares. Coloquio*, Madrid, Editorial Complutense, 1986, p. 11-23.

POIRRIER, Philippe : *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Points Seuil, 2004.

POLO CARRASCO, Jesús : *Los juramentos inmaculistas de Zaragoza (1617-1619). Estudio crítico-documental*, Saragosse, Centro de Estudios Marianos, 1987.

POTOCKI, Jean : *Manuscrit trouvé à Saragosse*, nouvelle édition, Paris, René Corti, 1990 [1847].

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio : « Calderon versus Quevedo : propaganda y lucha política en la corte de Felipe IV », in ALCALA ZAMORA, José ; BELENGUER, Ernest (coords.) : *Calderón de la Barca y la España del Barroco, Actas del Congreso Internacional*, Madrid, C.E.P.C., S.E.E.N.M., 2001, Vol. II, p. 747-766.

PULIDO SERRANO, Juan Ignacio : « La fe desatada en devoción : proyección pública de la Inquisición en Granada », *Torre de los Lujanes*, 40, 1999, p. 95-110.

_ : *Injurias a Cristo : religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII (análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna)*, Alcalá, Universidad, 2002.

Q-R

QUESADA GOMEZ, M^a Dolores ; FERNANDEZ MANZANO, Reynaldo : « Documento relativo a la historia institucional de la música en el reino nazarí de Granada », *Gazeta de Antropología*, n^o2, 1983, texto 02-08 [www.ugr.es].

QUINTANA TORRET, Francisco Javier : « El culto eucarístico en Málaga. Ideología y mentalidad social en el siglo XVII », *Jábega*, 51, 1^{er} trimestre 1986, p. 25-33.

RAMALHOSA GUERREIRO, Luis Manuel : *La Représentation du pouvoir royal à l'âge baroque portugais (1687-1753)*. Thèse de doctorat, trois tomes, Paris, EHESS, 1995.

RAMOS LOPEZ, Pilar : *La música en la catedral de Granada en la primera mitad del siglo XVII : Diego de Pontac*, Vol. I., Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1994.

RAMOS PEREZ, Demetrio : « Mentalidades e ideas de la época », in RAMOS PEREZ, Demetrio ; LOHMANN VILLENA, Guillermo (coord.) : *Historia general de España y América, T. IX-1, América en el siglo XVII. Problemas generales*, Madrid, Rialp, 1985.

RAMOS PRIETO, DOMINGO ANTONIO : « Granada y América : referencias en cronistas e historiadores de los siglos XVI y XVII », in *El reino de Granada y el Nuevo Mundo*, T. ?, p. 147-160.

RAMOS SOSA, Rafael : *Arte festivo en Lima virreinal*, Séville, éd. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Asesoría V Centenario, 1992, p. 129, lam. 30.

REDER GADOW, Marion : « Málaga y la fiesta de la muerte: exequias por la reina María Luisa de Orleans (s. XVII) », *Baética*, 22, 2000, p. 411-425.

_ : « Un recuerdo para la reina Mariana de Austria en el III centenario de su muerte: Exequias por la reina en Málaga (16 de mayo de 1696) », *Baética*, 18, 1996, p. 421-436.

REDONDO, Augustin (dir.) : *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles : des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles. Colloque international, Sorbonne et Collège d'Espagne, 28-30 sept. 1992*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

_ (dir.) : *Les Représentations de l'autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain (perspective synchronique). Actes du colloque organisé par le GRIMESREP, 8, 9, 10 mars 1990, cahiers de l'UFR d'études Ibériques et latino-américaines*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1991.

RESINES, Luis : *Catecismo del Sacromonte y Doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*, Madrid, CSIC, 2002.

REVEL, Jacques : « La culture populaire : sur les usages et les abus d'un outil historiographique », in FONQUERNE, Yves-René ; Esteban, Alonso (coord.) : *Culturas populares : diferencias, divergencias, conflictos. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983*, Madrid, ed. Universidad Complutense/Casa de Velázquez, 1986, p. 223-239.

REVILLA, Federico : « Las advertencias políticas de Barcelona a Felipe V en las decoraciones efímeras de su entrada triunfal », *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, T. 49, 1983, p. 397-408.

REX, Martin : « The Two Cities in Augustine's Political Philosophy », *Journal of History of Ideas*, vol. 33, n^o2, 1972, p. 195-216.

REY CASTELAO, Ofelia : « Historia e imaginación : la fiesta ficticia », in RODRÍGUEZ (éd.) : *El rostro y el discurso de la fiesta*, Saint Jacques de Compostelle, Semata ciencias sociales e humanidades n^o6, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, p. 185-196.

RIBOT GARCÍA, Luis A. ; DE ROSA, Luigi (dirs.) : *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid, Actas éd., 2001.

RIES, Julien (coord.) : « La herencia religiosa y cultural del hombre mediterráneo », *Tratado de antropología de lo sagrado. [3] Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, ed. Trotta, 1997 [1992], p. 343-359.

RIO NOGUERAS, Alberto del : « Las entradas triunfales en el Aragón de los Siglos de Oro », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 99-107.

- _ : « Lastanosa y la celebración del nacimiento de Felipe Próspero en la Huesca de 1658 », in ARELLANO, I ; PINILLOS, M.C. ; SERRALTA, F. ; VITSE, Marc (éds.) : *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (Toulouse 1993)*, T.III-Prosa, Toulouse-Pampelune, 1996, p. 425-434.
- _ : « Literatura y fiestas en la Huesca del Siglo de Oro », *Siglos. Arte y cultura en Huesca (de Froment a Lastanosa, siglos XVI y XVII)*, Huesca, 9 juillet-12 octobre 1994. en ligne à l'adresse <http://fyl.unizcar.es/gcorona/articu54.htm>
- RIOJA, Eusebio : « Los gitanos en la procesión del Corpus. Málaga 1656 », *Jábega*, 53, 1986, p.43-50.
- RIOS MAZCARELLE, Manuel : *La casa de Austria, una dinastía enferma*, Madrid, éds. Merino, 1992.
- RÍOS SALOMA, Martín F. : « De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX) », *En la España Medieval*, n°28, 2005, p. 379-414.
- RIVAS RIVAS, ANA : « Mediación divina y negociación ritual en los conflictos de identidad : la creación simbólica de fronteras », *Revista de Antropología Social*, n°3, Madrid, 1994, p. 27-45.
- RIVAS RIVAS, José Carlos : « Historia de la fiesta y caridad del glorioso san Marcos que se venera en la villa de Aldeire (Granada) », *Gazeta de Antropología*, 1983, n°2, texto 02-05 [www.ugr.es].
- ROCIO ROMERO ABAO, Antonio del : « Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. la intervención del cabildo de la ciudad », in *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*, Madrid, Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza 2, Deimos, 1991, p. 12-178.
- RODRIGUEZ BECERRA, Salvador : « El proceso de construcción de identidades como símbolos religiosos en ciudades de Andalucía. El caso de Andújar (Jaén) », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, Universidad, 2002, p. 227-244.
- RODRIGUEZ BECERRA, Salvador : *Las fiestas de Andalucía*, Séville, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
- _ : *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Séville, eds. de Andalucía, 2000.
- RODRIGUEZ CUADROS, Evangelina : *La técnica del actor español en el barroco. Hipótesis y documentos*, Madrid, Castalia, 1998.
- _, Evangelina : « Registros y modos de representación en el actor barroco : datos para una teoría fragmentaria », in DIEZ BORQUE, José M^a : *Actor y técnica de representación del teatro clásico español (Madrid, mayo de 1988)*, Londres, Tamesis, 1989, p. 35-54.
- RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando : « La imagen leída : retórica, Arte de la memoria y sistema de representación », *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*, II, 1990, p. 102-115.
- _ : *Atenas castellana : ensayos sobre la cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del antiguo régimen*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987.
- RODRIGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso : « Espacio sacro teatralizado : el influjo de las técnicas escénicas en el retablo barroco », in *En torno al teatro del Siglo de Oro. Actas de las Jornadas VII-VIII de Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses-Diputación de Almería, 1992, p. 137-151.
- RODRIGUEZ MARIN, Francisco : *Burla burlando... Menudencias de varia, leves y entretenida erudición*, por... de la Real Academia Española, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1914.
- RODRIGUEZ PEREGRINA, José Manuel : « Mujer, humanismo y sociedad en la Granada del siglo XVI », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 119-140.
- RODRIGUEZ SANCHEZ DE LEON, M^a José : « La academia literaria como fiesta barroca en tres ejemplos andaluces (1661, 1664 y 1672) », in HUERTA CALVO, Javier ; BOER, den Boer, Harm ; SIERRA MARTINEZ, Fermín : *El teatro español a fines del siglo XVII. Historia, cultura y teatro en la España de Carlos II. Actas del simposio internacional, Universidad de Amsterdam, 6-10 juin 1988*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1989, p. 915-926.
- RODRIGUEZ SANCHEZ, Ángel : « La percepción social de la monarquía », *Manuscripts* n°13, janv. 1995, p. 79-95.
- RODRIGUEZ ZAPATA, Fernando : *Glorias históricas y religiosas de San Fernando*, Séville, Imprenta de Castillo y Velasco, 1874.
- RODRIGUEZ, Alfonso ; GUTIERREZ DE CEBALLOS, Alfonso R. : « Ceremonia y liturgia : las fiestas religiosas del emperador », in *LA FIESTA en la época de Carlos V*, Catalogue de l'exposition, Madrid, 2000, p- 73-91.

- RODRIGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso : « Espacio sacro teatralizado : el influjo de las técnicas escénicas en el retablo barroco », in *En torno al teatro del Siglo de Oro, Actas de las Jornadas VII-VIII de Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses-Diputación de Almería, 1992, p. 137-151.
- ROJO VEGA, Anastasio : *Fiestas y comedias en Valladolid, siglos XVI-XVII*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1999.
- ROLDAN HERENCIA, Gonzalo : « Las capillas musicales en Granada durante los siglos XVII y XVIII », in *Granada en la época de J.S. Bach, Conferencias pronunciadas con motivo del 250 aniversario de la muerte de J.S. Bach*, Grenade, Asociación de amigos de la orquesta Ciudad de Granada, Grenade, 2001.
- ROMA RIU, M^a Josefa : « Centralidad-marginalidad, ortodoxia-heterodoxía. Una aproximación al fenómeno de las apariciones urbanas », in ALVAREZ SANTALO, Carlos ; Buxó, Maria Jesús ; Rodríguez Becerra, Salavador (coords.) : *La religiosidad popular. I, Antropología y historia*, Barcelone, Anthropos, 1989, p. 517-526.
- ROMERO MARTINEZ, Angelina : « Documentos para la historia del arte granadino. El monasterio de San Jerónimo », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; GUADALUPE-MUÑOZ, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999, p. 505-520.
- ROMERO MENSAQUE, Carlos José : « La conformación popular de la religiosidad sevillana en el barroco y la ilustración : la importancia del vecindario », *Espacio, Tiempo y Forma serie IV, Historia Moderna*, T.13, 2000, p. 113-131.
- ROS, Carlos : *La inmaculada y Sevilla*, Séville, Editorial Castillejo, 1994.
- ROSENTHAL, Earl E. : *La Catedral de Granada. Un estudio sobre el Renacimiento español*, Grenade, Universidad - Deputación Provincial, 1990 [1953], p. 160.
- ROUBAUD, Sylvia : « Les fêtes dans les romans de chevalerie hispaniques », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance. III*, 15e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 1972, Paris, éds. du CNRS, 1975, p. 313-340.
- ROUDAUT, François : *Le livre au XVIe siècle. Éléments de bibliologie matérielle et d'histoire*, Paris, Champion, 2003.
- RUANO DE LA HAZA, José M^a : « Actores, decorados y accesorios escénicos en los teatros comerciales del Siglo de Oro », in DIEZ BORQUE, José Ma : *Actor y técnica de representación del teatro clásico español (Madrid, mayo de 1988)*, Londres, Támesis, 1989, p. 77-97.
- RUBIERA MATA, M^a Jesus : « El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V », in MARTINEZ MILLAN, José ; Ezquerro Revilla, Ignacio J. (coord.) : *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. I, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, p. 469-485.
- RUBIERA MATA, M^a Jesús : « La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes mereníes e infantes de Granada », *Sharq al-Andalus*, vol. 13, 1996, p. 159-167.
- RUCQUOI, Adeline : « De los reyes que no son taumaturgos : los fundamentos de la realeza en España », *Relaciones. Estudios de historia social*, vol. XIII, n°51, été 1992, p. 55-100.
- RUCQUOI, Adeline : « Des villes nobles pour le roi », in RUCQUOI, Adeline (coord.) : *Realidad e imagenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Ambito, Valladolid, 1989, p. 195-214.
- _ : « L'enseignement de la foi et des pratiques dans l'Espagne des temps modernes », in *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 190-195.
- RUEL, Malcolm : « Le rituel donne à penser », *Religiologiques*, 14, automne 1996, er.uqam.ca/nobel/religio/no14/ruel.
- RUIZ MORALES, Diego : *Documentos históricos taurinos exhumados y comentados por...*, Madrid, Artes Graficas "Arges", 1971.
- RUIZ PEREZ, Pedro : « La reconstrucción del pasado entre dos siglos : discurso y modelos en el entorno cordobés », in RUIZ, Pedro ; WAGNER, Klaus (éds.) : *La cultura en Andalucía. Vida, memoria y escritura en torno a 1600*, Estepa, Ayuntamiento de Estepa, 2001.
- RUIZ POVEDANO, José M^a : « La conquista de Málaga : historia y crueldad », in GONZALEZ ALCANTUD, José Antonio ; BARRIOS AGUILERA, Manuel (éds.) : *Las tomas : antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Grenade, Diputación de Granada, 2000, p. 205-226.
- RUIZ, Teofilo F. : « Fiestas, torneos y símbolos de realeza en la Castilla del siglo XV. las fiestas de Valladolid de 1428 », in RUCQUOI, Adeline (coord.) : *Realidad e imagenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Ambito, Valladolid, 1989, p. 249-265.

_ : « Elite and Popular Culture in Late Fifteenth-Century Castilian Festival : the Case of Jaén », in HANAWALT, Barbara A. ; REYERSON, Kathryn L. (éds.) : *City and Spectacle in Medieval Europe*, Mineapolis-Londres, University of Mineapolis Press, 1994, p. 296-318.

_ : « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen-Âge », *Annales ESC*, mai-juin 1984, p. 429-453.

RUIZ-DOMENEC, José Emilio : « El torneo como espectáculo en la España de los siglos XV-XVI », in BARUTI CECOPIERI, Maria Vittoria (dir.) : *La civiltà del torneo (secoli XII-XVII). Giostre e tornei tra medioevo ed età moderna. Atti del VII Convegno di Studio, Narni 14-15-16 ottobre 1988*, Narni, Centro Studi Storici, 1990, p. 159-193.

RUMEU DE ARMAS, Antonio : *Itinerario de los Reyes Católicos (1475-1516)*, Madrid, 1974.

S

SABATIER, Gérard : *Versailles ou la figure du roi*, Paris, Albin Michel, 1999.

SAENZ DE MIERA, Jesús : *De «obra insigne y heroica a Octava Maravilla del Mundo»: la fama del El Escorial en el siglo XVI*, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001.

SAENZ LORITE, Manuel : « Evolución de la población », in TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998, p. 39-51.

SAEZ, Ricardo : « Inquisition et confessionnalisation dans l'Espagne des années 1558-1559 », in SANCHEZ, Jean-Pierre ; HUGON, Alain et al. (dirs.) : *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, Nantes, Éditions du Temps, 2002, p. 73-107.

SAEZ ANTEQUERA, M^a Angeles : *Indice de los libros de cabildo del Archivo Municipal de Granada, 1604-1618*, Grenade, Universidad, 1988.

SALET, Francis : « Emblématique et histoire de l'art », *Revue de l'Art*, Année 1990, Volume 87, n°87, p. 13-28.

SALLMANN, Jean-Michel (dir.) : *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*, Paris, PUF « ethnologies », 1992.

_ : « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives Nord-Méditerranéennes*, Saints et sainteté, n°3, 1999, texte 1, www.rives.revues.org/document155.html

_ : *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, 1994.

SALOMON, Noël : « Sur les représentations théâtrales dans les 'pueblos' des provinces de Madrid et Tolède (1589-1640) », *Bulletin Hispanique*, 1960, T. 52, n°4, p. 398-403.

SANCHEZ AGESTA, Luis : *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

SANCHEZ BELEN, Juan Antonio : « El gusto por lo sobrenatural en el reinado de Carlos II », *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n°3, 1982, p. 7-34.

SANCHEZ FERRO, Pablo : « La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia) », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, T. 12, 1999, p. 47-65.

SANCHEZ LORA, José Luis : « Hechura de santo : procesos y hagiografía », in GONZALEZ SANCHEZ, Carlos Alberto ; VILA VILAR, Enriqueta (comp.) : *Graffías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 337.

SANCHEZ MARIN, José A. (éd.) : *La Austríada de Juan Latino*, Grenade, Instituto de Historia del derecho, 1981.

SANCHEZ RAMOS, Valeriano : « El culto eucarístico en la Berja barroca. Una propuesta de análisis para el ámbito granadino », in SANCHEZ RAMOS, Valeriano ; RUIZ FERNANDEZ, José (coords.) : *La religiosidad popular y Almería. Actas de las III jornadas*, Almería, 2004, p. 357-392.

_ : « El mejor cronista de la guerra de los moriscos : Luis del Mármol Carvajal », *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, p. 235-255.

_ ; RUIZ FERNANDEZ, José (coords.) : *La religiosidad popular y Almería. Actas de las III jornadas*, Almería, 2004.

SANCHEZ REAL, Javier : « La sacralización del espacio en la villa de Adra (siglos XVI-XVIII) », in SANCHEZ RAMOS, Valeriano ; RUIZ FERNANDEZ, José (coords.) : *Actas de las Ias jornadas de religiosidad popular, Almería 1996*, Almería 1997, p. 51-62.

- SANCHEZ-MESA MARTIN, Domingo : « Los temas de la pasión en la iconografía de la virgen. El valor de la imagen como elemento de persuasión », *Cuadernos de Arte e Iconografía. Actas de los II coloquios de iconografía*, T.4 n°7, Madrid 1991, p. 167-185.
- SANCHEZ-MONTES GONZALEZ, Francisco : « El milagro de la Virgen de la Estrella : un apunte sobre la devoción granadina en el siglo XVII », in *Gremios, hermandades y cofradías. Una aproximación científica al asocianismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía*. Actas del los VII encuentros de historia y arqueología, San Fernando dec. 1991, éd. Ayuntamiento de San Fernando, 1992, Tome I, p.171-175.
- _ : *El Realejo (1521-1630). Los inicios de un barrio cristiano*, Grenade, 1987.
- _ : *La población granadina en el siglo XVII*, Grenade, Universidad, 1989.
- SANCHIS OCHOA, Pilar : « Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI », in ALVAREZ SANTALO, Carlos ; Buxó, Maria Jesús ; Rodríguez Becerra, Salavador (coords.) : *La religiosidad popular. I, Antropología y historia*, Barcelone, Anthropos, 1989, p. 387-397.
- SANCHO DE SOPRANIS, Hipolito : *Juegos de toros y cañas en Jerez de la Frontera*, Xérez, Publicaciones del centro de Estudios Históricos Jerezanos, 1960.
- _ : « La devoción concepcionista en San Francisco de Cádiz », *Archivo Ibero-americano*, 14, 1954, n°53, p. 207-264.
- SANJUAN GIL, Joaquín : « La nueva frontera y la defensa de la costa », in BARRIOS AGUILERA, Manuel ; PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo (éds.) : *Historia del Reino de Granada*, Grenade, Universidad / El legado Andalusi, 2000, vol. 2, p. 543-582
- SANJUAN GIL, Joaquín ; PEREZ DE COLOSIA RODRIGUEZ, M^a Isabel : « Granada, capital del Reino », in *Imágenes del Poder. Mapas y paisajes urbanos del Reino de Granada en el Trinity College Dublín*, Equipo interdisciplinar Málaga Moderna, Malaga, Junta de Andalucía/Universidad, 1997.
- SANMARTIN, Ricardo : « Fiesta y liturgia : procesión, historia e identidad », in *Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12/14-XII-1985*, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, Madrid, 1988, p. 153-167.
- SANTAMARIA DIAZA, Francisco Javier : « Los seises de la procesión del Corpus de Granada en 1991. Análisis de una tradición en proceso de recuperación », *Gazeta de Antropología*, n°11, 1995, texto 11-13 [www.ugr.es].
- SANTIAGO, Sebastián : *Emblemática e historia del arte*, Madrid, Cátedra Arte, 1995.
- SANZ, M^a Jesús : « Festivas demostraciones de Nimega y Burgos en honor de la reina D. Ana de Austria », *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, T. 49. 1983. P. 375-395.
- SARRIA MUÑOZ, Andrés : *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Malaga, 1996.
- SAUMADE Frédéric : *Des sauvages en Occident. Les cultures taumachiques en Camargue et en Andalousie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993.
- SCHAFFHAUSER, Philippe : *Indiens et identité au Mexique : l'exemple de la Meseta Purepecha*, thèse de doctorat de sociologie, 2 tomes, Perpignan, Université de Perpignan 1997, éd. Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
- SCHAUB, Jean-Frédéric : « Autour de la question absolutiste : regards croisés sur la France et l'Espagne », *Monarchie et Pouvoirs en Espagne, XVIe-XVIIIe siècles, Table ronde de la SHMC*, Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine, n°3-4, 2000, p. 3-34.
- _ : « El patriotismo durante el Antiguo Régimen : ¿Práctica social o argumento político ? », in GUILLAMON ALVAREZ, Francisco Xavier ; Ruiz Ibáñez, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla : sociedad y poder político (1521-1715). Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Colloque, Murcie, Universidad, 2001, p. 35-56.
- _ : « La Penisola Iberica nei secoli XVI e XVII: La questione dello stato », *Studi Storici*, 1, Anno 36, 1995.
- _ : « La crise hispanique de 1640. Le modèle des "révolutions périphériques" en question (note critique) », *Annales HSS*, janv-fév. 1994, n°1, p. 219-239.
- _ : « Une histoire culturelle comme histoire politique », *Annales HSS*, juillet-octobre 2001, n°4-5, p. 981-997.
- SCHMIDT, Marie-France : « L'image de l'empereur Constantin Le Grand dans la littérature espagnole du XVIIe siècle », in *Regards sur le passé dans l'Europe des XVIe-XVIIe siècles. Actes du colloque tenu à Nancy (décembre 1995)*, Berne, Lang, 1997, p. 375-385.

- _ : « Les fêtes en l'honneur de l'entrée à Madrid de Marianne d'Autriche, seconde épouse du roi Philippe IV d'Espagne, d'après les "Cortes del león y del águila" de Alvaro Cubillo de Aragón (1650 ?) », in MAMCZARZ, Irène (prés.) : *Problèmes, interférences des genres au théâtre et les fêtes en Europe, actes du 1^{er} séminaire international Paris-IV Sorbonne et CNRS, 1982-1983*, Paris, PUF, 1985, p. 87-102.
- SCHMITT, Jean-Claude (dir.) : *Femmes, art et religion au Moyen-Âge, colloque international, Université de Strasbourg, 2001*, Strasbourg, Université de Strasbourg / Musée d'Unterlinden de Colmar, 2004.
- _ : *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1995.
- _ : *Le corps, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.
- SCHRAMM, Percy E. : *Las insignas de la realeza en la Edad Media española*, Madrid, 1960.
- SCHWALLER, John Frederick : « The Cathedral Chapter of Mexico in the Sixteenth Century », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 61, 1981, p. 651-674.
- SCHWIMMER, Erik : « Religión y cultura », in VELASCO, Honorio M. (comp.) : *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Madrid, UNED, 1993, p. 577-611.
- SCULLY, Stephen : *Homer and the Sacred City*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1990.
- SEBASTIÁN, Santiago : « La iconografía del pecado », in JIMÉNEZ LOZANO, José; MARTÍN, José Luis et al. : *Pecado, poder y sociedad en la historia*, Valladolid, Universidad, 1992, p. 65-97.
- _ : *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1981.
- SEED, Patricia : *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World 1492-1640*, Cambridge, Cambridge UP, 1995.
- SEGURA DEL PINO, M^a Dolores : « La religiosidad morisca a través de los testamentos », in SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano ; RUÍZ FERNÁNDEZ, José (coords.) : *Actas de las Ias jornadas de religiosidad popular, Almería 1996*, Almería 1997, p. 157-167.
- SENAC, Philippe : *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 1983.
- SENSI, Mario : « Alle radici della committenza santuariale », in TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003, p. 207-252.
- SENTAURENS, Jean : « La Mise en scène du pouvoir à Séville : la fête-Dieu, champ clos des rivalités politiques XVI^e-XVII^e s », in LAMBERT-GEORGES, Martine (prés.), *Les Elites locales et l'État dans l'Espagne moderne. Table ronde internationale (Talence, 13-15 décembre 1990)*, CNRS éd., Paris 1992, p. 213-225.
- _ : *Séville et le théâtre de la fin du Moyen-Âge à la fin du XVII^e siècle*, 2 tomes, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1984.
- SERRANO MARTIN, Eliseo : « textos y festejos en las celebraciones públicas aragonesas de la Edad Moderna », in *Fiestas públicas en Aragón en la Edad Moderna. VIII Muestra de Documentación Histórica Aragonesa*, 4 de diciembre de 1995-21 de enero de 1996, Saragosse, Diputación General de Aragón, 1995, p. 15-46.
- SERRERA, Ramón M^a : « Arquitectura conventual y esplendor barroco en las Indias : el espacio interior como prefiguración celestial », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro iberoamericano*, Huelva, Universidad, 2002, p. 261-274.
- SHERGOLD, Norman D. : « Fête et théâtre en Espagne au XVI^e siècle », in JACQUOT, Jean ; KONIGSON, Elie (dirs.) : *Les Fêtes de la Renaissance. III, 15^e Colloque International d'Études Humanistes*, Tours 1972, Paris, éd. du CNRS, 1975, p. 451-459.
- _ ; VAREY, John E : *Los autos sacramentales en la época de Calderón, 1637-81*, Madrid, ed de Historia Geografía y Arte, 1961.
- _ ; VAREY, John E : « A Problem in the Staging of Autos Sacramentales in Madrid, 1647-1648 », *Hispanic Review*, n°32, 1984, p. 12-35.
- SMITH, Pierre : « Mythe, approche ethnosociologique », in *Encyclopaedia Universalis*.
- SORIA MESA, Enrique : « Capitulo XVII. La nueva sociedad », in BARRIOS AGUILERA, Manuel; PEINADO SANTAELLA, Rafael Gerardo (éd.) : *Historia del Reino de Granada*, Grenade, Universidad / El legado Andalusi, 2000, vol. 2, p. 705-737.

- _ : « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII », *Areas*, 14, 1992, p. 51-64.
- _ : « Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca : el origen de la casa de Granada », *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, p. 213-221.
- SOTO CABA, Victoria : « Los cortejos en los funerales reales del Barroco : notas a su origen y configuración », *Boletín de Arte* n°10, 1989, p. 121-140.
- SOTO CABA, Victoria : « Maquinaria efímera dieciochesca : persistencia barroca y reiteraciones en los monumentos funerarios granadinos », *Boletín de Arte* n°9, mai 1988, p. 119-128.
- _ : « Teatro y ceremonia : algunos apuntes sobre las exequias barrocas », *Revista de la Facultad de Geografía y Historia de Granada*, n°2, 1988, p. 110-128.
- _ : *Catafalcos reales del barroco español. Un estudio de arquitectura efímera*, Madrid, UNED, 1992.
- SOTOMAYOR, Manuel : « Fraude arqueológico y entusiasmo religioso en Granada », in *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Grenade, Universidad, 2000, p. 323-365.
- _ : *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración*, Grenade, 1988.
- _ ; FERNANDEZ UBIÑA, José (coords.) : *El concilio de Elvira y su tiempo*, Grenade, Universidad, 2005.
- SPERBER, Dan : *Explaining Culture, a Naturalistic Approach*, Blackwell, Blackwell Pub., 1996.
- SPIVEY ELLINGTON, Donna : « Impassioned Mother or Passive Icon : the Virgin's Role in Late Medieval and Early Modern Passion Sermons », *Renaissance Quarterly*, vol.48, n°2, 1995, p. 227-261.
- STARR-LE BEAU, Gretchen : *In the Shadow of the Virgin*, Princeton UP, 2003.
- STERN, Steve : « Paradigms of Conquest : History, Historiography, and Politics », *Journal of Latin American Studies*, vol. 24, 1992, p. 1-34.
- STRATTON, Suzanne L. : *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge, 1994.
- STRONG, Roy : *Art et pouvoir 1450-1650 : Les Fêtes de la Renaissance*, Arles, Solin-le Méjan, 1991 (1973).
- SUAREZ, José Luis : « Un nuevo texto de la controversia sobre la licitud del teatro en el Siglo de Oro. Edición del discurso segundo de *Noticia de los juegos antiguos, comedias y fiestas de toros de nuestros tiempos* (Granada, 1642) del licenciado Juan Herreros de Almansa », *Criticón*, 59, 1993, p. 127-159. Repris in *Teatro y toros en el siglo de oro español. Estudios sobre la licitud de la fiesta*, Grenade, Universidad, 2003, p. 153-182.
- SUBERBIOLA MARTINEZ, Jesús : *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado moderno (1586-1516). Estudio y documentos*, Grenade, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad, 1985.
- SZMOLKA CLARES, José (estudio); MORENO TRUJILLO, M^a Amparo; OSORIO PEREZ, Maria José (éd. et transcription) : *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506)*, Grenade, Universidad, 1996, 2 vols.
- _ : « El traslado del cadáver de la reina Isabel y su primitivo enterramiento, a través del epistolario del conde de Tendilla », *Cuadernos de la Alhambra* n°5, 1969, p. 43-54.
- _ : « La historia de la Semana Santa granadina desde sus orígenes al siglo XVII », in *Semana Santa en Granada*, Séville, Gemisa, 1990, vol. I, p. 31-45.
- _ : « Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca », *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, t.7, 1994, p. 377-396.
- _ : « Iñigo López de Mendoza y el humanismo granadino », in GONZALEZ VASQUEZ, Juan ; LOPEZ MUÑOZ, Manuel ; VALVERDE ABRIL, Juan José (éds.), *Clasicismo y humanismo en el Renacimiento granadino*, Grenade, Universidad, 1996, p. 103-118.

T

- T^r SERCLAES, duque de : « Traslación de cuerpos reales de Granada a San Lorenzo de El Escorial y de Valladolid a Granada. 7 cartas inéditas del rey don Felipe II », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1912, T. LX, cuad.1, p. 5-24.
- TABOADA, José Mariano : *Las vírgenes milagrosas*, Barcelone, eds Abraxas, 1998.
- TABRI, Edward A. : « The Funeral of Duke Philip the Good », *Essays in History*, n°33-10, 1990-1991, p. 3-17. disponible à l'adresse : [extext.lib.virginia.edu/journals.EH]
- TALLON, Alain : *Le Concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000.
- TAPIE, Victor : *Baroque et classicisme*, Paris, Livre de Poche, 1980 [1957].

- TARIFA FERNANDEZ, Adela : « Advocaciones marianas en la historiografía giennense de la época mariana : la obra de Francisco de Bilches », *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, año XLIV, nº170, 1998, p. 185-212.
- TARRES, Simón, et al. : *1640. La monarquía hispánica en crisis*, Barcelone, Crítica, 1991.
- TAYLOR, William B. : « The Virgin of Guadalupe in New Spain : an Inquiry into the Social History of Marian Devotion », *American Ethnologist*, vol. 14, nº1, Frontiers of Christian Evangelism, fév. 1987, p. 9-33.
- TERVARENT, Guy de : *Attributs et symboles dans l'art profane. Dictionnaire d'un langage perdu (1450-1660)*, Genève, Droz, 1997 [1958].
- THIROUIN, Laurent : « La condamnation morale du théâtre, l'autorité de Saint Augustin », in *Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, p. 275-296.
- THOMPSON, Irving A. Anthony : « Patronato real e integración política en las ciudades castellanas bajo los Austrias », in FORTEA PEREZ, José Ignacio (éd.) : *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Universidad de Cantabria, 1997, p. 475-496.
- TIETZ, Manfred : « Los autos sacramentales de Calderón y el vulgo ignorante », in *Hacia Calderón. Sexto coloquio angloamericano*, 1981, Wiesbaden, 1983, p. 78-87.
- TITOS MARTINEZ, Manuel (dir.) : *Historia económica de Granada*, Grenade, 1998.
- TODOROV, Tzvetan : *Eloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, éds. Adam Biro, 2004 [2000].
- _ : *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil essais, 1991 [1982].
- TORO BUIZA, Luis (recop.) : *Noticias de los juegos de cañas reales tomadas de nuestros libros de gineta*, Séville, imprenta municipal, 1944.
- TORRE, Angelo : « Politics Cloaked in Worship: State, Church and Local Power in Piedmont 1570-1770 », *Past and Present*, 134, 1992, p. 42-92.
- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita : « Ceremonial político español: fiesta y poder en Roma en la época moderna », in RIBOT GARCÍA, Luis A. ; DE ROSA, Luigi (dirs.) : *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid, Actas éd., 2001, p. 65-86.
- _ : « Diversiones y fiestas en Valladolid durante el Antiguo Régimen », in *Valladolid, historia de una ciudad. Congreso internacional, T.II, La ciudad moderna*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia/Ayuntamiento de Valladolid, 1999, p. 491-510.
- TORRES PEREZ, José M^a : « El eco de las "piedades" de Miguel Angel en algunos artistas españoles de los siglos XVI y XVII », *Lecturas de Historia del Arte. Ephialte*, IV, 1994, p. 268-269.
- TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003.
- TRACHTENBERG, Marvin ; BOUNIORT, Jeanne : « Scénographie urbaine et identité civique : réflexion sur la Florence du Trecento », *Revue de l'Art*, 1993, Vol. 102, nº102, p. 11-31.
- TREXLER, Richard E. : « Florentine Religious Experience : the Sacred Image », *Studies in the Renaissance*, vol. 19, 1972, p. 7-41.
- _ : *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1991 [1980].
- TURNER, Victor : « Símbolos en el ritual Ndembu (de *The forest of Symbols*) », in VELASCO, Honorio M. (comp.) : *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Madrid, UNED, 1993, p. 635-663.
- _ : *Celebration : Studies in Festivity and Ritual*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1982.
- _ : *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF ethnologies, Paris 1990 [1969].
- _ : *The Forest of Symbols*, New York, Cornwell University Press, Ithaca, 1967.
- TYVAERT, Michel : « L'image du roi : légitimité et moralité royales dans les Histoires de France au XVIIIe siècle », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* t. XXI, oct-déc. 1974, p. 521-547.

U-V

- UREÑA UCEDA, Alfredo : « La catedral de Granada y su imagen. Fortuna crítica de su representación grafica desde el signo XVI al XIX », *Cuadernos de Arte e Iconografía*, T. VIII-16, 1999, p. 265-312.

- URREA, Jesús : « Exequias por la reina Margarita de Austria en Valladolid », in *Glorias efímeras. Las exequias florentinas por Felipe II y Margarita de Austria, Museo de la Pasión de Valladolid X 1999-2000*, Madrid, S.E.C.C.Felipe II y Carlos V, 1999, p. 79-85.
- USUNARIZ, Jesús M^a : « Símbolos e identidad : la visita de Isabel de Valois a Pamplona (1560) », in GONZALEZ ENCISO, Agustín ; USUNARIZ GARAYOA, Jesús M^a (dir.) : *Imagen del rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España moderna (1500-1814)*, Pamplune, Universidad de Navarra, 2000, p. 117-154.
- VALENSI, Lucette : *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Seuil, 1982.
- VALENZUELA-MARQUEZ, Jaime : *Liturgies et imaginaire du pouvoir. Fêtes, cérémonies publiques et légitimation politique à Santiago du Chili (1609-1709)*, Thèse de Doctorat de l'EHESS sous la direction de Bernard Vincent, 1998, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du septentrion, 2000.
- VALLADAR, Francisco de Paula : *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada. Escrito por acuerdo del Municipio para conmemorar las que se celebraron en 1886. Publicado a expensas del Exmo. Ayuntamiento de esta ciudad*, Grenade, 1886.
- _ : *La Real Capilla de Granada*, Grenade, 1892.
- VAN GENNEP, Arnold : *Le folklore français. Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, R. Laffont, 1999 [1949].
- _ : *Les Rites de passage. Etude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981 [1909].
- VARELA, Juan : *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner libros, 1990.
- VAREY, John E. : « Genealogía, origen, y progresos de los gigantones de España », in DIAGO, Manuel ; FERRER, Teresa (éds) : *Comedias y comediantes, estudios sobre el teatro clasico espanol. Actas del Congreso Internacional sobre Teatro y Prácticas Escénicas en los siglos XVI y XVII (Valencia, 9-11 de mayo de 1989)*, Valence, Universitat de Valencia, Departament de Filología Espanyola, 1991, p. 441-453.
- _ ; SHERGOLD Norman D. : « La tarasca de Madrid. Siglos XVII y XVIII », *Clavileño*, 20, 1953, p.18-25.
- _ : *Cosmovisión y escenografía : el teatro español el el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987.
- VARGASLUGO, Elisa : « Imágenes de la conquista en el arte novohispano », in ZEA, Leopoldo (comp.) : *Sentido y proyección de la conquista*, Mexico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1993.
- VAUCHEZ, André : « L'historiographie des hérésies médiévales », in REVEL, Jean ; SCHMITT, Jean-Claude : *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1998, p. 243-258.
- _ : « Prefazione », in TOSTI Mario (dir.) : *Santuari cristiani d'Italia : committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna. Atti del Convegno, Isola Polvese (Perugia), 2001*, Rome, École française de Rome / Perugia, Provincia di Perugia, Ufficio relazioni esterne e editoria, 2003, p. IX-XIII.
- VAYSSIERE, Bruno ; LE FLEM, Jean-Paul : « La Plaza mayor dans l'urbanisme hispanique. Essai de typologie », in *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique : colloque interdisciplinaire, Madrid, Casa de Velázquez, 1976*, Paris, De Boccard, 1979, p. 43-77.
- VELASCO, Honorio M. (comp.) : *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Madrid, UNED, 1993.
- _ : « Sugerencias para una comprensión de la cultura como memoria », *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, oct. 1994, n°8, p. 123-138.
- VENARD, Marc ; BONZON, Anne : *La religion dans la France Moderne, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1998.
- VESGA CUEVAS, Juan : *Las advocaciones de la imágenes marianas veneradas en España. Ensayo de una teología popular mariana en España*, Thèse doctorale, faculté de Théologie Université Pontificale Lateranense Rome, Valence, 1988.
- VEYNE, Paul : « Propagande expression roi, image idole oracle », *L'Homme*, 1990, vol. 30, p. 7-26.
- _ : *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Points Seuil, 1992 [1983].
- VICENT LOPEZ, M^a : « Felipe V y la monarquía católica durante la guerra de Sucesión : una cuestión de "estilo" », *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Hstoria Moderna*, t.7, 1994, p. 397-424.
- VIFORCOS MARINAS, M. Isabel : *La ciudad de León en el siglo XVII : La fiesta barroca y su intrumentalización ideológica*, León, Universidad, Secretario de Publicaciones, Tesis Doctoral en microficha n°70, 1991.

- VILAR SANCHEZ, Juan Antonio : *1526. Boda y luna de miel del emperador Carlos V*, Grenade, Universidad, Estudios históricos Chronica Nova, 2000.
- VILAR, Jean : « Formes et tendances de l'opposition sous Olivares : Lisón y Biedma, Defensor de la Patria », *Mélanges de la Casa de Velázquez* T.7, 1971, p. 263-294.
- _ : « De quelques barbares conseils (l'imaginaire de la solution finale au Siècle d'Or) », in DUVIOLS, Jean-Paul ; MOLINIE-BERTRAND, Annie (dirs.) : *La violence en Espagne et en Amérique (XVe-XIXe siècles). Actes du colloques Les raisons du plus fort*, Paris, Presses de Paris-Sorbonne, 1997.
- VILLALON-SCHONEVELD, Marie ; CAMPANA, Carlo : « Les célébrations de la victoire de Lépante », *La fête au XVIe siècle. Actes du Xe colloque du Puy-en-Velay*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, p. 55-78.
- VILLA-REAL, Francisco : *Hernán Pérez del Pulgar y las guerras de Granada*, Málaga, Algazara, 1999.
- VILLAS TINOCO, Siro : « Poder y poderes en la ciudad del Antiguo Régimen », *Baética*, 21, 1999, p. 355-382.
- _ : *Estudios sobre el cabildo municipal malagueño en la Edad moderna*, Malaga, Diputación Provincial de Málaga, 1996.
- _ : « Mentalidad y grupos de poder : el municipio y la polémica sobre el teatro », in *Homenaje al Dr. Sebastià Garcia Martínez*, Valence, Valencia Generalitat, 1988.
- VILLEGAS, Abelardo : « Identidad y Universalidad », in ZAVALA, Agustín Jacinto; Ochoa Serrano (coord.) : *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, Michoacan, El Colegio de Michoacan, 1995, p. 556-565.
- VINCENT, Bernard : *1492 « l'année admirable »*, Paris, Champs Flammarion, 1996 [1991].
- _ : *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación de Granada, 1985.
- _ : « De l'Espagne des trois religions à l'Espagne des Rois Catholiques », in GENSINI, Sergio (dir.) : *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato, Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, 1998, p. 59-81.
- _ : « El Albaicín de Granada en el siglo XVI (1527-1587) », in *Andalucía en la época moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación Provincial, 1985, p. 123-162.
- _ : « Et quelques voix de plus : de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal », *Sharq Al-Andalus*, n°12, 1995, p. 131-145.
- _ : « Groupes sociaux, histoire sociale et histoire d'Andalousie », in *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba 1991. Historia Moderna* T. 1, Cordoue, pubs Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1995, p. 225-229.
- _ : « Jesuitas y moriscos », in *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Grenade, Diputación Provincial de Granada, 1987, p. 101-118.
- _ : « La contestation populaire dans l'Espagne d'Ancien Régime », in GUILLAMON ÁLVAREZ, Francisco Xavier ; RUIZ IBAÑEZ, José Javier (éds.) : *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla : sociedad y poder político (1521-1715). Homenaje a Francisco Tomás y Valiente, Colloque*, Murcie, Universidad, 2001, p.299-323.
- _ : « La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla », in *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación de Granada, 1985, p. 215-266.
- _ : « La Toma de Granada », in CORDOBA, Pierre ; ÉTIENVRE, Jean-Pierre (prés.) : *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Coloquio Internacional Universidad de Granada-Casa de Velázquez 1987, Grenade, 1990, p. 43-49.
- _ : « Le culte des saints noirs dans le Monde Ibérique », in GONZALEZ CRUZ, David (éd.) : *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna, Actas del segundo encuentro iberoamericano*, Huelva, Universidad, 2002, p. 121-132.
- _ : « Les morisques granadins, une frontière intérieure ? », *Castrum*, 4, Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age, Rome-Madrid, 1992, p. 109-126.
- _ : « Les pestes dans le royaume de Grenade aux XVIe et XVIIe siècles », *Annales ESC*, nov-déc. 1969, n°6, p. 1511-1513.
- _ : « Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570 », in *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Diputación de Granada, 1985, p. 267-286.
- _ : « Los terremotos en la provincia de Almería (siglos XV-XIX) », in *Andalucía en la Edad Moderna : economía y sociedad*, Grenade, Exma Diputacion de Granada, 1985, p. 13-37.

- VIÑES MILLET, Cristina : « El motín de subsistencia de 1650 », *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, n°6, 1979, p. 109-120.
- _ : *Figuras granadinas*, Grenade, 1995.
- _ : *Granada en los libros de viaje*, Grenade, Miguel Sánchez Editor, 1982.
- VINSONNEAU, Geneviève : *L'Identité culturelle*, Paris, Armand Colin, U-Psychologie, 2002.
- VISCEGLIA, Maria Antonietta ; BRICE, Catherine : *Cérémonial et politique à Rome (XVIe-XIXe siècles)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1997.
- VITSE, Marc : *Eléments pour une théorie du théâtre Espagnol au XVIIe siècle*, Toulouse, 1990.
- VIVAR, Francisco : « El ideal *pro patria mori* en la Numancia de Cervantes », *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 20-2, 2002, p. 7-30.
- VOLKOFF, Vladimir : *Du roi*, Paris, Julliard, L'Age d'Homme, 1987.
- VOVELLE, Michel : « Des mentalités aux représentations. Entretien avec Michel Vovelle », *Sociétés et Représentations*, n° 12, oct. 2001.
- _ : « L'historien et la découverte de la fête aujourd'hui », *Etudes Rurales*, n°86, 1982, p. 9-17.
- _ : « La fiesta en el campo de la historia de las mentalidades », *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, mars 1996, n°11, p. 21-38.
- _ : *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.
- _ : *Les métamorphoses de la fête en Provence 1750-1820*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976.
- _ : *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIè siècle*, Paris, éd. du CTHS, 1997 [1973].

W-X

- WACHTEL, Nathan : *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard, 1990.
- WAGNER, Marie-France ; VAILLANCOURT, Daniel (éds) : *Le Roi dans la ville. Anthologie des entrées royales dans les villes françaises de province (1615-1660)*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2001.
- WALDSTREICHER, David : « Rites of Rebellion, Rites of Assent : Celebrations, Print culture, and the Origins of American Nationalism », *The Journal of American History*, vol. 82, n°1, 1995, p. 37-61.
- WARDROPPER, Bruce : *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro (evolución del auto sacramental 1500-1648)*, Madrid, Revista de Occidente, 1953.
- WATANABE, John M. : « From Saints to Shibboleths : Image, Structure, and Identity in Maya Religious Syncretism », *American Ethnologist*, vol. 17, n°1, 1990, p. 131-150.
- WATTS, Sheldon : *Epidemias y poder. Historia, enfermedad, imperialismo*, Barcelone, Andrés Bello, 2000 [1997].
- WERNER, Marina : *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 [1976], p. 279.
- WILDE, Oscar : *L'Anniversaire de l'infante*, Paris, Mercure de France, 1947.
- WILSON, Stephen : « Cults of Saints in the Churches of Central Paris », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, n°4, oct. 1980, p. 548-575.
- WINTROUB, Michael : « L'ordre du rituel et l'ordre des choses : l'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550) », *Annales HSS*, n°2, mars-avril 2001, p. 479-505.
- WIRTH, Jean : « La femme qui bénit », in SCHMITT, Jean-Claude (dir.) : *Femmes, art et religion au Moyen-Âge, colloque international, Université de Strasbourg, 2001*, Strasbourg, Université de Strasbourg / Musée d'Unterlinden de Colmar, 2004, p. 157-179.
- _ : *Sainte Anne est une sorcière*, Paris, Droz, 2003.
- WULFF, Fernando : *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003
- XIBERRAS, Martine : *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

Y-Z

- YARZA LUACES, Joaquín : « La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo XV castellano », in RUCQUOI, Adeline (coord.) : *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Ambito, Valladolid, 1989, p. 267-291.

- YATES, Frances A. : *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- YBAÑEZ WORBOYS, Pilar : « Fiestas representativas de la política beligerante de Carlos I », *Baética*, 20, 1998, p. 115-126.
- _ : « La fiesta del Corpus en la Málaga de principios del siglo XVI », in CORTES PEÑA, Antonio Luis ; Guadalupe-Muñoz, Miguel-Luis (éds.) : *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Grenade, Universidad, 1999, p. 377-386.
- YUN CASALILLA, Bartolomé : « Cambiamento e continuità : la Castigla nell'impero durante il Secolo d'Oro », *Studi Storici*, 36-1, janv-mars 1995, p. 51-101.
- ZAMORA ACOSTA, Elías : « Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano : el culto a los santos en la ciudad de Sevilla », in ALVAREZ SANTALO, Carlos ; BUXO, Maria Jesús ; RODRIGUEZ BECERRA, Salvador (coords.) : *La religiosidad popular*, II, Barcelone, Anthropos, 1989, p. 527-544.
- ZEA, Leopoldo (comp.) : *Sentido y proyección de la conquista*, Mexico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1993.
- ZEMON DAVIS, Natalie : « Toward Mixtures and Margins », *The American Historical Review*, vol. 97, n°5, 1992, p. 1409-1416.
- _ : *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Paris, Aubier, 1979 [1975].
- ZIKA, Charles : « Hosts, Processions, Pilgrimages in fifteenth century Germany », *Past and Present*, n°118, 1988, p. 25-64.

Table des Matières

Remerciements.....	1
Sigles utilisés.....	4
Sommaire.....	5
Introduction Générale.....	9
Chapitre 1. La ville des rois	27
Introduction	29
Grenade avant 1492	29
La prise de Grenade	31
I - Ville nouvelle, ville coloniale. Une identification en gestation	33
A - Ville royale, ville nouvelle.....	34
1) La population de la ville coloniale.....	34
a) L'identification par la ségrégation. De la séparation des communautés à la révolte mudéjare de 1499.....	36
2) L'organisation administrative et la fin des <i>Capitulations</i>	39
a) Le patronage royal et les premières institutions.....	40
b) La municipalité et la capitainerie générale du royaume de Grenade	42
c) La chancellerie.....	43
d) L'archiépiscopat et la cathédrale	44
Le premier archevêque Hernando de Talavera	44
La cathédrale et le réseau paroissial.....	46
Les ordres monastiques et les groupements laïcs.....	49
3) Réformes urbanistiques et centres économiques. Le nouvel espace des célébrations	50
a) Les soieries du royaume de Grenade	50
b) Les premières réformes urbanistiques	51
c) La place Bibarrambla et les autres centres festifs	53
B - La vie spirituelle et festive dans la première moitié du siècle.....	55
1) La cour à Grenade. Taureaux et jeux de cannes	55
2) Les premières fêtes civico-religieuses grenadines	60
a) Le programme novateur de l'archevêque Talavera.....	60
b) Le calendrier festif de l'archevêque Gaspar de Avalos (1530) et ses tentatives de réforme.....	64
3) Les Morisques.....	66
a) Diversité des attitudes morisques.....	66
b) Des dévotions et des croyances partagées	68
c) Hernando de Talavera, les Convers et les Mudéjares	74
Les zambras	77
4) Spirituels et réformateurs.....	78
a) Les miracles posthumes de l'archevêque Talavera (1507)	78
b) Jean d'Avila.....	83
c) Louis de Grenade	84
d) Jean de Dieu (1495-1550).....	84
II - Les translations de corps royaux à Grenade et le culte royal.....	89
A - Le projet initial de la chapelle royale de Grenade et la translation des corps des Rois Catholiques.....	90
1) La translation du corps de la reine Isabelle la Catholique à Grenade et l'acclamation de ses successeurs, 1504.....	91
La proclamation de Jeanne et Ferdinand (22 décembre 1504).....	98
2) Le programme idéologique de la chapelle royale	101
3) La translation du corps du roi Ferdinand, 1516	104
4) L'acclamation royale de 1516.....	109
5) La translation des corps des Rois Catholiques à la chapelle Royale (1521)	110
6) La translation du corps de Philippe le Beau (1525)	114
B - Charles Quint et le panthéon dynastique grenadin. 1521-1549.....	115
1) Un nouveau programme dynastique	115
a) La cathédrale, centre symbolique de la ville nouvelle	117

2) La translation du corps de l'impératrice Isabelle de Portugal (1539)	120
a) La conversion de François Borgia	124
Le dépôt du corps de l'impératrice dans la chapelle royale	128
3) La translation des corps de la princesse Marie et des infants Ferdinand et Jean (1549).....	132
C - Le séjour de Charles Quint à Grenade et la question morisque.....	138
1) Les célébrations de l'entrée impériale	138
a) Préparatifs de l'entrée	138
b) L'entrée royale.....	140
Jeux morisques de l'entrée.....	142
De nouvelles fêtes morisques	143
c) Maurophilie impériale et ambiguïté à l'égard des Morisques	145
Tournois et maurophilie.....	145
Un empereur universel.....	146
Les arguments des Mendoza et des modérés en faveur du <i>modus vivendi</i>	148
2) L'empereur et la ville de Grenade. Réformes institutionnelles et architecturales.....	149
a) La physionomie de la ville conquise et convertie à travers les représentations graphiques du XVIe siècle	149
b) Le nouveau palais de l'Alhambra	150
c) La congrégation de la chapelle royale (1526) et l'introduction officielle de l'inquisition	152
Hésitations. Le cas du voile et des <i>zambras</i>	155
d) Le départ des souverains.....	157
D - Les fêtes de la conquête de Grenade	157
Conquête ou restauration ?	158
1) Les précédents de la fête	160
a) L'entrée dans Grenade du chevalier Hernán Pérez del Pulgar (18 décembre 1490).....	160
b) La reine à La Zubia et les Vierges de la conquête. Culte des Rois et culte marial	164
c) La prise de possession des Rois (2-6 janvier 1492)	168
2) Les premières fêtes de la conquête	175
3) La fête de la Saint Jean d'été ou de la dédicace de Grenade.....	178
4) La Toma.....	183
a) Une célébration en mémoire des Rois Catholiques.....	183
b) Les insignes royaux	187
c) Le destin contrarié de la Toma.....	190
Une commémoration au sens ambigu	190
Le conflit des autorités urbaines, principal obstacle au développement de la fête.....	193
Le jubilé de la Toma	195
La disparition de la fête de la Dédicace de Grenade et le nouveau sens de la Toma	196
5) Les anniversaires funèbres des Rois à Grenade	202
E - Le sens du cycle festif civico-religieux à Grenade à la moitié du XVIe siècle	209
III - La deuxième moitié du siècle. Métamorphose du mythe de Grenade et émergence d'une nouvelle	
identification	211
A - Les suites du Concile de Trente. Un vent de réformes.....	211
1) Les initiatives jésuites : la <i>Casa de la Doctrina</i> de l'Albaicín et les coups d'éclat prosélytes	213
2) La consécration de la nouvelle cathédrale de Grenade (1561).....	218
3) Les Constitutions synodales de la cathédrale (1572)	220
B - La Vierge de la Antigua. Avènement d'une patronne locale dans les années 1560	222
1) La Antigua, Séville et le lien monarchique.....	223
2) La confrérie des <i>escribanos del número</i>	224
3) La translation dans la cathédrale et l'essor de l'image	225
4) La Antigua, image « retrouvée »	226
a) Essor de la dévotion après la guerre des Morisques.....	228
b) Les images. Les normes esthétiques et leur influence sur les dévotions.....	229
C - Le Corpus Christi	231
1) Les origines et le sens de la fête	231
2) Le Corpus après le concile de Trente.....	234
3) La procession.....	237
a) Une procession hiérarchique et triomphale.....	238
b) Parcours et acteurs de la fête	240
c) L'organisation municipale et le financement de la fête	242
4) Les éléments ludiques et dramatiques du Corpus et des autres fêtes civico-religieuses	246
a) La musique festive et les seises de la cathédrale.....	246

b) Tarasque, géants et petits diables.....	250
5) Taureaux et représentations théâtrales.....	252
a) Réformes des spectacles et limitations des pratiques festives laïques. La procession.....	253
b) Taureaux et théâtre dans la deuxième moitié du siècle. Contestation et triomphe d'un phénomène de société.....	259
Critique morale des courses de taureaux.....	261
Les débuts du débat sur la « licitude » du théâtre.....	265
D - Les confréries de la Semaine Sainte. Dévotion christique et Vierges douloureuses de la Passion.....	266
1) Les confréries.....	267
a) Les confréries pénitentielles, le sang versé.....	268
b) La confrérie de Saint Sébastien.....	269
2) La Semaine Sainte et la bataille des confréries.....	270
a) La Semaine Sainte dans la cathédrale.....	270
b) Le déclin des confréries pénitentielles.....	271
3) La transformation de la fête par l'avènement du texte festif et du théâtre.....	276
a) Les sermons.....	276
b) L'exemple de l'archevêque Hernando de Talavera.....	277
c) Le temps du sermon, d'après la <i>Consueta</i> de la cathédrale.....	279
d) La prédication après le concile de Trente.....	280
4) Les relations de fêtes et les « dossiers de conflits de préséance ».....	281
a) Les relations de fêtes.....	281
b) Les « dossiers de procès de préséance ».....	284
IV - De l'Espagne impériale à la monarchie hispanique. L'évolution des fêtes royales et la redistribution des pouvoirs locaux.....	287
A - Des cérémonies étendues à l'ensemble des royaumes.....	287
1) L'acclamation de Philippe II (1556).....	287
2) Les funérailles de Jeanne la Folle et l'ajournement de la translation de son corps à Grenade (1555, 1558).....	293
3) La mort de l'empereur (1558).....	294
4) Mariages et naissances royales sous Philippe II.....	295
5) La mort du prince don Carlos et celle de la reine Elisabeth de Valois (1568).....	299
B - Rogations et actions de grâce. La négociation rituelle.....	302
1) Rogations et actions de grâce pour les rois et causes de la couronne dans la première moitié du siècle. Lumière et musique festives.....	302
a) La célébration des litanies et des rogations et leur signification.....	302
b) Les rogations et les actions de grâce au service de la communauté politique.....	305
c) Le rôle des rogations dans la passation de pouvoir de Charles Quint à Philippe II.....	308
2) Une nouvelle relation à l'État. Les rogations politiques sous Philippe II.....	310
a) Rogations et propagande d'Etat.....	311
b) Rogations locales et rogations pour des causes royales. Confusion des causes et intérêts communs.....	313
c) Les années 1560.....	314
d) Les rogations consécutives à la bataille de Lépante (1571).....	315
e) Culte du prénom, culte de la reine.....	319
V - La guerre des Morisques à travers les célébrations grenadines (1568-1572).....	323
A - La révolte.....	323
1) Les causes de la révolte.....	323
2) Les cérémonies du soulèvement.....	328
3) Radicalisation et carnages.....	331
4) L'entrée de don Juan d'Autriche à Grenade (13 avril 1569).....	333
5) Les célébrations du temps de guerre et de la victoire.....	338
B - L'expulsion des Morisques et la société nouvelle.....	340
1) Fêtes et dévotions de l'après-guerre.....	343
VI - Les translations des corps royaux, 1573-1574.....	349
A - Le départ des corps royaux.....	349
1) Les hésitations de Charles Quint.....	349
2) Un nouveau panthéon, le palais-monastère de Saint Laurent de l'Escorial.....	351
3) Le sens du départ des corps royaux de Grenade.....	354
4) La préparation des translations.....	357
a) Le financement.....	360
b) Le choix des trajets.....	360

c) La préparation des cérémonies grenadines	364
5) Le départ des corps des Rois.....	373
B - L'arrivée du corps de Jeanne la Folle à Grenade	380
C - Les conséquences des translations	385
1) Le culte royal dans la chapelle royale après le départ des corps royaux.....	385
2) L'influence du cérémonial des translations. Les funérailles de l'archevêque Pedro Guerrero (1576).....	388
a) La fin du siècle : les funérailles de Philippe II.....	389
VII - Les conflits de préséance et la redistribution des pouvoirs locaux dans la seconde moitié du XVIe siècle	395
A - La signification des conflits	395
1) La fête de la Chandeleur et les Rameaux.....	397
2) La cathédrale et la chapelle royale.....	399
3) Un conflit exemplaire de la domination de la chancellerie, 1563.....	401
B - Le règne de l'archevêque Pedro de Castro	409
1) L'autodafé et les conflits de préséance entre l'Inquisition et la Chancellerie	410
2) Les sambenitos de la cathédrale : entre conflit de préséance et affranchissement du passé	417
3) La prééminence symbolique de la cathédrale	423
VIII - Un nouveau commencement. Les trésors du Sacromonte (1588-1599)	427
1) Les enjeux d'une manipulation.....	427
A - L'environnement historique des découvertes grenadines	429
1) Histoires officielles et fausses chroniques	429
a) Un nouveau contexte politique	429
b) L'identification urbaine	430
Recherches d'ancêtres et généalogies.....	431
Des origines wisigothiques	432
c) Histoire et guerre des Morisques. La place du martyr	434
Une réponse à la stigmatisation	434
d) Le contexte littéraire	435
2) Précédents des découvertes grenadines : le retour des reliques en Espagne	438
a) Réformes tridentines du culte des saints et fabrication de nouveaux modèles de sainteté.....	438
Invention de reliques et translations de corps royaux : unification symbolique et sanctification du territoire.....	439
b) Le précédent d'Avila	441
3) Grenade : un modèle pour d'autres inventions	442
B - Les découvertes et les célébrations	443
1) 1588-1591.....	443
Premières célébrations. La Antigua en habits de patronne	445
2) Des trésors cachés dans la montagne. Des nouvelles découvertes à la « conversion » de Grenade (1595-1597).....	447
a) Les chemins de croix du Sacromonte	448
b) Illuminations prodigieuses et miracles	453
C - Défenseurs et opposants aux inventions. Les conditions du succès du mythe	455
1) Les faussaires et leurs alliés.....	455
2) Les défenseurs	458
a) Les institutions grenadines.....	458
La chancellerie au cœur des découvertes. Une réconciliation locale sous l'égide des autorités supérieures.....	459
La municipalité	461
b) L'adhésion pragmatique et enthousiaste de l'archevêque Pedro de Castro	462
Le Sacromonte, facteur de réconciliation et moyen d'accélérer la réforme	462
« Relevare coropora sanctorum »	465
c) Enthousiasme du roi et de son entourage.....	467
d) Saint Jacques et la référence loyaliste.....	468
e) Le mythe oral et la rédaction du mythe.....	471
L'acceptation générale du mythe.....	472
3) Les opposants : sceptiques et contradicteurs	473
a) Arguments philologiques contre la véracité des découvertes	473
b) La papauté contre les livres	475
Des textes qui s'arrogent le droit de dire la tradition et la vérité de l'Eglise	476
D - La recherche d'un saint patron et les origines de Grenade.....	477
1) Un trésor caché, le morisque disparu : les bases de la formation du mythe.....	477

a) Recours mythiques dans les livres : présence du Morisque	478
2) Mythes des origines et martyr : des éléments étroitement liés.....	480
a) Les origines chrétiennes de Grenade	480
b) Le noyau dur du mythe : la conquête et le martyr	481
c) La seconde conversion.....	484
3) Monts saints et géographie sacrée	485
a) Les monts saints.....	485
b) Le Sacromonte, expression topographique de la nouvelle composition sociale et politique	486
c) Recomposition de la géographie sacrée grenadine	487
4) Le choix d'une identification indigène. San Cecilio.....	489
a) L'hagiographie de Cecilio.....	489
b) Un modèle de sainteté tridentin	491
c) Un héros syncrétique	492
L'autochtonie.....	492
San Cecilio et Saint Jean de Dieu	493
Le Chrétien, le Maure et le Gentil	493
5) Gregorio, Cecilio et la Vierge de la Antigua	494
E - L'Immaculée Conception et les livres du Sacromonte	495
1) Les origines de la dévotion conceptionniste	495
2) La dévotion au XVI ^e siècle	499
L'Immaculée Conception contre la Réforme.....	500
3) La Vierge dans les découvertes du Sacromonte.....	503
Conclusion.....	505
Chapitre 2. La ville de la Vierge	507
Introduction	509
I - Le Sacromonte, affirmation et remise en cause d'un mythe grenadin.....	511
A - Reconnaissance du mythe.....	511
1) L'inauguration du siècle : la fête de la qualification des reliques du Sacromonte (1600)	511
a) La fête de qualification des reliques	512
Les chapelles musicales grenadines.....	514
Le feu d'artifice, matière de l'illusion et de l'éphémère.....	515
b) La dévotion au saint patron Cecilio et aux saints du Sacromonte au début du siècle	520
Des reliques réunies dans la cathédrale ?.....	520
Expressions festives de dévotion	521
2) La fin de l'affaire des sambenitos. Expulsion définitive des Morisques et des marques d'infamie.....	525
B - Les atteintes au Sacromonte : repli sur la dimension locale du mythe	527
1) Disqualification et défense des livres dans la première moitié du siècle	527
2) La dévotion envers Cecilio et les saints martyrs (1620-1650).....	533
C - Le Sacromonte et Grenade dans la deuxième moitié du siècle	536
1) Le déclin de San Cecilio dans la deuxième moitié du siècle	537
a) San Cecilio.....	537
b) San Gregorio bético.....	540
2) La condamnation définitive des livres de plomb (1682).....	541
3) Les martyrs de l'Alpujarra.....	543
II - La dimension littéraire de la fête	545
A - Les œuvres chorographiques grenadines. Mise par écrit et en image du mythe de Grenade	545
1) L'Histoire Ecclésiastique de Justino Antolínez de Burgos	546
2) La <i>Plataforma</i> d'Ambrosio de Vico	547
3) Les ouvrages de Francisco Bermúdez de Pedraza	548
4) Les <i>Anales</i> de Francisco Henríquez de Jorquera	552
B - Les sermons, moment théâtral.....	553
1) Style et scénographie	553
2) Les prédicateurs	557
3) Les sermons imprimés	558
4) les sermons et le débat politique	561
a) Les sermons funèbres de Philippe III, l'importance politique d'un genre théâtral	561
b) L'exclusivité du panégyrique funèbre	566
C - Les relations de fêtes	568
1) Contenu et contenant	568
2) Texte et image	570

3) La description des architectures éphémères dans les relations festives	572
D - Autres expressions littéraires festives	575
1) Les joutes poétiques et les académies littéraires	575
2) Brochures, gravures et feuilles volantes	578
III - Les fêtes civico-religieuses et l'essor de la dévotion mariale dans la première moitié du siècle	581
A - Les dévotions locales	581
1) Dévotions civico-religieuses et fêtes de précepte	581
a) Saint Sébastien et Saint Roch	581
b) Sainte Anne	582
c) Saint Blaise	582
d) Saint Marc	583
B - Images acheiropoïètes et premières Vierges grenadines	583
1) La Vierge-patronne et ses rivales.....	586
a) La Vierge de la Antigua au début du siècle	586
b) Antigua et Conquistadora : étude comparative	588
L'assimilation des images ; la Antigua au centre de l'appropriation symbolique	590
2) Les dévotions et les rogations pour des causes locales	591
a) Le déroulement des rogations	591
b) Le rôle de la Vierge patronne dans les rogations locales.....	593
La mainmise progressive de la confrérie des escribanos del número sur la Vierge de la Antigua	596
3) La Vierge de Las Angustias, l'essor agressif d'une dévotion rivale.....	599
a) Le miracle de 1635 : Las Angustias et le Christ de San Agustín	603
b) Le milieu du siècle : officialisation du culte de la Vierge de Las Angustias	606
C - Béatifications et canonisations de saints espagnols.....	610
1) Le triomphe de Sainte Thérèse et les hésitations grenadines	611
a) Les fêtes du patronage de Sainte Thérèse d'Avila (1618)	612
b) Le débat à propos du patronage de Sainte Thérèse sur l'Espagne	614
2) Les canonisations des quatre saints espagnols (1622) et les autres canonisations des années 1620	615
a) Canonisation des quatre saints espagnols (1622).....	616
b) Autres béatifications et canonisations des années 1620.....	618
3) La béatification de Saint Jean de Dieu (1630)	619
4) Grenade face à la béatification du roi saint Ferdinand III (1634)	621
D - Béatifications et canonisations dans la deuxième moitié du siècle	623
1) La béatification de Sainte Rose de Lima (1668).....	624
2) Les canonisations du roi saint Ferdinand III et de saint François Borgia (1671).....	625
a) Le saint roi Ferdinand III	626
b) La réception locale d'un culte imposé d'en haut : les discours sur Ferdinand III à Grenade	630
c) La canonisation de Saint François Borgia.....	631
3) La renaissance d'un saint. La translation du corps de Saint Jean de Dieu et sa canonisation (1664, 1691)	635
a) La translation du corps du saint (1664).....	635
b) La canonisation de Saint Jean de Dieu (1691).....	637
E - Le Corpus Christi	644
1) L'organisation et le financement du Corpus à Grenade.....	645
a) La première moitié du siècle.....	645
b) Financement et organisation du Corpus dans la deuxième moitié du siècle.....	650
2) La procession du Corpus	651
a) Décoration des rues et autels du Corpus	653
b) Les danses et les déguisements. Tarasque, géants et petits diables	658
Critique morale des jeux et des danses à la fin du siècle	663
3) Les autos sacramentels	666
a) Un théâtre professionnel	666
b) La muestra et la représentation des autos	668
c) L'auto sacramentel après le concile de Trente.....	673
Les pièces et leurs auteurs	674
L'allégorie	675
Le débat moral sur la « licitude » du théâtre au XVIIe siècle.....	677
4) Le déclin de la fête à la fin du siècle.....	679
IV - La fièvre conceptionniste	681
A - L'essor de la dévotion au début du XVIIe siècle	681

1) Le rôle du Sacromonte. L'Immaculée Conception, Saint Jacques et la pureté religieuse.....	682
2) Une dévotion suscitée d'en haut	686
3) L'iconographie conceptionniste.....	690
4) Le glissement des dévotions locales	694
B - Les débuts de la fièvre mariale.....	696
1) Séville, 1613-1616.....	696
2) Les fêtes grenadines de 1615.....	698
3) Le serment conceptionniste de 1618.....	703
4) La colonne du Triunfo	711
5) Les fêtes conceptionnistes de 1622.....	716
C - Le scandale de 1640. L'Immaculée Conception et le début de la guerre des Vierges grenadines	718
1) Aux sources du scandale.....	718
a) Rebondissement de l'affaire des sambenitos en 1639.....	721
b) La conjoncture intérieure, l'opposition à Olivarès et les sacrilèges hérétiques	724
c) Les sacrilèges et les célébrations (1624, 1635 et 1638).....	726
2) Les événements grenadins et les fêtes « réparation » de 1640.....	738
a) Les célébrations	747
b) Le dénouement	759
3) Les suites et les conséquences de l'affaire de 1640	764
a) Le mythe de Grenade après 1640.....	765
D - Les fêtes conceptionnistes de 1662 et l'instauration d'une dévotion étatique	767
1) De difficiles tractations avec la papauté (1640-1660).....	767
2) Les fêtes de 1662	770
3) La cause conceptionniste à la fin du siècle	772
V - Les fêtes royales.....	775
A - Les célébrations de la vie et de la mort du roi.....	775
1) Les funérailles royales	775
a) Les funérailles de Marguerite d'Autriche (1611).....	775
b) Le rôle de la reine	779
c) Les funérailles de Philippe III (1621)	782
d) Les funérailles d'Isabelle de Bourbon (1644).....	785
e) La mort des infants royaux : le signe de l'éloignement de Dieu	789
f) Les funérailles de Philippe IV (1666)	793
g) Les funérailles de Marie-Louise d'Orléans, 1689 et de Marianne d'Autriche (1696).....	797
h) La mort et les funérailles de Charles II (1700) : la fin d'un monde.....	799
2) L'acclamation	805
a) Les acclamations de Philippe IV et de Charles II (1621 ; 1666).....	806
b) L'acclamation de Philippe V de Bourbon (1700).....	809
3) La naissance du prince.....	815
a) L'idée de rénovation	824
4) L'anniversaire du roi.....	825
5) La célébration des mariages royaux.....	826
a) Une fête politique.....	827
b) Renouveau et espoir	828
Les mariages royaux de 1649 et de 1689.....	828
B - Les fêtes de coopération.....	832
1) La visite de Philippe IV à Grenade en 1624	832
a) Le sens du voyage royal.....	833
b) Le roi à Grenade	835
2) Les rogations pour des causes royales	842
a) Des cérémonies de coopération	842
b) Une croyance partagée dans l'intervention divine et l'efficacité des rogations.....	844
La propagande et la conviction des rogations.....	844
Les rogations obligatoires sous Philippe III.....	847
c) Philippe IV et la multiplication des rogations.....	849
L'objectif de réforme des institutions du valido Olivarès.....	849
Rogations et mobilisation guerrière	850
Les sermons de rogations : association de l'Eglise au projet de persuasion de l'Etat.....	852
Rogations et intérêts locaux	854
d) Expressions de loyauté à partir des années 1630.....	855
Une loyauté naturelle	855

Implication des espagnols dans les conflits des années 1630 et 1640	857
Création et essor des dévotions royales et la loyauté de Grenade.....	859
Rogations et négociation politique.....	863
La santé du roi, objet fondamental des rogations.....	864
e) Les actions de grâce.....	865
3) La routine de la loyauté et la contestation des rogations obligatoires sous le règne de Charles II	868
a) Des célébrations sans enthousiasme	868
b) Poursuite de la politique de constitution d'une religion d'Etat sous Charles II.....	871
La santé du roi, reflet de la santé du royaume	874
4) La fête de la Toma et les anniversaires royaux au XVIIe siècle	876
a) La Toma.....	876
b) L'expression identitaire de Grenade : les sermons de la Toma	879
Le « devoir de mémoire »	881
La reddition (entrega) de Grenade	883
Tridentisme et triomphalisme. La transformation du sens de la conquête.....	886
c) Les anniversaires funèbres des Rois Catholiques	888
C - Les « fêtes royales de taureaux et de cannes »	892
1) Organisation et raison d'être des fêtes au XVIIe siècle	892
2) Autres courses et jeux chevaleresques.....	899
a) Balcons et fenêtres	900
Emplacements.....	901
b) Des fêtes prescrites	904
La municipalité et la chancellerie	904
Le rôle de l'aristocratie locale Máscaras et courses de taureaux	906
c) L'Eglise et les courses de taureaux	907
d) La peur, l'accident, la brutalité et la mort : des dimensions festives incontournables	909
e) Les fêtes de 1658. Expression de loyauté et de fierté locale.....	913
D - Réceptions et enterrements des archevêques, présidents de la chancellerie et corregidores à Grenade	914
1) Réception des archevêques	914
2) Départs, visites et enterrements d'archevêques	917
3) Réceptions de présidents de la chancellerie et de corregidores	919
VI - Les célébrations des révoltes et des conflits.....	921
A - Les révoltes grenadines du milieu du siècle.....	921
1) La révolte de 1648	922
a) Les causes de la révolte	922
b) Les évènements	927
2) Les évènements de 1650.....	936
a) Tensions conceptionnistes	936
b) Les fêtes conceptionnistes de 1650.....	941
c) Un complot mis à jour (juillet 1650).....	951
Une deuxième révolte des Morisques ?	956
3) Les années 1651-1652	958
B - Les conflits de préséance. Représentation de la fête et fêtes de représentation.....	963
1) L'inquisition et le chapitre ecclésiastique.....	963
a) Les autodafés et le tribunal de l'inquisition de Grenade au XVIIe siècle	963
b) Le conflit de la lecture de l'édit de foi.....	964
c) 1634. Une lutte de pouvoirs autour des anniversaires royaux.....	968
2) Les accords entre les institutions urbaines (1645)	976
a) Pactes entre la municipalité, le chapitre et la chapelle royale.....	976
b) Le chœur de la cathédrale : un enjeu crucial.....	977
3) Reprise en main des associations de laïcs et des célébrations. Nouvel essor du clergé régulier.....	979
a) Les confréries.....	980
b) La Semaine Sainte	982
c) La Chandeleur.....	984
4) Les escribanos et le conflit pour l'appropriation de l'image de la Vierge de la Antigua dans la deuxième moitié du siècle.....	985
5) Des cérémonies constitutives à la renégociation de la constitution rituelle : le « conflit de la chaise » (le Corpus)	992
a) Le conflit dans la première moitié du siècle	993
b) Le « conflit de la chaise » dans la seconde moitié du siècle	997
La perception de la procession à travers les témoignages du conflit	1000

Le conflit dans le dernier tiers du siècle	1003
VII - Miracles et cataclysmes. Les rogations et les derniers bouleversements du mythe de Grenade dans le dernier tiers du siècle	1009
A - Essor du miraculeux et de la conjuration des éléments dans les rogations pour des causes locales. La Antigua et Las Angustias.....	1009
1) La Antigua : le miracle de 1669.....	1009
2) Les rogations de 1670.....	1014
3) Un nouveau miracle (1676).....	1016
4) Les derniers temps du patronage de la Vierge de la Antigua.....	1018
5) La fête de la translation de la Vierge de Las Angustias (1671)	1019
B - Catastrophes et miracles à la fin du siècle.....	1027
1) La peste de 1679-1680. L'épidémie et les mesures spirituelles.....	1027
a) La peste et ses récits.....	1027
b) L'étoile du Rosaire	1032
c) Les autres intercessions et la fin de l'épidémie.....	1037
d) La translation de la Vierge de l'Aurore (1698).....	1042
2) Les dessous d'un miracle. Grenade et le second siège de Vienne (1683).....	1043
a) Les rogations pour Vienne	1045
b) Le miracle.....	1048
c) Actions de grâce et fêtes tauromachiques	1052
d) Réactivation du mythe de Grenade.....	1053
Conclusion.....	1057
<i>Conclusion Générale.....</i>	<i>1060</i>
<i>Annexe</i>	<i>1071</i>
I - Textes transcrits.....	1073
II - Cartes et plans.....	1087
A - Les translations de corps royaux à Grenade (1504-1549).....	1087
B - Les translations de corps royaux de 1573-1574.....	1088
C - Processions des translations dans la ville de Grenade au XVIe siècle	1089
D - Principaux trajets processionnels dans la ville de Grenade au XVIIe siècle.....	1090
III - Tableau des rogations réalisées à Grenade, XVIe-XVIIe siècles	1091
IV - Illustrations	1105
<i>Index des noms propres.....</i>	<i>1125</i>
<i>Références et Bibliographie</i>	<i>1131</i>
I - Références des documents d'archives.....	1131
II - Textes imprimés et manuscrits antérieurs à 1800.....	1133
III - Références modernes, depuis 1800.....	1162
<i>Table des Matières.....</i>	<i>1215</i>

Illustrations

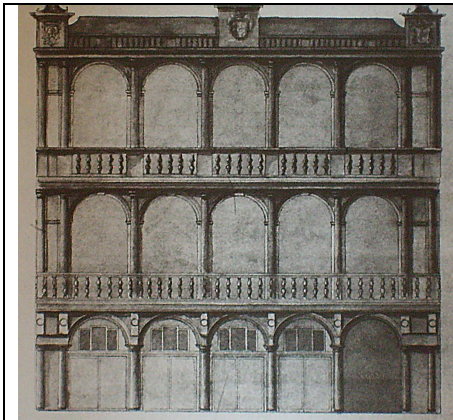


Figure 1. Diego Siloé : Mirador de la municipalité, place Bibarrambla. Dessin à l'encre, 1560, A.H.N.



Figure 2. Le Titien : Portrait de l'impératrice Isabelle de Portugal (1548). Madrid, Musée du Prado.



Figure 3. Anonyme : Vierge de Grenade, vers 1500. Barcelone, collection Dalmau.



Figure 4. La Vierge de l'Alhambra, Grenade, Museo de Bellas Artes.



Figure 5. Notre Dame de la Antigua, état actuel. Grenade, Cathédrale.



Figure 6. Danse morisque. Christoph Weiditz, Trachtenbuch, 1529.

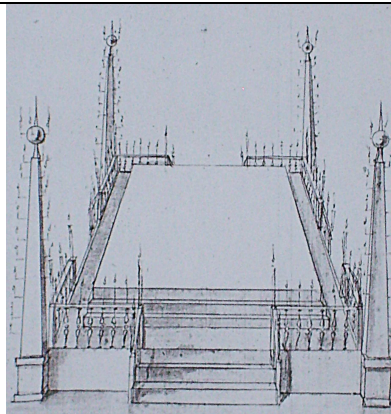


Figure 7. Tumulus portant au dos la mention « translationes ». Dessin à l'encre. 1573. Arch. Simancas, Patronato Ecclesiástico, 150-87.

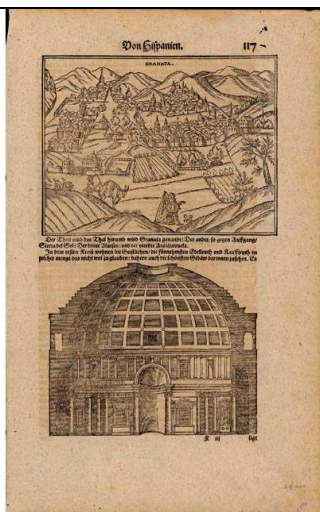


Figure 8. Sebastian Münster : Grenade, 1540, vue partielle : San Cristóbal, l'Albaicín et le panthéon de Rome. Geographia Universalis, Bâle, 1540.

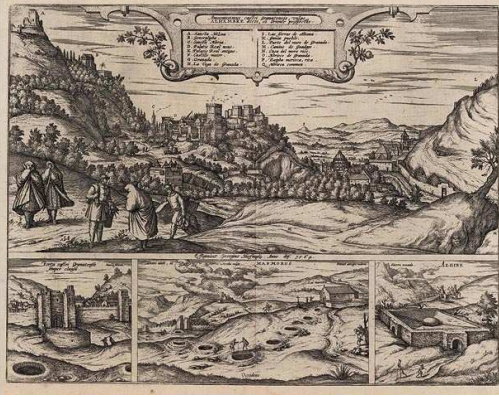


Figure 9. Joris Hoefnagle : Grenade vue de l'Ouest, 1564. Gravé par Franz Hogenberg. In Civitatis Orbis Terrarum, Georg Braun, 6 T., 1572-1617.



Figure 10. Palais de Charles Quint dans l'Alhambra.



Figure 11. La place Bibarrambla, vers 1900.

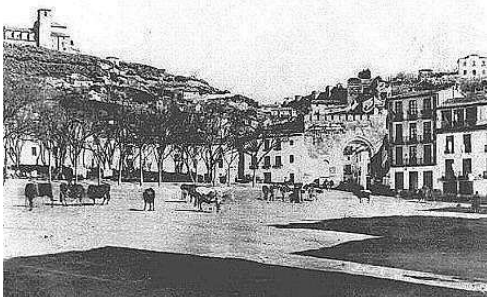


Figure 12. La porte d'Elvira, vers 1900



Figure 13. H. Wolfy : *La Place Neuve*, 1720.



Figure 14. La grande grille de la chapelle royale et les tombeaux royaux.



Figure 15. Retable de la chapelle royale : l'entrée des Rois Catholiques dans Grenade.



Figure 16. Retable de la chapelle royale : le baptême des Mudéjars.

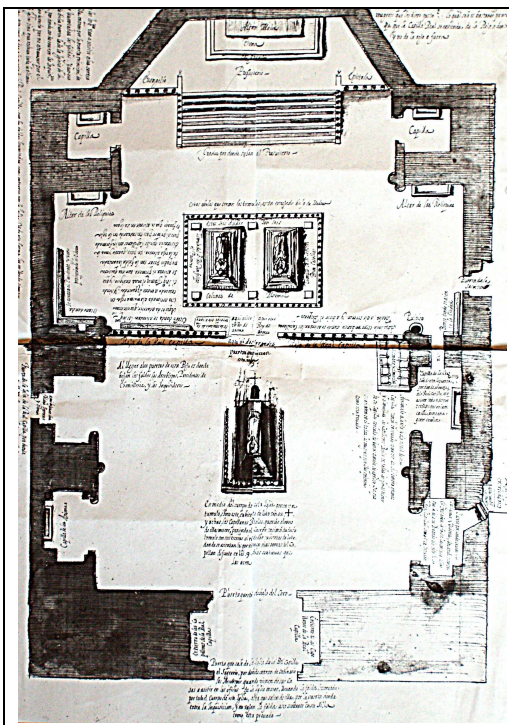


Figure 17. Proposition pour les emplacements de la chapelle royale. 1573. Arch. Simancas, Patronato Eclesiástico, Leg. 150, nº63.

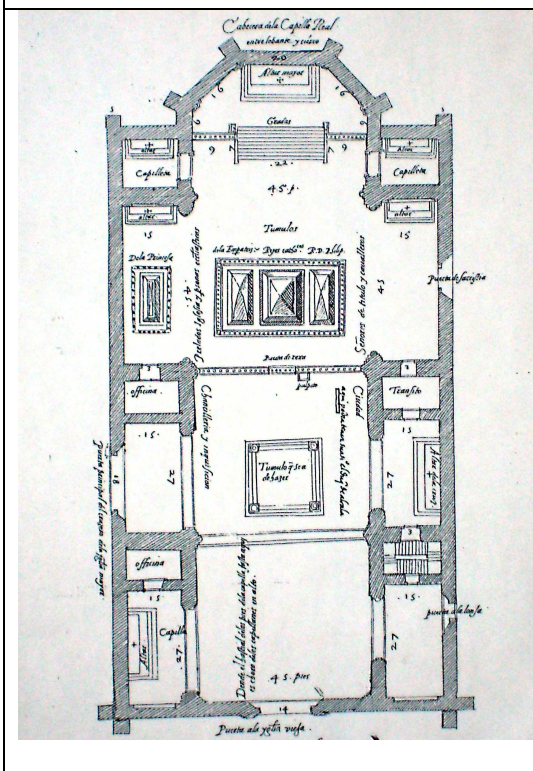


Figure 18. Plan de la chapelle royale. Dessin à l'encre. A.H.N., Inquisición, Leg. 2622. s.d. (1634).

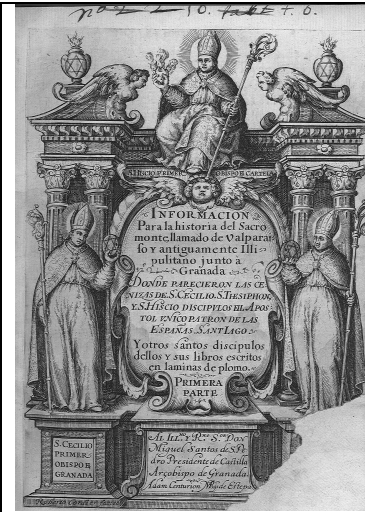


Figure 19. Adam Centurión : *Información para la historia del Sacromonte*, 1632.



Figure 20 Francisco Heylan : Découverte de reliques dans la tour Turpiana en 1588. Gravure destinée à la *Historia Eclesiástica* de Justino Antolínez de Burgos.



Figure 21. Francisco Heylan : Différents moments des découvertes et des mouvements dévotionnels du Sacromonte. Gravure réalisée pour la *Historia Eclesiástica* de Justino Antolínez de Burgos.



Figure 22. Pedro de Castro et l'abbaye du Sacromonte. Heylan, gravure destinée à la *Historia eclesiástica* de Justino Antolínez de Burgos.

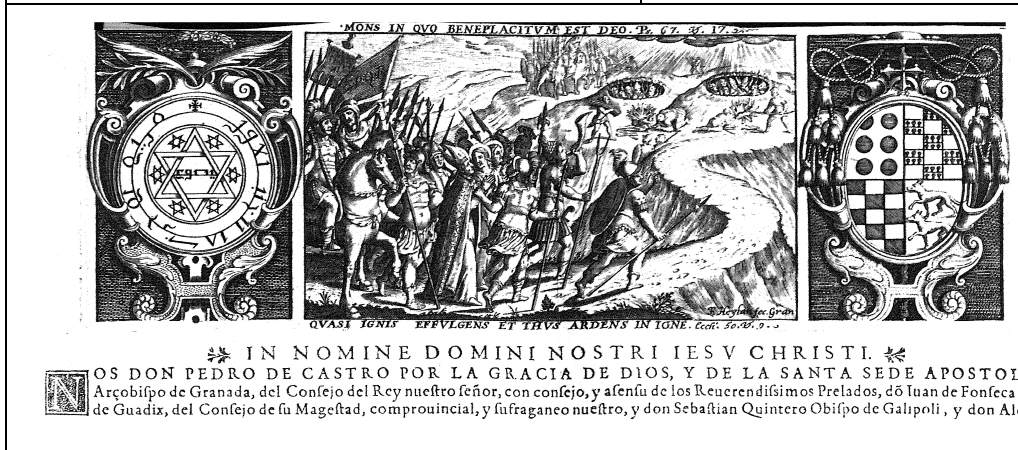


Fig. 23. *In nomine nostri, nos don Pedro de Castro*, 1614.



Figure 24. Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica*, page de couverture par F. Heylan.



Figure 25. Portes de l'ancien siège de la municipalité grenadine. Propriété de l'université de Grenade.



Figure 26. Francisco Heylan: Blason de Grenade. in GRANADA, Andres de : *Sermon*, 1650.



Figure 27. Francisco Pacheco : « Fray Hernando de Santiago », in *El libro de descripcion de verdaderos retratos, illustres y memorables varones*, Séville, s.l.n.d. lithographie de Enrique de Utrera.



Figure 28. MALLEA, Salvador de : *Sermon*, 1658.



Figure 29. Mort de Saint Jean de Dieu, in GUZMAN PORTOCARRERO, Sancho de : *Translación*, 1664.



Figure 30. Allégorie de Grenade et élévation de Saint Jean de Dieu, in GADEA Y OVIEDO, Sebastian de : *Triunfales fiestas*, 1692.



Figure 31. Pedro de Raxis : « Véritable portrait » de Saint Jean de Dieu, Grenade, Casa de los Pisa.



Figure 32. Fontaine de los Gigantones, place Bib-Rambla.



Figure 32. Bernardo Heylan : Immaculée Conception, in FERRIOL Y CAYCEDO, Alonso de : *Libro de las fiestas*, 1616.



Figure 33. Sánchez Cotán, Antonio : Immaculée Conception, 1617-1618, Grenade, Museo de Bellas Artes.



Figure 34. Alonso de Mena : Immaculée Conception, monumento del Triunfo, Grenade, 1622-1638.



Figure 35. Colonne de l'Immaculée Conception et catacombes des martyrs, Sacromonte, Grenade.

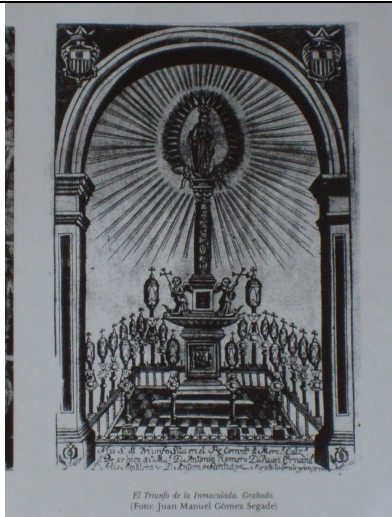


Figure 36. Monument du Triunfo, gravure anonyme, XVIIe siècle, in OROZCO PARDO, José Luis : *Christianopolis*, Grenade, 1985



Figure 37. Ana Heylan: Immaculée Conception. in PARACUELLOS, Luis : *Triunfales celebraciones*, 1640.



Figure 38. Alonso Cano : Immaculée Conception, 1652-56, Cathédrale de Grenade.



Figure 39. Fr. Ignacio de Cárdenas : Immaculée Conception, in PARACUELLOS, Luis : *Elogios a Maria Santissima*, 1651.



Figure 40. Ana Heylan : Immaculée Conception, in SANTA MARIA, Cipriano de : *Varias alusiones*, 1654.



R-22.740 7722 125 34

BREVE INSTRVCCION DEL
Misterio, y Fiesta de la Inmaculada Concepcion
de la Virgen Santissima Nueſtra Señora, para
consuelo de sus deuotos, particularmente de los que
no han esinaiado.

P. Soys deuoto de la Virgen Santissima, y de su Purif-
 fica Concepcion?
 R. Deſco (aunque indigno Esclavo ſoy) ſerlo, y pare-
 cerlo, con afectos, con palabras y con obras.
 P. Que ſentis de la Concepcion de la Virgen Santissima?
 R. Que fue concebida ſin pecado original.
 P. Que coſa eſer concebida ſin pecado original?
 R. No ſer en ſu Cõcepcion manchada, eõ la torpeza de
 la culpa de nueſtro primci Padre Adam, ſer por la gra-
 cia

Figure 41. Immaculée Conception, in *Breve Instruccion*, 1662.

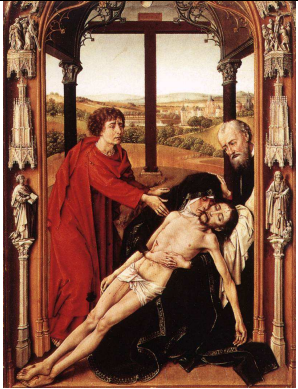


Figure 42. Michel Sittow : Pietà, vers 1500, Grenade, chapelle royale.



Figure 43. Francisco Chacón : Quinta Angustia, Grenade, Museo de Bellas Artes.



Figure 44. Nuestra Señora de Las Angustias, représentation primitive du *Libro de Ordonanzas* de la confrérie (1575).

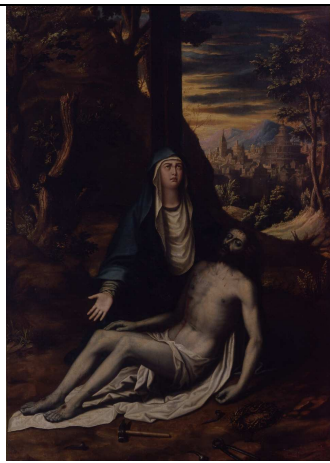


Figure 45. Fray Juan Sanchez Cotán : Virgen de Las Angustias, 1626-27, Grenade, Museo de Bellas Artes.



Figure 46. « Verdadero retrato de N.S. de Las Angustias », in *Oficium*, 1638.



Figure 47. Nuestra señora de Las Angustias, in OJEDA MARAÑON DE MENDOZA, Feliciano de : *Memoria y recuerdo de las excelencias*, 1653.



Figure 48. Francisco Gómez de Valencia : Virgen de Las Angustias, vers 1657-1685, Grenade, Museo de Bellas Artes.



Figure 49. Fernando Marín Chaves : Virgen de Las Angustias, 1790, Grenade, Museo de Bellas Artes.

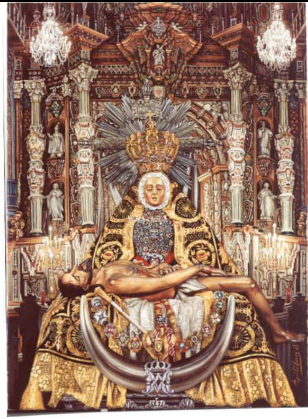


Figure 50. Nuestra Señora de Las Angustias, état actuel. Basilique de Las Angustias, Grenade.

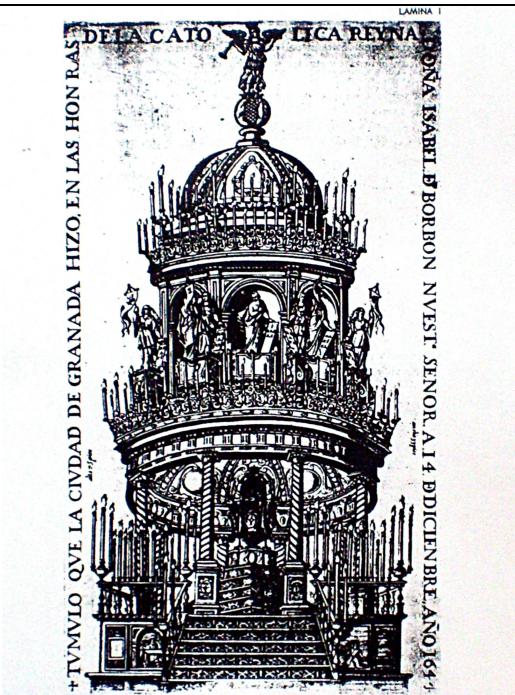


Figure 51. Ana Heylan : tumulus pour la reine Isabelle de Bourbon, in SANCHEZ DE ESPEJO, Andres : *Relación historial*, 1644.

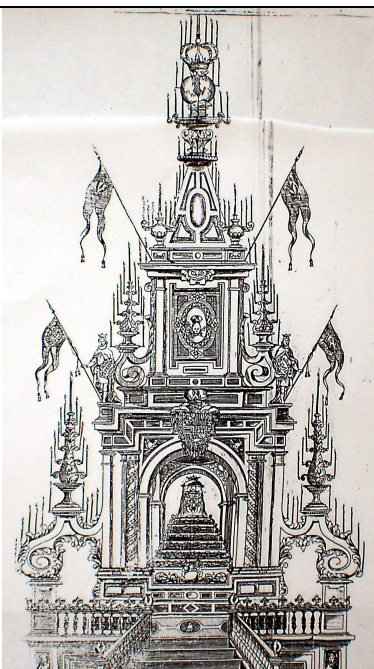


Figure 52. Tumulus pour Charles II, 1700, in *DESCRIPCION de las reales exequias*. [s.l.n.d. Grenade, 1700 ?]

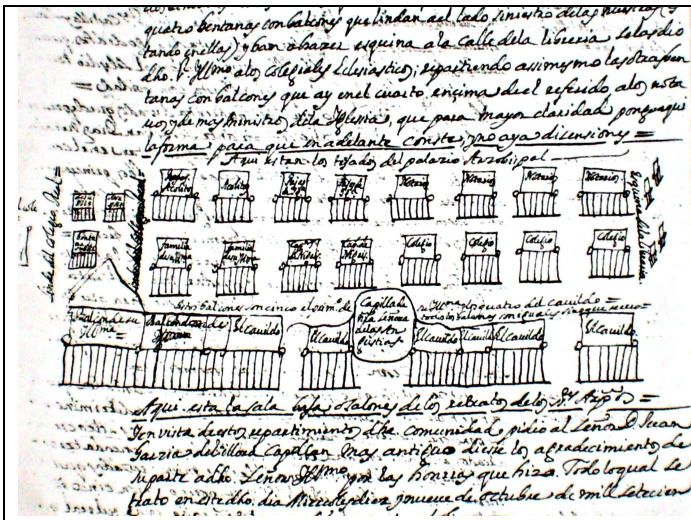


Figure 53. A.C.G., Libro de capellanes de coro. 109-V, 19 oct 1707. fol 68 r Répartition des balcons pour les fêtes de taureaux. Avec croquis du palais archiépiscopal et des fenêtres.

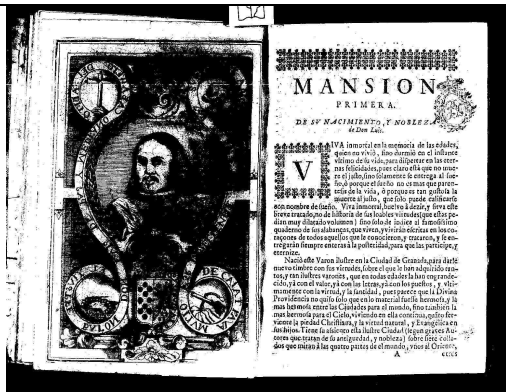


Figure 54. Don Luis de Paz y Medrano, in JESUS, Antonio de : *Epitome*, 1688.

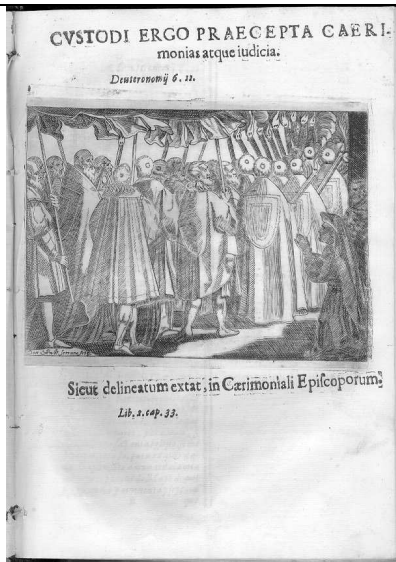


Figure 55. La procession du Corpus. Gravure d'Antonio Serrano, in *SEÑOR, a los...* 1670.

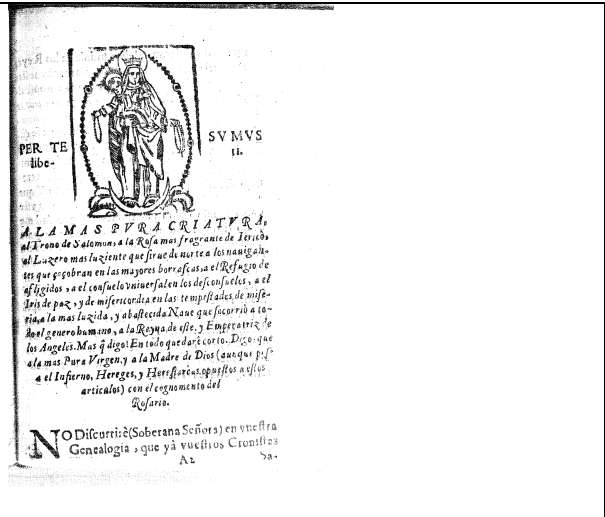


Figure 56. La Vierge du Rosaire. in ZAMORANO, Felipe Santiago : *Romance*, 1679.



Figure 57. Atanasio Bocanegra : Allégorie de la Peste, 1684, Castres, Musée Goya.



Figure 58. Francisco de Zurbarán : Le corregidor Alonso Verdugo de Albornoz y Sotomayor à l'âge de douze ans. Berlin, Gemäldegalerie.