

Guzmán de Alfarache. Atalaya de la vida humana
(Madrid, 1599-Lisbonne, 1604) de Mateo Alemán
et la controverse *De auxiliis divinae gratiae*

Michèle Guillemont

Université de Lille III, CECILLE EA 4074

Dans le sillage tracé par Francisco Rico et Edmond Cros, la critique spécialisée s'est intéressée à la prise directe du roman de Mateo Alemán avec la célèbre controverse contemporaine sur le libre arbitre et la grâce divine¹. Sans doute est-ce Michel Cavillac qui, dans sa magistrale thèse de Doctorat d'État, a argumenté le plus précisément l'empreinte du dominicain Báñez dans l'hybride « *poética historia* » :

[...] Alemán, en choisissant de s'exprimer sous le masque d'un gueux pris dans l'engrenage de la concupiscence adamique, ne pouvait inscrire sa fable sur des coordonnées molinistes. En revanche, le radicalisme augustinien de Báñez lui offrait une théologie sur mesure, à l'intérieur même de l'orthodoxie puisque le molinisme et le bañezisme constituaient deux lectures possibles des décrets de Trente. Vers 1598-1604, au surplus, les Dominicains semblaient sur le point de faire pencher la balance en leur faveur. Dans ce contexte, l'auteur du *Guzmán*, loin d'apparaître se livrer à une propagande anti-protestante alors dépassée, pouvait aborder des thèmes qui, en d'autres temps,

¹ Voir l'édition critique du *Guzmán de Alfarache* établie par Francisco RICO à laquelle nous renvoyons dans cet article, dans *La novela picaresca española I*, Barcelone, Planeta [1967], 1999, note 49, p. 41-43 de la « Introducción ». Edmond CROS, *Mateo Alemán : introducción a su vida y a su obra*, Salamanque, Anaya, 1971, p. 136-144, ou encore Antonio REY HAZAS, *Deslindes de la novela picaresca*, Malaga, Servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, p. 94.

eussent été suspects de sympathies calvinistes. Sous ce jour, l'hommage rendu au Livre du Gueux par un docte « *religioso agustino* » de l'Université de Salamanque, où la chaire de Théologie était justement occupée par Báñez, prend tout son sens [...]².

Postérieurement, le même spécialiste a nuancé ce jugement :

[...] *Al expresarse desde su condición de galeote, el autobiógrafo no podía comulgar por entero con posturas molinistas cuyo laxismo confortaba la buena conciencia de los « poderosos ». En cambio, el augustinismo radical que cuestionaba los méritos humanos, le permitía relativizar los cánones de la perfección moral institucionalizada, y rebajar a su propio nivel las ínfulas de aquellos « señores » que también eran « unos montones de polvo » [...]. « En el mundo degradado y atormentado del Pícaro, regido por un amargo pesimismo sociopolítico, el rigorismo bañezista se prestaba mejor a profundizar en las pasiones de un antihéroe que pretendía ser el espejo de la culpable España de su tiempo [...]*³.

Notre propos ne consistera pas ici à tenter de démontrer une sorte de « préférence » du roman alémanien pour les thèses de Luis Molina⁴ et de ses frères — contre les partisans du thomisme rigoriste tenu par Báñez⁵ et ses disciples. Il est clair que l'auteur ne destinait pas son roman à prendre position pour l'un ou l'autre camp — la puissance d'innovation de son œuvre passant,

² Michel CAVILLAC, *Gueux et marchands dans le « Guzmán de Alfarache »*. Roman picaresque et mentalité bourgeoise dans l'Espagne du siècle d'or, Bordeaux, Institut d'Etudes Ibériques, 1983, p. 75.

³ M. CAVILLAC, « Jesuitismo y bañecismo: ¿dos lecturas de la *Atalaya*? », dans *Guzmán de Alfarache y la novela moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, citation p. 163.

⁴ Pour une édition actuelle, avec traduction du texte latin de Luis de MOLINA, voir : *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, trad. et éd. Juan Antonio HEVIA ECHEVERRÍA, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2007. L'ouvrage avait été publié en 1588, à Lisbonne — avec une autorisation de l'Inquisition portugaise qu'il aurait sans doute été bien ardu d'obtenir en Castille. On remarquera que Mateo ALEMÁN répéta cette stratégie pour la *Deuxième partie* de son *Atalaya de la vida humana*, en 1604.

⁵ Voir également l'édition et la traduction par J. A. HEVIA ECHEVERRÍA du texte de Domingo BÁÑEZ, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 2003.

justement, par la renonciation intrinsèque à la polémique, toujours partielle et partielle, à l'opposé de l'ambition affichée dès le titre, de son livre *Atalaya de la vida humana*. Sur ce point, encore une fois, nous suivons Michel Cavillac :

[...] *Como novelista, Alemán tenía la oportunidad de jugar con los variados registros que le brindaba una teología desestabilizada por la conversión de auxiliis divinae gratiae. Y difícil es determinar si la cosmovisión del Guzmán se ajusta a la que profesaba el autor en sus adentros [...]*⁶.

Nous ne pouvons prétendre à une quelconque remontée dans la conscience de Mateo Alemán, et l'herméneutique de Michel Cavillac (véritable « *atalaya* » des études alémaniennes) nous convainc. Néanmoins, force est de constater que la lecture du dénouement du roman du gueux, en lien avec la fameuse controverse sur le salut du pécheur et la rédemption par la grâce divine⁷, se fait dans une sorte de hiatus. En effet, entre les deux derniers chapitres du roman⁸ qui mettent en scène les diverses « conversions » du célèbre picaro, autrement dit entre la « réformation » religieuse de Guzmán et la réplique politique de celle-ci, il y aurait pour la première une attitude plutôt favorable au « bañisme » puis, pour la seconde, le recours à un pragmatisme plutôt jésuite, proche de la fameuse « raison d'État catholique ». Face à ce balancement — qui s'inscrit cependant contre une supposée « hypocrisie » religieuse de Mateo Alemán (dans une interprétation qui confondrait l'auteur du roman avec le père, fictionnel, de sa créature de papier, Guzmán) — il nous semble nécessaire de revenir, à nouveau, sur la controverse contemporaine sur le salut et la grâce, ce fond à la fois théologique et politique sur lequel Mateo Alemán a inscrit sa création.

⁶ M. CAVILLAC, « *Guzmán de Alfarache* » y la novela moderna..., p. 163.

⁷ Le corpus de cette controverse est très ample, et les études qui s'y sont intéressées très nombreuses. Nous ne signalerons donc ici que quelques titres : Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1968 ; Marcelino OCAÑA GARCÍA, *Molinismo y libertad*, Cordoue, Cajasur, 2000 ; Paolo BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2009.

⁸ Il s'agit des chapitres 8 et 9 du livre III de la *Deuxième Partie*, de 1604.

L'attention insistante de l'auteur sévillan pour la réception de son *Atalaya*⁹ continue de nous inviter à lire celle-ci dans une vaste cohérence. Autrement dit, il s'agit de reprendre le débat interprétatif dans la vaste « marge »¹⁰ que l'auteur a ménagée à cet effet – un débat induit par le projet de l'auteur, explicite celui-ci, selon lequel le roman constitue *una escuela de fina política, ética y euconómica*¹¹ où le paradigme *oekonomia*¹² indique la nécessaire articulation de l'ordre immanent avec le cadre théologique¹³.

Pour ce faire, après un bref rappel du contexte controversiste contemporain, puis des différentes évocations des acteurs de ce débat (autrement dit des différents ordres religieux espagnols) dans l'ensemble des écrits alémaniens, nous reviendrons sur le dénouement du roman pour poser une hypothèse de lecture – que nous offrons au débat.

⁹ Voir « El diálogo del narrador con el narratario. Modalidades y finalidad », p. 167-179 de M. CAVILLAC, « *Guzmán de Alfarache* » y la novela moderna.

¹⁰ M. ALEMÁN, « Declaración para el entendimiento deste libro », p. 94.

¹¹ Cette formule énumérative se répète d'écrit en écrit, depuis le prologue aux *Proverbios morales* d'Alonso de Barros de 1598 jusqu'à celui de la *Vida de Ignacio de Loyola* de Luis de Belmonte de 1609 – en passant par l'éloge à la *Segunda Parte del Guzmán de Alfarache* (1604), écrit pas un Luis de Valdés jamais identifié – mais qui, par l'emploi même de ces termes, semble bien être un hétéronyme de l'auteur.

¹² Si Giorgio AGAMBEN a récemment rendu compte de la complexité de ce terme dans *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (trad. Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008), un extrait d'une entrevue de ce philosophe par Gianluca SACCO (www.ssef.it, « Dalla teologia politica alla teologia economica ») permet une brève synthèse : « de la théologie chrétienne dérivent deux paradigmes politiques dans le sens ample : la théologie politique, qui fonde dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain, et la théologie économique, qui propose l'idée d'une *oikonomia* conçue tel un ordre immanent – domestique – et non politique dans son sens strict, de la vie divine comme de la vie humaine. Dans le premier paradigme, la philosophie politique et la théorie moderne de la souveraineté trouve son origine ; dans le second plonge ses racines la « biopolitique » moderne, jusqu'au triomphe actuel de l'économie dans tous les aspects de la vie sociale ». La signification de l'*oikonomia*, qui définit en premier lieu l'administration de l'*oikos*, s'est étendue à d'autres champs depuis l'Antiquité, qu'il s'agisse de l'organisation interne du corps humain (la médecine, que Mateo Alemán a étudiée), ou de la rhétorique (organisation du discours, *dispositio*).

¹³ C'est ce que l'auteur rappellera depuis la Nouvelle Espagne, dans son « Elojio » de la *Vida del Padre Maestro Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús* de L. de BELMONTE BERMÚDEZ, lorsque qu'il déclare comment paraboles, fictions, fables ou figures – en soit mensongères – permettent de dire vrai : « [...] aconsejamos con ellas, enseñamos cosas importantes i graves, no solo a la política, ética y euconómica, mas para venir a conseguir la eternidad a qe todos espiramos [sic] [...] ». Nous utilisons l'édition de Pedro M. PIÑERO RAMÍREZ, « Mateo Alemán : su *Elogio de la Vida de San Ignacio* (Méjico, 1609) de Luis de Belmonte », *Archivo hispalense : revista histórica, literaria y artística*, t. 58, n° 177, 1975, p. 37-52.

Le contexte de l'*Atalaya* : la controverse *De auxiliis divinae gratiae*

Comme l'affirme le *Dictionnaire Universel* d'Antoine Furetière, « les Théologiens ont de tout temps *disputé* entre eux sur les questions de la grâce »¹⁴. Dans la continuité de la dispute antique entre saint Paul et les stoïques, à chaque étape de la réflexion de l'occident chrétien sur la distance de Dieu au monde terrestre et à la foi du croyant, a ressurgi l'opposition entre Saint Augustin et Pélage sur la corruption de la faute originelle, la question de la capacité de l'homme à agir de manière méritante et le recours à la grâce¹⁵.

Le XVI^e siècle s'ouvrit avec l'affirmation par Luther de l'extranéité du divin, de la capacité du fidèle à la vérifier et à s'assurer du don gratuit de la foi posant l'inutilité d'une médiation entre le chrétien et son créateur et la nullité de l'Eglise de Rome à intercéder entre eux¹⁶. Paradoxalement, la radicalité de cette position amena le catholicisme à justifier une médiation entre un Dieu toujours plus lointain et puissant et un fidèle chaque fois plus seul avec sa conscience. La fonction de guide des esprits et des confessions gagna en importance et en dignité, intermédiaire qu'il fallait former à partir d'un dogme clairement redéfini

l'immense chantier pour lequel Paul III réunit le Concile de Trente¹⁷, quelque trente années après les premières manifestations de la Réforme.

La V^e session de cette assemblée, celle du 17 juin 1546, porta sur le péché originel : elle affirma, contre Pélage puis contre Luther, la capacité du baptême à laver le péché transmis par Adam sans nier l'inclination au mal. La VI^e session,

¹⁴ Article « Disputer », *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français...*, La Haye-Rotterdam, 1690, t. I, p. 853.

¹⁵ À cause de l'ampleur de l'argument et de la profusion de sa bibliographie, nous nous limitons à renvoyer à Bernard QUILLET, *L'Acharnement théologique : Histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècles*, Paris, Fayard, 2007.

¹⁶ Il faut bien évidemment avoir à l'esprit la formidable polémique sur la prédestination et la justification par la foi entre Luther et Érasme (chacun s'inspirant particulièrement du *Dialogus de libero arbitrio* de 1438-1442 de Lorenzo Valla) marquée par la *Diatribes sive Collatio de libero arbitrio* de 1524 qui répond à la *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X* (1520), suivi par le *De servo arbitrio* luthérien de 1526 auquel réplique encore l'humaniste de Rotterdam dans *Hyperaspistes*.

¹⁷ L'importante bibliographie sur le Concile de Trente est efficacement commentée par Paolo PRODI à la suite du chapitre « La crise religieuse du XVI^e siècle. Réforme catholique et Contre-réforme » de son ouvrage *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2006, p. 72-84.

celle du 13 janvier 1547, porta sur la justification par la foi et le salut de l'homme dans le Christ : celui qui a reçu le sacrement du baptême peut, par ses œuvres, méritoires, coopérer au processus de la grâce et non pas être seulement objet passif de celle-ci ou d'une damnation. À la fois contre la perspective optimiste du pélagianisme et contre le pessimisme anthropologique luthérien, l'Église romaine réaffirmait le devoir de glorification de Dieu par l'observance des commandements, ainsi que la capacité du fidèle à faire le bien et à mériter son salut. Autrement dit, c'est dans un espace spéculatif lâche que le catholicisme laissait en suspens la définition du degré de volonté divine et celle du mérite humain dans le processus de justification. Et ce fut sur ce terrain que les grands problèmes dogmatiques et théologiques furent posés et où se développèrent les controverses les plus tenaces et virulentes du catholicisme¹⁸.

Le Concile de Trente à peine conclu, la question des relations entre corruption de l'homme et irrésistibilité de la grâce devint une source immédiate et intarissable de conflits. Le premier éclata à la frontière nord de la catholicité, à l'université de Louvain. L'adoption d'un augustinisme rigoureux par Michel De Bay¹⁹ y rencontra l'opposition de la Compagnie de Jésus : le jeune Robert Bellarmin²⁰ en fut l'adversaire direct durant les sept années que dura son séjour en Flandres (1569-76), où Francisco de Toledo²¹, en 1580, apporta en personne, et lut publiquement la bulle de Grégoire XIII qui réitérait la

¹⁸ Rappelons toutefois que le monde chrétien non-catholique controversait également sur le secours divin et la liberté humaine. Il suffit de rappeler l'opposition intra-calviniste, entre Théodore de Bèze, défendant avec rigidité la prédestination, et Jakob Hermanzoon dont les positions sont connues sous le nom d'« arianisme » et dont les adeptes furent durement persécutés.

¹⁹ Voir Miguel ROCA, « El problema de los orígenes y evolución del pensamiento teológico de Miguel Bayo », *Anthologica Annu*, 5, 1957, p. 417-492. Les propositions de Michel De Bay ou Baius furent dénoncées pour analogie avec la doctrine réformée devant la faculté de théologie de Paris par les franciscains, dès 1560. En 1567, soixante-dix neuf d'entre elles furent condamnées par le pape qui évita cependant soigneusement de donner une dimension scandaleuse à cette affaire. À Louvain, cette lecture de l'augustinisme pour contrer la doctrine réformée fut réactivée, mais au siècle suivant, par Jansénius.

²⁰ Gustavo GALEOTA, *Bellarmino contra Baiò a Lovanio : studio e testo de un inedito Bellarminiano*, Roma, Herder, 1966.

²¹ Miguel ROCA, « Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1582) », *Anthologica Annu*, 1 1953, p. 303-476.

condamnation de Pie V et imposait le silence au théologien flamand²².

Cette première controverse sur la volonté salvifique divine et la liberté de l'homme allait se répéter dans la péninsule ibérique — mais avec une tout autre ampleur, et sans la docilité des protagonistes à se plier à quelque injonction de modération dans leurs prises de position et pour la défense de celles-ci. La confrontation fameuse entre molinistes et bañistes ne marqua pas seulement l'extension du champ de la lutte entre dominicains et l'ordre d'Ignace — d'une âpreté remarquable depuis la difficile implantation des jésuites en Castille²³, ou la question de la participation des divers ordres religieux aux sessions du Concile de Trente. Même si la pensée spéculative ibérique sur le rapport de Dieu au monde et sur le croyant examinant cette relation dans la perspective de son salut fut puissante et subtile, cette dispute entre théologiens et philosophes se déployait et s'exposait dans les villes universitaires de Castille. Elle prit une dimension politique²⁴ et publique²⁵ — que marque aussi, malgré sa spécificité laïque, l'invention littéraire de Mateo Alemán.

²² Sur la qualification des propositions du théologien de Louvain en Espagne, se reporter à Edmond J.-M. VAN EIJL, « Les censures des universités d'Alcalá et de Salamanque et la censure du pape Pie V contre Michel Baius (1565-1567) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 48, 1953, p. 719-776 et M. ROCA, « Las censuras de las universidades de Alcalá y Salamanca a las proposiciones de Miguel Bayo y su influencia en la bula *Ex omnibus afflictionibus* », *Anthologica Annua*, 3, 1955, p. 711-813.

²³ Marcel BATAILLON, *Les Jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*, éd. Pierre-Antoine FABRE, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

²⁴ La controverse *De auxiliis*, aux enjeux politiques variés en Castille, provoqua maintes tensions entre le monarque espagnol et le saint Siège. Avec son transfert à Rome, et l'organisation des soixante-huit congrégations pour examen du molinisme, elle engendra nombre de querelles diplomatiques, puisque des experts français y étaient aussi appelés.

²⁵ Cette controverse n'a pas seulement produit des traités hautement subtils, en latin, ainsi que des qualifications et des censures en castillan, dans le cadre de dénonciations inquisitoriales. Nombre de *papeles* (appellation généralement attribuée par celui qui se trouve visé) ont circulé, donnant une autre ampleur, publique, à la querelle théologique. Sur ces *públicos alborotos* ou scandales, nous pouvons prendre l'exemple d'un texte diffusé à Valladolid en 1593, attribué au jésuite Francisco SUÁREZ : *Respuesta de los padres de la Compañía a algunas proposiciones que los padres dominicos tienen por sospechosas y mal sonantes, hecha por el padre Francisco Suárez de la Compañía contra los Dominicos fray García de Mondragón y fray Alonso de Avendaño...* (manuscrit MSS/17477, BNM). Un autre *papel*, écrit par ce même jésuite en 1594, est à l'origine de la documentation salmantine recueillie par V. BELTRÁN DE HEREDIA dans *Domingo Báñez y las controversias...*, p. 411-472. À notre connaissance, le corpus de la controverse, avec son versant polémique, n'a pas été établi.

Les ordres religieux dans les écrits alemaniens

L'appropriation de la matière d'une controverse contemporaine retentissante par l'*Atalaya de la vida humana* n'avait pas pour finalité de prendre position ouvertement en faveur du camp des thomistes rigoristes ou des tenants de la science moyenne. Pour autant, dans l'objectif de mieux comprendre ce qu'elle doit à ce contexte, il convient d'y relever les références aux ordres religieux ainsi que dans l'ensemble des écrits alémaniens.

La « *religión* » franciscaine est, sans nulle doute, la plus présente et celle qui reçoit les hommages les plus appuyés. Dans l'*Atalaya*, sitôt l'enfant Guzmán lancé à la découverte du monde, il fait l'expérience de cruelles déconvenues. Il vit cependant la charité évangélique vraie, incarnée par un frère mendiant à l'extrême et haute²⁶ pauvreté, et qui se prive de son pain pour en faire l'aumône au jeune affamé²⁷. Ce geste, qui restera unique dans l'odyssée espagnole et italienne du gueux, doit être mesuré à l'aune d'une glose qui affirme la supériorité de cet agir humain à toute théologie :

[...] *Una verdadera señal de nuestra predestinación es la compasión del prójimo. Porque tener dolor del mal ajeno como si fuese propio, es acto de caridad que cubre los pecados, y en ella siempre habita Dios. Todas las cosas con ella viven y sin ella mueren. Que ni el don de profecía ni conocimiento de misterios ni ciencia de Dios ni toda la fe, faltando caridad, es nada. El amar a mi prójimo como me amo a mí, es entre todos el mayor sacrificio, por ser hecho en el templo de Dios vivo. Y sin duda es de gran merecimiento recibir uno tanto pesar de que su hermano se pierda, como placer de que el mismo se salve [...]*²⁸.

Par ailleurs, comme on le sait, entre les deux parties de son célèbre roman, Mateo Alemán écrit, compose et imprime la *Vida y milagros* du franciscain saint

²⁶ L'adjectif renvoie au titre de l'essai de Giorgio AGAMBEN sur le monachisme de François d'Assise, *De la Très Haute Pauvreté. Règles et forme de vie (Homo Sacer, IV, I)*, trad. Joël GAYRAUD, Paris, Editions Payot & Rivages, 2011.

²⁷ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*, I, II, 1, p. 252-253.

²⁸ *Id.*, I, III, 4, p. 378. Cette « proposition » du narrateur est exposée alors que le personnage Guzmán se trouve sur le seuil du palais du cardinal romain.

Antoine de Padoue²⁹ (Séville, 1604) pour accomplir le vœu qu'il avait prononcé à Carthagène le 20 janvier 1590, à la suite d'un accident³⁰. Nous savons désormais, grâce à Juan Ignacio Pulido Serrano, que cette hagiographie devait permettre de solder une dette contractée auprès du financier portugais installé à Madrid, Pedro de Baeça³¹. Cet apport de l'historien espagnol ne contredit cependant pas l'hypothèse selon laquelle cette production constituerait une sorte de proclamation d'orthodoxie de l'auteur du *Guzmán de Alfarache*, proclamation dont on comprend la nécessité et l'urgence à cause des attaques lancées depuis l'entourage du puissant favori Lerma³².

L'autre ordre religieux explicitement présent chez Mateo Alemán est celui des augustins. Dans la *Première Partie* de son roman, le jeune Guzmán, qui goûte les joies de la vie picaresque à Madrid, évoque l'habitude qu'il aurait d'assister à une messe avant sa journée de chapardage. Il raconte une célébration à laquelle il assiste au hasard :

[...] *Era fiesta, fuime a la iglesia, oí la misa mayor y un buen sermón de un docto agustino, sobre el capítulo quinto de San Mateo, donde dice: Así den luz vuestras buenas obras a vista de los hombres, que*

²⁹ Voir l'ensemble du travail de recherche d'Henri GUERREIRO : « Aproximación a la estructura y las fuentes del Libro I del *San Antonio de Padua* de Mateo Alemán », *Criticón*, 12, 1980, p. 25-54 ; « La tradición hagiográfica antoniana de los Libros I y II del *San Antonio de Padua* de Mateo Alemán. Aproximación a su estructura y sus fuentes », *Criticón*, 32, 1985, p. 109-195 ; « Del *San Antonio de Padua* a los cinco mártires de Marruecos. Rui Pina y Mateo Alemán: aproximación crítica a una fuente portuguesa », *Criticón*, 31, 1985, p. 97-141 ; « Hacia una edición crítica del *San Antonio de Padua* de Mateo Alemán », dans : Jesús Cañedo e Ignacio Arellano (eds.), *Edición y anotación de textos del Siglo de Oro*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 131-158 ; *San Antonio de Padua de Mateo Alemán*, Thèse d'État, Université de Toulouse, 1992, 6 vols.

³⁰ M. CAVILLAC, « San Antonio de Padua y la *Novela familiar* de Mateo Alemán », dans *Guzmán de Alfarache y la Novela Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, p. 23-35, et, quant au « miracle » vécu par Mateo Alemán à Carthagène, voir plus particulièrement p. 25-28.

³¹ Juan Ignacio PULIDO SERRANO, « Vida y milagros de San Antonio de Padua de Mateo Alemán : razones de una obra literaria » dans : *Para leer el Guzmán de Alfarache y otros textos de Mateo Alemán*, éd. Michèle GUILLEMONT et Juan Diego VILA, Buenos Aires, EUDEBA, 2015, p. 35-62.

³² S'agissant des attaques violentes contre Mateo Alemán de *La Pícara Justina* (Medina del Campo, 1605), œuvre dédiée à l'homme de main et de confiance de Lerma, Rodrigo Calderón, on se reportera aux travaux de Luc TORRES, en particulier à « La Guzmán de Alfarache : huellas del Libro del pícaro en *La pícara Justina*: estado de la cuestión », in C. MATA INDURÁIN, M. ZUGASTI, *Actas del Congreso « El Siglo de Oro en el Nuevo Milenio »*, 2 vols., Pamplune, Universidad de Navarra-EUNSA, 2005, II, p. 1645-1654.

*miradas por ellos den gracias y alabanzas a Vuestro Padre eterno, que está en los cielos, etc. [...]*³³.

Inclus dans un chapitre centré sur la vanité des honneurs, ce sermon rappelle à la hiérarchie ecclésiastique et aux gestionnaires d'hôpitaux le sens que doivent avoir leurs œuvres : apporter le secours aux pauvres (véritables), et non point en vivre. Les paroles prononcées par l'augustin ont la puissance d'illuminer le jeune délinquant³⁴ à tel point que celui-ci s'éveillera, la nuit suivante, avec la conscience de sa pleine appartenance au corps mystique de l'Église malgré sa marginalité³⁵.

Une deuxième figure augustinienne apparaît, évoquée par l'auteur (énigmatique) de l'éloge de Mateo Alemán qui ouvre la *Seconde Partie* du roman autorisée à être publiée à Lisbonne après son examen par un membre du collège des augustins de la capitale portugaise, en 1604 :

*[...] Si esto es así o si para las evidentes matemáticas es necesaria prueba de testigos, dígallo el mejor del mundo, la universidad insigne de Salamanca, donde celebrándolo allí los mejores ingenios della, les oí a muchos que, como a su Demóstenes los griegos y a Cicerón los latinos, puede la lengua castellana tener a Mateo Alemán por príncipe de su elocuencia, por haberla escrito tan casta y diestramente con tantas elegancias y frasis. Bien lo sintió así un religioso agustino, tan discreto como docto, que sustentó en aquella universidad, en un acto público, no haber salido a la luz libro profano de mayor provecho y gusto hasta entonces, que la primera parte deste libro [...]*³⁶.

³³ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, I, II, 3, p. 266-267.

³⁴ Cette inquiétude contraste avec l'effet produit par le long sermon sur le pardon des injures (I, I, 4, p. 162-167), fondé sur des citations de l'Écriture, prêché à Guzmán au début de sa pérégrination mais que le jeune garçon est incapable de fixer dans sa mémoire.

³⁵ Sur cet épisode en particulier, mais surtout sur l'empreinte augustinienne de l'ensemble de l'*Atalaya*, se reporter à la belle synthèse de Philippe RABATÉ, « El discurso agustiniano de Mateo Alemán : de la herencia adánica a la "reforma" individual en el *Guzmán de Alfarache* », *Criticón. Agustín en España (siglos XVI-XVII). Aspectos de estética*, n°107, 2009, p. 105-135.

³⁶ « El alférez Luis de Valdés a Mateo Alemán », in M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, p. 471.

Hormis le caractère véritable ou apocryphe de cette anecdote sur la réception de la *Première Partie du Guzmán*, ce qui a attiré l'attention de la critique est qu'elle soit située à Salamanque au moment même où la controverse sur la grâce était à un point d'exacerbation. Tout en écartant la tentation d'identifier³⁷ le « docte » religieux célébrant l'élégance de l'*Atalaya* avec quelque personnage réel, Michel Cavillac a souligné la coïncidence suivante : fray Domingo Báñez, figure de proue de l'opposition aux thèses du *Concordia arbitrii cum gratiae donis* de Molina, occupait alors la chaire de théologie de la prestigieuse université. Or, cette suggestion a le défaut d'évoquer un dominicain et non pas un augustin. De plus, si l'on recherche quelque lien implicite avec l'arène la plus ardente de la fameuse controverse, en l'occurrence pourquoi ne pas penser à quelque évocation lointaine et prudente de la figure insigne de Salamanque, fray Luis de León, qui y avait été titulaire de la chaire des Saintes Écritures jusqu'à sa mort (1592) ? Car, s'agissant de la dispute enflammée entre dominicains et jésuites, l'Augustin illustre s'y était vu accusé, une deuxième fois³⁸, devant le tribunal de l'Inquisition à cause précisément de la défense qu'il avait prise du jésuite Prudencio de Montemayor sur le thème de la prédestination dès 1582³⁹ quelques années avant la publication de la *Concorde du libre arbitre avec les dons de la grâce*. Il n'est donc pas à écarter que Mateo Alemán, en bon connaisseur des périls de la théologie et de la politique, ait pris maintes précautions pour raviver

³⁷ Le traducteur français Jean Chapelain évoquait la piste d'un Augustin proche de Mateo Alemán, rappelle E. CROS in *Mateo Alemán...*, p. 143.

³⁸ Lors de son premier épisode inquisitorial, fray Luis de León fut jugé et incarcéré avec Gaspar de Grajal et Martín Martínez de Cantalapedra (1572-1574). Son accusateur était le dominicain León de Castro, le même que pour Benito Arias Montano – seul contemporain loué nommément par Mateo Alemán dans sa prose (*Ortografía castellana*, 1609), pour l'immense œuvre de la *Biblia regia*. On se souviendra que, si la traduction du *Cantar de los cantares* était explicitement le fondement de l'accusation, les motifs politiques ne manquaient guère, fray Luis de León ayant donné un cours en 1570 et 1571, *De Legibus*, aux nombreux thèmes politiques périlleux. Quant au second épisode inquisitorial, il mènera à la simple admonestation par l'Inquisiteur général Gaspar de Quiroga (ami de fray Luis et aussi de nombreux jésuites, dont Pedro de Ribadeneyra et Juan de Mariana).

³⁹ Sur ce point, voir Salvador MUÑOZ IGLESIAS, *Fray Luis de León, teólogo, personalidad teológica y actuación en los « Preludios de las controversias De auxiliis »*, Madrid, CSIC-Instituto Francisco Suárez, 1950.

le souvenir de l'Augustin de la « lumière »⁴⁰ que le galérien apercevra encore au début de sa réformation⁴¹. Rappelons encore que dans le roman de 1599, l'introspection qu'inspirait le sermon de l'Augustin à Guzmán⁴² terminait sur une réflexion quant à la réserve indispensable à maintenir dès lors qu'il s'agit de doctrine, à cause des « chiens » symbole de l'ordre de saint Dominique de Guzmán et de leurs aboiements pas nécessairement opportuns, et parfois même monnayables :

[...] *Quiero callar, y no habrá ley contra mí: mi secreto para mí, que al buen callar llaman santo. Pues aún conozco mi exceso en lo hablado, que más es doctrina de predicación que de pícaro. Estos ladridos a mejores perros tocan: rómpanse las gargantas, descubran los ladrones. Mas ¡ay, si por ventura o desventura les han echado pan a la boca y callan*⁴³!

Faut-il lire dans les lignes que nous venons de citer quelque allusion, bien sibylline, à l'ordre des dominicains ? Elle serait la seule dans l'*Atalaya* sur laquelle plane l'ombre du tribunal ecclésiastique d'exception dont ces religieux étaient souvent les juges et les qualificateurs, et ce depuis le premier livre de 1599⁴⁴ jusqu'au dénouement, avec l'anecdote du judéo-convers qui dépérit dès lors qu'un inquisiteur devient son voisin⁴⁵. Quoi qu'il en soit, il est encore remarquable que l'université de Salamanque, tenue par les dominicains, soit soigneusement évitée sur l'itinéraire de Guzmán qui accomplit son cursus de théologie à Alcalá de Henares. Enfin, pour ce qui est de l'ensemble de l'œuvre alémanienne, ce n'est qu'à son passage aux Indes occidentales que l'écrivain

⁴⁰ Le motif de la lumière est omniprésent dans *De los nombres de Cristo*.

⁴¹ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, III, 8, p. 889 : « [...] *Ya con las desventuras iba comenzando a ver la luz de que gozan los que siguen a la virtud* [...] ».

⁴² On se souviendra que le terme « luz » est répété une vingtaine de fois dans ce passage (I, III, 2).

⁴³ *Id.*, I, II, 4, p. 271.

⁴⁴ *Id.*, I, I, 7, p. 191 : « [...] *Librete Dios de delito contra las tres Santas, Inquisición, Hermandad y Cruzada* [...] ».

⁴⁵ *Id.*, II, III, 8, p. 885.

sévillan s'attache à une figure dominicaine, celle de fray Guerra García dont il fait la connaissance sur l'embarcation qui l'emmène en Nouvelle Espagne⁴⁶.

Quant à la *religión* nouvelle, la Compagnie de Jésus dont, à l'évidence, il ne pouvait être question dans le dossier hagiographique d'un saint médiéval publié en 1604, elle n'apparaît pas non plus explicitement dans l'autobiographie fictionnelle du *Guzmán*. Ce n'est qu'en 1609, la vieille Espagne mise à distance par l'Atlantique, que Mateo Alemán rend un hommage appuyé, dans son *Ortografía castellana*, au ministère éducatif des jésuites en Europe et dans les Indes, ministère dont serait redevable la renaissance des lettres dans la péninsule ibérique⁴⁷.

La même année de son arrivée à México, l'écrivain livre un prologue à la *Vida del padre maestro Ignacio de Loyola* de Luis de Belmonte, ouvrage qui participait à la puissante stratégie médiatique de la Compagnie de Jésus visant à l'obtention de la canonisation de son fondateur. Dans les quelques pages qu'il écrit pour l'occasion, Mateo Alemán expose très efficacement une casuistique parfaitement jésuite sur la vérité et le mensonge. Il y peint aussi un portrait d'Ignace de Loyola, de son œuvre et de son héritage :

[...] *un sujeto, vida de un ánjel, onbre mortal, como lo fue nuestro beatísimo padre Ignacio de Loyola, vida verdadera, penitente i ejemplar en tanto grado, q[e] oi por su predicación i doctrina gozan el cielo infinito número de vidas, q[e] antes eran muertas muertas, condenadas para el infierno. Vida q[e] con viva voz tiene puestas en huida, dester[r]adas i destruidas las falsas dogmas de los erejes i paganos, dando vida, fuerças i libertad a la verdad en las tenebrosas cárceles donde la tenían opresa i maltratada la mentira i miedo, no menos con su santa doctrina, q[e] con la de sus propios hijos, a costa de sudores, cansancios, naufragios, peregrinaciones, peligros i*

⁴⁶ M. ALEMÁN, *Sucesos de d. Frai Garcia Gera arçobispo de Mejico, a cuyo cargo estuvo el gouierno de la Nueva España...* [Mexico, viuda de Pedro Balli, 1613], éd. d'Alice J. BUSHEE, *Revue Hispanique*, XXV, New York-Paris, 1922, ainsi que l'édition récente établie par Gonzalo SANTONJA, Valladolid, Instituto Castellano y Leonés de la lengua, 2003.

⁴⁷ M. ALEMÁN, *Ortografía castellana*, cap. 9, fol. 49 r^o-v^o, Mexico, Imprenta Jerónimo Balli, 1609.

necesidades, aflijiéndolos en toda parte co[n] persecuciones, malos tratamientos, hasta quitarles las vidas co[n] afre[n]tosos i cruelísimos martirios qe an padecido, fertilizando con propia sangre los inhabitables montes i dessiertos cenpos en todas las partes i rejiones del mundo, predicando el santo evangelio con tanto fervor i espíritu, con tanta verdad, solisitud [sic] i cuidado, q[e]podremos libremente dezir, i no se podrá negar, q[e] después de los Apóstoles este beatísimo varón i sus ministros, de mano en mano, an pasado la palabra de Dios desde los unos hasta los otros confines de la tier[r]a, resonando por toda ella segundo llamamiento para confusión de los qe ya la oyeron i no la recibieron. ¿Quién, después de aquellos tiempos, i en tan breves como en los nuestros presentes, q[e] vimos i conocimos los principios, a hecho más fruto en lo temporal i espiritual, ar[r]aigando i fer[r]ando co[n] fuertes cabos i amar[r]as las virtudes i santos ejercicios? ¿En q[e] tiempo se conociero[n] las letras i buenas costunbres tan en su punto i bien diciplinadas, como en el presente? ¿Cuándo las tiernas plantas, niños hijos nuestros, estuvieron tan linpias i podadas de superfluos i loçanos vicios, ni tan morijerados con riegos de aguas vivas q[e] beben i de qe se sustentan, oyendo su doctrina en sus casas i colegios? ¿Cuándo se vieron usar en algún tiempo i tan en jeneral con mayor veneración i frecuencia los diuinos sacramentos? Q[e] aunq[e] sea, como es evidente verdad, q[e] siempre, por la misericordia de Dios, avemos tenido dello abundancia con exceso, devemos juntamente confesar la mucha continuación i ejercicios presentes, la solisitud, ejemplo i cuidado gra[n]de con q[e] aqestos padres, hijos del beatísimo nuestro, an tenido en aumentarlo.

*Quédese aquí esta verdad, si no es posible dezir tantas como a la pluma se ofrecen [...]*⁴⁸.

⁴⁸ Ce texte est reproduit par P. M. RAMÍREZ dans « Mateo Alemán : su *Elojio de la Vida de San Ignacio* (Méjico, 1609) de Luis de Belmonte », *Archivo Hispalense*, LVIII, 1975, p. 37-52.

Certes une telle révérence pour Ignace de Loyola et ses fils fleure l'opportunisme chez un migrant qui, bon observateur des équilibres politiques du terrain où il met les pieds, doit tenter de s'y faire une place. L'extrême concision de ce panégyrique, qui reprend tous les lieux communs de la prose laudative de la Compagnie de Jésus à l'endroit de son fondateur et d'elle-même⁴⁹, ainsi que la brusquerie de la conclusion, pourraient traduire quelque réticence de Mateo Alemán quant à son sujet. Néanmoins, un détail interpelle dans ce portrait militant pour la canonisation d'Ignace, fondée sur ses actions et sur celles de son ordre et non sur quelque miracle... Il s'agit de l'évocation de l'ange absente dans la *Vie* écrite par Pedro de Ribadeneyra et qu'Alemán suit à l'évidence. Or on ne peut que rappeler que les jésuites, dans la controverse *De auxiliis*, en appelaient à l'angéologie pour démontrer le primat de la volonté dans l'agir humain orienté vers le bien, et ceci dans la continuité de la spiritualité ignacienne exigeant un état d'indifférence face aux choses créées et aux contingences⁵⁰.

Toutefois, si l'on en revient au seul *Guzmán de Alfarache*, force est de constater que ce roman ne mentionne explicitement ni l'ordre dominicain ni l'ordre jésuite, les deux principaux acteurs du débat en toile de fond de ce roman. D'un côté, la plus grande réserve était de mise quant à l'ordre qui se voulait l'interprète et le gardien, intransigeant, de la tradition augustinienne et du thomisme. Quant à la Compagnie de Jésus, rappelons que dans la *Première Partie*, celle de 1599, le jeune Guzmán croise deux religieux de retour de Séville à cause d'un « certain procès », chicaneurs comme pouvaient l'être les enfants d'Ignace... Enfin, il est étrange que Mateo Alemán ne cite ni ne célèbre nulle part Pedro de Ribadeneyra qu'il lit très certainement. Les ressemblances entre la biographie, réelle, du jésuite tolédan qui, enfant turbulent, quitta sa mère veuve pour Rome dans la suite du cardinal Alexandre Farnèse avec l'itinéraire

⁴⁹ Mateo Alemán synthétise efficacement plusieurs chapitres de l'ouvrage de Pedro de Ribadeneyra dont l'édition latine (1572), puis la castillane (corrigée, 1583), sont éditées dans le volume 93 de la *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Rome, 1965.

⁵⁰ Jacob SCHMUTZ, « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne », *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, 2002/2, n°61, p. 169-198.

du jeune Guzmán s'avèrent troublantes. L'influence du célèbre *Flos sanctorum* du même jésuite est palpable, tout au moins dans l'épisode de san Juan Gualberto et de l'empereur Zenón⁵¹. Surtout, on ne peut qu'être frappé par la coïncidence temporelle dans la réappropriation du récit de conversion augustinien, sous forme autobiographique, par la traduction du même Ribadeneyra⁵² des *Confessions* (Luis Sánchez, 1598) et par la fiction alémanienne (1599-1604). Or, cette absence même du nom du jésuite polygraphe pourrait s'expliquer par le fait que Ribadeneyra condamnait avec virulence et sans nuance aucune le retour à Tacite, qu'il imputait aux pseudo-machiavéliens et aux « politiques » français⁵³ références historiques et politiques que Mateo Alemán, tout au contraire, revendiquait ouvertement⁵⁴.

Le dénouement de l'*Atalaya de la vida humana* en prise avec la controverse *De auxiliis*

Atalaya de la vida humana déclare dès son titre, et sans ambages, la hauteur de vue qu'elle ambitionne. S'agissant d'une fiction sur le salut du pécheur, elle ne pouvait ni ne voulait se rallier à l'une des deux positions tenues par les dominicains et les jésuites. En ce sens, il convient de rappeler la leçon que donnait l'« auteur véritable »⁵⁵ à son plagiaire, affirmant qu'il est hors de propos d'introduire dans des fictions des « personnes publiques et notoires, en les

⁵¹ M. CAVILLAC, « Juan Gualberto, el emperador Zenón y Guzmán de Alfarache », in « *Guzmán de Alfarache* » y la novela moderna..., p. 147-163.

⁵² La traduction des *Confessions* de saint Augustin par Pedro de Ribadeneyra est publiée à Madrid par l'éditeur Luis Sánchez, qui réédita le *Lazarillo de Tormes* dès la sortie et le succès immédiat du *Guzmán*, en 1599, l'« inventeur » du genre picaresque, selon Claudio Guillén.

⁵³ Pedro de RIBADENEYRA, *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el príncipe christiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los políticos deste tiempo enseñan...*, Madrid, 1595.

⁵⁴ Le nom de Tacite apparaît sur le volume tenu par Mateo Alemán dans le fameux portrait avec lequel l'écrivain orne ses œuvres (et éditions autorisées). Quant aux « politiques » français, il suffit de relire les chapitres où Guzmán sert l'ambassadeur de France à Rome et qui s'achève sur l'éloge appuyé du roi de France : « [...] *Realmente yo quisiera pasar a Francia, por las grandezas y majestad que siempre oí de aquel reino y mucho mayores de su rey; mas no estaban entonces las cosas de manera que pudiera ejecutar mis deseos [...]* » (*Guzmán de Alfarache...*, II, I, 7, p. 561).

⁵⁵ C'est le titre arboré et revendiqué par Mateo Alemán pour sa *Segunda Parte* contre la publication faite à Valence en 1602 d'une continuation apocryphe sous la fausse identité de Mateo Luján de Sayavedra.

nommant par leurs noms »⁵⁶. Il n'en demeure pas moins que l'articulation entre une conversion et l'autre, religieuse et politique, entre l'avant-dernier et le dernier chapitre, a à voir avec la dispute *De auxiliis*.

La réformation religieuse

En soi, la seule « réformation » religieuse de Guzmán sur la galère n'a rien de périlleux. Elle est annoncée dès la « Déclaration pour l'intelligence de ce livre » qui ouvre le roman en 1599, puis elle est préparée tout au long des deux *Parties*, obéissant à l'impératif de la vraisemblance narrative. Théologiquement, elle advient selon les coordonnées tridentines sur lesquelles bañistes et molinistes s'accordaient : à savoir qu'au premier rang des causes nécessaires de cette conversion, il y a Dieu et sa grâce, auxquels s'ajoute la coopération du pécheur repent, cause seconde au regard de la première, divine et toute-puissante.

Si un débat peut alors s'ouvrir sur la capacité de Guzmán à s'extirper de la concupiscence, c'est entre le primat de l'intellect et celui de la volonté et, plus fondamentalement, sur la liberté humaine — agie par Dieu, prédéterminée pour les uns, ou naturellement indifférente et à laquelle s'applique le concours de la grâce divine pour les autres. En effet, les thomistes subordonnaient l'agir humain à l'action divine — ce qui induisait une prédétermination proche de la détermination calviniste. Quant aux jésuites, avec la *Concordia* de Luis de Molina, s'ils soutenaient le concours de Dieu à l'agir humain, ils mettaient l'accent avant tout sur la capacité à choisir de la créature — une position synthétisée dans l'énoncé le plus fameux du traité publié au Portugal en 1588 : « Est dit libre l'agent qui, une fois posé tout ce qui est requis pour son action, peut agir et ne pas agir, ou faire une chose de façon à pouvoir aussi faire le contraire »⁵⁷.

⁵⁶ M. ALEMÁN, « Letor », *Segunda Parte...*, p. 467.

⁵⁷ Luis de MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, q. 14, a. 13, disp. 2, § 3 : « Quo pacto illud agens liberum dicitur, quod, positus omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit », éd. Jean Rabeneck, Oña-Madrid, Collegium Maximum, 1953, p. 14.

Indéniablement, l'*Atalaya* affirme tout au long de ses chapitres l'importance de l'intellect essentiel au thomisme⁵⁸ dans la construction de son protagoniste. Celui-ci, tout picaro qu'il est, maîtrise le grec et le latin, manie la rhétorique, se révèle excellent étudiant de théologie : il n'apparaît donc pas « impropre » ou « hors de propos » qu'il « écrive quelque doctrine »⁵⁹. Or, par la voie de l'entendement (qu'il a fort aiguisé), le picaro ne se prépare pas à son salut, quel que soit « l'état » et l'étape de son épopée sociale attaché à sa nature adamique, aimanté qu'il est toujours par le mal jusqu'à sa chute finale. Il a pourtant eu l'illumination qui lui a permis d'établir son appartenance au « corps mystique » dans sa jeunesse. Puis, déjà mûr (à son retour d'Italie et après l'expérience de l'installation familiale par le mariage), et alors qu'il est sur le point d'achever son cursus universitaire, il abandonne ses études et le projet d'entrer en religion pour suivre la belle *Gracia* unique prénom connu des épouses de Guzmán, et dont le choix ne peut relever du hasard.

Pour ce qui est de l'*Atalaya* de 1604, et plus particulièrement dans le chapitre où Guzmán se « réforme », l'accent est encore mis sur la capacité intellectuelle. Dès le transfert des prisonniers de Séville aux galères, c'est celle-ci qui différencie Guzmán de la tourbe dont il partage le sort :

[...] *Y por la mayor parte los que vienen a semejante miseria son rufianes y salteadores, gente bruta, y por maravilla cae o por desdicha grande un hombre como yo [...]*⁶⁰.

Partie essentielle de l'âme selon saint Augustin⁶¹, l'intellect lui permet de raisonner sur la damnation éternelle à partir de la chaîne des condamnés qui traverse la ville :

⁵⁸ En 1567, sous le pontificat de Pie V, Thomas D'Aquin était devenu Docteur de l'Église ce qui ne fut pas le cas de Duns Scot, le docteur subtil.

⁵⁹ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, I, « Declaración para el entendimiento deste libro », p. 95-96.

⁶⁰ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, III, 8, p. 874.

⁶¹ Dans sa thèse de 1983, Michel Cavillac s'appuie, entre autres citations, sur celle-ci, parfaitement explicite, du *San Antonio*, éd. 1607, fol. 261 r° : « [...] *Es un farol que puso Dios en el alma, de donde recibe luz clara la ignorancia, con que se conozca y siga la ciencia [...]* ».

[...] *Si esto se padece aquí, si tanto atormenta esta cadena, si así siendo aquete trabajo, si esto pasa en el madero verde, ¿qué hará el seco? ¿Qué sentirán los condenados a eternidad en perpetua pena? [...]*⁶².

C'est ce même intellect qui permet à Guzmán de se préparer à la miséricorde divine : à partir de l'assujettissement absolu à son garde-chiourme⁶³, dont il faut s'employer à acheter les bonnes grâces et à les conserver, il entend suivre cette même stratégie pour gagner⁶⁴ la grâce de Dieu. Et c'est encore cette capacité qui apparaît première dans la conversion du Guzmán adamique en homme nouveau :

[...] *En este discurso y otros que nacieron dél, pasé gran rato de la noche, no con pocas lágrimas, con que me quedé dormido y, cuando recordé, halléme otro, no yo ni con aquel corazón viejo que antes [...]*⁶⁵.

Dès lors qu'il se « convertit », Guzmán applique son entendement à régler son comportement et ses actions en fonction du salut recherché et à se défier toujours de sa nature pécheresse. Au terme d'un long raisonnement sur les œuvres vertueuses et sur le sacrifice de soi, Guzmán se prépare à éprouver sa foi renouvelée illustrant son propos par l'image de la découverte du « trésor caché », recaché par son découvreur, dans l'Évangile de Matthieu (13, 44).

⁶² M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, III, 8, p. 876.

⁶³ *Id.*, II, III, 8, p. 883 : « [...] *como considerase que dondequiera que un hombre se halle tiene forzosa necesidad para sus ocasiones de algún angel de guarda, puse los ojos en quien pudiera serlo mío y, después de muy bien considerado, no hallé cosa que tan a cuento me viniese como el cómitre, por más mi dueño. Que, aunque sea verdad que lo es de todos el capitán como señor y cabeza, nunca suele por su autoridad empacharse con la chusma. Son gente principal y de calidad, no tratan de menudencias ni saben quién somos [...]* ».

⁶⁴ La thèse de Michel Cavillac démontre ce que le *Guzmán de Alfarache* doit à la mentalité bourgeoise et au mercantilisme contemporains en particulier grâce à la présence du lexique du commerce et du crédit dans le dénouement du roman, au moment « théologique » de celui-ci. S'il est difficile de détecter toutes les strates sous-jacentes à ces chapitres ultimes la « foi », le crédit auprès de Dieu, le crédit de sa parole, ayant son origine dans le terme grec *pistis*, on remarquera néanmoins l'extrême prudence de l'auteur de l'*Atalaya* à éviter, comme l'avait fait avant lui l'apôtre d'Andalousie, le *converso* Juan de Ávila, dans son *Audi Filia...*, l'expression « beneficio de Cristo » le don du salut par la foi forgée par Mélanchthon et utilisée par Erasme (sur le *beneficium Christi*, se reporter à l'article de Salvatore CAPONETTO, « Erasmo e la genesi dell'espressione "Beneficio di Cristo" », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. XXXVII (1968), Fasc. III-IV, p. 271-274.

⁶⁵ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, III, 8, p. 890.

La « *poética historia* » aurait pu s'achever là, au terme de l'avant-dernier chapitre si le dessein de Mateo Alemán eût consisté à aligner sa fable sur la « doctrine » bañiste, à démontrer que l'intellect détermine une volonté de se réformer acquise au terme d'un progrès éthique, celui-ci obtenu par l'acceptation de son « état » où gagner son salut, coopérant avec la grâce divine gratuite⁶⁶. Interrompre le récit de la vie du gueux à cet endroit eût également permis d'ouvrir à une longue troisième partie accumulant les œuvres méritoires, dans une continuation pieuse et dévote. Or, l'*Atalaya* propose un tout autre « montage »⁶⁷ qui ne permet pas de lire le dénouement (et partant, de revisiter la vie entière de Guzmán) dans la seule perspective augustinienne de la nécessaire convalescence du converti ou de la difficile persévérance sur la voie nouvelle⁶⁸.

L'Ekphrasis de la réversibilité

L'importance de la dernière ekphrasis du roman a été soulignée à diverses reprises par Michel Cavillac. En effet, elle invite le lecteur à réfléchir à l'articulation même entre les deux derniers chapitres, autrement dit entre les « conversions » de Guzmán.

Rappelons brièvement l'anecdote. Un noble fortuné passe commande d'un tableau à un artiste célèbre et impose le sujet à représenter : « un beau cheval,

⁶⁶ Quant à la prédestination, défendue par les scolastiques espagnols alignés derrière Báñez, elle a trois occurrences explicites dans le roman. Remarquons cependant qu'elles appartiennent toutes à la seule *Première partie* de 1599, aux épisodes racontant la formation à la vie picaresque, autrement dit qu'elle apparaît depuis l'arrière cuisine d'un cuisinier madrilène jusqu'aux marches du palais d'un cardinal romain. Dans les trois situations, quoique happé par le vice, le jeune Guzmán montre qu'il connaît parfaitement cette « doctrine ».

⁶⁷ La modernité de l'ekphrasis proposée ici tient à ce qu'elle ne décrit pas seulement une image mais dit l'importance de l'installation, de la perspective adoptée. En d'autres termes, elle attire l'attention sur la nécessaire spéculation interprétative.

⁶⁸ Le modèle vétérotestamentaire de la patience de Job est explicitement présent dans les premières lignes du même chapitre final de l'*Atalaya*... Peut-être par prudence *conversa*, cette figure du juste qui souffre alors qu'il est innocent, exemplaire de la croyance en Dieu lorsque tout semble perdu, apparaît ici atténuée, dédramatisée. En effet elle est liée à la seule problématique du mariage, au sujet de l'épouse qui constituerait la plus grande des épreuves envoyées par la divinité et dont on ne peut sortir indemne que par la foi la plus inébranlable. M. Alemán, *Guzmán...*, II, III, 9, p. 896.

bien harnaché, et qui fuyait en toute liberté »⁶⁹. Or, lorsqu'il visite l'atelier du peintre pour contempler l'œuvre achevée, il aperçoit une toile en train de sécher et s'inquiète de ne pas trouver l'image attendue : « Maître, le cheval que je veux voir doit courir et celui-là au contraire semble se vautrer »⁷⁰. L'artiste, plus intelligent que son puissant et fortuné commanditaire, rappelle qu'il suffit très simplement de « retourner » la toile pour obtenir l'effet attendu.

Le roman glose encore cette parabole de la réversion : les œuvres de Dieu, l'« Artifex souverain », apparaissent dans leur « perfection » dès lors que l'on découvre la perspective à adopter. Au-delà de la narration et du retournement de la trame vitale du picaro à partir de sa réformation, de la réversibilité, l'ekphrasis pointe plusieurs questions théologiques sensibles. Il y a bien sûr celle de la ressemblance et de la dissemblance, inhérente à la conversion — le pécheur et le repentant, l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Mais, surtout, apparaît celle de la liberté — par l'association au motif équin (ambigu et réversible car, mythologiquement ouranien ou chthonien) de verbes d'action intense « fuir » et « courir ». Or cette liberté a à voir avec la volonté, et non plus avec le seul intellect qui avait été amplement mis en relief dans et par la narration jusqu'aux dernières pages de l'*Atalaya de la vida humana*. Cette volonté est la puissance libre d'accepter ou de refuser le contenu du jugement élaboré rationnellement, d'agir ou pas pour le bien. Autrement dit, à ce moment du dénouement du roman alémanien, les coordonnées molinistes de la controverse *De auxiliis* pourraient prendre le pas sur celles définies et défendues par Domingo Báñez.

⁶⁹ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache*..., II, III, 9, p. 892 : « [...] un hermoso caballo, bien aderezado, que iba huyendo suelto [...] ».

⁷⁰ *Id.*, p. 893 : « [...] Señor maestro, el caballo que yo quiero ha de ser que vaya corriendo y a queste antes parece que se está revolcando [...] ».

Conversion « politique » et mise en narration de la volonté libre

La « réformation » de Guzmán est brusque⁷¹ (d'un type paulinien), non méritée (le galérien, puni par la justice civile pour ses délits, sert le mieux qu'il peut le dernier représentant du pouvoir civil, celui qui manie le fouet s'abattant sur ses épaules et le surveille). Lui succède une accélération du temps narratif où l'intention du personnage de mourir en Adam et de reprendre vie dans le Christ est mise à l'épreuve. La tension dans laquelle est pris le protagoniste à la fin de ses aventures dans le temps contracté du dénouement périlleux, dans l'espace extraordinairement réduit de l'embarcation où il est reclus altère la « doctrine » de l'avant-dernier chapitre (plutôt « intellectualiste » et thomiste), faisant apparaître d'autres éléments fondamentaux du débat contemporain sur le salut.

Si Guzmán a forcé la fortune par un labeur zélé au bord de la galère, passant du service du garde-chiourme à celui d'un parent du capitaine de la nef, sa stratégie échoue rapidement face à la perversion de ses camarades qui s'emploient à l'anéantir. Accusé de larcins qu'il n'a pas commis, il perd le maigre crédit qu'il a péniblement gagné aux yeux du pouvoir qu'il entendait séduire. Il se voit réduit à sa seule identité délictuelle : « tu es Guzmán de Alfarache, tout est dit »⁷². La logique marchande et l'exercice de la privauté n'aboutissent finalement qu'aux pires souffrances la crucifixion, puis au ravalement au degré social le plus bas qui soit, le travail infrahumain de la conille de la galère.

Dépouillé de tout, Guzmán expérimente alors une indifférence proche de l'ignacienne, prônée dans les *Exercices spirituels*⁷³ où il ne dispose plus que des « biens de l'âme »⁷⁴ et de son intériorité. Cette indifférence se confirme dans l'absence de parole, qu'il n'articule plus tant elle est inutile. Dans cet état

⁷¹ Enrique MORENO BÁEZ parlait de conversion « subite » (*Lección y sentido del « Guzmán de Alfarache »*, p. 182-184) et, dans son édition de la *Primera Parte* du roman, B. BRANCAFORTE de conversion « éclair » (t. I, p. 247, note 308).

⁷² M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, III, 9, p. 899 : « sois Guzmán de Alfarache, que basta ».

⁷³ Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales* dans *Obras completas. Edición manual*, éd. I. Iparraguire, Madrid, B.A.C., 1963, p. 203, § 23 : « [...] Por lo qual es menester hacer nos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demas [...] ».

⁷⁴ M. ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache...*, II, III, 9, p. 903.

d'isolement extrême⁷⁵, l'événement de la conjuration de Soto fait apparaître le caractère essentiel de la volonté — la puissance, libre, d'agir en fonction du bien.

La dernière page de l'*Atalaya de la vida humana* met en narration un Guzmán placé face à des alternatives radicales :

être dans la ressemblance ou la dissemblance par rapport au père (présumé), autrement dit apostasier ou non. Le choix du personnage d'être fidèle à la religion catholique altère définitivement l'appartenance à la famille première et détruit tout soupçon d'hypocrisie. Le temps de la mise à l'épreuve de la foi de Guzmán, le jour de la saint Jean-Baptiste, met en exergue une figure du passage d'une Alliance à l'autre — et qui, malgré son enchaînement et son incarcération, annonce indéfectiblement le Christ.

alors qu'il vit un isolement répressif extrême, paradoxalement, Guzmán exerce la liberté de sa volonté absolument. En effet, il peut se joindre aux conjurés — comme ceux-ci le lui demandent, persuadés que Guzmán ne peut qu'accepter le soulèvement qui le sortirait de son atroce condition — ou pas. À tout moment, il peut trahir sa religion et son roi, ou pas. Il peut agir pour retrouver une liberté physique immédiate ou refuser apostasie et félonie.

Or, Guzmán n'est pas seulement placé face au choix d'un des termes de ces alternatives, toutes extrêmes et fort cruelles, où seule la volonté intervient — dans

⁷⁵ Philippe RABATÉ souligne que la solitude absolue de Guzmán au cours de sa « réformation » constitue un des contrastes importants avec le processus de conversion augustinienne, le livre VIII des *Confessions* de l'évêque d'Hippone indiquant les médiations, aussi bien humaines que textuelles, dont bénéficie le converti (« El discurso agustiniano de Mateo Alemán... », p. 124). En plus de l'hypothèse que nous avançons d'une « indifférence » de Guzmán à tout ce qui ne relève pas de sa foi intérieure en Dieu, il pourrait y avoir dans ce dénouement qui rassemble tout ce qui inquiète le *converso* — régénération et apostasie, sincérité, inquisition et tourbe méchante et ignorante qui assaille l'innocent — l'image de la conscience harcelée qui ne résiste que par la force de la foi dans le salut, dans la miséricorde d'un Dieu qui n'opère aucune discrimination entre Vieux et Nouveaux Chrétiens, telle qu'on la trouve, par exemple, dans les textes d'une écrivaine de la deuxième moitié du XV^e siècle, Teresa de CARTAGENA, *Arboleda de los enfermos* et *Admiración operum Dey*, éd. L. J. Hutton, *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, Anejo XVI, Madrid, 1967. Par ailleurs, il faut se rappeler que les questions chrétiennes du libre arbitre et de la grâce divine habiteront longtemps la spiritualité de ceux qui sortiront du marranisme pour vivre et reconstruire leur foi première, ainsi que l'atteste la poésie d'un Miguel de Barrios (re)devenu Daniel Levi à Amsterdam. Sur ce point, voir en particulier Miquel BELTRÁN, « Judaísmo y Molinismo en el siglo XVII. Consideraciones teológicas en torno al problema del Libre Albedrío », *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 1997, n°2, p. 7-15.

une espèce d'absolu qui va bien au-delà de la persévérance exigée au converti. Après tout, saint Thomas ne définissait pas autrement la liberté que dans l'acceptation d'une chose « en en refusant une autre » (*Somme théologique*, I, q. 83, art. 3 rép.). Mais ce qui importe dans cette narration finale de la conjuration, c'est que Guzmán peut, à l'instant même où il opère son choix, en faire un autre, et que ce choix n'est donc pas prédéterminé. Autrement dit, la dernière page de *l'Atalaya de la vida humana* semble bien proche de la théorie des jésuites opposés à Báñez : à savoir que la volonté agit seule, fonde sa liberté et coopère activement avec la volonté divine⁷⁶ et ne se trouve pas déterminée par celle-ci⁷⁷.

Toutefois le narratif, même tissé avec le dissertatif (d'une présence inférieure dans le dernier chapitre, inversant remarquablement la tendance de l'ensemble du roman), infléchit l'argumentation scolastique et met l'accent davantage sur la pratique que sur la théorie. Plus que brouiller les pistes pouvant mener à une identification des acteurs de la controverse fondamentale sur le salut humain et le secours de la grâce divine, ou sur les lignes de fracture de cette discussion, elle laïcise le débat et, partant, le projette dans une dimension plus politique que religieuse. Telle la casuistique, le roman s'attache à un cas particulier, imagine un scénario fictionnel dont l'exposition ne contraint pas à une interprétation univoque et tente, au contraire, de suggérer. Dans l'individuation qu'opère la fiction (qui doit se plier toujours à la loi de la vraisemblance), la psychologie de l'action humaine importe. C'est là, à notre sens, que *l'Atalaya* entre en coïncidence avec le tacitisme et, plus particulièrement, avec le pessimisme anthropologique de cette mouvance. Comme on le sait, cette dernière n'avait de cesse d'avertir que toute prudence n'est jamais assez excessive à cause de

⁷⁶ Sur les positions prises par les jésuites Gabriel Vázquez ou Francisco Suárez sur la volonté libre et indifférente, voir Olivier BOULNOIS, « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scolastiques de la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, 2002, n°61, p. 199-237, et plus particulièrement 202-203.

⁷⁷ Certes, l'absence d'identification explicite avec le molinisme, dans le dénouement comme ailleurs dans le roman ou les autres textes alemaniens, peut infléchir l'interprétation vers la latence d'un scotisme, qui affirme la suprématie de la volonté sur l'intellect – ce que le molinisme contemporain réactivait précisément – et que l'auteur sévillan, formé à Alcalá de Henares (comme sa créature de papier), connaissait parfaitement.

l'importance des émotions dans le comportement humain. En ce sens, le pragmatisme qu'adopte Guzmán pour ne pas tomber dans le piège de Soto, et qui passe par la dissimulation et la simulation, ne contredit pas la volonté de faire le bien : au contraire, il la garantit. Autrement dit, l'attitude du galérien repentí envers le conjuré relèverait moins d'une stratégie pseudo-machiavélique que de sa capacité à fonder sa liberté vraie. Quant à l'hypothèse d'un Guzmán accomplissant sa vengeance envers celui qui avait été son ami⁷⁸, outre l'anachronisme que nous commettrions en lisant l'épisode à partir de notre cadre éthique actuel qui répugne à la délation, il convient de rappeler plusieurs points. D'un point de vue éthique et politique, la dénonciation d'un péril était obligatoire à moins de se rendre complice d'un crime de lèse-Majesté et de lèse-Majesté divine. Dans une perspective théologique, il n'est pas inutile non plus de rappeler que chez saint Augustin, l'amour pour l'ami est passion et non fidélité, celle-ci n'étant due qu'à Dieu (« Nous aimons Dieu et notre prochain d'un seul et même amour, mais nous aimons Dieu pour Dieu, et nous-mêmes et notre prochain pour Dieu »⁷⁹). Autrement dit, s'il y a équivocité et froideur dans ce dénouement, elles relèvent du concept de l'amour chrétien. Plus encore, le détachement de Guzmán de son semblable pour marquer son attachement à Dieu constitue une affirmation de plus de l'indifférence de sa volonté que la passion ne perturbe pas.

Enfin, cette indifférence essentielle à la volonté pour fonder sa liberté selon l'école philosophique jésuite hispanique se pose aussi à un niveau politique, quant au pardon du souverain espagnol au galérien. Le roman ne dira jamais si celui qui a choisi la fidélité religieuse contre la trahison politique est gracié ou pas. Mais il précise que Guzmán n'est pas l'auteur de la demande alors que ce prisonnier a une belle maîtrise de l'art oratoire et des lettres (autrement supérieures à celles du capitaine de la galère), et qu'il va écrire une confession

⁷⁸ Rappelons que le roman prend soin, aux chapitres 8 et 9 conclusifs, de préciser que Guzmán a tenté à plusieurs reprises de se réconcilier avec Soto, l'ami d'infortune devenu son ennemi. Au moment où il est mis au courant de la conjuration, il met aussi en garde ses compagnons devant le péril de mort qu'implique un soulèvement.

⁷⁹ Augustin, *De Trinitate*, VIII, 12.

publique qui prolonge sa « réformation ». Le dénouement ne dit nulle part que le captif, qui bénéficie immédiatement d'une liberté de mouvement suffisante pour écrire le récit de sa vie, ait adressé quelque supplique pour obtenir l'amnistie de ses délits. Au terme de ses mésaventures, Guzmán n'espère rien hormis le jugement du lecteur et celui de son Dieu. De fait, il relègue le politique à un niveau intermédiaire et médiocre :

[...] *Sabe solo Dios a quién da su gloria y en qué grados, mas acá políticamente vamos con la práctica del suelo, rastreando lo que pasa en el cielo [...]*⁸⁰.

Conclusion

Au temps où Mateo Alemán écrivait et publiait son *Guzmán de Alfarache*, l'actualité controversiste espagnole, une des formes de la bataille politique entre ordres catholiques, était enflammée. Thèses, commentaires, objections, réfutations, réponses point par point : la controverse *De auxiliis* s'avérait exemplaire par son caractère « professionnel » (extraordinaire subtilité des argumentations des théologiens et philosophes ibériques), sa publicité (extension du débat contradictoire hors des arènes universitaires), sa politisation (des territoires locaux à l'arbitrage ultime par le pontife, malgré l'anti-romanisme catholique hispanique). Ce débat intra-confessionnel, qui touchait aux fondements du catholicisme tridentin (et dont, paradoxalement, il exhibait en permanence la « faille »), s'installait et prenait une dimension publique.

Mateo Alemán avait le goût de la dispute. Dans son *Ortografía castellana*, un des rares écrits où sa personnalité apparaît parfois, il mentionne au passage une de ses conversations scolastiques avec un curé et, plus loin, inclut une « dispute », exemplaire par la hauteur de son sujet, sa civilité et son élégance⁸¹.

⁸⁰ L'importance de ce passage du *San Antonio* a été soulignée par M. CAVILLAC dans « La conversión política del galeote “reformado” », p. 124 de *Guzmán de Alfarache y la novela moderna...* puis, lors d'un échange que nous avons eu avec cet éminent spécialiste et dont nous le remercions très sincèrement.

⁸¹ Au chapitre III de la *Ortografía castellana*, M. ALEMÁN rend compte, en même temps que de son intérêt pour les échanges scolastiques, des limites de leur publicité à cause de l'ignorance :

Surtout, en réaction à la publication apocryphe de la *Deuxième Partie* de son *Guzmán*, pour manifester l'impéritie de son plagiaire, il rappelle avoir conçu son *Atalaya de la vida humana* comme une « école » autrement dit un dialogue, un lieu de contradictions coopérant dans la construction d'un sens utile au « bien commun », articulé au salut humain et à la gloire divine. Dans sa recherche d'une modalité nouvelle de participation au débat fondamental de son temps, il administre (*oekoima*) les différentes positions en évitant toujours l'écueil du pamphlet.

Est-ce à dire que son roman réalise une espèce de *concordia* – éminemment prudente – entre bañistes et molinistes, entre les tenants du primat de l'intellect et les tenants du primat de la volonté, dans l'intuition, peut-être, du non-lieu sur lequel se terminèrent les congrégations à Rome des experts théologiens sur la fameuse question *De auxiliis* en 1607⁸² ? Certes, Mateo Alemán crée une *Atalaya* qui perçoit l'appel de son temps. Mais l'expérimentation esthétique par laquelle il y répond est l'exercice d'une volonté inouïe de fonder un espace de liberté. En d'autres termes, le mouvement du roman qu'il invente, qui passe constamment de la narration à la digression, dessine une spirale où une « doctrine » ne s'impose jamais définitivement, où un système spéculatif ne vient pas en remplacer un autre, et se déroule toujours, dépassant acteurs et formes de désaccords immédiats. En ce sens, l'*Atalaya* ouvre la voie au roman philosophique et ne peut être confondue avec un roman dévot, univoque. Au contraire, attentive aux dialogues de ses contemporains, elle en concurrence la complexité et l'ambiguïté sans viser à les reproduire.

« *doy mi palabra que habrá pocos días que siendo huésped de un lugar del condado de Niebla, de más de quinientos vecinos, vi que muchos llamaban escribén al escribano, y el mismo escribano, hallándose presente a cierta conversación escolástica que tratábamos el cura y yo, nos dijo: “por esta sofricanza de cruz, que es hecha de gueso y carne, que les diera no sé qué por saber latigar y destruir los latines como ellos”. Quiso decir ‘litigar’ y ‘construir’, y para esto hizo una cruz con el índice y el pulgar, poniendo una hechura de toda la mano que pudiera bien servir para el candelero de tinieblas”*. Un modèle de dispute amène est celle qui conclut la *Ortografía castellana*. Elle est organisée entre deux courtisans « *de ingenio* », arbitrée par un envoyé du Pape Pie V à Philippe II, et elle a pour objectif de déterminer si l'excellence du Verbe revient au discours de la plume ou à la description orale (cap. décimo II, p. 77 v^o - 83 v^o, Mexico, Imprenta Jerónimo Balli, 1609).

⁸² Appelés au silence par le pontife, les ordres religieux trouvèrent immédiatement d'autres prétextes à leur belligérance, telles les controverses et polémiques autour de l'élévation au dogme de la foi de l'Immaculée Conception dans les territoires de la Monarchie catholique...