

Atlante8

printemps 2018



**Débats, controverses et scandales :
usages de l'intime à l'époque moderne**

Débats, controverses et scandales : usages de l'intime à l'époque moderne



La Cuisine des Anges (H. : 1,80 m. ; L. : 4,50 m)
Bartolomé Esteban MURILLO (Séville, 1618-1682)
Paris, Musée du Louvre.
Photo (C) RMN-Grand Palais (musée du Louvre) / Gérard Blot

Coordination

**Paloma BRAVO,
Estelle GARBAY-VELAZQUEZ**

Partie I. Intime, spiritualité et querelles religieuses.

Estelle GARBAY-VELAZQUEZ (Université de Bourgogne Franche-Comté, TIL, EA 4182)

Défense du « Recueillement » face à l' « Abandon » à travers le *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) : les contours de l'intimité spirituelle en débat 18

Claire BOUVIER (Université de Lille, CECILLE EA 4074)

Mettre en écriture l'intime comme stratégie de défense et d'autolégitimation : les *Confesiones* du père Pedro de Ribadeneyra (1526- 1611) 48

Michèle GUILLEMONT (Université de Lille, CECILLE EA 4074)

Des « flammes glaçantes ». Le cas de Manuel de Fonseca, entre intimité et scandale (*Paraquaria*, Chili, 1613) 68

Partie II. Intime et scandale dans quelques affaires et procès

Sarah VOINIER (Université d'Artois, Textes et Cultures EA 4028)

Intimité et scandale autour de la conjuration de l'envoûtement de Charles II 89

Paloma BRAVO (Université de Bourgogne Franche-Comté, TIL, EA 4182)

Scandale et controverse autour des sorcières de Zugarramurdi (1609-1619- : un observatoire de l'intime ? 107

Laurey BRAGUIER (Université Rennes 2, CELLAM)

La représentation scandaleuse des *beatas* : intimité et faux-semblants à la lecture des *refranes* et de quelques procès inquisitoriaux de la fin du XVI^e siècle 135

Partie III. Intime en littérature

Camilla Maria CEDERNA (Université de Lille, CECILLE EA 4074)

Le scandale de l'intime : la coquetterie entre rébellion et transgression dans le *Théâtre Italien* d'Evariste Gherardi 152

Samuel FASQUEL (Université d'Orléans, Laboratoire <i>Rémélise</i>) Du pet en littérature. Quelques remarques sur la présence et l'interprétation du <i>crepitus</i>	180
<i>Annexe : Ládre me el perro, y no me muerda. Satisfacción breve, escrita por el Doctor Don Juan del Águila, natural de Pamplona, e impresa con licencia en el castillo de la misma ciudad, año 1653, a un libelo infamatorio, escrito por Gregorio Esclapés, e impreso en Zaragoza este mismo año, contra doctrinas de Jesuitas [extraits]</i>	203
Comptes rendus d'ouvrages	
Francisco VÁZQUEZ GARCÍA y Richard CLEMINSON, <i>Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800</i> , Madrid, ediciones Cátedra, 2018 (297 p.), ISBN : 978-84-376-3828-7.	230
Juan POSTIGO VIDAL, <i>El paisaje y las hormigas : sexualidad, violencia y desorden social en Zaragoza (1600-1800)</i> , Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, (223 p.) ISBN 978-84- 16935-85-7	235
Résumés	239

Avant-Propos

Issu des journées d'études organisées en 2014 et 2016 par le laboratoire TIL de l'université de Bourgogne et le CECILLE de l'université de Lille¹, le présent dossier aborde l'intime dans sa dimension polémique et scandaleuse. L'enquête est née de la volonté de prolonger les questionnements posés dans le numéro *d'Atlante* 2, 2015 : *Querelles littéraires et disputes politiques : Italie et Espagne XIII^e-XVII^e siècles*². Face au versant public de l'activité agonistique étudié dans cette livraison, le présent numéro monographique aborde la place de l'intime dans les querelles, disputes et scandales. Cette réflexion portant sur les usages de l'intime dans la littérature polémique à l'âge classique prolonge également les travaux menés au sein de l'équipe Texte, Image, Langage de l'université de Bourgogne Franche-Comté autour de la notion d'intimité³. C'est donc à la confluence de deux laboratoires et de deux problématiques qu'est né ce recueil qui, à travers ses différentes études, entend aborder quelques-unes des interactions qui se produisent à l'époque moderne, et notamment en Espagne, entre la polémique qui occupait une place importante dans la vie intellectuelle, sociale et politique⁴, le scandale — que le lexicographe Antoine Furetière définit comme une doctrine ou

¹ La journée d'études « Débats, controverses et scandales : usages de l'intime (Espagne et Amérique, XVI^e-XVII^e) » s'est tenue à la Maison des Sciences de l'Homme à Dijon le 24 octobre 2014 ; la journée « Intimité et scandale (Italie et Espagne, XIV^e-XVIII^e siècles) » a eu lieu à Lille le 13 juin 2016.

² Michèle GUILLEMONT coord., « Querelles littéraires et disputes politiques : Italie et Espagne XIII^e-XVII^e siècles », *Atlante. Revue d'études romanes*, 2, printemps 2015.

³ Parmi les travaux produits par cette équipe signalons pour l'époque moderne : Paloma BRAVO, Cécile IGLESIAS, Philippe RABATE coord., *L'Expression de l'intériorité : vivre et dire l'intime à l'époque moderne*, « Textes & contextes », coll. Intime, vol n° 3, mise en ligne septembre 2012 (disponible sur Internet : <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/intime/document.php?id=451> ISSN - 2114-1053). Dans une perspective diachronique et pluridisciplinaire : Sylvie CRINQUAND, Paloma BRAVO, *L'Intime à ses frontières*, éd., Bruxelles, éditions E.M.E, collection « Proximités-Littératures », 2012 ; Sylvie CRINQUAND, Paloma BRAVO, *Au plus profond de soi : quand le spirituel se fait intime*, éd., Bruxelles, éditions E.M.E, collection « Proximités-Littératures », 2015 et Sylvie CRINQUAND et Paloma BRAVO, *L'Intime à l'épreuve des contraintes*, Dijon, EUD, à paraître en 2019.

⁴ Michèle GUILLEMONT coord., *Querelles littéraires et disputes politiques ...*, *op.cit.*, p. 5.

un comportement choquant eu égard aux opinions et mœurs communes et la notion, extrêmement « labile »⁵, d'intime.

La définition de ce dernier terme pose problème au moins pour trois raisons. D'abord parce la notion est variable selon les époques et que des glissements de sens significatifs se sont produits au fil des siècles, nous invitant à ne pas considérer l'intime comme une notion anhistorique⁶. Dans un essai récent, le sinologue et philosophe François Jullien ramène l'évolution complexe et la réalité protéiforme du terme à deux sens qui seraient en tension tout au long de son parcours sémantique. Il rappelle, en effet, que dès l'origine la notion s'est développée dans deux directions parallèles, exprimant à la fois un sens spatial (ce qui est le plus dedans, le plus profond, le plus retiré) et un contenu relationnel, indiquant que les personnes sont étroitement liées⁷. Ainsi Cicéron parle aussi bien du fond intime d'un sanctuaire (*sacrarium intimum*), ou de l'intime secret de l'art (*ars intima*), ou de ses amis intimes (*mei intimi, familiares intimi*)⁸. Avec Augustin, ces deux sens entrent dialectiquement en contact, de telle sorte que l'intime est à la fois le plus essentiel, le plus retiré, le plus secret et ce qui associe le plus profondément à l'Autre ; à partir de quoi, Augustin peut affirmer que Dieu est plus intérieur que son intime (*interior intimo meo*)⁹. La formule du saint nourrit dès lors les descriptions et élaborations du for intérieur qui apparaissent à partir du haut Moyen-Âge¹⁰. Au XIV^e siècle, l'adjectif « intime » est emprunté par les langues romanes au latin « *intimus* », superlatif de « *interior* » (qui désigne, nous l'avons vu,

⁵ Voir Thomas CLERC, *Les Écrits personnels*, Hachette, coll. « Ancrages », 2001, p. 63.

⁶ Pour une enquête très documentée sur l'étymologie et la généalogie du terme, voir : « Véronique MONTÉMONT, « Dans la jungle de l'intime : enquête lexicographique et lexicométrique (1606-2008) » in Anne COUDREUSE, Françoise SIMONET-TENANT eds., *Pour une Histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 15-38.

⁷ François JULLIEN, *De l'Intime. Loin du bruyant amour*, Paris, Livre de Poche, 2013, p. 34 : « L'intime est dit de ce qui est "contenu au plus profond d'un être" : ainsi parle-t-on d'un "sens intime" ou de la "structure intime des choses". Mais il est aussi ce qui "lie étroitement par ce qu'il y a de plus profond" : union intime, avoir des relations intimes, être l'intime de [...] » (p. 21).

⁸ F. JULLIEN, *op.cit.*, p. 34.

⁹ F. JULLIEN, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ Voir à ce propos, Frédéric GABRIEL, « Qu'est-ce qui dévoile l'intime ? Individu, internalisation et ecclésiologie (XVI^e-XVII^e siècles) » in : P. BRAVO, C. IGLESIAS, P. RABATE (coord.), *L'Expression de l'intériorité ...*, *op.cit.* (non paginé).

ce qu'il y a de plus intérieur)¹¹ ; à l'âge classique, le terme, fidèle à ce sens étymologique et philosophique, désigne une relation de proximité extrême à Dieu ainsi que les liens de l'amitié la plus étroite. Cette dimension relationnelle est complétée au XVIII^e siècle par l'idée romantique d'une intériorité du sujet et de sa conscience : l'intime est sacralisé à la fois comme valeur existentielle et esthétique. Au XIX^e siècle, l'idée de l'intériorité psychologique se fait jour en rapport notamment avec la notion de secret et s'impose au XX^e siècle en se polarisant sur le sujet percevant, son ressenti et ses affects. C'est également à partir de ce moment que s'établit une connexion entre l'intime et la vie conjugale, ou sexuelle, entendue à divers degrés organiques (vie privée restreinte au couple, anatomie généralement cachée, vie sentimentale ou sexuelle secrète)¹².

Cependant, le sentiment de l'intime n'est pas seulement difficile à aborder parce qu'il est variable dans le temps mais également parce que le mot est quasiment absent des dictionnaires avant le XVII^e siècle : le premier dictionnaire français à lui accorder une entrée étant le Nicot, qui propose en 1606 une définition proche de l'étymologie: « ce qui est au profond & en intérieur » et donne l'exemple de l'« amitié intime »¹³ ; Sebastián de Covarrubias, en Espagne, lui consacre une entrée en 1611 : « *Lo muy propio y del alma, como íntimo amigo, el muy amado y querido del corazón* ».

Enfin, Brigitte et José-Luis Díaz ont souligné la « mollesse sémantique » du terme¹⁴ qui, même lorsqu'il est unanimement perçu de manière positive, comme ce fut le cas au XIX^e siècle, renvoie à des réalités vagues qui échappent à toute définition précise¹⁵. Si au XIX^e siècle, le terme demeure indéfinissable parce qu'il

¹¹ A. COUDREUSE, F. SIMONET-TENANT eds., *Pour une Histoire...*, *op.cit.*, p. 7 et Michaël FOESSEL, *La Privation de l'intime...*, *op.cit.*, p. 11.

¹² Véronique MONTEMONT, « Dans la jungle... », *op.cit.*, p. 17- 20 et Brigitte et José Luis DIAZ, « Le siècle de l'intime », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2009-4, p. 1.

¹³ Véronique MONTEMONT, « Dans la jungle... », *op.cit.*, p. 17.

¹⁴ Brigitte et José Luis DIAZ écrivent à propos du terme intime : « [...] force est de constater que dans cette enquête lexicologique on achoppe toujours sur la mollesse sémantique de la notion » in : « Le siècle de l'intime », *op.cit.*, p. 117-146).

¹⁵ Brigitte et José-Luis Díaz évoquent le constat qui s'impose à la lecture des correspondances, des Mémoires, journaux et autres annales de la subjectivité du XIX^e siècle : « on y parle beaucoup d'intime pour évoquer certains territoires subjectifs qui seraient propres à soi – le propre de soi ».

évoque le plus souvent les idées de bonheur et de plénitude, objets de désirs aussi vagues qu'unanimes, l'intime, comme concept scientifique, reste aujourd'hui tout aussi difficile à circonscrire. En effet, la notion d'intime implique non seulement de jouer avec des termes voisins avec lesquels elle entre en tension — intimité, privé, public¹⁶ —, mais elle se place à la croisée du corps physique, de ses émotions et du monde de l'affect¹⁷. À ce titre, elle concerne de nombreuses disciplines — dont la psychologie, l'anthropologie du corps, la sociologie des passions, l'histoire des mentalités et de la vie privée, la littérature et la philosophie — et se place, depuis plusieurs décennies, au centre de nombreuses enquêtes sans que, pour autant, la phrase de l'historien Orest Ramun ait perdu de son actualité : « Tout ou presque reste à faire dans l'histoire du moi et de l'intime »¹⁸. Pastichant les observations faites par David Le Breton à propos du corps, nous pourrions dire d'ailleurs que le signifiant intime n'est pas un universel immuable et donné a priori ; il est une fiction, mais une « fiction culturellement opérante »¹⁹.

Et cette fiction est d'autant plus flagrante que nous remontons dans le passé. Le chercheur en quête de témoignages ou manifestations de l'intime à l'époque moderne est confronté à maints écueils et frustrations : force est de constater que le terme est pratiquement absent des documents des XVI^e et XVII^e siècles — hormis dans le champ de la littérature spirituelle —, ce qui fait de l'investigation de l'intime

mais qui reste indécis et insaisissable faute d'outils conceptuels pour mieux en identifier les contours », *op.cit.*, p. 2.

¹⁶ Voir ce qu'écrit Leonor ARFUCH à ce propos : « *Si adoptamos la metáfora del recinto de la interioridad, lo íntimo será quizás lo más recóndito del yo, aquello que roza lo incomunicable, lo que se aviene con naturalidad al secreto. Lo privado a su vez parecería contener a lo íntimo pero ofrecer un espacio menos restringido, más susceptible de ser compartido, una especie de antesala o reservado poblado por algunos otros. Finalmente, lo biográfico comprendería ambos espacios [...], incluyendo además la vida pública. Pero este viaje con escalas hacia el corazón de la interioridad es sólo una ilusión: a cada paso, los términos se intersectan y trastocan, lo más íntimo pide ser hablado o cede a la confidencia, lo privado se transforma en acérrimo secreto, lo público se hace privado y viceversa [...]* » in : *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 102.

¹⁷ Voir l'intéressante mise au point de Laura SCARANO, « Rituales de intimidad: cuerpo, experiencia y lenguaje » in : *CELEHIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, año 18, n° 20, Argentina, Mar del Plata, 2009, p. 205.

¹⁸ Orest RANUM, « Les refuges de l'intimité » in : Philippe ARIES et Georges DUBY éd., *Histoire de la vie privée*, t. 3 « De la Renaissance aux Lumières », Paris, Editions du Seuil, 1985, 1999, p. 209-259.

¹⁹ David LE BRETON, *La Sociologie du corps*, Paris, PUF, « Que sais-je », 1992, (version électronique, non paginée. La référence est au Chapitre II-1 : « Données épistémologiques-1 La tâche »). Il écrit précédemment : « Le corps n'est pas une nature. Il n'existe même pas. On n'a jamais vu un corps : on voit des hommes et des femmes. On ne voit pas des corps.

un véritable défi. Mais cette absence de mot n'est certainement pas un hasard : si l'homme moderne ne nomme pas l'intime en tant que tel, c'est sans doute qu'il n'a pas encore véritablement conscience de la propre intimité, du « propre à soi »²⁰. Peut-être parce que la séparation entre vie privée et vie publique ne s'est pas complètement opérée, et qu'il n'y a pas encore de place faite à une intériorité dont l'individu aurait légitimement le contrôle et la jouissance, face aux nécessités impérieuses de la chose publique. En effet, comme le souligne à juste titre Jean-François Laé, « s'appartenir rien qu'à soi-même, cultiver un espace intérieur à l'écart des autres, suppose un mouvement d'émancipation à l'égard des sphères publiques et à l'intérieur même de l'intimité »²¹. C'est ce que l'homme moderne n'a pas encore réussi à faire, ou ce que l'Institution — qu'elle soit ou non religieuse — n'est pas tout à fait prête à lui accorder. Le territoire de l'intime échappant de fait au contrôle des censeurs, il est souvent perçu comme potentiellement subversif. Enfin, il convient de ne pas oublier que l'intimité, dans la forme et le sens que nous lui connaissons aujourd'hui, « est une invention du siècle des Lumières », pour reprendre les termes de Françoise Simonet-Tenant²².

En dépit de la porosité de la notion et de la rareté de ses emplois en dehors du champ religieux avant le XVIII^e siècle, le présent volume se donne pour objectif de poser quelques jalons concernant l'intime en tant qu'objet de débats ou de scandale. Car en dépit de son caractère évanescent, lorsque ce qui touche à la sphère de l'« intime » dans son acception actuelle — en particulier les émotions, les sentiments profonds, la sexualité, ou le corps en général — se dévoile et surgit au grand jour, on constate qu'il provoque immédiatement le scandale dans la société moderne, signe d'une crispation traduisant l'indignation ou le rejet face à ce qui est de coutume caché et doit demeurer secret. Comme si intime et scandale étaient en réalité « les deux faces de la même monnaie »²³, l'envers et l'endroit d'une même réalité. C'est pourquoi l'étude d'affaires, de débats et de controverses dans lesquels

²⁰ Voir *supra* Brigitte DIAZ et José-Luis DIAZ.

²¹ Jean-François LAÉ, « L'intimité, une histoire longue de la propriété de soi », *Sociologie et sociétés*, « De l'intimité », vol. 35, n°2, automne 2003, p. 140-141.

²² Françoise SIMONET-TENANT, « À la recherche des prémices d'une culture de l'intime », voir *op. cit.*, p. 50.

²³ Voir l'article de Sarah VOINIER, *infra*.

l'intime a suscité la polémique ou le scandale nous a semblé particulièrement féconde, à une époque qui voit naître tout un ensemble de procédures qui relèvent de ce que Michel Foucault appelait le « souci de soi »²⁴. La renaissance de la médecine, l'apparition de nouvelles formes de vie privée²⁵, la création d'espaces dévolus à l'intime²⁶, l'émergence d'une nouvelle conception de l'individualité et la tension croissante entre impératifs moraux chrétiens et comportements pragmatiques attestent d'une évolution très profonde de ce qui relève de la sphère de l'intimité²⁷. Dans quelle mesure ces mutations ont-elles été verbalisées, discutées, controversées ? Jusqu'à quel point des phénomènes ou des manifestations intimes ont-ils donné prise au scandale ? Sous quelles modalités, pour quelles raisons et suivant quels objectifs ? Que nous apprennent ces scandales de la relation de l'homme moderne à sa propre intimité ?

Le volume aborde quelques usages de l'intime à l'époque moderne selon trois perspectives. Une première partie, intitulée « **Intime, spiritualité et querelles religieuses** », regroupe trois chapitres consacrés à des disputes religieuses : l'intime, défini en termes d'intériorité et de relation transcendante, est au centre de la polémique tantôt pour en définir les contours et les usages en matière de spiritualité, tantôt à des fins stratégiques afin d'asseoir l'autorité de tel secteur de l'Église par rapport à tel autre. Un deuxième ensemble de chapitres, recueillis sous l'épigraphe « **Intime et scandale dans quelques affaires et procès** », aborde la notion d'intimité en lien avec le corps organique, voire même avec des sensations préverbaux²⁸ : la vie intime en tant que vie sexuelle et corporelle est portée sur la place publique et utilisée à des fins scandaleuses pour disqualifier tantôt un

²⁴ Voir par exemple Michel FOUCAULT, *L'Origine de l'herméneutique de soi (Conférence prononcées à Dartmouth College, 1980, Paris, Vrin, 2013.*

²⁵ Philippe ARIES, Georges DUBY, *Histoire de la vie privée*, Paris, Points Seuil, 1999.

²⁶ Sur cette question, voir l'intéressant article de Juan POSTIGO VIDAL, « El estudio como espacio para la intimidad, la intelectualidad y la masculinidad en Zaragoza durante la edad moderna » in: Eliseo SERRANO MARTIN coord., *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico » (C.S.I.C), colección Actas, 2013, p. 1067-1082.

²⁷ P. BRAVO, C. IGLESIAS, P. RABATE, « Introduction » à *Dire et vivre l'intime à l'époque moderne*, op. cit. non paginé.

²⁸ Pour cette conception de l'intime dans un autre contexte, voir Julia KRISTEVA, *La Révolte intime*, Paris, Fayard, 1997.

monarque jugé inapte, tantôt des femmes considérées trop libres, voire diaboliques. Dans certains cas, l'instrumentalisation de l'intime est discutée et réprouvée à cause du trouble à l'ordre public qu'elle provoque. Une dernière section, intitulée « **Intime en littérature** », ouvre la réflexion à ce domaine tout en adoptant un prisme temporel et spatial plus large. En effet, le premier chapitre de cette partie évoque la manière dont certaines formes de la vie privée, conjugale et familiale, sont portées sur la scène française par la comédie italienne à la fin du XVIII^e siècle pour être dénoncées. Un deuxième chapitre étudie la résurgence, dans différents textes baroques, de motifs liés au bas corporel issus de la tradition gréco-latine.

Ouvrant le volume, la contribution d'Estelle Garbay-Velázquez porte sur l'intimité spirituelle, qui se retrouve au cœur de débats intenses dans le cadre de la polémique déclenchée par la condamnation de l'illuminisme tolédan en 1525. Celle-ci porte un coup dur à la littérature mystique en langue vulgaire, qui sera, à partir de ce moment-là, systématiquement soupçonnée d'hérésie. Dans ce contexte, Francisco de Osuna, le maître spirituel du Recueillement, tente de se démarquer de la spiritualité de l'Abandon censurée par l'Édit de Tolède en rédigeant ses *Abécédaires spirituels*, dans lesquels il développe son enseignement spirituel du Recueillement dont il s'efforce de prouver la saine doctrine. S'intéressant plus particulièrement au quatrième tome de la compilation des *Abécédaires* paru en 1530, Estelle Garbay-Velázquez nous montre que tout l'enjeu de ce volume, encore intitulé *Loi d'amour*, est de légitimer le Recueillement comme quête d'intériorité spirituelle, visant l'union sans médiation avec le divin dans l'amour. Pour éviter tout amalgame possible avec la doctrine contemporaine des *dejados* frappée d'anathème, il appartient au Franciscain andalou d'établir clairement les limites spatio-temporelles de l'expérience intime du Recueillement, une forme de dévotion intériorisée potentiellement subversive, dans la mesure où elle semblait échapper au contrôle de l'Institution ecclésiastique.

L'intime est parfois instrumentalisé, à des fins stratégiques, dans la sphère religieuse tout autant que politique. C'est ce que Claire Bouvier montre à travers un chapitre consacré à l'analyse des *Confesiones* du Père Pedro de Ribadeneyra (1526-

1611). Elle interprète cette autobiographie spirituelle du jésuite tolédan, fidèle disciple d'Ignace de Loyola, comme une entreprise de mise en écriture de soi qui se détourne du modèle d'écriture autobiographique du Saint d'Hippone pour se transformer en une véritable plaidoirie, dans un contexte de vives controverses au sein de la Compagnie de Jésus. En effet, Pedro de Ribadeneyra y met en récit la propre intimité spirituelle – communion avec Dieu et avec Ignace de Loyola, son Père spirituel –, dans le but de prouver sa fidélité à l'esprit des origines et son obéissance sans faille au Père Fondateur, contre les accusations dont il avait été victime par les généraux successifs Mercurian et Acquaviva, premiers préposés jésuites non hispaniques. Ainsi, l'intime expérience de la vie d'un saint qui marche dans les pas du Père des *Exercices spirituels* devient une arme de poids dans la défense des intérêts de l'Assistance espagnole face à une hiérarchie romaine de plus en plus désireuse de réformer l'Ordre en le coupant de ses origines hispaniques. On voit donc que l'intime peut déborder de la sphère du privé lorsqu'il s'agit de défendre les propres intérêts face à l'Institution.

Le dossier examiné par Michèle Guillemont met en lumière un cas extrême d'instrumentalisation de l'« intime » puisque la nature de l'intimité dénoncée n'y est pas explicitée, jouant sur le pouvoir de l'insinuation sulfureuse. Son étude montre que l'intime, à l'époque moderne, n'affleure jamais sans provoquer le scandale. C'est ce que révèle son analyse du cas Manuel de Fonseca, un jésuite portugais, novice dans la province de *Paraquaria* au Chili, dont la présumée apostasie dans les années 1613-1614 fit grand bruit. Dans les faits, il semblerait que Manuel de Fonseca ait été expulsé de la Compagnie pour des raisons obscures, que Michèle Guillemont tente d'élucider en explorant en premier lieu les correspondances internes à la Compagnie, entre les généraux romains successifs et divers jésuites de la Province du Chili, notamment le Père Supérieur Provincial Diego de Torres Bollo ; en deuxième lieu, la mise en récit du cas Fonseca par les autorités jésuites dans différentes narrations, où le scandale est volontiers mis en lumière, en insistant sur la malignité intrinsèque du personnage, tout en taisant les raisons réelles de son éviction qui, inavouables, demeurent secrètes ; enfin, elle recense les échos de cette bruyante affaire dans divers récits

historiographiques émanant d'historiens de l'Ordre des XVII^e et XVIII^e siècles. Michèle Guillemont met en lumière tout l'enjeu stratégique de ces mises en récit narratives et historiographiques du cas Fonseca au sein de l'Ordre : ne s'agissait-il pas d'entretenir la mémoire du scandale pour alimenter le leitmotiv de la persécution endurée par les jésuites dans la Province du Chili qui se trouvaient de façon récurrente en conflit avec les autorités épiscopales et civiles, ainsi qu'avec les franciscains, laquelle ne serait que l'une des nombreuses tribulations envoyées par Dieu pour prouver et fortifier l'héroïsme de la Compagnie de Jésus ?

La dimension scandaleuse des usages de l'intime, présente dans les réflexions que nous venons d'évoquer, est creusée dans les trois chapitres qui constituent la section suivante. En effet, Sarah Voinier pose la question de la relation paradoxale qu'entretiennent les notions d'intimité et de scandale. Termes que tout oppose en apparence, ils sont en fait les deux faces d'une même réalité qui s'articule autour du secret dévoilé. L'intensité de la transgression opérée par la mise en lumière de la sphère privée et confidentielle tient, en particulier, aux enjeux politiques de ce dévoilement comme le montre l'affaire de l'envoûtement de Charles II, dernier roi de la maison d'Autriche espagnole. Le scandale porta sur la place publique l'intimité d'un monarque, incapable de concevoir un descendant, ainsi que les étroites relations de ce souverain et son confesseur, le père dominicain Froilán Díaz de Llano. Sarah Voinier évoque l'esclandre qui se produisit en Espagne en 1699 autour de la fécondité problématique de Charles II, qui se trouvait alors au seuil de la mort. Cette infertilité, bien que clairement liée à la santé défaillante d'un roi contrefait dont on ne cessait d'annoncer le trépas imminent depuis la naissance, fut traitée comme la conséquence d'un envoutement et donna lieu, pour cette raison, à des tentatives d'exorcisme. Ce ne furent pas ces pratiques, autorisées par l'Inquisition et acceptées avec confiance par le roi, qui provoquèrent l'émoi de l'opinion mais l'incarcération, jugée abusive, du principal acteur du désenvoutement, le confesseur du roi, Froilán Díaz de Llanos qui, à l'occasion de cette affaire, se retrouva pris au piège des luttes politiques opposant le parti autrichien de la reine à ses rivaux. La sexualité du roi, considérée comme une affaire d'État dès son avènement, devint l'occasion d'un scandale dont Philippe V,

son successeur Bourbon, sut tirer parti à son arrivée en Espagne. Posant un acte politique fort, il saisit l'occasion pour imposer la justice royale face à celle du Saint-Office qui s'était acharnée contre le confesseur.

Le chapitre consacré par Paloma Bravo à l'apparition au début du XVII^e siècle de foyers de sorcellerie dans la région basco-navarraise espagnole et aux persécutions et débats qui s'en suivirent aborde une autre forme d'intimité scandaleuse, celles de femmes accusées de fréquenter le sabbat. Le propos interroge également la possibilité pour le chercheur actuel de déceler des indices d'intimité dans les pièces relatives à cette affaire. Les documents considérés sont la scandaleuse relation de l'autodafé publiée à des fins commerciales par Juan de Mongastón (1609), et les pièces de la controverse qui s'engagea au sein du Saint-Office à propos de la réalité des sabbats et de la possibilité, pour les juges, d'établir la preuve en matière de sorcellerie, débat dont les principaux acteurs furent l'humaniste Pedro de Valencia et l'inquisiteur Alonso de Salazar y Frías. L'enquête de Paloma Bravo mène à une perception en creux de l'intime qui n'est pas nommé en tant que tel et qui, lorsqu'il affleure sous la forme d'évocations sexuelles ou d'expériences singulières vols, métamorphoses, nécrophagie etc. , est souvent traité de façon stéréotypée et sciemment scandaleuse (Juan de Mongastón) ou à peine ébauché lorsque les champs de savoir convoqués anthropologie et psychologie sont encore balbutiants (Pedro de Valencia) ou l'approche trop objective et pudique pour consigner le ressenti individuel (Alonso de Salazar y Frías).

La sexualité féminine se retrouve au cœur de nombreux scandales, comme le montre Laurey Braguier-Gouverneur dans le chapitre suivant, consacré à l'intimité sexuelle des *beatas* espagnoles du XVI^e siècle. L'auteur y compare la représentation scandaleuse des *beatas* (femmes célibataires vivant en communauté sans avoir prononcé de vœux solennels) qui émane des dictons populaires de l'époque et que l'historiographie s'est longtemps chargée de relayer , avec les témoignages tirés des procès inquisitoriaux contre les illuminés de Llerena et de Jaén à la fin du XVI^e siècle et ayant impliqué de nombreuses *beatas*. Ceux-ci permettent de nuancer cette vision unilatéralement caricaturale de la *beata* licencieuse et perversie, et de

porter un autre regard sur cette catégorie de femmes : leur façon de parler de ce qui est intime témoigne paradoxalement d'une grande pudeur et retenue, révélant souvent une profonde méconnaissance de la propre intimité sexuelle. Finalement, l'auteur examine les facteurs religieux, sociaux et économiques, susceptibles d'expliquer l'acharnement dont ont été victimes les *beatas* durant la seconde moitié du XVI^e siècle. Dès lors, on comprend comment le scandale provoqué par leurs soi-disant débordements ait pu servir à légitimer l'éviction de ces femmes, jugées trop « libres ».

La dernière section permet de compléter cet aperçu des pratiques intimes jugées scandaleuses par une incursion du côté des représentations littéraires. Camilla Maria Cederna mène l'enquête sur le théâtre italien dans la France de Louis XIV et s'interroge sur les raisons qui conduisirent le roi à ordonner la fermeture de la Comédie-Italienne le 13 mai 1697. En effet, selon l'hypothèse la plus répandue la décision royale fut motivée par la représentation scandaleuse de la *Fausse prude*, qui aurait visé Madame de Maintenon. Revenant sur la liberté de ton qui valut à la Comédie-Italienne sa réputation sulfureuse, Camilla Maria Cederna montre comment dans le répertoire italien Colombine est une coquette victorieuse qui, en plaidant la cause des femmes, opère la mise en cause du pouvoir des hommes, non seulement dans l'intimité du couple (le mari) et des familles (le père), mais encore au sommet de l'État (le roi). Le théâtre italien se fait l'écho de la guerre des sexes tout en exposant au ridicule deux piliers de l'ordre établi, qu'il pourfend : la monarchie et la Comédie-Française. La revendication d'une intimité familiale et amoureuse différente fait scandale non seulement parce qu'elle expose sur la scène des mœurs dérangeantes mais également et surtout parce qu'elles représentent une atteinte à l'ordre moral, politique et esthétique.

C'est également dans le domaine des lettres que se situe la réflexion proposée Samuel Fasquel, qui étudie la façon dont la littérature s'est emparée d'un motif scatologique lié au bas corporel, le pet. Partant d'un large corpus incluant des auteurs classiques (Aristophane, Martial, Esope etc.) et des auteurs européens et espagnols des XVI^e et XVII^e siècles tels que Josse Willich, Rodolphus Glouclenius, Góngora, Quevedo, Martí ou Valle y Caviedes, l'auteur cerne les enjeux liés à ce

motif littéraire tout en dressant une typologie de ces emplois (« pet réplique », « pet involontaire », « pet ornemental », etc.). Au-delà de l'historicité des convenances, le pet apparaît dans toute cette littérature comme une manifestation physiologique malséante qui provoque la réprobation ou le rire ou qui, lorsqu'il est défendu pour ses vertus thérapeutiques, est l'objet d'un éloge paradoxal tant cette réhabilitation est perçue comme inattendue. Si le pet concret, expression honteuse de la vie corporelle, ne trouve sa place que dans l'intimité physiologique ou comme marqueur de familiarité amoureuse ou amicale, le pet littéraire, quant à lui, alimente de nombreux éloges paradoxaux qui ne sont pas relégués à l'espace intime de la lecture solitaire. Le *crepitus* est l'objet de *disputationes* burlesques qui jouent sur l'inconvenance du sujet pour provoquer le rire. Il n'en reste pas moins que la littérature du pet ne donne jamais lieu à l'introspection ou à « l'exploration du JE intimement troublé [...] », préférant se placer dans le domaine de l'exhibition ludique.

Pour sa **rubrique documentaire**, ce numéro d'*Atlante* propose la retranscription de trois passages significatifs tirés de l'opuscule *Ládreme el perro y no muerda*, du Père jésuite Mateo de Moya y López. Ce libelle, publié en 1653 sous le pseudonyme de Juan del Águila, est une réponse au *Manifiesto a los fieles de las doctrinas perversas que enseñan, difunden y practican universalmente los jesuitas*, virulent pamphlet qu'un dominicain, sous le pseudonyme de Gregorio Esclapés, avait rédigé en 1646 contre les jésuites probabilistes. Le théologien moraliste Mateo de Moya se fait l'avocat de la Compagnie de Jésus et répond point par point, en suivant l'ordre des préceptes du Décalogue, aux objections du « calomniateur » : chacune des propositions décriées, en raison de leur contenu moral laxiste, y est soit démentie car faussement attribuée à un auteur jésuite, soit justifiée en s'appuyant sur un arsenal théologique solide. Le plus souvent, l'argumentation de Mateo de Moya consiste à montrer que ces mêmes propositions scandaleuses ne sont pas l'apanage des jésuites, puisqu'elles avaient été précédemment défendues par des auteurs dominicains.

Au cœur de cette controverse théologique entre jésuites probabilistes et dominicains, le lecteur contemporain découvrira, non sans surprise, notamment

au chapitre 6 qui fait l'objet de la transcription en annexes , des considérations touchant au plus intime, évoquées sans tabou. Ainsi par exemple y est examinée la légitimité de telle ou telle pratique sexuelle ou la nécessité de confesser dans le détail les circonstances de tel péché ou de telle autre transgression, bien loin de la retenue et de la pudeur habituelles dans les écrits religieux et témoignages de l'époque.

La rubrique documentaire propose, en outre, deux recensions d'ouvrages récents qui, sans être exclusivement consacrés à l'intimité, apportent des éléments de réflexion intéressants sur certaines formes de sexualité transgressives telles que le concubinat des religieux, la prostitution, les relations hors mariage etc., abordées par Juan Postigo Vidal dans son livre *El paisaje y las hormigas...* ou marginales comme l'hermaphroditisme traité par Francisco Vázquez García et Richard Cleminson, dans leur livre, *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Chacun de ces ouvrages évoque l'intimité sexuelle comme source de scandale et de débats, de telle sorte que leur lecture est de nature à éclairer le chercheur intéressé par ces interactions, dans l'aire ibérique, à l'époque moderne.

PARTIE I.

**INTIME, SPIRITUALITÉ ET
QUERELLES RELIGIEUSES.**

Défense du « Recueillement » face à l'« Abandon » à travers le *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) : les contours de l'intimité spirituelle en débat

Estelle Garbay-Velázquez,

Université de Bourgogne Franche-Comté, TIL

Si le XIX^e est sans aucun doute le siècle de « la consécration de l'intime », pour reprendre l'expression de Françoise Simonet-Tenant¹, le terme « intime » est lui bien antérieur. L'adjectif, du superlatif latin *intimus* et qui signifie « ce qu'il y a de plus intérieur », est déjà courant au XIV^e dans le champ de la littérature religieuse en latin et s'étend rapidement aux langues vernaculaires pour inonder la littérature spirituelle en langue vulgaire que ce soit en français ou en espagnol. Toutefois, pour bien comprendre la portée de l'adjectif « *intimus* » dans la prose religieuse, il nous faut revenir au sens que lui confère Saint Augustin lorsque, au livre III de ses *Confessions*, il s'adresse en ces termes à Dieu : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* »². Pour le Saint d'Hippone comme pour les auteurs d'ouvrages religieux, « intime » n'a évidemment pas le sens actuel que nous lui accordons, et demeure en dehors de tout égotisme : l'intime, ce qu'il y a de plus intérieur en nous, caché au fond de notre cœur, c'est Dieu lui-même, qui n'est plus à chercher au-dehors, dans le monde sensible, mais bien au-dedans.

Dans la littérature auriséculaire en langue castillane, l'adjectif *íntimo*, tout comme l'adverbe *íntimamente*, s'imposent donc comme les mots incontournables capables de qualifier l'expérience spirituelle, individuelle, secrète et intérieure, voire mystique de la rencontre avec le divin. Si

¹ Anne COUDREUSE, Françoise SIMONET-TENANT, dirs., *Pour une Histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 11.

² SANCTI AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI, *Operum*, tomus primus, *Confessionum*, Liber III, Caput VI, 11, p.104-105 [Bassani, Ex typographia Remondiniana, 1807]. Pour la traduction en français, voir Saint Augustin, *Confessions*, III, VI, 11, Bibliothèque Augustinienne, vol. 13, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 383 : « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même ».

l'engouement que l'on observe à l'aube du XVI^e siècle pour tout ce qui a trait à l'intériorité, au profond de l'âme, est conforme à l'esprit augustinien, il peut s'expliquer aussi en partie par une réaction contre une religiosité médiévale excessivement figée, codifiée, ritualisée, au point de sembler parfois vidée de son contenu spirituel. Au contraire, les pratiques religieuses et la littérature spirituelle des débuts de l'époque moderne témoignent d'une incessante soif d'intériorité, d'une plus grande authenticité. Ainsi les mouvements de « pré-réforme » promus dans la Péninsule par le cardinal Cisneros (1436-1517), qui précèdent les mouvements de « réformes » européens, et plus tard l'éclosion de la plus pure poésie mystique d'une Thérèse d'Avila ou d'un Jean de la Croix. À tel point que le XVI^e espagnol constitue, à bien des égards, le « Siècle d'or » de l'intimité spirituelle³.

Mais cet enthousiasme et cet intérêt nouveau pour les contrées de l'intériorité ne va pas sans poser un certain nombre d'interrogations, susciter des débats intenses, et ne tarde pas à éveiller la suspicion de l'Inquisition, qui s'impose au XVI^e siècle comme la garante d'une orthodoxie encore en cours de définition⁴. En effet, les pratiques spirituelles qui font la part belle à l'intime — en tant que celui-ci suppose un espace intérieur irréductible, à soi, qui échappe de fait à tout contrôle extérieur, et qui se fait le lieu de la rencontre mystique avec Dieu, sans qu'il y ait besoin de la médiation de l'institution ecclésiastique — deviennent potentiellement subversives. On comprend dès lors que la délimitation claire des frontières fluctuantes de

³ On pourrait en dire autant du XVI^e siècle français. Voir à ce sujet l'ouvrage de Benedetta PAPASOGLI, *Il « fondo del cuore ». Figure dello spazio interiore nel Seicento francese* (Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1991), qui analyse les métaphores spatiales traduisant chez les auteurs mystiques, mais pas seulement, les contrées mystérieuses de l'intériorité spirituelle.

⁴ Voir à ce sujet l'édifiant article de Jacques LEBRUN, « Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne », in : Susanna ELM, Éric REBILLARD, Antonella ROMANO, eds., *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Rome, École Française de Rome, 2000, p. 333-342 ; et particulièrement p. 338-339 : « Ainsi la considération de l'« orthodoxie » intervient dans le débat théologique au moment où les institutions ecclésiales mises à l'épreuve par le temps des réformes se constituent en « confessions » et élaborent de nouveaux rapports avec le pouvoir politique et les formes de la vie dans le monde. [...] les frontières de la vérité et de l'erreur, de l'Église et de l'hérésie, et la notion même d'hérésie, comme de nombreux travaux récents l'ont montré, subissaient de considérables remaniements ».

l'intimité spirituelle constitue un enjeu de premier ordre durant la première moitié du XVI^e siècle, qui voit, outre la naissance de la Réforme protestante, fleurir dans la Péninsule différents courants spirituels proches de l'illuminisme. C'est le cas par exemple des *alumbrados* de Castille, condamnés dès 1525 par l'Inquisition de Tolède, qui publie le 23 septembre un édit répertoriant 48 propositions erronées ou hérétiques attribuées aux « *alumbrados, dexados y perfectos* ». La triple étiquette assignée par les inquisiteurs est l'indicateur d'un certain flou terminologique existant dès le départ autour du phénomène de l'illuminisme tolédan, complexe et protéiforme, qui rassemble en réalité plusieurs groupes ou tendances spirituelles⁵. Aux côtés des *dejados*, partisans d'un « Abandon » radical à une forme de pur amour de Dieu prôné entre autres par le prédicateur laïc du Marquis de Villena, Pedro de Alcaraz, les historiens de la spiritualité ont coutume de répertorier les *recogidos*, partisans quant à eux de la méthode du « Recueillement » telle qu'elle est pratiquée chez certains franciscains récollets, et qui se sont vus bien souvent attribuer le même qualificatif d'« *alumbrados* ». Et il semble en effet difficile d'y voir clair entre ces différents « courants » spirituels qui, « dans la réalité, mêlent leurs eaux », pour reprendre les termes de Marcel Bataillon⁶.

Un des points de concordance entre les deux « tendances » ou « écoles » est certainement la place de choix accordée à l'intériorité spirituelle, espace privilégié de communication directe avec Dieu à travers l'amour, aux dépens des pratiques dévotionnelles « extérieures » plus traditionnelles et ritualisées. Et les différences réelles, entre les deux méthodes, semblent avoir été d'ordre quantitatif plus que qualitatif. Le fond de la question du débat entre *recogidos* et *dejados* pourrait bien être le suivant : où placer la frontière entre

⁵ Comme le rappelle Sophie HOUDARD, « si l'Inquisition invente un illuminisme qui servira, par amalgame commode, à incriminer et à discréditer bien des courants mystiques ultérieurs, il reste que l'ensemble du mouvement complexe et diffus que recouvre le terme d'*Alumbrados* a élaboré des formes originales, non systématiques ni doctrinalement unifiées, de spiritualité » in : *Les Invasions mystiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 48.

⁶ Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998 [1937], p. 180.

l'espace de l'intimité spirituelle, et celui de la pratique dévotionnelle publique et institutionnalisée ?

Lorsque l'on souhaite y voir clair dans cette polémique, on se heurte, tout comme les historiens de l'illuminisme, à un problème majeur : la pénurie de documents authentiques. On ne conserve en effet aucun écrit spontané, aucune œuvre signée de la main des partisans du *dejamiento*, les seuls documents ayant survécu au temps et à la censure étant justement les procès inquisitoriaux des différents accusés qui incluent leurs plaidoyers, autrement dit, des sources de seconde main, fortement biaisées, et rédigées sous la contrainte. La méthode spirituelle des *recogidos*, quant à elle, est mieux connue, puisque l'on conserve de vastes manuels de spiritualité où les théoriciens franciscains du Recueillement ont eu tout le loisir de préciser le contenu et de définir les contours de leurs enseignements. C'est le cas des *Abécédaires spirituels* de Francisco de Osuna⁷, en particulier du troisième tome, livre de chevet avoué de Sainte Thérèse d'Avila, mais aussi du quatrième, certes peu connu, mais non moins intéressant.

Ce quatrième *Abécédair spirituel*, encore intitulé *Loi d'amour*, est un ouvrage atypique au sein de la compilation des six tomes. Publié en 1530, en plein procès contre les *alumbrados*, il constitue un traité (non alphabétique) sur le thème de l'amour divin et de l'amour humain, qui fait directement écho aux débats spirituels et théologiques soulevés par la condamnation des soi-disant « illuminés ». Et si ceux-ci ne sont, certes, jamais nommés explicitement par Francisco de Osuna, ils sont cependant omniprésents dans les questions théologiques développées, à travers des allusions plus ou moins voilées, qui vont de la mention d'une forme d'« abandon négligent » (*negligente dejamiento*)⁸, que blâme le Franciscain, à des objections anonymes (« *dicen algunos* », « *piensan algunos* », « *no osarás ya decir que...* »), en passant par des

⁷ C'est également le cas de la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo (1535).

⁸ Francisco de OSUNA, *Ley de amor y cuarta parte del Abecedario espiritual*, s.l., s.n., 1530, ch. 28, fol. 114r (désormais abrégé *IV Abc*). Nous citons notre transcription de l'édition *princeps* : Estelle GARBAY-VELÁZQUEZ, *Étude et édition annotée du Quatrième Abécédair spirituel de Francisco de Osuna (1530)*, thèse de doctorat inédite, Université de Toulouse II- Le Mirail, 2011, 2 vols.

tournures périphrastiques plus ou moins allusives du type (« *los transgresores de la ley de amor* »⁹, « *los falsarios del amor* »¹⁰, « *los que yerran en el amor* »¹¹ ou encore « *los que se quisieron hacer doctores de la ley de amor de Dios* »¹². En d'autres termes, les *dejados* passent, sous la plume d'Osuna, pour des « faussaires » de l'amour, qui se sont improvisés « docteurs » et ont erré dans leurs enseignements, en falsifiant la doctrine chrétienne de l'amour. La *Loi d'amour* de Francisco de Osuna vient donc corriger lesdites erreurs, et préciser le contenu orthodoxe de l'enseignement chrétien sur le thème de l'amour, dans lequel s'intègre la méthode du Recueillement. Ce qui en fait un document d'une grande valeur pour l'historien des idées religieuses, dans la mesure où il émane d'un témoin et un acteur privilégié de la polémique de l'illuminisme. Car si Osuna n'a pas été directement impliqué dans les procès, il y est cependant nommé à plusieurs reprises par des témoins, comme l'un des maîtres du Recueillement aux côtés de Francisco Ortiz et de Cristóbal de Tendilla¹³. Tout l'enjeu pour le Franciscain auteur des *Abécédaires* est de défendre l'orthodoxie de son enseignement du Recueillement, sa posture d'introspection spirituelle et la quête de pur amour toutes deux compromises par la mise à l'index des propositions *alumbradas* ; il entend par conséquent se démarquer doctrinalement des *dejados* qui viennent de basculer dans le camp de l'hétérodoxie.

Voyons à présent comment Francisco de Osuna s'attache, au fil des pages de la *Loi d'amour*, à délimiter les contours de l'intimité spirituelle, autrement dit l'espace que le chrétien peut légitimement consacrer au Recueillement au sein de la pratique religieuse chrétienne, dans un contexte polémique tendu.

⁹ *Ibid.*, fol. 83v.

¹⁰ *Ibid.*, fol. 125r.

¹¹ *Ibid.*, fol. 123r.

¹² *Ibid.*, fol. 126v.

¹³ *Procès contre Ortiz*, fol. 18v et 41v, cité par Ángela SELKE, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, prologue de José Luis L. Aranguren, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968 p. 232.

I. La place accordée à l'intimité spirituelle dans la vie religieuse : la tension entre dévotion intérieure et dévotion extérieure

Le Recueillement tel que le définit Osuna dans le *Troisième*, puis dans le *Quatrième Abécédaire spirituel*, est une méthode d'introspection spirituelle visant l'union mystique de l'âme avec Dieu en trois temps. Le Franciscain confère en effet au terme plusieurs acceptions, qui correspondent à différents niveaux de progression spirituelle. Le Recueillement implique en premier lieu de se retirer du commerce et de l'agitation du monde, en quête d'un silence et d'une quiétude propices à la paix intérieure¹⁴. Il s'agit là du sens courant du terme, qui caractérise un recueillement *a minima*. Mais, sous la plume d'Osuna, le Recueillement acquiert un sens plus spirituel : se recueillir, c'est « rentrer en soi-même au plus profond de son cœur » (*entrar hombre a su corazón profundo*)¹⁵, et détourner son attention de toute chose extérieure pour la centrer sur Dieu seul, décrivant ainsi une translation horizontale de l'extérieur vers l'intérieur. À ce mouvement horizontal de l'âme recueillie succède un ultime mouvement, vertical cette fois, qui consiste à « s'élever au-dessus d'elle-même vers Dieu » (*subir sobre su alto corazón a sólo Dios*)¹⁶, avec le concours de la grâce divine, et qui conduit donc à l'union mystique à travers l'amour. Le Recueillement se présente donc comme une méthode spirituelle tout entière centrée sur l'espace intérieur, sur l'intime, reléguant à un second plan toute réalité « extérieure » qui serait susceptible d'entraver la communication de l'âme avec Dieu.

Dans une perspective similaire, les *dejados* sont partisans d'un abandon inconditionnel à l'amour de Dieu, qui passe par une suspension de la volonté humaine — qui s'efface devant la volonté divine —, et donc de l'agir humain. C'est du moins ce qui ressort de la douzième proposition recensée par l'édit de Tolède :

¹⁴ Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, [1527], édition de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 207 (désormais abrégé *III Abc*).

¹⁵ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r.

¹⁶ *Ibid.*, fol. 107r.

Que estando en el dexamiento no avían de obrar porque no pusiesen obstáculo a lo que Dios quisiesse obrar y que se despreocupasen de todas las cosas criadas.

Une des conséquences de ce principe spirituel de l'Abandon semble avoir été un mépris de toute pratique dévotionnelle extérieure, et en particulier des œuvres de charité. Celles-ci sont perçues comme des vestiges de la volonté propre qui feraient écran à la volonté divine, et elles sont de surcroît soupçonnées systématiquement de cacher des motivations intéressées¹⁷ (*las propiedades*). La pratique des bonnes œuvres ne conduit pas au salut de l'âme, la suspension de la volonté en Dieu étant un gage de perfection qui suffit à gagner le Ciel¹⁸.

Ce débat virulent autour de la place des œuvres de charité dans la pratique spirituelle trouve un écho direct dans la *Loi d'amour*, où le Franciscain andalou s'efforce de trouver un équilibre entre dévotion intérieure et dévotion extérieure. La question des œuvres constitue même un leitmotiv du *Quatrième Abécédaire spirituel*, ce qui prouve l'importance de la polémique dans les années 1520-30. Osuna s'attache en premier lieu à réaffirmer l'importance des œuvres « extérieures », et plus particulièrement de la pratique de la charité, dans la spiritualité chrétienne, contre le rejet abusif des *dejados*. Pour ce faire, il reprend la formule de Saint Bonaventure « *Amor est opus* », défendant que les œuvres de charité sont l'expression naturelle de l'amour, qui est, par essence, œuvre. Un amour qui ne s'épanouirait pas au-dehors à travers des œuvres de charité ne serait pas un amour sincère, véritable, et resterait lettre morte. Dans cet esprit, le Franciscain n'hésite pas à adopter le ton du prédicateur par le biais d'interrogations rhétoriques directement adressées à son lecteur, un « *tú* » anonyme qui concerne tout un chacun, mais pourrait

¹⁷ *Edicto de Toledo*, prop. 37: «*Que negaba por palabras e gesto las obras hechas por caridad hazerse por amor de Dios, sino por propio interés*» in : Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Origen y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980 [1970], p. 236.

¹⁸ *Sumario del proceso contra Alcaraz*, prop. 36: «*le basta al cristiano para su salvación esta suspensión de la voluntad en Dios; y que el que así se abandona no está obligado a ayunos ni a obras de misericordia*» in : Antonio MÁRQUEZ, *op.cit.*, p. 248 — document désormais abrégé «*Sumario A.*».

aussi désigner plus particulièrement un partisan de l'Abandon : « *¿por qué tu amor se ha de contentar con la sola afición interior sin estenderse a otras obras?* ».

Osuna prend donc sur ce point le contre-pied de l'Abandon et consacre deux chapitres entiers (37 et 38) de sa *Loi d'amour* à la pratique de l'aumône, œuvre d'amour par excellence, qui fait partie intégrante du commandement de l'amour du prochain ; celui-ci oblige tous les chrétiens, et d'autant plus qu'ils sont plus parfaits. Osuna s'attache à revaloriser l'agir humain dans la spiritualité chrétienne. La vie active n'est pas à déprécier au profit d'une plus grande perfection de la vie contemplative : elles s'équilibrent, telles deux « ailes » qui permettent de voler vers la perfection :

*Y estas dos perfecciones que, presupuesta nuestra flaqueza, hemos de tener, son el ejercicio de la vida activa y el ejercicio de la vida contemplativa, que deben ser como dos alas que son dadas para volar a la soledumbre de nuestro corazón*¹⁹.

Malgré tout, la position d'Osuna n'est pas unilatérale tout au long du traité, et se révèle parfois ambiguë. À certains endroits, il semble en effet reléguer les œuvres extérieures à un second plan inférieur de la vie spirituelle. C'est par exemple le cas lorsqu'il évoque de façon imagée, grâce au champ lexical des métaux précieux, les différentes formes d'amour en fonction de leur pureté : à côté du pur amour de Dieu, qui est figuré par l'or massif, les bonnes œuvres, quand bien même elles seraient le fruit de l'amour, ne sont que du métal doré. Si bien que les chrétiens qui s'exercent assidûment à la pratique d'œuvres charitables sont tels des doreurs d'argent, tandis que ceux qui consacrent toute leur énergie au pur amour de Dieu sont des orfèvres qui forgent l'or le plus pur.²⁰ La prudence dicte à Osuna quelques concessions à

¹⁹ *IV Abc*, ch. 26, fol. 111r.

²⁰ *IV Abc*, ch. 48, fol. 192r: «*Empero, diferencia hay del mesmo amor a las obras del amor, así como la hay entre el oro y las obras doradas. Todos los que se ejercitan en buenas obras tiénenlas por el amor muy esmeradas para agradar a Dios, mas los que en sólo el amor se ejercitan hacen con amor a sus tiempos lo que son obligados, y todo lo demás vacan al solo amor. Mucho va de dorar a labrar en puro oro. Muy buena es la plata dorada, mas el oro purísimo del propiciatorio es mejor que todas las otras cosas. [...] Por sí solo aplace el oro purísimo, y el que en sólo amor se ejercita hace propiciatorio de oro purísimo. Los que se ejercitan en buenas obras con amor doran la plata, mas los que, no dejando*

l'orthodoxie catholique ; ainsi, il prend soin de préciser à deux reprises que la quête spirituelle de pur amour ne dispense pas les plus parfaits d'entre les parfaits de la pratique des œuvres de charité, qui obligent de la même façon tous les chrétiens, sans exception. Ce qui ne l'empêche pas de soutenir, quelques lignes plus loin, que les œuvres de charité peuvent parfois constituer un frein à la plus haute communication amoureuse avec Dieu, et de les comparer de ce fait à des « légumes embarrassants et peu nourrissants » :

Los que sienten lo que he querido declarar no han menester que les digan la diferencia que hay de amar a obrar con amor, porque éstos, aunque cesan de hacer otras buenas obras, no por eso cesan de amar con gran fervor, lo cual es la mejor de las obras que puede hombre hacer. Antes les acontece muchas veces que, en desempachándose de otros ejercicios, son luego con el amor donde, obrando más altamente, descansan de las otras obras que parecen viles con ésta, y son a manera de verdura, que embarazan y no dan mantenimiento; y sólo el amor es sustancia espiritual que, poca, sustenta, y mucha, no embaraza²¹.

En d'autres termes, les œuvres extérieures font, d'une certaine façon, obstacle à la pureté de l'amour. Osuna ne se contredirait-il pas pour rejoindre les postulats des *dejados* ? En réalité le théoricien du Recueillement résout l'apparente contradiction en accordant aux œuvres une place variable, en fonction du niveau de progression spirituelle du chrétien. Alors que les *dejados* semblent avoir prêché un abandon des bonnes œuvres à tous les niveaux, y compris aux petites gens sans instruction ni expérience spirituelle, Osuna prend soin de spécifier les obligations de chacun en fonction de leur avancement sur l'échelle de la charité. Ainsi, à la première étape de cheminement spirituel — celle des débutants —, les bonnes œuvres occupent

a sus tiempos las buenas obras que son obligados, guardan todo el otro tiempo para sólo el amor de Dios puro, aquestos tales han llegado al oro sin pintura ni labor que ponga en él figura de alguna otra obra».

²¹ *IV Abc*, ch. 48, fol. 192v.

une place centrale, et constituent une sorte d'exercice qui tout à la fois prouve, fortifie et fait grandir l'amour de Dieu. Dans un deuxième temps, sur le chemin de la progression spirituelle, il s'agit de poursuivre la pratique des œuvres en ayant soin de les orienter à la seule gloire de l'amour de Dieu, sans l'intromission d'autres motivations ou intérêts personnels, visant de la sorte une pratique désintéressée des bonnes œuvres. Enfin, dans un troisième temps de l'amour de Dieu, auquel parviennent les seuls parfaits, la plénitude de l'amour de Dieu est telle que toute œuvre autre que l'acte de pur amour lui-même est abandonnée²². Car l'amour de Dieu, le Bien suprême, mérite bien que l'on s'y consacre corps et âme, exclusion faite de toute autre activité, si noble soit-elle. Le parti pris du Franciscain est clair : le sentiment intime de pur amour de Dieu vaut plus que n'importe quelle bonne œuvre, et il va sur ce point plus loin que les *dejados* eux-mêmes. Car si ces derniers ont pu paraître imprudents en se considérant unilatéralement exempts de pratiquer les œuvres de charité au nom de l'amour qui rend parfait, ils se sont vus contraints dans leurs plaidoyers d'atténuer la teneur mystique de leur doctrine²³. Osuna, bénéficiant quant à lui de plus de liberté, ose encore soutenir qu'il est parfois légitime aux plus parfaits — seuls sont concernés ceux qui sont parvenus au neuvième degré de l'échelle de la charité — de cesser momentanément l'exercice des bonnes œuvres pour se consacrer tout entiers au pur amour de Dieu, sans aucun intermédiaire.

²² Ces trois niveaux d'articulation variable entre le pur amour et les œuvres sont suggérés au chapitre 22 de la *Loi d'amour*, fol. 93v.

²³ Lorsque Pedro Ruiz de Alcaraz se voit, au cours de son procès, poser la question de savoir « *sy el que está en amor de Dios ha de dexar de obrar* », il répond avec force prudence : « *Y yo he respondido que sy es amor, que grandes cosas obra, y que sy dexa de obrar, que no es amor, que lo torno a dezir, y que uno de los efetos que tiene consigo el amor es la obediencia a Dios y a sus mandamientos y a toda criatura por Dios, y que cada uno en su estado sea obediente como la Santa Madre Iglesia lo manda [...]* », ce qui constitue une position édulcorée au regard de certaines pages de la *Loi d'amour* in : *Procès contre Alcaraz*, Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición de Toledo, leg. 106, n° 5, fol. 17r).

II. Le contenu de l'intimité spirituelle : la quête du pur amour, sans médiation aucune.

Osuna, nous l'avons vu, fait la part belle à l'intime dans sa méthode du Recueillement. Mais fixons à présent notre attention sur le contenu de cette intimité spirituelle. Le Recueillement osunien se présente à travers le *Quatrième Abécédaire* comme une quête de pur amour²⁴, à travers une méthode d'oraison basée sur l'introspection, qui n'hésite pas à faire en soi le vide de tout ce qui pourrait faire obstacle à la communication intime et immédiate²⁵ avec Dieu. À ce titre, il convient de faire abstraction de tout élément extérieur qui pourrait interférer dans cette relation amoureuse, *de tú a tú*, sans intermédiaire. Au nom de la pureté de l'amour, les bonnes œuvres peuvent être momentanément écartées. Suivant une logique similaire, les prières vocales sont volontiers abandonnées durant l'oraison de Recueillement, au nom du principe d'immédiateté de l'amour. C'est bien ce qu'il entend lorsqu'il défend vigoureusement son principe du « *no pensar nada* », un des points les plus polémiques et discutés de sa doctrine. Ses adversaires y ont en effet vu un principe au contenu blasphématoire qui, outre le fait de désertir les traditionnelles prières vocales, semblerait évacuer l'idée même de Dieu de l'oraison, ce qui constitue une impiété scandaleuse ressemblant dangereusement à l'hérésie censurée par l'édit de Tolède²⁶. Francisco de Osuna revient donc au chapitre 26 du *Quatrième Abécédaire* sur ce principe qu'il avait déjà évoqué dans le *Troisième Abécédaire*, et qui avait été selon lui mal compris ; il y réfute par conséquent tour à tour les différents chefs d'accusation retenus contre ce principe controversé²⁷. Pour ce faire, il assoit le

²⁴ Le thème du pur amour « *el apurado amor* » est développé aux chapitres 22, 25 et 48 de la *Loi d'amour*. Pour plus de détails, voir E. GARBAY-VELÁZQUEZ, « La quête du pur amour à travers la *Loi d'amour* ou *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 230 – fascicule 4, oct-déc. 2013, p. 583-608.

²⁵ D'après Alain Cugno, l'intime est avant tout « l'absence de médiation » in : Alain CUGNO, « L'intime », *Études*, 2003/12 (tome 399), p. 621.

²⁶ *Édit de Tolède*, prop. 12 : « *y que estando en aquella quietud [del dexamiento], por no distraerse, tenía por tentación acordarse de Dios* » in : Antonio MÁRQUEZ, *op.cit.*, p. 232.

²⁷ Sur ce point, voir E. GARBAY-VELÁZQUEZ, « Dos alegatos místicos a favor del “no pensar nada” : *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna », *Cecil*, n°3, 2017, p. 27-43.

principe du « *no pensar nada* » sur la longue tradition de la théologie négative, qui soutient, depuis le Pseudo-Denys Aréopagite, que Dieu est par essence l'« impensable » (*incogitable*) et, qu'à ce titre, il ne peut être appréhendé par la raison. Il échappe à la faculté d'entendement humain et est au-dessus de tout discours. Il faut donc cesser de vouloir « penser Dieu », puisqu'il ne se laisse connaître qu'à travers l'expérience de l'amour, qui « pénètre là où l'entendement ne parvient pas »²⁸. Et c'est véritablement l'amour qui donne au « *no pensar nada* » la consistance d'un acte de foi :

Si a ti te parece que es cosa fácil no pensar nada, ruégote que gastes en esto lo que gastas en caminos inútiles, y lo que gastas en dormir demasiado, y en hablar. Y al «no pensar nada», añade un «por amor de Dios», y verás cuánto te vale si por amor de Dios no piensas nada. No seas incrédulo sino fiel. Mira que en esto no hay peligro ninguno sino piedad [...].²⁹

Mais il ne faut pas prendre cette formule à la lettre, et il n'y a chez Osuna aucune incitation à chasser Dieu de sa pensée. Bien au contraire. S'il encourage celui qui s'engage sur la voie du Recueillement à chasser de son esprit les vaines pensées, c'est pour mieux « fixer son attention sur Dieu seul », comme il le répète souvent. De telle sorte que « ce rien penser, c'est penser tout »³⁰, et donc, en ultime instance, penser « le Tout ». Il ne saurait y avoir plus noble pensée : « ne rien penser », c'est en quelque sorte faire le silence à l'intérieur de soi et se disposer ainsi à écouter Dieu.

En réalité, la doctrine du « *no pensar nada* » implique de ne penser à rien d'autre qu'à la suprême « divinité » de Dieu, et de chasser de sa pensée toute autre considération. Tout ce qui n'est pas d'essence purement divine, et qui relève de la sphère du créé, n'a pas sa place dans l'expérience contemplative du Recueillement, qui est « *una muy sencilla representación con que afijan*

²⁸ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r. Osuna reprend la formule de Richard de Saint-Victor, *Tractatus de gradibus charitatis*, caput III, [Col.1203D], *Patrologia Latina*, vol. 196.

²⁹ *Ibid.*, fol. 108r.

³⁰ *III Abc*, tr. 21, ch. 5, p. 559.

*atentísimamente su intento en una simplicísima divinidad de Dios, sin variar de allí a cosa que sea »*³¹.

Cette suspension de toute pensée dans le « créé » conduit par conséquent à exclure la considération de l'humanité du Christ de l'expérience du Recueillement. Il serait, certes, irrecevable de supposer chez le Franciscain un quelconque mépris de l'humanité du Christ, alors qu'il consacre deux *Abécédaires* entiers – le premier et le sixième – à traiter de la méditation de la Passion et des plaies du Christ. Dans le quatrième tome y compris, il explique au chapitre 29 comment la méditation de la Passion constitue une façon de cheminer vers Dieu et de lui témoigner son amour. Il n'y a donc rien chez Osuna de comparable au mépris que semblent avoir affiché les *dejados* à l'égard de la considération de la Passion du Christ, perçue comme un exercice de dévotion primaire et vain, signe d'imperfection manifeste³². Bien au contraire, le maître du Recueillement replace la méditation de la Passion au cœur de son enseignement spirituel, comme l'une des trois voies qui mènent à Dieu. Ceci étant, au nom du pur amour, qui n'a d'yeux que pour le divin, la considération de l'humanité du Christ n'a pas sa place dans la plus haute expérience mystique du Recueillement. Et même s'il se garde de le proclamer haut et fort, Francisco de Osuna invite parfois les plus parfaits adeptes du Recueillement à penser plus volontiers à la « divinité du Christ » plutôt qu'à son humanité³³. C'est là ce qui, d'après Emmanuel Renault, fait la différence essentielle entre le recueillement osunien et l'oraison de recueillement de Thérèse d'Avila qui demeure, quant à elle, christocentrée³⁴.

D'une certaine façon, le Christ ne trouve plus sa place sans la communication amoureuse intime, exclusive, entre l'âme et Dieu à laquelle aspire le Recueillement osunien. Une expérience spirituelle intériorisée qui,

³¹ *IV Abc*, ch. 26, fol. 108v.

³² C'est ce qui ressort par exemple de la proposition 22 de l'*Édit de Tolède* : « [...] y tenía por defecto pensar en la pasión, e açotó a una criada porque avía llorado la pasión [...] ».

³³ *IV Abc*, ch. 26, fol. 109r-v : « [...] la grosura del trigo, que es la escondida divinidad de Cristo, en la cual piensan los varones recogidos sin la referir a otra cosa ninguna ».

³⁴ Emmanuel RENAULT, Jean ABIVEN, *L'Oraison thérésienne*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2010, p. 24-26.

de surcroît, tend à s'émanciper de la tutelle de l'Église, qui ne joue plus son rôle d'intermédiaire entre le croyant et Dieu.

III. Débat autour de l'expérience intime de la contemplation : contemplation infuse ou contemplation acquise ?

Arrêtons-nous à présent sur un autre point théologique problématique : il s'agit de l'articulation entre l'infus et l'acquis dans l'expérience mystique osunienne. Nous venons de voir que le Recueillement s'apparente à une expérience intime, sans médiation aucune, en quête d'un absolu : le pur amour de Dieu. Mais reste à déterminer dans quelle mesure le croyant recueilli peut accéder par ses propres moyens à l'intimité spirituelle avec Dieu. En d'autres termes, celle-ci est-elle le résultat des efforts de la volonté humaine, ou bien est-elle tributaire de la libre gratuité divine, par l'infusion de la grâce ? Il s'agit d'un point délicat autour duquel il existe un certain flou dans le *Quatrième Abécédaire spirituel*.

Au fil des pages de ce traité³⁵ sont opérées plusieurs tentatives de distinction entre amour « infus » et amour « acquis ». Francisco de Osuna entend par « amour infus » « celui que Dieu infuse dans l'âme » et qui est en définitive un synonyme de « *caridad o gracia infusa* ». Par opposition, l'amour « acquis » ou « actif » est celui qui émane de « notre volonté ». La terminologie est toutefois plus flottante pour ce dernier genre d'amour : « *amor adquirido y producido de tu corazón* » (f. 123r), « *amor [producido] por el alma sin caridad infusa* » (f. 92v), « *amor añadido de nuestra parte* » (f. 123r), « *de nuestra cosecha* » (f. 64v), « *con solas nuestras fuerzas naturales* » (f. 80r)... Sur ce point, le Franciscain semble à nouveau pris entre deux feux : tout en reconnaissant en premier lieu la supériorité de l'amour infus sur l'amour acquis — le premier est comparé à de l'or, le second à du cuivre³⁶ —, il souhaite réhabiliter et revaloriser l'amour acquis qui permet à lui seul, sans infusion particulière de

³⁵ Notamment aux chapitres 16, 17, 20, 21, 22, 23, 28, 30 et 51 de *IV Abc*.

³⁶ *IV Abc*, ch. 20, fol. 80v : « *Tu padre y tu madre que han de sobir contigo a Jerusalén son el amor infuso y la propia solicitud. Ambos se han de juntar para tener de ti cuidado, ni basta el uno sin el otro, mayormente en las personas que usan de discreción* ».

grâce, d'aimer Dieu « par-dessus toute chose », et donc d'accomplir le suprême commandement chrétien. En ce sens, il s'oppose aux ennemis de la mystique qui peignent volontiers celle-ci comme une aventure périlleuse et ardue, entendant ainsi décourager ceux qui voudraient s'exercer à l'amour de Dieu. Mais l'enjeu de la revalorisation de l'amour actif par Osuna est double : il s'agit aussi de combattre encore une fois les excès de la spiritualité de l'Abandon, qui dénigrerait toute forme d'amour actif au nom de la plus grande perfection de l'amour infus. En effet, les *dejados* entendaient s'abandonner au pur amour de Dieu en « suspendant » toutes leurs facultés cognitives et volitives, afin de ne pas faire obstacle à l'infusion de l'amour divin, de la grâce. L'incompatibilité entre amour infus et amour actif est perceptible dans certaines propositions *alumbradas* du type :

Decía el reo que de ninguno se contentaba si no permanecía en este estado de suspensión abandonándose a Dios hasta suspender todo acto de su voluntad; y que ninguno está en estado de gracia si no está en este estado de suspensión [...] ³⁷.

Contre cette hypertrophie de la place accordée à l'amour infus, Osuna rétablit l'équilibre entre amour actif et amour infus dans la vie spirituelle. Ainsi, par exemple, lorsqu'il glose l'épisode évangélique de la perte de l'enfant Jésus au Temple (Luc, 2, 41-52), il propose à un niveau d'interprétation allégorique que le père et la mère de Jésus figurent respectivement l'amour infus et la charité acquise qui doivent tous deux accompagner l'âme en route vers la montagne de la contemplation³⁸. Pour le Franciscain, l'amour actif est nécessaire à la bonne santé morale de l'âme, même s'il reconnaît que l'amour infus peut à lui seul, en théorie, assurer son salut :

Bien conocemos que sólo el amor de Dios basta para salvar al hombre, empero este amor de Dios ha de ser doblado en los varones que usan de razón, ca éstos no se deben contentar con la caridad o

³⁷ *Sumario A.*, prop. 32, p. 248.

³⁸ *IV Abc*, ch. 28, fol. 113v.

*amor infuso. [...] es menester, para tener segura su salud, que añada él de su parte amor de Dios, respondiendo al amor con amor [...]*³⁹.

C'est donc le principe de réciprocité de l'amour qui veut que l'homme réponde avec son amour à tant d'amour divin gratuitement donné.

L'autre principe spirituel de l'Abandon que l'auteur des *Abecedaires* s'attache à réfuter est le suivant : « qu'il est possible de savoir si l'on est ou pas en état de grâce » (« *Que podía saber si uno estaba o no en gracia*⁴⁰ »). Il s'agit là d'une proposition attribuée à Pedro Ruiz de Alcaraz et condamnée par l'Inquisition, que Francisco de Osuna censure sans apporter d'autre argument que le consensus des théologiens à son encontre⁴¹.

L'une des finalités de la *Loi d'amour* est donc vraisemblablement de combattre les thèses des *dejados* sur l'abandon à une forme d'amour infus généralisé, qui comportait le risque de banaliser, voire de dénaturer l'expérience mystique en ouvrant à tous la voie aux jouissances de l'amour infus. Francisco de Osuna prend le contre-pied, et tâche de réhabiliter l'amour actif, auquel il attribue des propriétés qui jusqu'alors semblaient être le propre de l'amour infus. Dans cet esprit, il défend une conception audacieuse de l'amour acquis, qui donnerait à lui seul accès à une forme de pur amour, sans qu'il y ait besoin du concours de la grâce, et donc sans qu'il soit question d'amour infus :

Puesto que en las obras de fuera se manifiesta el amor de dentro a los que no ven el corazón, no por esto se sigue que no puedas tú conocer el amor que tienes a Dios en su pureza, como lo produces del corazón sin mezcla de otra cosa alguna, sino que sólo el amor sea medianero y solicitador entre el ánima y Dios cuando ella quiere vacar a él solo y gozar de él secretamente, sin que otro alguno entienda en ello, sino el solo amor entrañal y la bien querencia del

³⁹ *IV Abc*, ch. 30, fol. 123r.

⁴⁰ *Sumario A.*, prop. 132, p. 260.

⁴¹ *IV Abc*, ch. 20, fol. 81v : «*seguirse ía que pudiese conocer de sí mesmo cuándo está en gracia o no, lo cual no conceden los teólogos*».

corazón. Y no pienses que por esto quiero decir que se pueda sentir el amor infuso, que agora no hablo, sino del amor adquirido y producido de tu corazón para amar estudiosamente y con afición a tu Dios. [...] Y los varones fervientes se trabajan por sentir y conocer en sí este amor, y continuarlo más y más verdadera y entrañablemente que otra cosa ninguna, en tal manera que conocen más de hecho el amor que tienen a Dios cuando lo están amando que el resollar ni la vida [...] ⁴².

On le sent bien, sous la plume du Franciscain andalou, l'amour actif déborde subtilement sur le terrain de l'amour infus, et la distinction entre les deux concepts est loin d'être claire et systématique.

Revenons un instant à la distinction que Francisco de Osuna opère, au chapitre 26 de la *Loi d'amour*, entre deux formes de recueillement :

[el recogimiento] según tienen por experiencia los fervientes amadores, aun es en dos maneras, y ambas con entera negación que desecha todas las cosas: la primera y más usada manera es entrando hombre a su corazón profundo con entero recogimiento, y la segunda es que se hace más por mano de Dios que de hombre, cuando el varón ferviente sube sobre su alto corazón también a sólo Dios, porque ni busca ángeles ni criatura alguna sino al incogitable Dios, que con sólo amor se deja tocar ⁴³.

Il y aurait un premier recueillement actif, par lequel le contemplatif rentrerait au plus profond de son « cœur » pour faire silence de toute parole, de toute passion, de toute pensée dans le but de fixer toute son attention sur Dieu, et un second recueillement — dont on ne saisit pas bien jusqu'à quel point il est actif ou simplement infus — qui consisterait à « s'élever au-dessus de son cœur » vers « Dieu seul ». Toute l'ambiguïté réside dans la formule « *más por mano de Dios que de hombre* », qui semble *a priori* caractériser un

⁴² *IV Abc*, ch. 22, fol. 92v-93r.

⁴³ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r.

recueillement « infus », mais sans que l'initiative et l'agir humain en soient pour autant bannis, d'autant plus que le sujet du verbe « *subir* » est bien « *el varón ferviente* ». À ce deuxième niveau de recueillement, il y aurait donc une petite part de contemplation active et une grande part de contemplation infuse : il semble que l'on ait affaire à un recueillement « mixte », mi-acquis, mi-infus, la confusion demeurant entre les deux espèces de contemplation.

Le Franciscain va même plus loin lorsqu'il soutient, en s'appuyant sur l'autorité de Gabriel Biel⁴⁴, que lorsque l'homme aime Dieu de toutes ses forces et plus que tout au monde, il reçoit « immédiatement » l'infusion de la grâce divine, faisant dépendre en quelque sorte l'infusion de l'amour divin de l'acte d'amour humain, ce qui semble aller à l'encontre du principe de gratuité de la grâce divine. C'est comme si l'homme pouvait, par sa préparation active au recueillement et à l'amour, s'assurer d'atteindre les plus hautes cimes de la contemplation infuse, les plus grandes jouissances de l'intimité spirituelle. La frontière entre le domaine de la contemplation acquise et celui de la contemplation infuse devient ici poreuse.

La première à avoir mis en évidence ce point problématique de la théologie mystique du Recueillement est, sans aucun doute, Thérèse d'Avila qui, dans le livre de sa *Vie*, se montre par endroit critique vis-à-vis du maître, quoique sans jamais le nommer expressément⁴⁵. Ce qui est en jeu, derrière la question de

⁴⁴ Osuna traduit en ces termes le raisonnement de Gabriel Biel tiré de son *Commentaire des Quatre livres des Sentences* de Pierre Lombard (1095-1160) : «*cuando este amor [el amor de amistad que tenemos a Dios] está en el corazón, en el mesmo instante se infunde la gracia, porque cuando el subjecto está dispuesto con la última disposición que se requiere para la forma, luego inmediatamente se infunde la forma, ca no hay razón en las cosas naturales para que se infunda después y no en el mesmo instante en que está el subjecto suficiente dispuesto, y mucho más es aquesto en las cosas de gracia*» (IV *Abc*, ch. 20, fol. 82r, qui est une traduction du latin : GABRIEL BIEL, *Comentarii doctissimi in III. Sententiarum Libros*, In Tertium Sententiarum (III), Distinctio XXVII, Quaestio unica, Brixiae, apud Thomas Bozolan, 1574, p. 281).

⁴⁵ Voir TERESA DE JESÚS, *Vida*, cap. 22, in : *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. 120 : «*porque en algunos libros que están escritos de oración tratan que, aunque el alma no puede por sí llegar a este estado —porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella— que podrá ayudarse levantando el espíritu de todo lo criado y subiéndole con humildad, después de muchos años que haya ido por la vía purgativa, y aprovechando por la iluminativa. No sé yo bien por qué dicen “iluminativa”; entiendo que los que van aprovechando. Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u impide a la más perfecta contemplación*».

l'articulation entre l'infus et l'acquis, c'est la question de la place de la volonté et de l'initiative humaine dans l'expérience mystique. Autrement dit, jusqu'où peut aller le pouvoir de l'homme, sur le terrain de l'intimité spirituelle, face à Dieu. Par sa méthode du Recueillement, Francisco de Osuna défend l'idée que l'homme, par ses propres moyens, a la faculté de « s'élever » au pur amour de Dieu et à la contemplation, et ce, sans attendre l'infusion de la grâce. Sainte Thérèse dénonce cette précipitation de l'âme désireuse de s'élever vers Dieu coûte que coûte, avant que celui-ci ne l'appelle ou ne l'élève jusqu'à lui, ce qui constitue aux yeux de la sainte un manque d'humilité :

[...] *es un poco de falta de humildad de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y no contentarse con meditar cosa tan preciosa*⁴⁶, *y querer ser María antes que haya trabajado con Marta.*
 [...] *Esta motita de poca humildad, aunque no parece es nada, para querer aprovechar en la contemplación hace mucho daño*⁴⁷.

Pour Thérèse d'Avila, de même que le croyant ne doit jamais faire l'impasse sur l'humanité du Christ, il ne doit pas non plus aspirer à s'élever trop tôt au-dessus de sa propre humanité en se prenant pour un ange⁴⁸, car la chute pourrait bien être d'autant plus rude que l'ascension spirituelle visait haut. Certes, Osuna n'a jamais manqué de souligner que l'humilité est à la base du Recueillement : elle est le fondement de toute expérience contemplative, sans lequel aucune perfection n'est possible⁴⁹. Mais la disciple semble pousser plus loin que le maître l'exigence d'humilité et n'hésite pas à recourir à des images au fort pouvoir évocateur, telle la métaphore du crapaud qui voudrait voler, pour fustiger la présomption des spirituels qui aspireraient à élever d'eux-mêmes leur esprit à Dieu :

⁴⁶ Thérèse d'Avila fait ici allusion à l'humanité du Christ.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 123

⁴⁸ «*nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo; querernos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como yo estaba— es desatino*», *Ibid.*, p. 123.

⁴⁹ Voir tout le traité 19 de *III Abc* qui glose le vers «*Humildad crezca contigo para bien aprovechar*».

*¡Qué manera para creer que, cuando él quiere, espera a que vuele el sapo por sí mismo! Y aún más dificultoso y pesado me parece levantarse nuestro espíritu si Dios no le levanta; porque está cargado de tierra y de mil impedimentos, y aprovéchale poco querer volar; que, aunque es más su natural que el del sapo, está ya tan metido en el cieno que lo perdió por su culpa*⁵⁰.

L'homme, qui ne vaut guère mieux que le crapaud, ne devrait pas prétendre empiéter sur le terrain sacré de l'infus, qui est la propriété exclusive du divin. Or le Recueillement osunien, dans la mesure où il propose une méthode spirituelle active « raccourcie » pour favoriser l'union mystique avec le divin en anticipant certains états de contemplation traditionnellement réservés à la sphère de l'infus, constitue une entorse à la logique mystique chrétienne orthodoxe⁵¹. En d'autres termes, à travers son enseignement du Recueillement, Osuna contribue à vulgariser l'expérience mystique en ouvrant la voie de la jouissance d'une intimité spirituelle avec Dieu jadis réservée aux seuls parfaits. Dans cette intimité avec le divin, le Franciscain fait la part belle à l'initiative humaine, alors que celle-ci tend à s'effacer au profit de la volonté divine chez d'autres mystiques. Lui qui prend soin tout au long de la *Loi d'amour* de combattre les excès des principes hérétiques de l'Abandon, semble ici pécher par excès de précipitation et inverser les termes du processus « orthodoxe » de la mystique chrétienne. Dans la mesure où sa méthode du Recueillement anticipe les effets de la contemplation infuse et fait basculer en

⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁵¹ « Certes, ce sont les influences de la divinité sur notre nature créée que nous éprouvons dans les grâces de la contemplation. Mais la propriété de la grâce est d'être gratuite, et il y aurait donc un petit manque d'humilité à croire qu'en imitant les effets de la contemplation nous allons attirer le don de Dieu » in : MARIE-LAURENT DE LA RÉSURRECTION, « Du recueillement osunien au recueillement thérésien » dans *Carmel*, n° 135, mars 2010, p. 73. Chez Jean Aumont comme chez Thérèse d'Avila, « Il faut que l'âme descende elle-même par dedans elle-même, pour y chercher son Dieu, et l'y trouver, et en jouir, [...] dans le caveau des chères délices du pur amour [...] », et non se précipiter dans « le grenier », au dernier étage de la demeure de l'âme. Cf. : *L'Ouverture intérieure du royaume de l'agneau occis dans nos cœurs avec le total assujettissement de l'âme à son divin empire où il sera brièvement traité de la vraie et sainte oraison et récollection intérieure*, par « un pauvre villageois », alias Jean AUMONT, Paris, chez Denys Bechet et Louis Billaine, 1660. Cité par Benedetta PAPASOGLI, *Il « fondo del cuore »*, op.cit., p. 273.

quelque sorte dans le domaine de l'acquis ce qui est en principe le fait de la plus haute expérience d'amour infus, elle semble forcer le processus de la contemplation mystique, comme s'il s'agissait de parvenir de façon accélérée à la jouissance d'une intimité spirituelle privilégiée avec Dieu.

IV. Les limites spatio-temporelles de l'expérience intime du Recueillement spirituel

Pourtant, loin d'Osuna l'idée de transgresser les limites fixées par l'orthodoxie. Son souci de recadrer l'expérience mystique du Recueillement à l'intérieur de la droite pratique religieuse est constant, et il pose, dans le poème alphabétique inclus dans la *Loi d'amour*, l'Église comme l'« école d'amour » par excellence⁵². Et s'il défend indéfectiblement la légitimité de l'expérience intime du Recueillement mystique, il ne manque pas de fixer à plusieurs reprises les frontières spatio-temporelles de celle-ci. Là encore, il fustige en premier lieu l'abandon unilatéral, inconditionnel, une fois pour toutes, à l'amour de Dieu, sans borne ni mesure. Une telle posture spirituelle, de par sa radicalité et l'indétermination de ses contours, tendait à vulgariser l'expérience mystique : en sortant de la sphère intime pour envahir toutes les sphères de la vie privée et de la vie publique, elle finissait par être banalisée.

Osuna s'attache, quant à lui, à ceindre l'expérience mystique du Recueillement à l'intérieur d'un cadre spatio-temporel bien délimité. Dans l'espace, tout d'abord. Le Recueillement désigne étymologiquement un mouvement de rassemblement, de concentration, de repli vers l'intérieur, vers l'intime. Et la première limite de cette intériorité spirituelle n'est autre que le corps physique. Il s'agit de la première frontière naturelle de l'intimité spirituelle. Sous la plume d'Osuna, *recogerse* est avant tout « rentrer à l'intérieur de soi » (*entrar dentro de sí*). À d'autres endroits, il spécifie que ce mouvement de repli de toutes les puissances de l'homme vers l'intérieur converge vers un organe précis : le cœur. Au chapitre 26 du *Quatrième*

⁵² *IV Abc*, ch. 24, fol. 100v.

Abécédaire, Osuna explique que le Recueillement consiste à rentrer en soi, dans son cœur (« *entra[r] hombre a su corazón profundo con entero recogimiento* »⁵³). Le cœur est en effet l'organe intime par excellence, le siège de l'affect et par antonomase celui du sentiment amoureux. C'est aussi l'endroit secret où se cache Dieu:

*Los ejercitados en el amor de Dios no hallan vía más fácil para buscar al Amado que tornando a lo interior las fuerzas del amor, detenerlas y recogerlas dentro de sí, porque no se derramó el amor por las cosas de fuera, sino que, todo recogido y fortalecido consigo mesmo, llame a las puertas del corazón, donde Dios está escondido*⁵⁴.

Il est par conséquent logique que l'expérience amoureuse d'union avec Dieu se produise à l'intérieur de soi, au plus profond de son cœur. Dans le *Troisième Abécédaire*, Osuna a recours au bestiaire pour donner à penser de façon imagée le Recueillement spirituel. Ainsi, le hérisson, la tortue, ou encore l'escargot évoquent ce mouvement de repli vers l'intérieur, cet espace intime, circulaire, clos, protégé par une couche d'épines, une carapace ou une coquille spiralée.

La deuxième frontière spatiale qui délimite le territoire du Recueillement est cette fois-ci une frontière extérieure : il s'agit des murs de la cellule, de l'ermitage, de la maison de récollection, voire des parois de la grotte, comme celles qui parsemaient les monts environnant le monastère de La Salceda (Guadalajara), haut lieu du Recueillement où Francisco de Osuna rédigea la majeure partie de ses *Abécédaires*. Un des prérequis du Recueillement est, on l'a vu, le fait de se tenir à l'écart des activités et du commerce du monde, dans un endroit solitaire, sûr, exigü, propice à la prière silencieuse. À plusieurs reprises, le Franciscain invite son disciple à « se retirer dans des endroits secrets » (*apartarse a lugares secretos*⁵⁵), « intimes » pourrait-on dire, à l'abri des

⁵³ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107r.

⁵⁴ *IV Abc*, ch. 26, fol. 106r.

⁵⁵ *III Abc*, traité 6, ch. 4, p. 208-211.

regards indiscrets. Osuna lui-même n'hésite pas à qualifier l'expérience du Recueillement d'« intime » :

*Esta primera manera de buscar a Dios en todo el corazón por íntimo recogimiento en que, con sumo silencio, demandamos la gracia del Señor, no se puede enteramente traer a noticia de los no ejercitados*⁵⁶.

Le Recueillement est donc en théorie une méthode spirituelle d'oraison solitaire et cachée, confinée dans l'espace privé. Or, si l'on en croit les témoignages inclus dans certains procès contre les *alumbrados*, il semblerait que, dans la pratique, le Recueillement n'ait pas toujours été pratiqué de façon secrète, ou du moins discrète. Et lorsque la sphère privée a été franchie, lorsque l'intimité spirituelle a débordé la limite du corps physique pour se montrer à autrui et s'afficher en public, en dehors de l'espace confiné de la cellule, durant un office ou tout autre évènement social, on comprend que le Recueillement ait pu provoquer des scandales. Certains témoins ayant déposé lors des procès des illuminés de Tolède soulignent en effet que le Recueillement s'accompagnait souvent, dans la pratique, de postures corporelles censées favoriser l'introspection spirituelle, le repli sur soi, la concentration. Ainsi, par exemple, le fait de d'agenouiller dans un coin, et de fermer les yeux pour mieux faire le vide autour de soi et entrer en soi. La déclaration du bachelier Olivares, témoin convoqué au procès de Francisco Ortiz, compagnon d'Osuna, en offre en bon exemple :

[...] *nos poníamos en esta oración mental, a la qual llaman recogimiento, que es no estar derramados los sentidos, sino procurar de desechar de sí todo pensamiento y poner el alma en quietud. Y esto para que viniese el alma a tal estado que ni se acordase de sí ni de dios; que aunque con el pensamiento no se acordase dél ... [estaba] el alma unyda con dios. Y para venir en esto, nos poníamos de rrodillas un rrato y después asentavámonos en un rincón çerrados*

⁵⁶ *IV Abc*, ch. 26, fol. 107v.

*los ojos, y estábamos allí gran rrato. Y en esto yo algunas vezes abría los ojos porque los que passavan no se escandalizasen; y otras vezes no lo hazía, porque me lo mandó el de Ortiz, frayle que es de San Francisco. Y en esto nos pusieron fray Francisco de Osuna, habitante en la Sazedá, y fray Cristóval y el dicho fray Ortiz*⁵⁷.

On imagine assez bien que de telles pratiques atypiques dans des lieux de culte aient pu attirer les soupçons ou susciter la critique. Certains frères franciscains soi-disant « recueillis » semblent même s'être particulièrement fait remarquer en raison d'épisodes bruyants de rapt et d'extases mystiques. Ce fut le cas du frère Juan de Olmillos, le gardien du couvent franciscain d'Escalona, célèbre pour ses scènes récurrentes de transports extatiques durant les offices⁵⁸, et que Francisco de Osuna aurait encensé au cours de ses sermons, si l'on en croit certains témoignages⁵⁹. Tout à l'encontre, Pedro Ruiz de Alcaraz n'a pas manqué de critiquer ouvertement ce personnage à de nombreuses reprises dans son procès⁶⁰ et, de façon plus générale, d'exprimer le soupçon que lui inspirait la voie « des Recueils » (il utilise le nom au pluriel avec une intention dénigrante). Cette fois-ci, c'est donc au tour des *dejados* de blâmer les excès de certains franciscains *recogidos* en matière de trances mystiques, et plus largement de délectations et de consolations spirituelles, qui ne seraient que des manifestations cachant un plaisir sensible ou un amour intéressé :

⁵⁷ *Procès contre Ortiz*, fol. 41v, in : Ángela SELKE, *op.cit.*, p. 232.

⁵⁸ Le scandale atteint un tel paroxysme que le chapitre de Tolède décida d'envoyer l'évêque auxiliaire Campo et le licencié Mejía en délégation spéciale pour étudier le cas de plus près. À cette occasion, Pedro Ruiz de Alcaraz fut interrogé. Cependant, aucune mesure répressive ne fut adoptée contre ces religieux, pour le moins « illuminés » : Juan de Olmillos, qui jouissait d'une réputation de quasi-sainteté, fut invité à dire la messe à l'intérieur du couvent pour plus de discrétion, et, bientôt transféré à Madrid, il finit par être élu rien de moins que Provincial de Castille au chapitre d'Escalona de 1528, charge qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue en 1529.

⁵⁹ *Procès contre Alcaraz*, fol. 196r : «XXXI- Yten, si saben e [reconocen] que fray Francisco de Osuna, pedricador de la orden de San Francisco, tenya y tiene odio y enemistad [espiritual] con el dicho Pedro Ruyz de Alcaraz [...] si el dicho Pedro Ruyz estava mal con [los que sus?] milagros del dicho guardián, y el dicho fray Francisco los loava y alababa en sus sermones y fuera dellos, y por [fazer] mal y daño al dicho Pedro Ruyz de Alcaraz diría como dixo el contrario de la verdad». Les mots entre crochets correspondent à des passages de difficile transcription.

⁶⁰ *Procès contre Alcaraz*, fol. 7v et 10r.

*Al deziocho capítulo(s), yo he hablado a algunas personas experimentadas en la vida y exerçios espirituales con intención a los avisar de los peligros que ay [c.] en las propiedades espirituales que el ombre tiene, y por fin destas algunos ver que seguían los recogimientos, y con el conoçimiento de su propiedad avisarlos, y dezir a las tales personas que por tal fin seguir los recogimientos ques camyno sospechoso, siguiéndolo por estas tales consolaciones y devoçiones [...]*⁶¹.

Francisco de Osuna, de son côté, prend dans la *Loi d'amour* la défense des spirituels enflammés, quoique de façon mesurée, et sans jamais citer de nom. C'est par exemple le cas au chapitre 23, lorsqu'il pose la question de savoir si les « fervents amoureux de Dieu » peuvent pécher par excès dans l'expression de leur amour. Il condamne tout d'abord l'excès et la démesure, comme une « mite » (*una polilla*) dont les plus parfaits ne sont pas à l'abri. Cependant, les « amoureux fervents » ne pèchent en aucun cas par excès de sentiment d'amour pour Dieu — on n'aime jamais trop Dieu, qui mérite d'être aimé infiniment — ; si excès il y a, c'est donc au niveau de l'extériorisation de l'amour qu'ils ressentent intérieurement, manquant parfois de mesure et de discrétion :

*El ánima dentro en sí nunca excede en amar a su Dios, mas como no pueda tener este amor encubierto, si es grande, muchas veces excede en lo comunicar a los miembros y sentidos exteriores*⁶².

C'est pourquoi Osuna se montre plutôt indulgent et compréhensif envers ceux qui manifestent publiquement des transports mystiques excessifs, arguant volontiers de la nature expansive de l'amour, qui ne se laisse pas aisément brider :

porque yo conozco personas que han llegado casi a punto de muerte por no poder reprimir este amor, que con ímpetu grande hierve y

⁶¹ *Procès contre Alcaraz*, fol. 32v.

⁶² *IV Abc*, ch. 23, fol. 96v.

*bulle en las entrañas, en tal manera que ni aun con mucho miramiento ni aviso puede ser templado, mas acaece henchir tanto el pecho que viene a echar sangre por la boca; y se hacen otros excesos en el hombre muy amador que lo llegan a par de muerte*⁶³.

N'est-ce pas là d'une certaine façon une justification du comportement exalté de certains spirituels habités par l'amour de Dieu ? Voilà encore un point de désaccord avec les *dejados*, qui semblent avoir regardé avec beaucoup de circonspection les épisodes d'extases scandaleux de certains *recogidos*, comme toute manifestation extérieure d'ordre surnaturel au demeurant.

On voit que le sentiment amoureux, intime et intense, lorsqu'il sort du cadre strictement intime et privé, et s'affiche au grand jour, ne va pas sans heurter les bienséances et apparaît comme une forme d'impudeur : les frontières de l'expression légitime de l'intimité spirituelle font là encore débat. Il est par conséquent crucial, pour le Franciscain andalou qui souhaite homologuer sa doctrine, de poser clairement le cadre de l'expérience mystique du Recueillement, qui tend naturellement à s'affranchir de toute barrière normative ; et, outre les limites spatiales, il aborde la question des limites temporelles de la contemplation.

La question du temps consacré à l'expérience contemplative face au temps de la vie active et de ses multiples obligations est un point crucial sur lequel Osuna adopte une position nuancée. L'enjeu est de taille au regard de l'Institution ecclésiastique et de la société, car l'expérience intime du pur amour de Dieu excluant toute autre activité, il semble nécessaire de baliser et de délimiter l'espace temporel de la contemplation, durant laquelle l'amoureux fervent de Dieu échappe à ses occupations diverses et se trouve pour ainsi dire soustrait aux codes qui régulent la vie en société, tout absorbé qu'il est par le pur amour. Quel temps le spirituel recueilli peut-il par conséquent consacrer exclusivement à l'amour de Dieu, sans dédaigner par ailleurs ses obligations courantes ? Francisco de Osuna examine dans le

⁶³ *Ibid.*

Quatrième Abécédaire la question théologique de l'amour continu. L'enjeu est ici, encore une fois, la réfutation des théories de l'Abandon, qui sembleraient avoir postulé un abandon radical et permanent à l'amour de Dieu, délaissant de ce fait les diverses occupations et obligations de tout un chacun. Osuna pose le problème de la façon suivante : Dieu, par essence infiniment bon et aimant, ne mérite-t-il pas d'être aimé en retour par l'homme d'un amour absolu et ininterrompu, en tout temps, et en tous lieux ? Certes, cela est incontestable, et le Franciscain n'a de cesse d'encourager son lecteur tout au long de la *Loi d'amour* à aimer Dieu le plus intensément et le plus fréquemment possible, à travers les multiples occupations de la vie quotidienne, de façon à accomplir le suprême commandement divin qui exige d'aimer Dieu « de tout son cœur, de toute son âme, et de toute sa mémoire » (Deutéronome, 6, 5). Cependant, il établit une distinction entre le commun des mortels (« *el pueblo común* ») et les plus parfaits (« *los fervientes amadores* ») :

*Hablando del pueblo común has de saber que, aunque el Señor nos mandó que lo amásemos «de todo corazón y ánima y memoria», no nos manda que ocupemos todo el tiempo en esto, ni nos manda que lo estemos siempre amando*⁶⁴.

Car il est matériellement et mentalement impossible à l'homme d'aimer Dieu de façon continue, sans interruption, son attention devant nécessairement se porter sur d'autres considérations. Cependant, les spirituels qui visent la perfection aspirent à prolonger le plus possible le temps où l'attention se porte effectivement sur le pur amour :

*Y los varones fervientes se trabajan por sentir y conocer en sí este amor, y continuarlo más y más verdadera y entrañablemente que otra cosa ninguna [...]*⁶⁵.

Francisco de Osuna, pour résoudre le problème de l'exigence d'amour absolu et continu que semble induire le commandement suprême, a recours à

⁶⁴ *IV Abc*, ch. 21, fol. 85r-v.

⁶⁵ *IV Abc*, ch. 22, fol. 93r.

une subtile distinction théologique entre amour « actuel » et « virtuel ». Au chapitre 51, lorsqu'il traite de l'amour dans l'état de béatitude, il affirme que l'amour pour Dieu ne peut être parfait et durable que dans l'au-delà. L'acte d'amour parfaitement continu est par conséquent impossible ici-bas, même chez les plus parfaits. Malgré tout, si ces derniers ne peuvent ni ne doivent prétendre aimer continûment Dieu de façon « actuelle », ils s'efforcent de garder « virtuellement » la ferme intention de l'aimer en tout temps, et de ne pas interrompre le désir d'amour de Dieu, qui peut quant à lui être constant :

[...] *cesa el acto del amor de Dios, aunque no el hábito ni el deseo de lo tornar a amar con el reposo primero, sin cesar [...]*⁶⁶.

*Nuestro pacífico Salomón manda que hagamos para nosotros una paz en Jerusalén, que es la paz del recogimiento, de la cual nunca debería hombre salir. A nosotros pertenece hacer esta casa en paz, que es como aparejar morada al Señor, y luego se sigue su venida [...]*⁶⁷.

L'exercice du Recueillement est si saint et profitable à l'âme, que celle-ci ne devrait jamais s'en écarter ni l'interrompre. Mais cela étant matériellement impossible, du fait de la nature humaine et des obligations courantes, le spirituel est contraint d'interrompre son vol, de redescendre de la montagne de la contemplation, et de revenir à la vie active. On ne possède jamais l'amour de Dieu une fois pour toute, et l'aventure mystique est nécessairement ponctuelle. Ainsi, le Recueillement osunien est une expérience limitée dans le temps. L'auteur du *Troisième Abécédaire spirituel* établissait en 1527 une distinction entre un recueillement « général » et un recueillement « spécial ». Le premier, consistant en une disposition générale de l'homme qui maintient son cœur en état de paix, de discipline et de veille intérieure, tourné vers Dieu, est un état qui doit se poursuivre sans discontinuer et qui est compatible avec les activités diverses et variées. Par

⁶⁶ *Ibid.*, fol. 90v.

⁶⁷ *Ibid.*, ch. 27, fol. 111v.

contre, le recueillement « spécial », qui consiste à se recueillir secrètement en son cœur pour prier Dieu en silence et implique de faire abstraction de tout, est incompatible avec toute autre occupation. Et l'espace qu'Osuna prévoit de consacrer initialement à cette expérience contemplative dans une journée est de deux heures, voire plus si l'on en a la possibilité :

*En este recogimiento especial te has de retraer en el corazón y apartarte de todas las cosas criadas por espacio de dos horas: la una antes del medio día, y la otra después en el tiempo más sosegado que hallares; y si tienes lugar de te retraer en secreto a orar por más espacio, tanto mejor; mas si aun no puedes tener dos horas de recogimiento especial, sea, a lo menos, una, bien aprovechada [...]*⁶⁸.

« Une heure de recueillement », c'est la consigne que le maître spirituel du Recueillement aurait donnée à ses disciples, à en croire les témoignages inclus dans les procès⁶⁹. Cependant, dans le *Quatrième Abécédaire spirituel*, le Franciscain revoit ses exigences à la baisse, et restreint l'expérience mystique du Recueillement à « une demi-heure » tout au plus :

*Bien se dice el recogimiento « visión de paz » y no « posesión », porque solamente podemos sobir a él y no podemos permanecer mucho en él; porque apenas se tiene media hora de silencio en el cielo de nuestro corazón imperfecto [...]*⁷⁰.

Il faut certainement y voir une nouvelle concession du maître du Recueillement à une orthodoxie de plus en plus restrictive et suspicieuse à l'égard de toute velléité mystique, en contexte de forte pression inquisitoriale et de scandales liés au phénomène de l'illuminisme.

⁶⁸ *III Abc*, traité 15, ch. 2, p. 400.

⁶⁹ Dans le *Procès contre Ortiz*, le curé de Pastrana, Gabriel Sánchez, prétend avoir été initié à la méthode du Recueillement par Francisco de Osuna lui-même, qui lui aurait recommandé « que procurase tener cada día, si tuviese lugar para ello, un ora de recogimiento, antes que entrase a dezir mysa, pensando en el principio en lo que avía de rescibir e en la pasyón de Nro. Redemptor [...] ». *Y en este recogimiento me acuerdo que me habló fray Francisco Ortiz e me dixo lo mesmo que el dicho fray Francisco de Osuna*» (*Procès contre Ortiz*, f. XVIII v, cité par A. SELKE, p. 248-249).

⁷⁰ *IV Abc*, ch. 27, fol. 111r-v.

En guise de conclusion

À travers ce rapide aperçu des questions polémiques qui parsèment les pages du *Quatrième Abécédaire spirituel*, nous avons vu que Francisco de Osuna se livre à une constante entreprise de réajustement doctrinal, pris entre deux feux : d'un côté, réfuter les théories de l'Abandon, en corriger les excès, et de l'autre, prouver l'orthodoxie de sa propre méthode spirituelle et en fixer le contenu doctrinal, qui semblait un temps compromis par la condamnation des *alumbrados* de Tolède. Ceci l'oblige à redéfinir les contours de l'expérience mystique du Recueillement, et à trouver un équilibre harmonieux entre dévotion intérieure et extérieure, vie active et vie contemplative, contemplation acquise et infuse. Malgré tout, le Franciscain ne cède pas sur ce qui fait la substantifique moelle de son enseignement, le but ultime et le cœur du Recueillement, l'expérience intime du pur amour de Dieu⁷¹, auquel le spirituel doit réserver une place irréductible :

*Aprende, ánima mía, a amar algún pequeño espacio siquiera a tu Dios sin hacer por entonces otra cosa alguna*⁷².

Les frontières de l'intimité spirituelle font débat, et la préservation pour le croyant de cet espace de liberté et de rencontre amoureuse avec le divin est tout l'enjeu de la *Loi d'amour*, une œuvre théologique et spirituelle à caractère polémique.

⁷¹ Il s'agit d'un thème hautement polémique, sans attendre la controverse du pur amour du XVII^e siècle pour laquelle nous renvoyons à Michel TERESTCHENKO, « La querelle sur le pur amour au XVII^e siècle entre Fénelon et Bossuet », *Revue du MAUSS*, 2008/2, n°32, p. 173-184). Nous ne développerons pas ici la question du pur amour chez Osuna, déjà traitée dans un précédent article : E. GARBAY-VELÁZQUEZ, « La quête du pur amour à travers la *Loi d'amour* ou *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 230 – fascicule 4, oct-déc. 2013, p. 583-608. Voir également l'incontournable ouvrage de Jacques LE BRUN, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Éditions du Seuil, 2002.

⁷² *IV Abc*, ch. 48, fol. 192v.

L'intime comme stratégie de défense et d'autolégitimation : les *Confesiones* du père Pedro de Ribadeneyra (1526-1611)

Claire Bouvier

Université de Lille SHS, CECILLE EA 4074

Les *Confesiones* du père Pedro de Ribadeneyra, restées inédites jusqu'en 1920¹, s'inscrivent dans le florilège d'autobiographies spirituelles composées au XVI^e et au XVII^e siècle en Espagne. Imprimées ou manuscrites, celles-ci reposaient fréquemment, selon le genre de leur rédacteur, sur le modèle confessionnel d'Augustin ou sur celui de la *Vida* de Thérèse d'Avila, et furent le plus souvent envisagées à travers le prisme d'un faisceau de contraintes institutionnelles ou inquisitoriales². Et de fait, le texte qui nous intéresse ici, rédigé l'année même de la mort de son auteur (1611) et à sa propre initiative, joue avec le paradigme littéraire des *Confessions* d'Augustin afin d'apporter la dernière pièce aux controverses qui l'opposèrent à la hiérarchie romaine de son ordre religieux.

Le titre, ajouté *a posteriori* par les différents copistes du manuscrit original aujourd'hui disparu³, renvoie explicitement au modèle littéraire du saint d'Hippone que Ribadeneyra connaissait bien après avoir traduit en castillan les *Soliloques*, *Méditations et Manuel* en 1594⁴, puis les *Confessions* en 1596⁵. Le point de départ de la

¹ Elles furent publiées dans le premier tome des *Monumenta Historica Societatis Iesu* consacrés au jésuite tolédan (IHSI (éd.), *Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Iesu sacerdotis, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita, ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta*, t. 1, Madrid, La Editorial Ibérica, 1920, p. 1-93).

² Voir, entre autres, à cet effet : Isabelle POUTRIN, *Le Voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

³ La première copie fut le fruit du travail du frère Cristóbal López, le compagnon de Ribadeneyra. Les copies conservées hésitent entre les deux titres augustiniens : « Soliloquios y Confesiones del Padre Pedro de Ribadeneyra » (Archivo de la Compañía de Jesús de España en Alcalá de Henares (AESI-A), boîte 83) et « Confessiones y vida del Padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesus » (Biblioteca Nacional de España, Ms 6525).

⁴ Pedro de RIBADENEYRA, *El libro de las Meditaciones, Soliloquios y Manual del glorioso Doctor de la Iglesia san Agustin*, Madrid, Por la biuda de Pedro Madrigal, 1594.

mise en écriture de soi est ainsi le texte d'Augustin : l'auteur, après une invocation à Dieu, fait le récit de sa conversion – non pas de sa conversion au christianisme comme dans le cas de son prédécesseur, mais d'un changement de vie, vouée désormais au service de Dieu et au bien des âmes sous l'égide de la Compagnie de Jésus – en suivant le modèle des *Confessions* selon lequel l'aveu des fautes s'accompagne de louanges au Seigneur.

Ribadeneyra détourne cependant ce modèle au terme de son récit qui tend vers la plaidoirie. Sa narration s'achève en effet avec son retour forcé en Espagne en 1574, conséquence de l'élection d'Everard Mercurian, premier préposé général non espagnol de l'ordre. Celui-ci engagea une réforme de la Compagnie de Jésus, dont l'un des objectifs était d'amoindrir le poids des jésuites hispaniques qui avaient eu un rôle prépondérant au temps de la fondation et de la conformation de l'institution religieuse sous les trois premiers préposés généraux.

Ribadeneyra, directement touché par cette politique qui fut source de débats aigus au sein de l'ordre ignatien, défendit sa position privilégiée dans la Compagnie en se présentant comme le Fils spirituel par antonomase du Père fondateur, Ignace de Loyola, dont il convenait de transmettre le legs, alors que la *fidélité* aux origines faisait débat. De sorte que, si les *Confessions* augustinienes furent le point de départ du récit de Ribadeneyra, son horizon d'écriture fut le *Récit du Pèlerin*, dicté par Ignace au père Gonçalves de Câmara⁶. Ce *Récit*, grâce auquel Ignace de Loyola narra à ses fils comment le Seigneur l'avait dirigé depuis sa conversion, était, selon le père Jérôme Nadal, un testament qui devait fonder véritablement la Compagnie⁷.

Fin connaisseur de ce texte qu'il avait utilisé pour composer l'hagiographie d'Ignace, Ribadeneyra présente à travers ses *Confessions* l'appropriation singulière qui peut être faite de l'expérience du Fondateur : sa *Vie* redouble, rejoue plusieurs épisodes de celle du Père. Si, comme l'a souligné Pierre Antoine Fabre, le récit de conversion est l'une des étapes constitutives dudit processus, et si une conversion

⁵ *Id.*, *Las Confesiones del glorioso Doctor de la Iglesia San Agustin*, Madrid, Juan Flamenco, 1596.

⁶ Une version française de ce texte peut être consultée dans Ignace de LOYOLA, « Récit écrit par le Père Louis Gonsalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace », traduction par Antoine LAURAS, *Écrits*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p. 1019-1080.

⁷ *Id.*, p. 1018.

attestée est une conversion racontée⁸, l'autobiographie de Ribadeneyra prolonge et confirme l'expérience d'Ignace en même temps qu'elle légitime le rôle que le jésuite tolédan s'était attribué : transmettre l'héritage du Père fondateur à travers une fidélité sans faille aux origines.

Nous nous proposons d'analyser dans quelle mesure la mise en écriture de l'intime – au sens d'une intimité avec Dieu et avec le Père fondateur – put servir à Ribadeneyra de stratégie de défense et d'autolégitimation au sein de son ordre religieux. Du même coup, il sera possible d'étudier la construction conflictuelle d'une *mémoire* de la Compagnie de Jésus, et le rôle controversé de l'hagiographe jésuite dans cette entreprise institutionnelle.

L'aboutissement d'un parcours de vie sous le sceau de la controverse

La division en deux livres et en chapitres des *Confessions*, due au frère López, est la suivante. Le premier livre embrasse les années de formation du jeune jésuite sous la protection d'Ignace de Loyola. Cette première partie, qui peut être comprise comme un parcours initiatique, est formée de vingt-deux chapitres et se clôt avec la mort du Fondateur. Le second livre est beaucoup plus court en ce qu'il comporte seulement huit chapitres. Les quatre premiers traitent des différentes charges de Ribadeneyra sous le second préposé général, Diego Laínez (1558-1565), ainsi que de sa profession solennelle. Un seul chapitre est consacré au généralat de Francisco de Borja (1565-1572). L'auteur évoque ensuite la mort du troisième préposé général, l'élection de Mercurian le 23 avril 1573, son départ de Rome le 18 juin 1574 et son arrivée en Espagne le 14 novembre de la même année, dernière date mentionnée dans les *Confessions*.

Jusqu'à son retour en Espagne, le récit de la vie religieuse de Ribadeneyra suit un ordre rigoureusement chronologique : il commence par son départ de Tolède à l'âge de treize ans, en mai 1539, pour suivre le cardinal Alexandre Farnèse à Rome, où il connut Ignace de Loyola et les premiers compagnons, avant d'entrer dans la Compagnie. L'auteur s'attarde sur ses années de formation auprès d'Ignace, qui

⁸ Pierre Antoine FABRE, « Présentation », *Conversions religieuses : Histoires et récits, Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 4, 1999, p. 805-812 : p. 806.

furent aussi les années de la fondation de la Compagnie et de la conformation de son identité. Le jésuite traite ensuite de son parcours dans l'ordre ignatien, puis la narration s'accélère et la chronologie du récit finit par éclater. Contrairement à celle des trois préposés généraux précédents, la mort de Mercurian n'est pas évoquée, pas plus que l'élection de Claudio Acquaviva (1581-1615). Ribadeneyra désolidarise ainsi son parcours des généralats des deux successeurs de Borja. À l'éloignement géographique correspond une rupture narrative qui reflète une fracture plus profonde : entre le temps des origines et de la fondation, d'une part, et celui de l'institutionnalisation de la Compagnie de Jésus, d'autre part.

Everard Mercurian engagea en effet ce que Michel de Certeau a qualifié de « réforme de l'intérieur »⁹, poursuivie et renforcée par son successeur. Il s'agissait de contrecarrer le risque de démembrement de l'ordre dû à une crise spirituelle finiséculaire profonde. Celle-ci trouvait ses origines dans la croissance exponentielle de la Compagnie, facteur d'une forte spécialisation locale et professionnelle des tâches jésuites – contre l'unité proclamée dans les *Constitutions* –, ainsi que dans le « nationalisme » grandissant de certains religieux qui provoqua le rejet de la prédominance espagnole, privilège hérité de la fondation. Dans ce cadre, il faut souligner que la cinquième Congrégation Générale (1593-1594), qui décida de lancer le procès de canonisation d'Ignace de Loyola, adopta dans le même temps des statuts de pureté de sang qui visaient avant tout les jésuites hispaniques. Ribadeneyra fut la figure de proue du mouvement de contestation de ces statuts dans l'Assistance d'Espagne.

Cette « réforme de l'intérieur » fut source, dans la Compagnie, d'âpres débats, auxquels participa directement ou indirectement Ribadeneyra. Il s'agissait, pour le général Acquaviva, d'effacer le souvenir des origines afin d'imposer une actualité et une doctrine¹⁰. Or, c'était précisément parce qu'il avait personnellement connu

⁹ Michel de CERTEAU, « Histoire des jésuites », *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 155-194 : p. 156. Comme le souligne à juste titre l'historien : « En 1600, l'univers n'est plus celui, encore médiéval, en fonction duquel Ignace a construit un langage. Sur un point capital en particulier, il y a rupture de l'équilibre : l'action sur laquelle s'articule "l'esprit de l'Institut" n'est plus la même. La spécialisation professionnelle et locale des tâches entraîne des distorsions dans les institutions unitaires de l'ordre » (p. 155-156).

¹⁰ M. de CERTEAU, « Histoire des jésuites », *op. cit.*, p. 165.

Ignace de Loyola et les premiers compagnons que Ribadeneyra se présentait comme le seul capable de témoigner pour tenter de maintenir l'Institut jésuite dans le cadre d'une fidélité absolue au Père fondateur. C'est au croisement de ces controverses que s'inscrivent les trois épisodes qui concluent les *Confessions* du jésuite.

Tout d'abord, la « crise des mémorialistes ». On appelle « mémorialistes » du castillan *memorialistas* les jésuites ibériques auteurs de *memoriales* remis à Philippe II et à l'Inquisition espagnole, dans lesquels ils dénonçaient le mode de gouvernement de Mercurian, puis d'Acquaviva. Alors que la Compagnie de Jésus était attaquée en Espagne par la *Suprema* et certains dominicains qui remettaient en cause son orthodoxie, les « mémorialistes » souhaitaient modifier certaines spécificités de l'Institut jésuite (absence de chœur, aucune règle en matière de pénitence, délai de la profession solennelle, multiplicité des grades, etc.)¹¹ et affranchir l'ordre ignatien, en Espagne, de sa soumission au pape afin de le placer sous la protection du monarque espagnol. Ribadeneyra fut accusé par sa hiérarchie d'être l'auteur de certains mémoires avant d'être finalement innocenté¹².

¹¹ En vertu de son caractère fondamentalement missionnaire, reposant sur la dispersion spatiale et la difficulté de certaines missions qui requéraient d'éprouver longuement les « ouvriers » envoyés dans la « vigne du Seigneur », l'Institut jésuite s'éloignait des règles des ordres mendiants traditionnels. Par exemple, les ignatiens ne se réunissaient pas pour chanter l'office, les pénitences n'étaient pas imposées mais laissées à la discrétion du supérieur. En outre, aucun délai n'était fixé pour la profession solennelle (contrairement aux autres ordres réguliers où celle-ci était donnée après le noviciat), ce qui aboutissait à un large éventail de grades au sein de l'institution religieuse jésuite : novices, scolastiques, coadjuteurs temporels, coadjuteurs spirituels, profès de trois vœux et profès de quatre vœux (le quatrième vœu, *circa missiones*, s'ajoutait aux vœux traditionnels de pauvreté, de chasteté et d'obéissance). Les deux derniers grades, et surtout celui de profès de quatre vœux, n'étaient octroyés qu'à une minorité de religieux qui représentait l'« élite » de la Compagnie. Nombreux étaient les « mémorialistes » qui souhaitaient rapprocher l'Institut jésuite de celui des ordres religieux traditionnels.

¹² Pour une exposition factuelle de cette « crise », voir Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 t., Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1902-1925, t. 3, 1909, surtout p. 99-122. Pour une interprétation historiographique, voir la troisième partie « Antijésuites de l'intérieur » de P. A. FABRE, Catherine MAIRE, éd., *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, et notamment les articles de Sabina PAVONE, « Antijésuitisme politique et antijésuitisme jésuite : une comparaison de quelques textes » (p. 139-164) et Marie-Lucie COPETE, « Le "Discurso de las cosas de la Compañía (1605)" de Juan de Mariana (p. 165-178) » ; Michela CATTO, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009 ; Esther JIMÉNEZ PABLO, *La forja de una identidad: la Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Ediciones Polifemo-IULCE, 2014.

Les deux autres épisodes renvoient aux missions divines de Ribadeneyra après son retour en Espagne. Première mission : la composition des *Vies* des trois premiers préposés généraux. La publication de ces trois hagiographies, notamment celle d'Ignace de Loyola, fut source de négociations longues et complexes entre Ribadeneyra et sa hiérarchie romaine. La première *Vita* d'Ignace, dont la rédaction débuta sur les ordres du général Borja, ne resta l'hagiographie « officielle » du Fondateur qu'une année. L'édition *princeps* latine sortit des presses en mars 1572, quelques mois avant la mort de Borja en septembre 1572, remplacé par Mercurian le 23 avril 1573. Après son élection, le nouveau général ordonna au jésuite italien Gianpietro Maffei, à qui Borja avait confié la traduction italienne de l'hagiographie écrite par Ribadeneyra, de rédiger une nouvelle *Vie* latine. Alors que le modèle de sainteté présenté par Ribadeneyra faisait avant tout de la vocation de chaque jésuite une dérivation permanente de la grâce du Fondateur, Maffei dressait un portrait beaucoup plus institutionnel d'Ignace de Loyola. Malgré l'insistance de Ribadeneyra et de ses coreligionnaires espagnols pour la publication de la *Vie* du Fondateur en castillan, le général Acquaviva n'autorisa la publication de l'ouvrage qu'en 1583. En outre, la seconde édition latine de l'hagiographie ne fut publiée qu'en 1586, et imprimée uniquement à Madrid, soit un an après le « lancement européen »¹³ de la *Vie* de Maffei.

Deuxième mission : la béatification d'Ignace. L'ouverture du procès de canonisation, décidée lors de la cinquième Congrégation Générale, fut activement promue par le jésuite. Si Acquaviva le chargea dans un premier temps de centraliser les informations nécessaires et de s'assurer de la bonne marche des différentes opérations en Espagne, il fut définitivement écarté par sa hiérarchie romaine en 1606 au profit d'un coreligionnaire italien¹⁴. Bien que Ribadeneyra ait ajouté de nombreux miracles dans la *Vie* brève d'Ignace incluse dans son *Flos*

¹³ M. de CERTEAU, « Histoire des jésuites », *op. cit.*, p. 164. L'hagiographie du jésuite italien fut publiée en 1585 à la fois à Rome, Douai, Venise et Cologne.

¹⁴ Voir la correspondance à ce sujet entre Ribadeneyra et ses coreligionnaires romains dans INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU (éd.), *Monumenta Ignatiana. Series Quarta : Scripta de Sancto Ignatio de Loyola Societatis Iesu fundatore*, 2 t., Madrid, López del Horno, 1904-1918, t. 2, 1918, p. 511-520.

*Sanctorum*¹⁵, il prônait l'existence d'un saint dépourvu de la moindre manifestation extraordinaire – il renvoyait d'ailleurs sur ce point à saint Augustin – et dont le seul miracle, écrivait-il dans son hagiographie, était d'avoir fondé la Compagnie. Cette image d'un saint charismatique contrastait fortement avec la conception romaine du miracle comme manifestation extérieure de la sainteté : la Curie romaine jésuite souhaitait normaliser la Compagnie, à travers une spiritualité plus active et plus pratique¹⁶.

Les *Confessions* de Ribadeneyra se font l'écho de ces trois épisodes qui s'articulent autour de la dialectique fidélité/infidélité. Ils donnent sens à une vie consacrée entièrement à son ordre religieux sous la protection bienveillante d'un Père spirituel, Ignace de Loyola, dont il convenait, selon le jésuite, de transmettre l'héritage. Ce rôle de « passeur » ayant été remis en cause sous Mercurian et Acquaviva, Ribadeneyra détourna le modèle des *Confessions*, qui repose sur l'aveu des fautes¹⁷, afin de mener sa propre plaidoirie et mettre en place une stratégie de défense. Au pécheur irrémédiablement coupable succède le Fils et l'héritier fidèle, instrument de Dieu, qui se fait l'avocat de sa propre cause.

Un plaidoyer pour défendre l'obéissance absolue d'un Fils

Si les *Confessions* d'Augustin mettaient au jour la misère de l'homme face à l'immense bonté divine guidée par l'amour, Ribadeneyra dévoile au terme de son récit la vertu fondamentale de l'obéissance, point de fuite de ce retour scripturaire sur soi. Voici ses derniers mots : « *Y desta y de otra experiencia [le démonstratif esta*

¹⁵ P. de RIBADENEYRA, *Segunda parte del Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*, Madrid, Luis Sánchez, 1601, p. 801-876.

¹⁶ Sur le point des « miracles » ignatiens, voir Miguel GOTOR, « Hagiografía y censura libraria: el quinto capítulo sobre los milagros de la Vida de Ignacio de Loyola de Pedro de Ribadeneyra entre corte de reyes y obediencia romana », in Esther JIMÉNEZ PABLO, José MARTÍNEZ MILLÁN et Henar PIZARRO LLORENTE, coord., *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, 3 vol., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. 2, p. 1007-1027. Cependant, certaines inexactitudes fragilisent les conclusions de l'auteur, parfois trop tranchées (notamment l'affirmation de la publication soi-disant clandestine et anonyme de *El libro quinto de la vida del padre Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesus. En el qual se trata de sus particulares virtudes. Añadiose un capítulo de las virtudes del P. Diego Laynez; y el quarto libro de las virtudes del P. Francisco de Borja* (Madrid, Imprenta Real, 1596) de Ribadeneyra, ce qui ne fut pas le cas – conséquence de l'absence de prise en compte de la coexistence dans la Compagnie d'une littérature « *ad extra* » et d'une autre « *ad intra* »).

¹⁷ Nous renvoyons ici à la traduction récente des *Confessions* par Frédéric BOYER sous le titre *Les aveux*, Paris, P.O.L., 2009.

renvoie à son retour en Espagne] *consta que no ay camino más cierto ny más llano y seguro para el religioso, qu'el de la obediencia, y dexarse llevar, para que por medio de sus ministros y superiores nuestros nos gobiernen* »¹⁸. L'obéissance inconditionnelle est le principe recteur des *Constitutions* jésuites qui stipulent que le préposé général « devra toujours être obéi et révééré comme quelqu'un qui tient la place du Christ notre Seigneur »¹⁹. Le parcours de Ribadeneyra, tel qu'il le présente lui-même, répond en tout point à cette injonction. Au début de son récit, il apparaît, tel Augustin, « aveugle », menant une jeunesse débauchée à travers Rome, autre « Babylone »²⁰, jusqu'à ce que Dieu, qui a fait preuve jusque-là d'une grande patience, l'éclaire et le mène jusqu'à la maison d'Ignace et de ses premiers compagnons : « *A esta casa, Señor mío y bienaventurança mía, tomándome como por la mano me truxiste sin saber yo ny entender lo que hazía; cegástesme para alunbrarme* »²¹. Après son entrée dans cette première communauté qui deviendra la Compagnie de Jésus, c'est Ignace de Loyola qui, pour le jeune Pedro, prend la place du Seigneur

¹⁸ Nous citons le texte de Ribadeneyra à partir de sa dernière édition par les Monumenta : IHSI (éd.), *P. Petri de Ribadadeneira. Confesiones, Epistolae aliaque scripta inedita, ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta*, t. 1, op. cit., p. 92-93.

¹⁹ I. de LOYOLA, « Constitutions », traduction et notes par Adrien Demoustier, *Écrits*, op. cit., p. 393-603 : p. 586. La vocation fondamentalement missionnaire de la Compagnie de Jésus l'oblige à préserver l'union de ses membres dispersés. Comme le souligne la huitième partie des *Constitutions* (« Ce qui aide à unir à leur tête et entre eux ceux qui ont été répartis »), « l'union se réalise en grande partie par le lien d'obéissance ; celle-ci sera donc toujours maintenue en sa vigueur, et ceux qui sont envoyés des maisons pour travailler dans le champ du Seigneur seront autant qu'il se pourra des gens exercés à l'obéissance [...] en étant très unis à leur supérieur et en lui obéissant avec promptitude, humilité et dévotion » (*id.*, p. 560). Il s'agit pour chaque jésuite d'imiter le Christ qui est devenu source de salut pour tous en accomplissant la volonté du Père. C'est dans la célèbre « Lettre sur l'obéissance », rédigée le 26 mars 1553 et adressée aux jésuites du Portugal, qu'Ignace de Loyola présente les trois degrés de la « sainte obéissance » selon laquelle le supérieur tient la place du Christ pour son subordonné : la simple exécution d'un ordre, faire sienne la volonté du supérieur qui est l'interprète de la volonté divine, et enfin, faire preuve d'unité non seulement de vouloir mais aussi de sentiment avec son supérieur, c'est-à-dire l'obéissance du jugement. Selon Ignace, la « sainte obéissance » est « un holocauste dans lequel l'homme tout entier, sans soustraire rien de lui-même, s'offre dans le feu de la charité à son Créateur et Seigneur par les mains de ses ministres [...], est un renoncement total à soi-même, par lequel on se dépouille entièrement de soi pour être possédé et gouverné par la Providence divine au moyen du supérieur » (I. de LOYOLA, « Lettres et instructions », choix établi sous la responsabilité de Luce GIARD, textes traduits par Gervais DUMEIGE et Antoine LAURAS, présentés et annotés par Gervais DUMEIGE, Pierre-Antoine FABRE et Luce GIARD, *Écrits*, op. cit., p. 617-1007 : p. 838).

²⁰ « Vivía olvidado de vos, y ciego y miserable paseava las calles de Babylonia con los otros mis compañeros, y bevía del cáliz amargo y de la copa dorada que otros bebían » (*op. cit.*, p. 8).

²¹ *Id.*, p. 9.

en tant que « *padre y maestro* »²². C'est désormais par l'intermédiaire, puis par l'intercession d'Ignace, que Ribadeneyra est guidé par Dieu. La suite de son parcours est rythmée par l'obéissance aux supérieurs : chaque déplacement géographique qui accompagne une nouvelle mission, introduit dans le texte par les verbes « *mandar* » ou « *obedecer* », répond à un ordre du préposé général. Son renvoi forcé dans la Péninsule est aussi présenté comme une soumission totale à l'obéissance, ce qui permet à Ribadeneyra de réinterpréter cet événement et de justifier son rôle de « passeur » de l'héritage ignatien.

En effet, Mercurian, qui a décidé de le renvoyer dans sa terre natale pour de soi-disant raisons de santé²³, lui demande son avis, mais Ribadeneyra se rend entièrement à son jugement, le préposé général ayant été éclairé par Dieu. Si le Seigneur a inspiré le retour en Espagne de Ribadeneyra à Mercurian, il l'a fait pour son service, nous dit le jésuite. D'une part, pour écrire : la publication des *Vies* des trois premiers préposés généraux, et notamment celle d'Ignace qui opposa Ribadeneyra à sa hiérarchie romaine, apparaît alors comme le résultat de la Providence divine, comme un service rendu à Dieu et voulu par lui, et donc comme une œuvre du Seigneur²⁴. D'autre part, pour mener à bien la canonisation du Père fondateur. Si Dieu lui-même a choisi Ribadeneyra comme instrument, il ne l'a pas fait par hasard. Ribadeneyra justifie le choix divin, et donc le rôle qu'il s'était toujours octroyé, en se présentant comme le seul à même de pouvoir témoigner à propos du temps des origines. L'aveu de ses fautes lui permet de conforter sa

²² « Vos, Señor, con vuestra paternal providencia me distes por Padre y guía al beato Padre Ignacio para que me enseñase como maestro, y me reprimiese, amonestase y reprehendiese como padre » (*id.*, p. 13-14).

²³ La théorie hippocratique des climats servit d'*excuse* pour renvoyer en Espagne les jésuites ibériques qui résidaient à Rome.

²⁴ « Pues vos inspirastes al Padre general Everardo que me embiasse, porque os queríades servir de mí en cosa que ni yo jamás pensé, ni persona algun imaginava. Porque haviendo yo salido de España de 12 años, y vivido tantos años fuera della, y predicado mucho en italiano, y en Flandes en latín, sin exercitar mi lengua natural, quién havía de creer que yo pudiesse scrivir lo que he scripto en castellano, y con la acepción que ha sido recibido, si vos no me huviéades movido, y assistido y favorecido con vuestra gracia, que hazéis eloqüentes las lenguas de los que no saben hablar, y llamáis las cossas que no son como las que son, y os mostráis en todo Señor, para que en todo os reconozcamos y hagamos gracias? Y assí os las hago yo, rey mío y bienabenturança mía, por este singular beneficio, y por haveros querido servir de mí en los libros que por vuestro mandado, significádome por vuestros ministros y superiores nuestros, hasta ahora he scripto; y espeçialmente por las vidas de nuestros tres primeros generales y de los otros sanctos y edificación de los fieles y bien de la Compañía » (*id.*, p. 84).

légilimité : il confesse qu'il n'a jamais pu imiter ces *Vies*, étant « *tan tibio* », ce qui lui « *remuerde la consciencia* » car c'était à lui que ce devoir s'imposait le plus étant donné que « *los conocí y traté tanto, y fueron mis cordiales y amantísimos Padres, y soy tan cierto y fiel testigo de su sancta vida* »²⁵. Ce devoir était encore plus important dans le cas d'Ignace : Ribadeneyra souligne à plusieurs reprises son intégration à la communauté primitive qui devint la Compagnie de Jésus neuf jours avant que celle-ci ne soit approuvée par le pape et il attire ainsi l'attention sur son appartenance à la génération de la fondation²⁶. Aussi se présente-t-il comme le seul membre vivant de cette génération et donc comme la mémoire de la Compagnie :

*aunque muchos han concurrido en ella [la canonisation d'Ignace] y ayudado con sus piadosos trabajos, como yo estoy más obligado que nadie a la sancta memoria de aquel glorioso sancto Padre, que fué tan padre mío, y no queda otro en toda la Compañía, de mi tiempo, y que con tanta familiaridad le aya tratado, y pueda deponer de su vida y virtudes como yo, heme tenido por obligado a procurar y solicitar este negocio antes que con my vida se acabase la memoria de muchas cosas que yo solo podía deponer*²⁷.

Témoin privilégié et fils chéri du Père, Ribadeneyra se devait de défendre sa position afin d'influer sur la rénovation de l'ordre prôné par les généraux Mercurian et Acquaviva. Sa fidélité est mise à l'épreuve lors de la « crise des mémorialistes ». Aussi la présentation de cette « crise » se présente-t-elle d'emblée comme une plaidoirie. Après avoir remercié Dieu de l'avoir éprouvé, Ribadeneyra se livre à sa propre défense. Il faut souligner ici qu'en insérant ces faits entre la mention de son activité de plume, guidée et voulue par Dieu, et celle de son rôle

²⁵ *Id.*, p. 85.

²⁶ A cet égard, son compagnon Cristóbal López écrit dans sa *Vie* du jésuite que le portrait de Ribadeneyra se trouve dans le réfectoire du collège de Madrid avec ceux des premiers pères. López légitime cette représentation généalogique iconographique de la façon suivante : « no merece menos el lugar que ellos; pues si ellos la [la Compagnie de Jésus] fundaron, él la ha dado a conocer; y a su sancto Padre, y la ha ilustrado en todo el mundo con sus escritos » (Cristóbal LÓPEZ, *Vida del P^e P^o de Ribadeneyra, religioso de la Compañía de Jesús, escrita por el mismo P^e a modo de las Confesiones de S.^T Aug.^N, añadida por su compañero que lo fué treinta y tres años, el Her.^{no} Xpoual López, in* IHSI (éd.), *P. Petri de Ribadeneira. Confessiones, Epistolae aliaque scripta inedita*, t. 2, Madrid, La Editorial Ibérica, 1923, p. 429-488 : p. 487).

²⁷ *Id.*, p. 90-91.

lors du procès de canonisation d'Ignace, alors béatifié (en 1609), Ribadeneyra amoindrisait sensiblement les accusations d'infidélité à la Compagnie qui avaient pu peser sur lui.

Il commence par mettre en doute les bonnes intentions de ses accusateurs : « *Algunas personas siervas de Dios y zelosas, con buena intención (a lo que yo creo²⁸) pero con mucho engaño, sospecharon de mí que yo avía dado memoriales al rey contra nuestro general el Padre Everardo, y que estaba desunido dél, y era poco fiel a la Compañía* »²⁹.

Ce soupçon qui remettait en cause son obéissance, principe qui devait régir la vocation de tout jésuite, faisait suite, selon Ribadeneyra, à deux événements.

Premièrement, l'élection polémique de Mercurian à la tête de la Compagnie :

« *Porque como en la elección de dicho Padre se hizo tan notable agravio a toda la nación española y especialmente a los Padres graves della, y yo poco después vine a España, creyeron que tenía sentimiento de lo que se avía hecho* »³⁰. La référence à la nomination controversée du quatrième préposé général jette une ombre sur la raison officielle

de son retour en Espagne, à savoir ses ennuis de santé. Le jésuite poursuit : « *pudo más en los ánimos de algunos que no me conocían la liviana sospecha y tan sin fundamento que no la aprobación de tantos años de buenos servicios que yo havía hecho a la Compañía* »³¹. Et si, en écrivant ses *Confessions*, il remédie à l'ignorance de ses

coreligionnaires concernant son parcours religieux, il apporte aussi diverses preuves et témoignages de son innocence : les mémoriaux auraient été donnés au nonce Ormanetto avant son arrivée en Espagne ; le témoignage de Diego Laínez (« *y aunque parezca vanidad, el Padre maestro Laínez solía dezir de mí que era verdadero*

hijo de la Compañía y muy unido con mi cabeça »³²) le lave de l'accusation de désobéissance, lors même qu'il prenait la défense de l'Institut³³ ; l'enquête, enfin, l'a totalement blanchi : « *porque después de tantos exámenes y pruebas y de aver por todas vías apurado la verdad, el provincial y el visitador y el mismo general me dieron*

²⁸ Nous soulignons.

²⁹ *Id.*, p. 86-87.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Id.*, p. 87.

³² *Ibid.*

³³ Sa réfutation des velléités des mémorialistes, adressée à son coreligionnaire Dionisio Vázquez, l'une des figures de proue de ce mouvement, le 11 avril 1987, a été publiée dans le second tome des Monumenta dédiés au jésuite, *op. cit.*, p. 55-68.

*satisfacción de lo que de mý avían sospechado y creýdo y con sus cartas testificaron mi inocencia »*³⁴.

Surtout, sa fidélité inconditionnelle au Père fondateur et aux *Constitutions* (inspirées par Dieu à Ignace selon une première tradition jésuite ardemment défendue par l'auteur), et la conséquente légitimité de sa position de dépositaire d'un legs, sont attestées par la mise en intrigue d'une vie³⁵. Si l'écriture de soi permet de se connaître, elle permet aussi de se faire connaître. Ribadeneyra mentionne à deux reprises de potentiels lecteurs, ses frères de religion. La mise en écriture de l'intime fait voir une intimité avec Dieu et avec le Fondateur de l'ordre. Si le *Récit du Pèlerin* d'Ignace s'achevait avant que ne soit approuvée la Compagnie par le pape, l'approbation pontificale se trouve posée hors du cadre du récit. Ribadeneyra, en insistant sur le fait qu'il était entré dans la Compagnie neuf jours avant son approbation, fait du point d'arrivée du *Récit* d'Ignace le point de départ de sa narration : la vie du Fils prolonge celle du Père dont elle se fait l'écho.

Rejouer la vie du Père

La vie de Pedro de Ribadeneyra est d'emblée posée comme étant vouée à Dieu.

Alors que sa mère était enceinte de lui, elle avait promis à la Vierge de consacrer son enfant au service du Seigneur si celui-ci était un garçon³⁶. Ribadeneyra était donc né sous la protection de la Vierge Marie, seconde mère, qui devait tenir une grande place tout au long de son existence. Par ailleurs, l'auteur ne manque pas ici de faire un parallèle implicite entre le rôle joué par sa mère dans sa conversion et celui de la mère d'Augustin, Monique, dont il avait écrit la *Vie* dans son *Flos Sanctorum*³⁷. Ribadeneyra continue de suivre le modèle augustinien lorsqu'il s'étend sur son enfance et son adolescence, caractérisées par la désobéissance et par certaines frasques de jeunesse. Dans le *Récit du Pèlerin* d'Ignace de Loyola, les

³⁴ *Id.*, p. 88. Les lettres de ses supérieurs se trouvent dans le premier tome des *Monumenta Ribadeneira*, *op. cit.*, p. 820-825.

³⁵ Nous reprenons ici le concept forgé par Paul RICOEUR dans *Temps et Récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.

³⁶ *Id.*, p. 3-4.

³⁷ P. de RIBADENEYRA, *Primera parte del Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*, Madrid, Luis Sánchez, 1599, p. 540-545.

erements des premières années de la vie du Fondateur, dont la mention ouvre le récit, sont, d'une certaine façon, passés sous silence : « Jusqu'à la vingt-sixième année de sa vie, il fut un homme adonné aux vanités du monde ; il se délectait surtout dans l'exercice des armes, avec un grand et vain désir de gagner de l'honneur. Et ainsi, se trouvant dans une forteresse que les Français attaquaient [...] »³⁸. Alors que la reprise, par Ribadeneyra, du modèle augustinien qui insiste sur une jeunesse houleuse lui permet, dès le début de son récit, de présenter sa propre vie comme le redoublement, sous le signe de la vocation jésuite, de celle du Père.

Le *Récit du Pèlerin* d'Ignace met en exergue deux points fondamentaux de l'Institut jésuite : d'une part, le ministère de la Parole et, d'autre part, les missions caractérisées par les déplacements spatiaux. Aussi, au début de sa vie, lorsqu'il narre son enfance et son adolescence, Ribadeneyra mentionne deux accidents qui affectèrent ses dents et sa jambe droite. L'âne d'un de ses voisins lui ayant donné un coup de sabot et brisé ainsi quatre de ses dents définitives, Dieu œuvra pour que le futur jésuite puisse continuer à user de la parole: « *distes* [il s'adresse à Dieu] *efficacia a los remedios que se me hicieron para que otra vez me naciessen aquellos dientes que se me avían caído, que son los mayores y mejores que yo tengo, y los más necesarios para hablar* »³⁹. Puis, Ribadeneyra remercie Dieu pour une autre *merced* : mécontent de ce que la gouvernante lui propose pour goûter, et désobéissant à sa mère, il s'enfuit de chez lui. Au cours d'un jeu avec d'autres enfants, il se brise les os du tibia droit sur une pierre : il souffre ainsi de la même blessure qu'Ignace, touché par un boulet de canon au cours de la défense de la forteresse de Pampelune. Ignace aurait aussi été atteint à la jambe droite – la mention de cette jambe est due à Ribadeneyra qui le précise dans l'hagiographie du Fondateur, le *Récit du Pèlerin* n'apportant aucune précision –, blessure dont il garda une légère claudication suite à une seconde opération qui lui permit de marcher à nouveau. C'est durant sa convalescence que débute la conversion d'Ignace grâce à la lecture de pieux ouvrages, la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe et le *Flos Sanctorum* de Jacques de

³⁸ I. de LOYOLA, « Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace », *op. cit.*, p. 1019.

³⁹ *Op. cit.*, p. 4-5.

Voragine. Pendant la convalescence de Ribadeneyra, qui dure deux mois, Dieu, en touchant sa jambe droite, punit sa désobéissance et réprime son naturel fougueux. Comme le souligne l'auteur : « *fue milagro no quedar coxo, y después andar tantas leguas como anduve a pié* »⁴⁰. Le Tout-Puissant permet la guérison complète de sa jambe droite pour que Ribadeneyra ne devienne pas « *inútil para poderos servir con ella* »⁴¹. Le Fils a donc pu suivre le Père. L'expérience du Père fondateur étant unique, son Fils ne pouvait se voir affligé de la même claudication. La *Vie* d'Ignace est le modèle et celle de Ribadeneyra en est l'exemple, au sens étymologique du terme : ce qui est tiré de, sans en épouser toutes les formes.

Ribadeneyra s'était voué corps et âme à la Compagnie après une crise durant laquelle sa vocation fut durement mise à l'épreuve. Envoyé à Paris par Ignace pour étudier, il dut cependant fuir la France à cause du déclenchement de la guerre entre François I^{er} et Charles Quint et se rendit en Flandres. Les conditions de vie très précaires ainsi que l'absence d'organisation du nouvel ordre religieux commencèrent à le faire douter de sa vocation : il dut lutter contre le démon qui l'affligea de violentes crises de mélancolie. Il décida de quitter les Flandres, avec l'accord d'Ignace, bien entendu, et de suivre le père Jérôme Domenech jusqu'à Rome. Le chemin s'avéra périlleux et affecta sévèrement le jeune religieux : « *Llegué pues a Roma el día que dixen de los 20 de Abril; pero tan deshecho y desfigurado que apenas los de cassa que antes me avían visto me conocían* »⁴². Si ses coreligionnaires peinèrent à reconnaître le novice dont la vocation vacillait, celui-ci, à son tour, ne put reconnaître Ignace comme son Père :

*Passados, pues, los primeros días de contento y alegría, comencé a andar triste y affligido, y a perder aquel amor y cariño a nuestro santo Padre, y a no mirarle con aquellos ojos de hijo que antes solía, ni recibir gusto de estar con él. Y poco a poco fue esto creciendo de tal manera, que vine a aborrecerle, y a parecerme un demonio pintado*⁴³.

⁴⁰ *Id.*, p. 5.

⁴¹ *Id.*, p. 6.

⁴² *Id.*, p. 32.

⁴³ *Id.*, p. 33.

Cette crise spirituelle s'accroît et Ribadeneyra tombe gravement malade. Certaines personnes en profitèrent pour l'encourager à quitter l'ordre naissant, peu connu, afin de rejoindre un ordre ancien, tel celui de saint Dominique ou celui de saint François. Qui plus est, le confesseur de la maison jésuite de Rome poussa le jeune Pedro à quitter définitivement la Compagnie : étant donné qu'il n'était lié par aucun vœu, ceux-ci n'ayant pas encore été institués, rien ne l'obligeait à rester. Malgré tout, Ribadeneyra, aidé par Dieu et par Ignace de Loyola qui fit preuve d'une grande patience et d'un amour tout paternels à l'égard du jeune novice tourmenté, vainquit la tentation. Après avoir narré cet épisode, Ribadeneyra fait indirectement référence à ses *Diálogos de los expulsos de la Compañía de Jesús*, texte resté inédit, dans lequel il raconte comment Dieu avait puni sévèrement plusieurs jésuites qui avaient quitté l'ordre. Il poursuit en effet son récit en présentant la fin désastreuse de ce confesseur qui abandonna finalement la Compagnie, cas qui figure parmi les nombreux *exempla* des *Diálogos*. Le cas de Ribadeneyra, qui avait donc à l'esprit les *Diálogos* en composant ses *Confessions*, apparaît comme le contre-exemple de tous les jésuites qui n'avaient pas persévéré dans leur vocation religieuse et n'avaient pas répondu favorablement à l'appel du Seigneur : lui, réussit à surmonter sa faiblesse alors qu'aucun vœu ne l'obligeait légalement à rester. Plus qu'une fidélité institutionnelle, il s'agit ici d'une fidélité à Ignace, Père spirituel, et en dernière instance, à Dieu.

Le 5 septembre 1543, sa conversion définitive, à la suite d'une confession générale et de la pratique des *Exercices Spirituels*, fut le fruit des efforts d'Ignace de Loyola. Le Père, à travers lequel s'exprimait Dieu, opéra une véritable réorientation de l'âme de son protégé :

ni me dixo más palabras que estas: “Yo os ruego, Pedro, que no seáis ingrato a quien tantas mercedes os ha hecho, como Dios nuestro Señor”. Las quales fueron tan eficaces como si las dixera un ángel venido del cielo; y así me alumbraron e inflamaron y trocaron de manera, que en aquel mismo punto me determiné de seguir la vadera de la Compañía, y morir antes que salir della; y así lo dixe a nuestro Padre; y mediante vuestra gracia y sus oraciones lo he guardado, y en espacio de setenta y un

*años que han corrido después acá, nunca he tenido tentación ni pensamiento pessado acerca de mi vocación*⁴⁴.

Il est intéressant de remarquer que Ribadeneyra fait ensuite référence à un événement antérieur durant lequel, alors qu'Ignace l'exhortait à faire les *Exercices Spirituels* mais que lui s'y refusait, celui-ci lui aurait dit, écrit-il, « un seul mot qui me bouleversa de telle sorte que, sans comprendre ce qu'il me disait, je me mis à crier et dis : Je le ferai, mon Père, je le ferai »⁴⁵. Si ces paroles renvoient évidemment aux *Exercices* qu'Ignace lui enjoignait de faire, elles peuvent aussi être entendues comme une réponse au *Récit du Pèlerin*. En effet, après son retour forcé de la Terre Sainte, « le pèlerin comprit que c'était la volonté de Dieu qu'il ne se trouve pas à Jérusalem ; il en vint à se demander sans cesse en lui-même : *quid agendum* ? À la fin, il inclinait davantage à étudier quelque temps pour pouvoir aider les âmes et décidait d'aller à Barcelone »⁴⁶. Cette « inclination » — le terme renvoie directement aux *Exercices* — obligea Ignace à chercher une autre voie pour réaliser son désir « d'aider les âmes » : il renonça, provisoirement, à Jérusalem et choisit les études durant lesquelles il connut ses premiers compagnons pour former le noyau originel de la Compagnie. Cette alternative, Jérusalem ou la société de leur temps, fut à nouveau posée aux dix compagnons après le vœu de Montmartre : le voyage en Terre Sainte n'ayant pas été rendu possible par la Providence divine⁴⁷, ceux-ci décidèrent de se mettre au service du pape. La « réponse » à la question

⁴⁴ *Id.*, p. 37.

⁴⁵ « Una sola palabra que me mudó de tal suerte que sin saber lo que me debía començé a dar gritos y a decir: Yo lo haré, Padre, yo lo haré » (*id.*, p. 41).

⁴⁶ I. de LOYOLA, « Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace », *op. cit.*, p. 1043.

⁴⁷ Dans son hagiographie, Ribadeneyra souligne bien que « Estandose aparejando los Padres, y aguardando la sazón del embarcarse para Hierusalem, vinieron a perder totalmente la esperança del passage. Fue desto la causa, que en el mismo tiempo, la Señoria de Venecia rompio guerra contra el gran Turco Soliman [...]. Y es cosa de notar, que ni muchos años antes, ni despues aca, hasta el año de mil y quinientos y setenta, nunca dexaron de yr cada año las naves de los peregrinos a Hierusalem, sino aquel año. Y era que la Divina providencia que con infinita sabidura rige y gobierna todas las cosas criadas, yva endereçando los passos de sus peregrinos para servirse dellos en cosas mas altas de lo que ellos entendian, ni pensavan » (P. de RIBADENEYRA, *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religion de la Compañia de Jesus, Escripta en Latin por el padre Pedro de Ribadeneyra de la misma Compañía, y ahora nuevamente traduzida en Romance, y añadida por el mismo Autor*, Madrid, Alonso Gómez, 1583, fol. 70v-71r).

d'Ignace fut donnée par Dieu : il s'agissait pour les Fils du Père fondateur de se consacrer au bien des âmes dans la vigne du Seigneur, ce que promit d'accomplir Ribadeneyra en acceptant de faire les *Exercices Spirituels*. La réalisation de cette promesse fut scellée au cours d'un épisode immédiatement postérieur à la conversion opérée par Ignace, durant lequel Ribadeneyra tomba à nouveau gravement malade. Grâce à cette rechute, Dieu l'éprouva pendant deux ans, dit-il, deux années qui furent finalement la durée du noviciat instituée par les *Constitutions* de l'ordre :

*Y vos Señor durante dos años me probastes y exercitastes con calenturas reñas y continuas, y con una sarna como lepra, que demás de atormentar el cuerpo también me inficionó y affeó la cara, y con dos apostemas que se hizieron sobre la pierna derecha molestísimas, que no se pudieron curar sino con hierro y fuego y por espacio de dos meses y con peligro de quedar coxo*⁴⁸.

La boucle est bouclée, pourrait-on dire. La jambe droite de Ribadeneyra fut affectée une seconde fois, lui faisant courir le risque de rester boiteux, de la même façon que la jambe droite d'Ignace avait subi deux opérations : une première pour réparer sa jambe qui était en charpie et une seconde pour pouvoir marcher à nouveau. En outre, Ribadeneyra tout comme Ignace, eut confirmation de sa vocation après un retour à Rome. Le pèlerin avait quitté la capitale de la chrétienté après son retour de Jérusalem ; il avait alors entrepris un second parcours initiatique dont l'expérience donna forme aux futures *Constitutions*. C'est lors de son retour dans la Ville Éternelle que se produisit la fameuse « vision de la Storta » au cours de laquelle Dieu lui adressa les mots suivants : « Je vous serai propice à Rome », paroles qui furent, selon Diego Laínez, le legs le plus important du Fondateur. C'est également lors de son retour à Rome que la vocation de Ribadeneyra fut confirmée, lui permettant de prononcer les trois vœux — pauvreté, chasteté et obéissance — qui furent institués pendant sa convalescence, véritable période de probation divine.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 43.

Grâce à la narration de son intimité spirituelle avec Dieu et avec Ignace de Loyola, Pedro de Ribadeneyra dévoile un parcours de vie qui se veut exemplaire. C'est au nom d'une fidélité absolue au Père fondateur, aux *Constitutions*, et au Seigneur que le jésuite défend, contre sa hiérarchie romaine, un attachement indéfectible aux origines. S'il détourne en partie le modèle augustinien pour se faire l'avocat de sa propre cause, c'est aussi en réutilisant plusieurs *topoi* de ce paradigme, tout en recourant également au *Récit* d'Ignace, que Ribadeneyra « met en intrigue » une trajectoire vitale guidée par l'obéissance inconditionnelle et se présente comme un instrument divin.

Louis Marin soulignait :

la lecture de ce *Récit* comme testament fondateur consisterait dès lors pour les compagnons-lecteurs à revivre la vie du fondateur, à répéter la vie du fondateur comme fondateur, c'est-à-dire à refonder le corps, à re-instituer l'institut qu'il a fondé depuis sa conversion [...]. Ainsi se trouverait, sinon dissipé, du moins quelque peu approché le paradoxe d'une imitabilité, par les compagnons, ses fils et c'est là la dimension testamentaire du texte, de la très singulière direction divine de la vie du Père fondateur, sa "forme" proprement unique⁴⁹.

Ribadeneyra, en re-jouant plusieurs épisodes de la conversion du Fondateur dans la narration de sa vie, re-fonde à son tour l'héritage du Père. Mais, plus encore, en écrivant ses *Confessions* l'année de sa mort, il livre à son tour son testament. L'imitabilité de sa *Vie* consisterait alors non seulement en une fidélité revendiquée aux origines, mais aussi en la perpétuation de celle-ci *via* l'écriture.

Le caractère exemplaire de la vie de Ribadeneyra fut mis en évidence par son compagnon, Cristóbal López, qui inséra les *Confessions* au sein d'une hagiographie. Le frère jésuite ajouta deux chapitres au premier livre (le premier chapitre traitant de la naissance et la famille de Ribadeneyra et le second de son retour en Espagne

⁴⁹ Louis MARIN, « Le *Récit*, réflexion sur un testament », *L'Écriture de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 149.

et de leur rencontre), mais, surtout, il écrivit un troisième livre regroupant les vertus du défunt. Il y insiste particulièrement sur la grande fidélité de Ribadeneyra à l'héritage ignatien, notamment dans le chapitre 6 : « *De la estima que hizo de las Constituciones de la Compañía y de los dictámenes de nuestro Sto P. Ignacio* ». López présente Ribadeneyra comme le seul à même de transmettre l'esprit du Père, d'un Père qui l'avait envoyé en Flandres pour y proclamer et déclarer les *Constitutions* au titre de « *él que las ha entendido y sabe su mente en ellas* » ; et il cite ensuite *in extenso* la lettre patente d'Ignace, tirant ainsi parti du témoignage du Père fondateur lui-même⁵⁰. Mais, surtout, le frère coadjuteur souligne la défense des *Constitutions* et de « l'esprit d'Ignace » menée par Ribadeneyra au cours des Congrégations Générales de 1593 et 1608 — il indique qu'il conserve les brouillons des différentes lettres et mémoires du jésuite. Si les statuts de pureté de sang ne sont pas mentionnés, c'est néanmoins dans ce cadre que Ribadeneyra s'opposa par deux fois à la politique menée par Claudio Acquaviva.

Le frère Cristóbal ne retoucha pas tout de suite les *Confessions* mais écrivit à Acquaviva le 24 septembre 1611 pour lui faire part du manuscrit trouvé parmi les papiers de Ribadeneyra qui était mort treize jours auparavant. Dans une lettre du 8 novembre de la même année, Acquaviva répondit au frère coadjuteur que « *el diario que dice tenia puesto en orden el dicho Padre a manera de las Confessiones de San Agustin y el desseo que se imprima requiere mucha consideracion* »⁵¹. Il enjoignait à López de se rapprocher du Provincial afin que ce dernier fût examiner le texte et lui transmît son avis. Si López spécifie dans l'épître au lecteur de l'hagiographie de Ribadeneyra, composée en 1612, qu'il prit la plume à la demande du Provincial Hernando Lucero, nous n'avons pas trouvé d'autres traces des *Confessions* dans les archives de l'ordre. Il semblerait donc que la publication de la *Vie* du frère López ait été refusée par le général. En outre, en 1616, le père Luis de la Palma demandait à Acquaviva, au nom de la Province de Tolède, de bien vouloir accepter la composition d'une brève hagiographie du jésuite :

⁵⁰ C. LÓPEZ, *op. cit.*, p. 455.

⁵¹ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Toletana 7 I, fol. 48v-49r.

*Siendo el Padre Pedro de Ribadeneyra tan benemerito de la Compañia por la historia que a escrito della: y por lo mucho que promovio la canonizacion de nuestro buen padre, y de toda la republica por los demas libros tan graves y tan provechosos como a escrito, se pide a V. P. se sirva de dar licencia para que se escrivan el discurso de su vida y algunos exemplos de sus virtudes, como de varon insigne: la qual se podra imprimir al principio de sus obras porque la estima del hombre cedera en mayor estima de sus libros, y de la Compañia tambien*⁵².

Acquaviva répondit : « *haga el padre Provincial que esta vida se escriba en la forma que pide, y que la revean dos o tres personas graves y prudentes y se avise aca de su parecer dellos* »⁵³. Cependant, ce projet ne vit jamais le jour⁵⁴. Ainsi, la circulation manuscrite des *Confessions* du père Ribadeneyra dans les provinces de Castille et de Tolède, peut être comprise comme l’une des dernières étapes de la résistance de l’Assistance d’Espagne face aux velléités de reconfiguration de l’identité de l’ordre impulsée par la hiérarchie romaine.

⁵² ARSI, Congregationes Provinciarum 55, fol. 6r.

⁵³ *Id.*, fol. 7v.

⁵⁴ Nous émettons l’hypothèse que le frère López fut à nouveau chargé d’écrire cette hagiographie. L’Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A) conserve en effet une autre version de la *Vie* de Ribadeneyra composée par son compagnon qui n’inclut pas les *Confessions* du père jésuite (*Vida del P^r Pedro de Ribadeneyra*, boîte 83).

Des « flammes glaçantes ».
Le cas Manuel de Fonseca, entre intimité et scandale
(*Paraquaria*, Santiago du Chili, 1613).

Michèle Guillemont

Université de Lille Sciences humaines et sociales, CECILLE EA 4074

Dans la documentation de la province jésuite de *Paraquaria* du XVII^e ou XVIII^e siècle, là où affleure quelque intimité (dans son acception la plus courante et actuelle) le scandale a déjà éclaté : quelque *crimen sollicitationis* fait l'objet d'une accusation publique au terme de commérages et rumeurs ; le récit d'une dispute politique, opposant Compagnie de Jésus et évêque, évoque au passage quelque impudicité pour relever encore une dénonciation grave — telle une infraction au Patronat royal, une usurpation du pouvoir royal ou ecclésiastique, le détournement des richesses, quelque alliance avec l'ennemi portugais ou hollandais...

Or, la tension entre un intérieur (intimité entendue proche de son étymologie) de la Compagnie de Jésus fortement protégé et le fracas public peut être observée dans cette province des confins de l'empire espagnol dès sa fondation. Nous le ferons ici à partir du cas du novice Manuel de Fonseca¹ dont l'« apostasie » fit grand bruit dans les années 1613-1614 — et fut dénoncée longtemps, avec une rare constance, par Diego de Torres Bollo², le supérieur de *Paraquaria*.

¹ Né au Portugal, à Evora en 1579, Manuel de Fonseca était entré dans la Compagnie de Jésus à Lima le 24 juillet 1595 d'après le *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768* établi par Hugo Storni, Rome, 1980, p. 103.

² L'établissement de la première biographie de Diego de Torres Bollo est celle de Juan Eusebio Nieremberg publiée dans ses *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús, de los Cuales es este Tomo Cuarto*, Madrid, Alonso de Paredes, 1647. Quelques études spécialisées sont consacrées à ce jésuite : Giuseppe PIRAS, « P. Diego de Torres Bollo, il potere coloniale spagnolo e la “salvación y libertad de los indios” », *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, CXXXV, 2005, p. 83-94 et « El P. Diego de Torres Bollo. Su programa, su partido y sus repercusiones », dans Laura LAURENCICH et Paulina NUMHAUSER BAR-MAGEN (ed.), *Sublevando el virreinato*, Quito, Abya Yala, 2007, p. 125- 155. Quant à Diego de Torres Bollo, auteur de textes de propagande pour son ordre, voir Aliocha MALDAVSKY dans « Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII », plus particulièrement p. 44, dans *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs : XVI^e-XVIII^e siècle*, ed. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, Marie-

Situation de Manuel de Fonseca

Quelques lettres des Généraux romains Claudio Acquaviva et Muzio Vitelleschi, appartenant à la correspondance exclusivement interne de la Compagnie de Jésus, permettent l'approche de ce lointain conflit.

La première date de 1608. Claudio Acquaviva y demande à Diego de Torres Bollo, attelé à l'immense tâche de fonder et d'organiser la nouvelle province jésuite, de ne rien décider concernant Manuel de Fonseca :

[...] *Por averse moderado en esta Congregacion General el decreto de Genere que en la otra se hizo, sera conveniente que no se {- resuelva} cosa ninguna del H. (hermano) Manuel de Fonseca hasta que V.R. tenga noticia de lo que la Congregacion a hecho pues se abra de guiar conforme a ello*³.

On comprend bien de quoi il s'agit : selon le décret 68 pris par la Cinquième Congrégation Générale (1593) pour l'Espagne et ses territoires, l'ascendance juive de Manuel de Fonseca interdit à celui-ci l'entrée dans cet ordre religieux. Or, en 1608 la Sixième Congrégation Générale modère cette prohibition par le décret 45 afin de permettre l'entrée dans la Compagnie de toute personne établissant que les cinq générations précédentes sont chrétiennes suivant la décision de la Junte réunie sur ordre de Philippe II, et sous la direction de l'Inquisiteur Général Pedro de Portocarrero, entre 1596-1599, de limiter l'exigence sur la pureté de sang à cent ou cent cinquante ans. La solution à la situation particulière de Manuel de Fonseca que suggère Claudio Acquaviva est simple : il suffit d'attendre puisque ce novice se retrouvera en règle dès l'entrée en application de la nouvelle disposition.

La correspondance de l'année 1608 fait état du soutien que le Général exprime directement à l'intéressé :

Lucie COPETE, Aloïcha MALDAVSKY, Ines G. ZUPANOV et pour d'autres éléments bibliographiques : « Quitter l'Europe pour l'Amérique : mode d'emploi d'une quête missionnaire au début du XVII^e siècle » dans Buchet, Christian ; Verge-Franceschi, Michel. *La Mer, la France et l'Amérique Latine*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 2006, p.149-16

³ Martín María MORALES, *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005. Il s'agit ici du document 6, p. 6. Voir également le document 34, p. 23, dans une lettre postérieure donc au même Diego de Torres : « *El P. Juan Romero lleva toda la buena resolución que VR pueda desear en el negocio del P. Manuel de Fonseca de lo qual nos holgamos grandemente pues su religión es tan grande y lo merece tanto* ».

De mucho consuelo nos á sido su carta de 28 de março del año passado viendo por ella el mucho amor que nuestro Señor a puesto en su coraçon para con su madre la Compañía. Junto con la humildad, yndiferencia y zelo que su Magestad le da para aprovecharse asi y ayudar a los proximos, a lo qual atribuimos el averse puesto y aclarado su negocio de manera que podamos enteramente consolar a VR de lo que dessea, de lo qual tambien nosotros emos recebido particular consuelo, lo demas que a esto toca remitimos al P. Procurador que de aca va ; en las oraciones⁴.

Par ailleurs, Acquaviva exprime l'estime qu'il a pour ce novice auprès du vicaire du collège de Santiago où réside Fonseca [...] *Tambien le escrivimos del P. Manuel de Fonseca que nos emos alegrado de hallar camino para consollale y premiar su mucha virtud [...]*⁵, ou encore à d'autres religieux se trouvant également au Chili : « [...] *Del Hermano Juan Martínez quedamos advertidos y le procuraremos consolar, y no lo quedamos poco de aver podido hazer este officio con el P. Manuel de Fonseca pues tanto lo merecen sus partes y virtud [...]* »⁶.

Dans les années 1610-1613, plusieurs réponses directes d'Acquaviva à des courriers de Fonseca font allusion aux différends entre le jeune religieux et le Supérieur de la Province sur les collèges de Santiago et de Mendoza ou à propos de l'emploi de religieux pour les ministères auprès des Indiens⁷.

En 1614, Fonseca n'appartient déjà plus à la Compagnie. S'adressant à Diego de Torres Bollo, Claudio Acquaviva dit approuver son expulsion : « [...] *Bien despedido esta el P. Manuel de Fonseca, porque segun su impedimento, no podia estar en la Compañía y mas sabiendolo y aviendolo callado quando fue recebido [...]* »⁸. Or, l'argument exposé ici étonne. L'empêchement, annulant ou rendant illicite l'admission dans l'ordre religieux, peut-il être celui de l'origine juive que les

⁴ M. M. MORALES, *A mis manos han llegado...*, document 19, p. 13-14.

⁵ *Id.*, document 25, p. 16.

⁶ *Id.*, document 30 p. 19.

⁷ *Id.*, documents 74 p. 54, 82 p. 62 et 76 p. 107. Dans chacune de ses lettres, le Général affirme ne pas douter qu'une solution aura déjà été trouvée à l'arrivée de ses missives... Quant au travail missionnaire de Manuel de Fonseca, voir Francisco ENRICH, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 2 vols., Barcelone, Imprenta de Francisco Rosal, 1891, vol. 1, p. 156-157.

⁸ *Id.*, document 152 p. 108.

autorités n'ignoraient plus depuis l'aveu qu'avait fait Fonseca⁹ lors de sa troisième probation ? La hiérarchie locale et romaine n'avait pas déclaré immédiatement illicite l'admission de Manuel de Fonseca ; au contraire, accordant du temps au temps, elle attendait que la situation s'accommode d'elle-même. S'il existait un autre motif d'inhabilitation¹⁰ que l'ascendance judéoconverse parmi les cinq absolus que sont le reniement et l'excommunication, l'homicide et le péché grave et infâme, l'habit religieux antérieur à l'entrée dans la Compagnie de Jésus, le mariage consommé, la maladie troublant l'esprit, il n'apparaît jamais dans la correspondance interne, entre *Paraquaria* et Rome, ou au cours des longs mois de la polémique publique qui suivit le départ de Manuel de Fonseca. Plus particulièrement, le récit que construit Diego de Torres Bollo du « tumulte » imputé à Manuel de Fonseca¹¹ n'explicite jamais cet empêchement – cependant « fort nocif pour la Compagnie de Jésus », au point d'obliger le supérieur de la province à l'expulsion (*Impulit me coelatum impedimentum Societati maxime noxium*).

Dans un autre courrier de 1614, Claudio Acquaviva semble accepter la demande du père Supérieur Provincial de poursuivre l'évêque de Santiago devant les autorités métropolitaines à cause de la protection que ce dernier accorde au jeune « apostat », même s'il met en garde sur la complexité du recours à la procuration des Indes de la Compagnie de Jésus à Madrid :

[...] *Si algo se huviesse de hazer por lo que sucedio en Chile con Manuel de Fonseca, avia de ser en Madrid informando de todo al Consejo, y para esso fuera bien aver enterado con toda claridad al P. Francisco de*

⁹ On se souviendra que l'ascendance juive ne fait originellement pas partie du chapitre des Constitutions de l'Institut sur les empêchements mais de celui indiquant des interrogations permettant de mieux connaître la personne qui veut entrer dans la Compagnie de Jésus. Sur l'évolution de cette question de l'origine chrétienne « ancienne ou moderne » tout au long du XVII^e siècle, l'article de référence est celui de Pierre-Antoine FABRE, « La conversion infinie des *conversos*. Des « nouveaux-chrétiens » dans la Compagnie de Jésus au 16^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n° 4, 1999, p. 875-893.

¹⁰ *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, dirs. Charles E. O'NEIL et Joaquín M. DOMÍNGUEZ, Roma-Madrid, Instituto Histórico S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 vols., p. 2044-2045.

¹¹ Nous nous référons ici aux pages 359-370 de la lettre annuelle de 1614, écrite par Diego de TORRES BOLLO, publiée dans *Iglesia: cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús, 1615-1637*, Buenos Aires : Facultad de filosofía y letras, Instituto de Investigaciones históricas, 1929. Sebastián de COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, «Tumulto, el ruydo y bullicio, y alboroto que haze mucha gente junta, para acometer algun mal hecho (...)», Madrid, Luis Sánchez, 1611, f. 57 v.

*Figueroa, que podría se alcançase una cedula real para el obispo, como la que se saco para el de Guatemala, que se entiende aver sido de mucho provecho [...]*¹².

Surtout, nous savons que cette démarche était à contretemps : l'évêque de Santiago, le franciscain Juan Pérez de Espinoza avait envoyé sa démission à Philippe III dès 1613 afin de se « libérer » des « persécutions » qu'il disait subir dans son évêché à cause d'un autre jésuite, autrement plus célèbre : Luis de Valdivia¹³.

Après 1614, la correspondance de la Compagnie de Jésus avec la province de *Paraquaria* ne mentionne plus Manuel de Fonseca. Dès sa prise de fonction, en 1616, le successeur de Claudio Aquaviva, Mutio Vitelleschi, indique à un jésuite chilien avoir exigé à Diego de Torres Bollo de ne plus rien tenter : « [...] *abra V.R. visto como se escrivio al P. Diego de Torres, provincial, acerca de lo de Fonseca, en lo qual no hay mas que hazer, ya que esta fuera, Dios le ayude y guarde como deseo a V.R. [...]* »¹⁴.

Cette même année 1616, Pedro de Oñate est désigné à la tête de *Paraquaria* en remplacement de Diego de Torres Bollo et Vitelleschi recommande l'éteignement de ce scandale : « [...] *Juzgamos aca lo mismo que V.R. siente que no ay necesidad de insistir ni hazer caso de lo de Fonseca, porque con esso se ira olvidando, y nos quitaremos de ruidos [...]* »¹⁵. Le déplacement des principaux acteurs du conflit permet de refermer le dossier Manuel de Fonseca.

¹² M. M. MORALES, *A mis manos han llegado...*, documento 189 p. 126. Nous n'avons pas su retrouver la cédule royale mentionnée ici.

¹³ *Id.* : M. M. Morales cite la lettre de démission d'Espinoza étonnamment ironique, pour ne pas dire polémique, datée du 20 février 1613 : « *Suplico a Vuestra Majestad que, atento a lo referido, me haga merced de aceptarme esta renunciación que hago de este Obispado, y proveerlo en quien Vuestra Majestad fuese servido, pues hay tantos pretendores para él. Y el P. Luis de Valdivia lo merece, por haber traído, a costa de Vuestra Majestad, doce religiosos de la Compañía a este reino, sin qué, ni para qué, y por haber engañado al Virrey del Perú, diciéndole y prometiéndole que todo el Reino le traería de paz : en que ha gastado mucha hacienda de la Real Caja, dando a entender que las demás religiones, clérigos y Obispos hemos comido el pan de valde y que sólo ellos son los apóstoles del Santo Evangelio. Siendo esto verdad, muy bien merece que Vuestra Majestad le haga la merced deste Obispado y a mí me libre de sus persecuciones* », note c, p. 16.

¹⁴ *Id.*, documento 205, p. 135.

¹⁵ *Id.*, documento 224, p. 151.

Les récits des jésuites : XVIIe et XVIIIe siècles

Nous n'avons aucun document nouveau qui permettrait de franchir la frontière vers un intérieur de l'ordre jésuite¹⁶ et y découvrir ce qui, véritablement, aurait empêché Manuel de Fonseca d'appartenir à cet ordre – si tant est qu'il y eût jamais un autre motif que les origines familiales non chrétiennes. Notre propos se limite à observer la construction narrative de ce cas, l'une contemporaine et les autres très postérieures, et comment s'y tend la relation entre intimité et bruit public.

Le récit de Diego de Torres Bollo dans la lettre annuelle de *Paraquaria* de 1614

La lettre annuelle de 1611 de Diego de Torres Bollo sur les avancées de *Paraquaria* incluait le récit intégral des deux mois de mission avec un autre père dans des vallées chiliennes de Manuel de Fonseca, écrit par ce dernier. Celle de 1614, emplie des bruits et fureurs contre la Compagnie de Jésus un peu partout en *Paraquaria*, prend une double précaution avant de rendre compte des événements qui survinrent à Santiago en 1613.

D'emblée, le supérieur provincial déclare ne pas ignorer l'une des principales contraintes de la lettre annuelle : la nécessaire sélection des sujets et des thèmes. En effet, cet écrit qui lie la terre lointaine et le centre de référence romain se concentre normalement sur le travail d'évangélisation et les missions, leurs difficultés et leurs fruits, cherchant à éveiller chez ses lecteurs des vocations pour la vigne lointaine du Seigneur. En consacrant quelques pages intitulées « *De tumultu contra Societatem excitato per apostatam quemdam* », l'auteur sait qu'il contrevient à ce principe, même s'il veut respecter l'exigence de simplicité, humilité et objectivité :

¹⁶ Manuel de Fonseca ne figure pas dans les ouvrages de José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, prologue d'Aniceto ALMEYDA, 2 vols., Santiago de Chile, Impr. Universitaria, 1952, ou *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, prologue de Marcel BATAILLON, 2 vols., s.l., s.n., 1956, ou Teodoro HAMPE MARTÍNEZ, *Santo Oficio e historia colonial : aproximaciones al Tribunal de la Inquisición en Lima, 1570-1820*, Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.

[...] *Et quam quam hoc, ut multa alia his publicis intertexta litteris, secretas petere uideatur : Tamen quia illud, ut reliqua, publicum adeo, ut per omnium ora vagetur : et iniuria accepta a publicis, et publica hominis petulantia, etiam ad publicum diuulgandum facinus me adduxit ; feci inter nostros quo veritas cognoscatur, a falsisque rumoribus (inter homines abundantius nam solent augeri) segreget [...]*¹⁷.

Bien qu'acteur direct du conflit qu'il expose, Diego de Torres Bollo décide, contre le modèle textuel imposé mais dans l'intérêt supérieur de la Compagnie de Jésus, de décrire une situation scandaleuse pour contrer l'injure publique d'un agresseur et le scandale qui s'ensuit. Son récit doit répondre au défi de rendre compte de la tension extrême, traduite par l'oxymore des « flammes glaçantes » aiguisé encore par le terme grec ἀντιπερίστασις¹⁸, et d'exposer tout ce qui peut l'être d'un Manuel de Fonseca ayant dissimulé ce qui ne pouvait l'être. Autrement dit, le supérieur provincial se propose d'affronter le scandale public tout en préservant l'extrême intériorité de son ordre religieux, de braver la dialectique périlleuse entre le dedans de sa congrégation et la publicité extérieure.

Disons-le d'emblée : la narration de Diego de Torres Bollo évite l'exposition de ce qui empêchait l'entrée de Manuel de Fonseca dans la Compagnie de Jésus et ne laisse rien deviner des arrangements internes, comme avec le délai d'application du nouveau décret pris sur la pureté de sang par la Congrégation générale.

Dès le titre de ce passage à l'exceptionnalité signalée et soulignée dans la lettre annuelle, c'est la figure d'un « apostat »¹⁹ que le supérieur provincial pose : *De tumultu contra Societatem excitato per apostatam quemdam*. Le personnage est identifié

¹⁷ L'ensemble de ce récit se trouve aux pages 358-369 de *Iglesia: cartas anuas de la provincia del Paraguay...*, op.cit.

¹⁸ On se souviendra qu'« antiperistaseôs », en français « antipéristase », est un concept appartenant à l'origine à la Physique d'Aristote. La signification première concerne l'action de deux éléments contraires dont l'un sert à rendre l'autre plus fort, plus vivant, meilleur.

¹⁹ Sur quelques textes de la Compagnie de Jésus concernant les « apostats », on rappellera celui de Nicolás de Bobadilla de 1570, relativement clément envers ceux qui étaient liés par les vœux simples étudié par Mario SCADUTTO dans « Il "Libretto consolatorio" di Bobadilla a Domenech sulle vocazioni mancate (1570) », *AHSI*, n°43, 1974, p. 85-101, ou celui de Pedro de RIBADENEYRA, *Dialogos de los sucessos tragicos a los expulsos de la religion de la Compañia de Jesus*, dont plusieurs manuscrits sont conservés (entre autres par le Centre Sèvres des facultés jésuites de Paris (AR 2/214,1).

immédiatement *Manuel Fonseca Lusitanus*, puis dépeint par son habileté et sa ruse *acuto quidem sed vafro ingenio vir*. Une sentence morale affirme l'inclination vers le mal d'un tel esprit « *(solet enim plerumque astutia ingenii acumini iuncta in malum semper ferri, atque impellere)* » et écrase la question de l'empêchement : *occulto, et graui in Societatem ingressus est impedimento, quod semper coelauit*.

La gravité du secret que porte Manuel de Fonseca est à la mesure de la malignité de celui-ci, forçant l'immédiate intervention de Dieu dans la trame narrative loin d'une remise en cause de la hiérarchie et de la tolérance de celle-ci sur le motif de l'empêchement donc anticipant son châtement au futur traître en lui infligeant une maladie continuelle :

[...] *Et quoniam Deum Dominum aequum iniuriae Societati illatae vindicem semper experti sumus (sumus autem pupilla oculi eius) impunem non praetermisist iniquitatem : Tum contra Societatem iniuriae factae fortis factus vindex ; tum peccantis benignus, hic medicus, ne seuerus esset postea iudex ; vt resipisceret et perpetratum corrigeret errorem. Ergo infirman immittit valetudinem Fonsecae ; continuo stomachi, et capitis laborabat dolore ; semper macilentus ; exilis corpore (utinam et animo, non tanta esset ausus) [...]*.

Couvrir le vice de l'apparence de la vertu permet au novice d'atteindre la troisième probation. A cette étape du récit, qui évite de mentionner le « délai » sur lequel s'étaient accordés les supérieurs de Manuel de Fonseca, le narrateur exagère encore le pouvoir de la malice : seul Dieu pouvait le révéler pour éviter les pires ravages :

[...] *Enim vero ni Dei Domini nostri in Societatis sibi dilectam diuina custodia occultam tam voracis ignis manifestet scintillam ; equidem ingentes excitet flammas, non cito in Societate extinguendas [...]*.

Cette intervention supérieure relègue le supérieur provincial à un rang secondaire dans le conflit chilien. Si la première personne est affirmée et la prise de décision assumée dans l'explication du renvoi de Manuel de Fonseca de la Compagnie de Jésus, il ne s'agit plus que d'une action consécutive au dévoilement du secret du novice par le pouvoir divin. Surtout, la prééminence de l'acteur de la

révélation dirige l'attention sur celle-ci et non plus vers le fonctionnement interne de l'ordre religieux ayant permis d'accueillir et de dissimuler l'inavouable : *Impulit me coelatum impedimentum Societati maxime noxium ; et aliis de causis non iniqua sumpta accasio, vt e Societate dimitterem Patrem hunc.*

De Torres Bollo dévide ensuite le fil des événements survenus à Santiago. Certes, l'empêchement de Manuel de Fonseca se trouve ici mentionné, mais pas plus explicité qu'ailleurs. Sa découverte, avec quelques autres circonstances aggravantes non plus précisées, amène à la décision de l'expulsion. Or, la sounoiserie et la capacité d'intrigue du personnage (« *tam vafrum ingenium atque versatile nossem in versutiis* »), désormais connues par le supérieur provincial, obligent à une double précaution : l'envoyer à Lima où lui annoncer son renvoi, le faire jurer, en présence des autres pères de la résidence, de se rendre à la capitale de la vice-royauté et lui en faire signer le serment écrit. Une telle procédure est rarissime : le déplacement est ordonné en vertu de « la sainte obéissance ».

Accompagné par un autre religieux, chargé du transport de la documentation et de la surveillance de Manuel de Fonseca, celui-ci s'embarque pour le Pérou. Mais il ouvre les lettres que porte son compagnon et découvre celle de sa démission. Avec la complicité du capitaine du navire, il fausse compagnie à sa vigie et rejoint la côte chilienne. Diego de Torres Bollo lance tous les pères à la recherche du fuyard mais celui-ci trouve refuge chez l'évêque de Santiago, Juan Espinosa, adversaire des jésuites. Le franciscain s'empresse d'apporter son soutien à Fonseca, suivi par l'Audience royale et l'ensemble de la ville.

Face à cette hostilité unanime, le supérieur provincial entame une série de démarches. Il présente à l'évêque le serment écrit, signé de la main de Fonseca et ordonné par « la sainte obéissance ». Or Espinosa ne bronche pas. Le supérieur tente alors de faire nommer un juge conservateur²⁰ : en vain, car il n'y aurait personne à Santiago pour assumer une telle fonction. Torres se tourne encore vers l'Audience royale pour notifier la supposée violation des privilèges de la

²⁰ En dernier recours, lorsqu'une corporation ecclésiastique considérait que ses prérogatives apostoliques n'étaient pas respectées, elle pouvait nommer un « juge conservateur », un juge délégué du Saint Siège. Cette magistrature a disparu du droit canonique.

Compagnie : le tribunal ne voit pas où est le préjudice et laisse sans suite cette requête. L'évêque déclare alors publiquement que Manuel de Fonseca n'appartient désormais plus à la Compagnie de Jésus : délié des règles de celle-ci, il ne lui doit plus aucune obéissance.

Diego de Torres Bollo ne se résigne cependant pas. Au contraire, il déclare l'apostasie de Manuel de Fonseca en bonne et due forme, publiquement, dans l'église jésuite de Santiago. Par conséquent, celui-ci, avec tous ses protecteurs, encourt l'excommunication.

Cette condamnation excite la haine contre la Compagnie de Jésus, suscitée par la position de celle-ci sur le service personnel des Indiens. Au lieu d'écarter Manuel de Fonseca des temples, l'évêque lui demande de prêcher et de dire la messe, en particulier les jours de fête. Une telle opportunité permet au Portugais de renforcer encore le soutien qu'il reçoit de la ville. Fort de cet appui, Manuel de Fonseca demeure à Santiago malgré l'ordre que lui envoie le vice-roi de rejoindre Lima.

Diego de Torres Bollo passe alors du récit à l'accusation : à l'apostasie d'un novice, s'ajoutent la désobéissance à la justice élémentaire due à la Compagnie, puis la désobéissance d'Espinosa aux lettres pontificales demandant aux évêques et archevêques de promouvoir les missions des jésuites²¹, et enfin la désobéissance des institutions de la ville et du royaume aux ordres du vice-roi. Au final, le supérieur provincial se retrouve seul contre tous — qui s'obstinent contre tous les droits : naturel, canonique et royal.

Les accusations et le combat judiciaire de Diego de Torres Bollo n'étouffent pas le « grand incendie ». Au contraire, celui-ci fait rage et le supérieur provincial en appelle à l'autorité théologique des dominicains, des religieux de la Merci, des théologiens de Lima. Ces derniers valident la conclusion d'apostasie à laquelle était parvenu le jésuite et approuvent la menace d'excommunication contre les protecteurs de l'« apostat » : il revenait au supérieur provincial de disposer du cas Manuel de Fonseca, non pas à l'évêque.

²¹ Il s'agit des lettres apostoliques de Paul IV datées du 3 avril 1609.

Espinosa fait fi de cet avis. Au contraire, pour défendre l'individu qu'il considère innocent, le prélat interdit toute action, brandissant à son tour la menace de l'excommunication et de peines pécuniaires. C'est à ce point que le récit s'interrompt, suspendu aux péripéties futures que la lettre annuelle suivante exposera.

On le voit : malgré les considérations morales qui le ponctuent, le rapport, vif et alerte, qu'établit Diego de Torres Bollo invite à s'intéresser au déroulement du conflit, créé l'attente de son dénouement et n'amène pas à s'interroger sur les origines de toute cette agitation. Autrement dit, en bon narrateur, le supérieur provincial mène son lecteur là où il le veut.

Cette stratégie se renforce encore dans la conclusion, où le texte fait prendre au « tumulte » local une dimension plus universelle en comparant le scandale chilien avec l'opposition rencontrée par la Compagnie de Jésus en 1554 à Saragosse, lorsqu'il s'était agi d'y fonder un des premiers collèges de l'Assistance d'Espagne.

Rappelons brièvement cet épisode, un de ceux qui marquèrent l'« histoire complexe »²² de l'entrée de la Compagnie de Jésus dans les territoires péninsulaires de Charles Quint. Sous l'impulsion de Francisco de Borja, Antonio de Araoz et Miguel de Torres travaillèrent à l'établissement de jésuites à Saragosse à partir de 1547. Pour cette tâche qui s'avérait ardue, le grand prédicateur Francisco de Estrada y fut nommé provincial en 1554, à l'occasion de l'ouverture dans cette ville d'une première chapelle par ce nouvel ordre religieux. Si le vice-roi d'Aragon, Pedro Martínez de Luna, semblait plutôt favorable à l'implantation de la Compagnie de Jésus, tel n'était pas le cas de l'archevêque D. Hernando de Aragón, parent de Francisco de Borja. L'acquisition d'un terrain sur le territoire correspondant à une zone d'influence de l'ordre des Augustins y fut le prétexte immédiat à une opposition très rude aux jésuites, en particulier de l'archevêque qui prononça rapidement leur excommunication ainsi que celle de leurs partisans. Le

²² Marcel BATAILLON, *Les Jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*, éd. annotée et présentée par Pierre-Antoine FABRE, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 179.

conflit prit un tour public²³, bruyant et violent, et poussa les jésuites hors la ville en juillet 1557. La fin de ce conflit est bien connue : ils y revinrent, « triomphalement », avec le soutien entier de la princesse régente et jésuitesse²⁴ Jeanne d'Autriche.

La référence à cet épisode aragonais²⁵ par Diego de Torres Bollo où la Compagnie de Jésus se heurte à une ville entière, mais que le pouvoir royal favorise, ne manque pas d'intérêt. En effet, parmi les « persécutions » qui forgent la mémoire de la Compagnie de Jésus et que ses membres transportent jusque dans ses lointaines missions, l'opposition de Saragosse est surtout celle de l'archevêque de Tolède, primat des Espagnes, le cardinal Siliceo qui fit de l'adoption des statuts de pureté de sang²⁶ un des obstacles à l'implantation de l'ordre d'Ignace en Castille. Certes, le nom de ce prélat est absent de la lettre annuelle de *Paraquaria* de 1614 mais il est implicite, au point où les récits jésuites postérieurs du cas Manuel de Fonseca le désigneront en toutes lettres.

²³ Dans le chapitre que Antonio ASTRAIN consacre à l'implantation à Saragosse dans son *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 1, Madrid, Administración del Razón y Fe, 1912, p. 450-451, il rend compte, à partir de la correspondance contemporaine de la Compagnie, en particulier des placards imagés contre les jésuites : « [...] aparecieron en las esquinas unos papelones, en que estaban pintados los nuestros con sus nombres sobre la cabeza y unos diablos a los lados que los arrastraban entre llamas. A estas pinturas acompañaban letreros soeces e insultantes[...] ». Un des « tumultes » qui fit prendre la décision de sortir de la ville fut celui-ci : « [...] Nosotros hubimos de pasar por una parte que se dice el Coso, que es lo más público de la ciudad, y allí estaba un papelón tan cercado de gente, que pensé que estaban oyendo sermón, porque era junto al hospital. Dejan de mirar el papel, y encárase la gente en los vivos iñguistas, y parecíamos toros en coso. A las dos de la tarde el mismo domingo se juntó un grande escuadrón de muchachos, chicos y grandes, con una banderilla de papel, en la cual se dice traer pintado un iñguista y un demonio, y comienzan a apedrear nuestra casa, y a rasgar nuestra campanilla de la portería, y cierto, según la cosa está, esto sólo bastaba para hacerse un gran motín. No faltó quien fue dando voces al virrey que apedreaban los Padres de la Compañía, y vino con gran prisa él y otros muchos cabelleros, nuestros devotos, que a la sazón se hallaron en su posada. Ya se había huido el escuadrón, mas ya nos tienen por gente apedreada [...] ».

²⁴ Une biographie a été publiée sur cet aspect de cette princesse d'Autriche : Antonio VILLACORTA BAÑOS, *La jesuita : Juana de Austria*, Barcelona, Ariel, 2005. Parmi les rares articles scientifiques consacrés à cette régente, voir d'Esther JIMÉNEZ PABLO, « Jesuitas y corrientes espirituales en la corte de la princesa Juana (1554-1559) », *Campo y campesinos en la España moderna : culturas políticas en el mundo hispano*, coord. María José PÉREZ ÁLVAREZ et Alfredo MARTÍN GARCÍA, vol. 2, p. 2165-2174.

²⁵ Il est présenté par Javier BURRIEZA SÁNCHEZ au chapitre 2, « Establecimiento, fundación y oposición de la Compañía de Jesús en España (siglo XVI) », de l'ouvrage *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, coord. Teófanos EGIDO, Madrid, Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos-Marcial Pons Historia, 2004, p. 60.

²⁶ M. BATAILLON, *Les Jésuites...*, chap. IV « La question des nouveaux chrétiens, un embarras et une force », p. 235-287.

Avec cet éloignement dans le temps et dans l'espace à partir de la dimension scandaleuse du cas de Manuel de Fonseca, le récit de Diego de Torres Bollo s'oriente vers la dénonciation des évêques qui rejettent, tel l'archevêque Hernando de Aragón en 1554 ou l'évêque de Santiago du Chili en 1613, les privilèges apostoliques de la Compagnie de Jésus — non pas vers la dimension conflictuelle, interne ou externe à l'ordre religieux, du statut ou de la présence des *conversos*.

Enfonçant le clou, Diego de Torres Bollo souligne encore que le « tumulte » chilien est plus difficile que l'europpéen à cause de sa durée et de l'unanimité de l'hostilité contre la Compagnie de Jésus. Cette caractéristique permet de glisser de la dénonciation à la célébration : le cas Manuel de Fonseca accroît l'héroïsme des jésuites qui ne cessent jamais leurs ministères face à l'adversité qu'ils espèrent toujours dépasser. Dans l'épreuve chilienne des débuts de *Paraquaria*, comme pour l'aragonaise de la moitié du XVI^e siècle, le froid de la malice et de l'occulte n'éteint pas mais revigore encore la ferveur jésuite, comme si l'ordre réagissait naturellement à l'adversité suivant le lointain concept physique d'Aristote, l'antipéristase.

Ce récit de 1614 avance par la confrontation de forces opposées — entre apostasie et orthodoxie, vérité et mensonge, malice et bonté, justice et injustice — et tend à l'extrême la tension entre intériorité de l'ordre religieux et scandale public, au profit de celui-ci pour préserver celle-là. Peut-être s'agit-il d'une sorte de stratégie du supérieur provincial pour déplacer l'inquiétude politique provoquée par l'implantation de la Compagnie de Jésus dans le royaume du Chili — la suppression du service personnel des Indiens et les ordonnances de Francisco de Alfaro, le martyre de trois religieux en 1612²⁷, les difficultés de la guerre défensive de Luis de Valdivia dans la conquête contre les Araucans — vers un tapage occasionnel. Quoi qu'il en soit, l'épreuve du scandale²⁸, à partir d'un novice « apostat », offrait à Diego de Torres Bollo, hormis l'opportunité d'exprimer toute l'émotion indignée ressentie au cours de la difficile implantation de *Paraquaria*, celle de réaffirmer, à

²⁷ Le jésuite Alonso OVALLE se réfèrera à cet épisode dans *Histórica relación del Reyno de Chile i de las Misiones i Ministterios que exercita la Compañía de Jesús*, Rome, Francisco Cavallo, 1646, p. 286-294.

²⁸ Damien de BLIC et Cyril LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix*, n° 71, 2005), p. 9-38.

l'occasion de la transgression de Manuel de Fonseca, la force interne de son ordre religieux. Autrement dit, il s'agissait moins de déplorer un accident que de démontrer la maîtrise d'articulation de l'idéal intérieur et des contraintes publiques de la Compagnie de Jésus²⁹.

Nicolas du Toiet : *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu*³⁰, Liège, 1673.

Le récit écrit par le jésuite flamand Nicolas du Toiet sur les événements chiliens des débuts de *Paraquaria* diffère de celui de 1614.

Tout d'abord, il ne fait que mentionner le cas Manuel de Fonseca – dont le nom n'apparaît qu'à une seule reprise dans son ouvrage. Les nombreuses « vexations » infligées à Santiago à la Compagnie de Jésus – à la double dimension, car « publiquement et en privé »³¹ – se trouvent pleinement intégrées au temps de l'action menée par Luis de Valdivia contre la guerre « offensive »³² et contre le service personnel des Indiens.

Quant aux lignes qu'il consacre à ce scandale – et qu'il minore donc – Nicolas du Toiet rend compte brièvement de la décision d'expulser « un jésuite professeur de théologie » depuis Lima, de la manière de ce dernier de fausser compagnie au prêtre qui faisait le voyage avec lui, de la rupture du serment d'aller jusqu'à la capitale de la vice-royauté – moment du récit où apparaît le terme « apostat ». Il ne mentionne qu'hâtivement la « désobéissance » de l'évêque et celle de l'Audience

²⁹ Éric de DAMPIERRE, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, IX (3), 1954, p. 328-336.

³⁰ À cause de la perte du manuscrit de Juan Pastor, contemporain du texte de Diego de Rosales, et qui aurait dû constituer la première histoire du Paraguay jésuite, cette *Historia Provinciae Paraquariae* devint la première de celles établies par les écrivains de la Compagnie sur la célèbre vigne du Seigneur des Indes méridionales.

³¹ Le titre exact de ce passage est « *Societatis privatim publiceque vexitur* » dans Nicolas du TOICT, *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu*, Liège, Jean Matthias Hovius, p. 117.

³² Parmi les travaux sur la « guerre défensive », voir : Paolo BROGGIO, « I gesuiti come mediatori nella Guerra d'Arauco: il padre Luis de Valdivia e il sistema dei parlamentos de indios (XVII secolo) », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n°147, 2005, p. 33-89 ; José Manuel DÍAZ BLANCO, « *Razón de Estado y Buen Gobierno* ». *La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*, Séville, Universidad de Sevilla, 2010 ; José Manuel ZAVALA, « Origen y particularidades de los parlamentos hispano-mapuches coloniales: entre la tradición europea de tratados y las formas de negociación indígenas » in : David González Cruz (ed.), *Pueblos indígenas y extranjeros en la Monarquía Hispánica: la imagen del otro en tiempos de guerra (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Sílex, 2011, p. 303-316

royale. Il ne détaille pas les procédures engagées par le fondateur de *Paraquaria* même s'il souligne la négativité des autorités ecclésiastiques et politiques locales. Au final, il ramasse l'ensemble des obstacles à l'action jésuite dans l'opposition au père Luis de Valdivia : *sed Valdivia adhibebat sontantiam, otiosorum hominum probris, calumniis & comminationibus imperterritam*³³.

Le texte ne déclare pas la « nation » de Manuel de Fonseca. Il n'était peut-être pas bon de faire figurer le mot « portugais » — et, partant, l'origine de quelques-uns des pères fondateurs de *Paraquaria* — à cause de l'histoire des dégâts perpétrés par les *malocas* obligeant les jésuites paraguayens à défendre les réductions des voisins esclavagistes et belliqueux, surtout après la séparation abrupte du Portugal de l'Espagne et les nombreux conflits frontaliers entre le Brésil et le Paraguay³⁴. Toujours en lien avec le contexte immédiat dans lequel écrivait Nicolas du Toict, on peut s'interroger sur le fait que son texte glisse très vite sur l'attitude de l'évêque du Chili — dont ni l'ordre religieux ni le nom ne sont précisés. Il est certain que la Compagnie de Jésus sort du long et retentissant conflit avec l'évêque d'Asunción, Bernardino de Cárdenas, et qu'il est prudent de ne pas s'appesantir sur l'opposition, devenue récurrente en *Paraquaria*, entre prélats franciscains et pères jésuites.

Ce qui attire l'attention dans ce texte n'est pas tant la reprise de la comparaison avec l'épisode de Saragosse que faisait Diego de Torres Bollo que l'ajout à celle-ci de la référence explicite à l'archevêque Siliceo. Précisons qu'aucun élément du texte de Nicolas Du Toict ne renvoie, en aucune manière, à l'origine judéoconverse de Fonseca. Dès lors, la question qui se pose est la suivante : la mise en présence, dans un même récit, de la figure d'un primat des Espagnes inflexible sur les statuts de pureté de sang et d'un lointain novice apostat, ne constitue-t-elle pas le retour d'une intimité (ce qui est plus intérieur que l'intérieur lui-même) ? — celle de la vérité sur l'empêchement de Manuel de Fonseca que le scandale avait voilée.

³³ N. DU TOICT, *Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu...*, p. 118.

³⁴ Rafael VALLADARES RAMÍREZ, « Los conflictos luso-españoles en torno a Brasil bajo Carlos II (1668-1700) in : *El Tratado de Tordesillas y su época*, coord. Luis Antonio RIBOT, Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, Luis Adao DA FONSECA, Madrid, Junta de Castilla y León, 1995, vol. 3, p. 1465-1476.

Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*³⁵, Madrid, 1755.

À plus d'un siècle de distance, et plus clairement encore que ne le faisait Nicolas du Toit, Pedro Lozano inscrit le cas de Manuel de Fonseca dans le cadre de l'action de Luis de Valdivia au Chili. Le chapitre intitulé « *Crece la furia de la persecución por los fraudes de un Apóstata de la Compañía, sin que desista el Padre Valdivia, y los demás jesuitas de promover la gloria de Dios, y bien espiritual de los próximos* » fait suite à celui appelé « *Diligencias del Padre Valdivia, para reparar las results de la muerte de los Padres ; y cruel persecución, que movió el Infierno en el Reyno de Chile contra el siervo de Dios, y contra los demás de la Compañía* »

Le récit démarre sur des considérations générales, d'ordre moral, ayant trait à la reconnaissance. D'entrée de jeu, les oppositions entre les « dettes » et la « gratitude », les « bienfaits » et les « affronts », « l'offensé » et « l'offenseur » construisent la culpabilité de l'individu dont il sera question. Dans le même mouvement, le texte en appelle à la référence supérieure du lien entre l'enfant et sa mère et, par contraste, à la monstruosité de celui qui n'honore pas sa génitrice, à la métaphore de l'intimité familiale. Le cas présenté correspondrait à la figure majeure de la malignité : un mauvais fils se retourne contre celle qui l'a conçu et à qui il doit tout.

C'est donc un être exécrationnel que Pedro Lozano présente : *este aborto, antes que hijo, fue Manuel de Fonseca*. Les termes « portugais » et « nation » caractérisent immédiatement un personnage et introduisent au récit de l'ambition et de la cupidité.

Ainsi, selon ce texte du XVIII^e siècle, Manuel de Fonseca, lecteur en théologie ayant pris goût au public, s'était éloigné de l'humilité jésuite. Il lui coûtait de mener une activité intellectuelle et de vivre dans l'abnégation exigée par son ordre religieux. Au contraire, les corrections, admonestations paternelles et secrètes, pénitences pour le ramener à l'humilité provoquèrent son dépit. Selon Lozano, ce

³⁵ Pedro LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 1755, cap. XV, p. 549-558.

fut Fonseca qui décida de quitter la Compagnie de Jésus pour un retour en terre d'Égypte (*volverse a las ollas de Egipto*). Son attirance pour les « choses du siècle » constitua la « cause véritable de ses malheurs ». Quant à l'étendue de l'agitation qu'il provoqua, elle était à la mesure de son intelligence et de son esprit, capable d'oblitérer l'origine véritable de sa dissidence, à savoir son appétence des biens. La Compagnie de Jésus, confrontée à la « pourriture » d'un de ses membres, n'avait eu d'autre choix que celui de trancher dans le vif.

L'organisation de l'expulsion de Manuel de Fonseca est racontée par Lozano avec quelques détails inédits par rapport aux textes de Diego de Torres Bollo et Nicolas du Toict : surtout, elle n'aurait été définitive qu'après la décision du procureur de la province du Pérou à Rome, Cristóbal de Ovando. En tout état de cause, le novice s'était engagé, par serment écrit et signé de sa main, à ne jamais revenir au Chili sous peine d'être saisi et châtié par la Compagnie de Jésus pour « apostasie » — reléguée à un plan secondaire dans cette narration par rapport à la lettre annuelle de 1614.

Pedro Lozano rend compte brièvement du scandale chilien. Contrairement à Nicolas du Toict, il détaille la défense de Manuel de Fonseca par l'évêque Juan Pérez de Espinosa et les démarches menées par le supérieur provincial pour faire valoir la justice. Il s'attache aussi à décrire l'attitude des pouvoirs civils, en particulier des ministres et du président de l'Audience royale — loin de l'émotion de Diego de Torres Bollo et à partir d'un corpus documentaire plus ample que celui de Nicolas du Toict. Cet intérêt très particulier pour l'attitude des autorités politiques a sans doute à voir avec la distance qui se creuse entre celles-ci et les jésuites paraguayens au milieu du XVIII^e siècle, entre deux guerres locales et peu d'années avant l'expulsion ordonnée par Charles III de Bourbon. Aussi le texte de Pedro Lozano, qui recourt à des références bibliographiques et des citations nombreuses³⁶, décrit-il Manuel de Fonseca à partir d'un talent particulier à celui-

³⁶ La première référence bibliographique est vague — il s'agit du *Parecer contra Fonseca* écrit par Gabriel Sánchez de Ojeda et que nous n'avons pu localiser. Elle est surtout quelque peu imprudente car cet « avocat de renom », selon Lozano, a été poursuivi par l'Inquisition suite pour outrage au Saint Office qui l'a finalement châtié par un bannissement d'une année du Tucumán — selon José TORIBIO MEDINA, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago de Chile,

ci : la manipulation des opinions, la sustentation de « la haine » de la Compagnie de Jésus — qui l'aurait exclu à cause de son désaccord avec les mesures prônées et mises en application par Luis de Valdivia dans le royaume austral.

Dans sa conclusion sur le cas Fonseca, tels ses prédécesseurs Lozano compare la situation chilienne à la résistance de Saragosse et à l'opposition du cardinal Siliceo. Il n'est pas question des statuts de pureté de sang mais de la pénibilité de l'épreuve du scandale subie par la Compagnie de Jésus (et qui la grandit encore) :

*[...] se tiene por cosa averiguada, no fue inferior, o menos fecunda de trabajos, y tribulaciones esta persecucion del Reyno de Chile, que las primitivas de Zaragoza, y del Cardenal Siliceo, permitiéndolo altamente la Divina Providencia, para que campeasse más la virtud de los perseguidos [...]*³⁷.

On le voit : la question interne à l'ordre jésuite de l'expulsion de Manuel de Fonseca disparaît. Et, à quelques dix années avant le décret d'expulsion de Charles III, dans « l'épreuve du scandale » pèse désormais considérablement le premier terme, dans toute sa dimension sociale et politique. L'ordre ignacien en est à resserrer les rangs face aux oppositions grandissantes des autorités épiscopales et des autorités civiles, à faire bloc en se défendant des différentes formes et manières de « calomnie », épreuve divine que la rhétorique jésuite paraguayenne évoque avec toujours plus d'emphase :

[...] [los perseguidos], a golpes tan duros, correspondieron siempre con obras constantes de mansedumbre humilde, de modestia sufrida, de amor a los próximos, y de zelo de la gloria de Dios, portándose, como si fueran

Fondo Histórico y Bibliográfico J. Toribio Medina, Partie I, chap. 17. La seconde référence concerne le chroniqueur officiel des Indes, Gil González Dávila, et son *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias occidentales* (Madrid, Digo Díaz de la Carrera, 1649-1655). Au tome II, fol. 82, celui-ci expose en quelques lignes que l'évêque Espinosa a quitté le Chili sans autorisation papale ou royale et qu'il s'est permis des fondations en Espagne avec des biens appartenant à l'évêché austral — Juan de Solórzano Pereira évoque d'ailleurs la doctrine juridique qui en permit l'annulation dans sa *Política indiana* (Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1647), livre IV, chap. 11, n. 41. Enfin, la troisième référence bibliographique est le *Gobierno eclesiástico pacífico, y unión de los dos cuchillos, pontífico y regio* — dont l'auteur, Gaspar de Villaroel, succéda finalement à Espinosa dans le difficile et conflictif évêché de Santiago de Chili, 2 vols., Madrid, Domingo García-Morrás, 1656-1657, Partie II, question 17, art. 2, num. 7.

³⁷ P. LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús...*, Livre VII, chap. XV, § 11, p. 553.

*otros los que padecían y empeñándose sólo, en que las iras que pedían en leyes del mundo sus perseguidores, se consagrassen al exterminio del imperio de Satanás, de quien únicamente querían quedar vencedores [...]*³⁸.

Lozano termine son récit du scandale du novice portugais des premiers temps de *Paraquaria* en identifiant les tribulations des jésuites avec celles de l'apôtre Saint Paul — référence indépassable — dont il cite un verset de l'Épître aux Romains : *Qui nous séparera de l'amour du Christ ?*³⁹. Si, au moment des faits, une « injustice » fut commise en n'établissant pas la culpabilité de Manuel de Fonseca, appuyée par une opinion unanimement adverse à la Compagnie de Jésus dans le royaume du Chili, la construction narrative et historiographique compense cet échec par la cause suprême et infinie de Dieu.

Conclusion

La dialectique de l'intime et du scandale ramène indéfectiblement à la frontière entre *ad intra* et *ad extra* conceptualisée par Michel de Certeau⁴⁰. L'observer, à partir d'un cas mineur et lointain de dissimulation et dévoilement en *Paraquaria* et de ses mises en récit à diverses étapes du siècle et demi d'existence de cette province, permet de vérifier que l'intériorité jésuite se construisait au gré de l'évaluation des circonstances et des enjeux de pouvoir — loin d'une sorte d'espace secret, décrété et délimité pour toujours.

Sans doute le fracas public, outil éminemment social et politique, permit-il de faire diversion et de brouiller la possibilité de pénétrer l'espace interne que la hiérarchie provinciale et romaine entendait préserver. Mais si l'« incendie » du cas Manuel de Fonseca, comme d'autres en *Paraquaria*, put créer un écran de fumée protecteur, cela importe peu. L'enjeu de la contradiction entre l'intime et le scandale, entre la glace et les flammes, était la capacité de cet ordre religieux à

³⁸ P. LOZANO, *Historia de la Compañía de Jesús...*, L. VII, chap. XV, p. 553-554.

³⁹ *Épître aux Romains*, 8-35.

⁴⁰ Michel de CERTEAU, « Histoire des jésuites », in : *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Seuil, 2005, p.155-194.

poser, selon les situations qu'il devait appréhender, la frontière entre lui et la société où il s'implantait — d'où mener son combat pour la plus grande gloire de Dieu.

PARTIE II.

**INTIME ET SCANDALE DANS
QUELQUES AFFAIRES ET PROCÈS**

Intimité et scandale autour de l'envoûtement de Charles II

Sarah Voinier

Université d'Artois, Textes et Cultures EA4028

Penser l'intimité en relation avec le scandale peut paraître à première vue malaisé en raison de l'écart sémantique entre les termes. Néanmoins, en considérant le binôme à partir d'un angle d'approche spécifique, celui de l'articulation possible de chacun des concepts avec l'idée de secret¹, un lien de sens se fait jour entre eux et tend à les rapprocher.

Le scandale et l'intimité ne représentent-ils pas en effet les deux faces de la même monnaie ou les deux côtés d'un même objet faisant de l'un, l'intime, l'envers de l'autre, le scandale ? Ce que le scandale met en lumière, c'est ce que l'intimité tente de préserver en mettant à l'écart, à distance de cette même lumière. Dans la trajectoire entre l'implicite et l'explicite, le scandale porte à la connaissance du grand nombre, par le biais du dévoilement, ce que le secret de l'intimité réserve à quelques-uns, à un cercle restreint². Car l'intimité suppose un espace privé, préservé, voire infranchissable pour ceux qui n'en font pas partie³. Elle induit par ailleurs un équilibre social, en maîtrisant les tensions personnelles et collectives, privées et publiques. En revanche, dans un déchaînement de violence plus ou moins larvée, la projection publique consubstantielle au scandale impose la

¹ Pour une réflexion sur le secret en lien avec le pouvoir à l'époque moderne, on pourra consulter, entre autres, Michel SENELLART, « Simuler et dissimuler : l'art machiavélien d'être secret à la Renaissance », in François LAROQUE dir., *Histoire et secret à la Renaissance*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 99-106 ; Lucien BÉLY, « Espions et ambassadeurs à l'époque moderne », in Béatrice PEREZ dir., *Ambassadeurs, apprentis espions et maîtres comploteurs*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. Iberica, n°22, 2010, p. 21-30, p. 25, ainsi que Bernard DARBORD, Agnès DELAGE, dirs., *Le Partage du secret*, Paris, Armand Colin, 2013, notamment p. 262-333.

² Alain CUGNO, « L'intime », *Études*, 2003/12 (Tome 399), p. 621-631. <http://www.cairn.info/revue-etudes-2003-12-page-621.htm>. Consulté le 12/07/2017.

³ Voir notre étude « L'intimité du roi face à l'exercice du pouvoir : l'exemple de Philippe II », in Sylvie CRINQUAND, Paloma BRAVO, dirs., *L'Intime à ses frontières*, Bruxelles, E.M.E. & InterCommunications, 2012, p. 91-105.

visibilité de données ou de faits gardés dans l'ombre, à l'abri des regards. Le scandale s'inscrit dans la destruction de l'intime, il suppose une prise de conscience par le plus grand nombre de ce qui jusqu'au moment de la « révélation au grand jour » était maîtrisé sous la protection du silence, dans la connivence tacite. La valeur transgressive de la révélation de la vérité est ici essentielle⁴. Le dévoilement de toute chose ne provoque pas forcément le scandale qui, par nature, est lié aux répercussions de la vérité sur l'intérêt général. Ce qui justifie le secret peut relever en effet de l'illégalité ou de l'illégitimité d'une action, d'un discours, ou encore d'une pensée. L'esclandre lié aux agissements d'une personne de haute fonction, soit un personnage politique, soit un haut dignitaire ecclésiastique, soit une autorité morale ou intellectuelle, s'explique par la trahison de la confiance que ses agissements signifient aux yeux d'un ensemble de personnes le légitimant dans sa fonction supérieure. Ainsi le scandale est-il question de regard, de subjectivité : ce qui fait offense pour les uns ne le fait pas forcément pour les autres. À chaque scandale, son public⁵. Les rôles sociaux et leurs jeux de représentations mettent à distance variable les individus de la réalité visée, d'où la relativité du scandale.

Dans le cas que nous allons examiner, le scandale se devait à la qualité suprême de la personne concernée d'une part, le roi Charles II avec son entourage direct à la cour d'Espagne, et, d'autre part, son confesseur, le Père dominicain Froilán Díaz de Llanos, l'un des conseillers les plus influents dans l'espace intime du roi, tant sur le plan spirituel que politique⁶. L'affaire est complexe et nécessite qu'on en dessine les grandes lignes pour en comprendre la portée scandaleuse. Après quoi, nous verrons comment l'intimité s'articule avec le scandale dans ce qui concerne les usages du corps et dans ce qui relève à la fois de la pratique et de la portée politique.

⁴ Damien DE BLIC, « Le scandale, la norme, le sociologue », *Sigila*, n°33, printemps-été 2014, p. 25-33.

⁵ Eric DE DAMPIERRE, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 9^e année, n°3, 1954, p. 328-336, plus particulièrement p. 334-335. www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1954_num_9_3_2291. Consulté le 03/07/2017.

⁶ Nous avons eu l'occasion d'étudier la puissante figure du confesseur royal dans « La place du confesseur dans le secret monarchique dans l'Espagne du XVII^e siècle », in Marc ZUILI dir., *Variations sur le secret dans le monde hispanophone* (à paraître chez Honoré Champion, en 2018).

Quelques données biographiques sont tout d'abord nécessaires pour situer le contexte historique de l'affaire. Lorsque Philippe IV meurt le 17 septembre 1665, son fils le prince Charles n'a que quatre ans, c'est donc sa mère Marie-Anne d'Autriche qui assure la régence. La santé extrêmement fragile de l'héritier inquiète le monde courtois et devient le point de mire de toutes les cours d'Europe, et pour cause : le roi qui ne marche toujours pas souffre de rachitisme chronique⁷. Pendant l'été 1665, le père et le fils offrent aux sujets espagnols et aux ambassadeurs étrangers le triste spectacle d'une monarchie malade, usée après deux siècles de mariages consanguins⁸. Les commentateurs politiques, surtout étrangers, s'en donnent à cœur joie pour interpréter les correspondances dynastiques : l'héritage de Jeanne la Folle, mère de Charles Quint, et celui de don Carlos, fils de Philippe II, tous deux ostracisés officiellement de la cour en raison de leur supposée démente, semblent se manifester directement chez le roi moribond et, de façon plus alarmante encore, chez son successeur. La situation s'avère d'autant plus inquiétante qu'à la mort de Philippe IV, le royaume de Castille est ruiné, le conflit avec le Portugal s'enlise et la rivalité avec le grand voisin français sur le plan international représente une menace sérieuse pour l'avenir de la monarchie. Le déclin de la vie économique s'accompagne d'une perte de puissance sur la scène internationale, provoquant inexorablement une dégradation de l'image politique de l'Espagne et l'accélération de la pression interventionniste des cours européennes sur différents plans⁹. Dans ce contexte, la reine est désignée comme tutrice et régente des royaumes d'Espagne. Bien malgré elle, elle doit gouverner avec l'aide de la *Junta de Gobierno*, un conseil composé des ministres les plus importants désignés par feu son époux qui, dans son testament, manifesta sa volonté d'un gouvernement autonome pour son successeur – c'est-à-dire sans *valido* –, à l'instar

⁷ Jaime CONTRERAS, *Carlos II el Hechizado. Poder y melancolía en la corte del último Austria*, Madrid, Temas de hoy, col. Historia, 2003, p. 67 et sq.

⁸ Sur ce point, voir Ramón GARCÍA-ARGÜELLES, « Vida y figura de Carlos II 'El Hechizado' », in *Actas del segundo Congreso Español de Historia de la Medicina*, vol. 2, Salamanca, 1965, p. 199-232.

⁹ Manuel HERRERO SÁNCHEZ, « El declive de la Monarquía Hispánica en el contexto internacional durante la segunda mitad del siglo XVII », en *La decadencia de la monarquía hispánica en el siglo XVII*, María del Carmen SAAVEDRA, éd., Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p.39-48.

de ses aïeux Charles Quint et Philippe II¹⁰. Mais l'inexpérience politique de la reine, combinée à la forte présence de la grande noblesse à la cour, infléchit le cours des événements¹¹. Le temps des grandes manœuvres politiques s'ouvre en signant le retour de la figure du *valido* en la personne du confesseur de la reine, Juan Everardo Nithard¹².

Le prince Charles fait l'objet de tous les soins. En vain. Il garde tout au long de sa vie une nature fragile et les assauts continus de la maladie, accompagnée d'une mélancolie profonde, l'empêchent d'assumer pleinement ses responsabilités politiques¹³. Sa première épouse, la française Marie-Louise d'Orléans, meurt sans lui donner d'héritier. Son second mariage en 1690 avec l'Allemande Marie-Anne de Neubourg, choisie pour la fécondité de sa famille, n'apporte pas non plus l'héritier espéré. Cette dernière, dotée d'un caractère déterminé, tente de prendre en main la gestion politique, entourée d'une faction de proches conseillers dont les intérêts s'accommodent mal avec ceux de l'entourage du roi¹⁴.

L'absence de descendance devient de plus en plus préoccupante au fil des années, au point que Louis XIV et le roi d'Angleterre Guillaume III, régulièrement

¹⁰ Les regrets de Philippe IV d'avoir délégué son gouvernement à son favori le Comte-Duc d'Olivarès sont bien connus. Il confie dès 1643 à María de Jesús de Ágreda : « *En lo que toca a apartarme del camino y modo del gobierno pasado estoy resuelto ; y aunque no faltan personas que quieran ostentar algún valimiento (pues esto es cosa muy natural en los hombres), viven engañados, que yo procuro valerme de todos...* » (lettre du 16 octobre), in María de Jesús DE AGREDA, *Correspondencia con Felipe IV*, Madrid, Castalia, Biblioteca de escritoras, 2001, p. 64.

¹¹ Sur la présence et le pouvoir politique de la noblesse titrée au sein de la Maison de la Régente, on pourra consulter Diego CRESPI DE VALLDAURA CARDENAL, *Nobleza y corte en la regencia de Mariana de Austria (1665-1675)*, [thèse doctorale, dir. José Martínez Millán], Universidad Autónoma de Madrid, 2013.

¹² María del Carmen SÁENZ BERCEO, *Confesionario y poder en la España del siglo XVII: Juan Everardo Nithard*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2014, p. 23 et sq.. On pourra consulter également Julián J. LOZANO NAVARRO, « Los inicios de la regencia de Mariana de Austria y el ascenso del padre Nithard al poder desde el punto de vista de la Compañía de Jesús », in Annie MOLINIE, Alexandra MERLE, Araceli GUILLAUME-ALONSO, dirs., *Les Jésuites en Espagne et en Amérique*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, p. 63-82.

¹³ Les critiques se multiplient parmi les élites espagnoles sur l'incapacité physique et mentale du roi à gouverner, provoquant inquiétude et pessimisme : voir Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, « El príncipe deliberante abstracto. Debate político en torno al rey y la Monarquía de España », in Luis RIBOT, dir., *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009, p. 81-109, p. 85-88.

¹⁴ Pour plus d'informations concernant les motivations du choix des épouses, voir María Victoria LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, « Las mujeres en la vida de Carlos II », in L. RIBOT dir., *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*, op.cit., p. 108-139.

informés de la vie politique à la cour de Charles II grâce à leurs ambassadeurs et agents secrets à Madrid, trament les traités de répartition des territoires de la Monarchie hispanique en prévision de la mort de la branche espagnole de la dynastie des Habsbourg. Dans cette ambiance de tension et de grande incertitude, l'incapacité d'engendrer du couple royal est interprétée soit comme la punition divine d'une monarchie trop gâtée qui ne sait plus honorer sa mission providentielle et cause sa ruine, soit comme un signe manifeste de l'envoûtement du roi. Si on en croit Gabriel Maura y Gamazo, la croyance dans l'ensorcellement est chose courante à la cour d'Espagne où le recours à l'exorcisme est reconnu par l'Église¹⁵.

En 1699, un an avant sa mort, Charles II connaît une rémission si notable que les médecins lui autorisent l'accès au lit de la reine, dans l'espoir d'un miracle de la nature. À la cour, tout le monde s'en étonne vivement, le roi se trouvant à l'article de la mort quelques mois plus tôt. La rumeur se répand alors que le roi, qui était envoûté, a fait l'objet d'un exorcisme¹⁶. Sous le contrôle de l'Inquisiteur Général Juan Tomás de Rocabertí et de son confesseur, Charles II s'est soumis en effet au rituel de l'exorcisme pour conjurer le maléfice dont il a été la victime. Soucieux d'assurer la continuité dynastique, le roi et son entourage adhèrent au principe théologique du *impotentia est malleficium* et reconnaissent dans les symptômes physiques de la maladie les manifestations du Malin, dans l'abandon de Dieu¹⁷. La monarchie qu'incarne le roi est un corps marqué par la déchéance : ce n'est pas tant dans l'action politique qu'il faut trouver remède que dans le recours aux pratiques du désenvoûtement. Les différentes sources écrites sur le sujet parlent d'une conjuration organisée par le parti autrichien, par l'entremise de l'ambassadeur Harrach, en accointance avec le clan de la reine et de son confesseur Gabriel qui auraient manipulé l'Inquisiteur Général Rocabertí et le confesseur du roi Froilán Díaz, nouvellement désigné après la destitution du Père Matilla, un

¹⁵ Gabriel MAURA y GAMAZO, *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*, Madrid, Saturnino Calleja, 1943, p. 151 et sq.

¹⁶ J. CONTRERAS, *op. cit.*, p. 299.

¹⁷ Ces marques d'ensorcellement avaient une grande importance non seulement à la cour d'Espagne mais également dans les relations internationales : Julio Caro BAROJA, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, vol. I, 1992, p. 96.

proche de la reine¹⁸. Après les exorcismes auxquels le roi se livre avec confiance, la situation devient plus complexe. La maladie et la mort de l'Inquisiteur Général Rocabertí provoquent de nouvelles pressions liées à la nomination de son successeur. La reine, qui souhaite placer son candidat Baltasar de Mendoza, est informée, à la fin du printemps 1699, de certaines révélations concernant le contenu des propos démoniaques tenus pendant les exorcismes. Le Démon, invoqué par le père capucin allemand Mauro Tenda, a désigné le responsable de l'envoûtement en ces termes : [...] *alguien que tiene simpatías por las flores francesas de lis y desea que de esta simple manera recaiga la herencia de esta Monarquía en el Rey de Francia*¹⁹. À l'idée de ce complot pro-français, la reine prend peur, d'autant qu'elle apprend peu de temps après que le Démon a encore parlé et désigné comme coupable son favori, l'amiral don Juan Tomás de Enríquez qui aurait œuvré avec la complicité de celle-ci. Beaucoup de bruit pour rien ? À ce stade des choses, tout est confusion et agitation dans un contexte fort incertain²⁰.

Furieuse et scandalisée, Marie-Anne de Neubourg fait nommer Baltasar de Mendoza au poste d'Inquisiteur Général et parvient de cette manière à le conduire, non sans difficultés, à convoquer un procès contre Froilán Díaz et l'exorciste Mauro Tenda²¹. Dans cette affaire, la reine perd beaucoup de soutiens, non seulement celui de l'Empereur qui ne croit plus en sa capacité à maîtriser le jeu politique, mais aussi celui de l'opinion publique qui la discrédite en s'en prenant au même moment au comte d'Oropesa. Celui-ci, grand conseiller proche de la reine, est destitué à la suite du *Motín de los Gatos*, la fameuse rébellion populaire de

¹⁸ Comme le signale très justement Leandro MARTÍNEZ PEÑAS, les dominicains n'eurent jamais autant de pouvoir sur l'Inquisition qu'en cette période où Rocabertí était inquisiteur général et Froilán Díaz, conseiller de la *Suprema* et confesseur royal : *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid, Editorial complutense, 2007, p. 1018.

¹⁹ Mss 5724, fol. 89, Biblioteca Nacional de España [dorénavant BNE].

²⁰ Julio Caro BAROJA en rend compte dans son déroulé des événements à partir de la correspondance du comte d'Harrach avec l'Empereur où la comtesse de Berlips, favorite de la reine, apparaît comme la maîtresse d'œuvre de l'ensorcellement du roi, *op.cit.*, p. 105-106. Cf. *Documentos inéditos referentes a las postrimerías de la casa de Austria en España*, publiés par le prince Adalberto de Bavière et le duc de Maura, V, Madrid, 1935.

²¹ Sur cette destitution et l'appui du nouveau confesseur Torres-Palmosa, originaire d'Allemagne, voir Henri GRÉGOIRE, *Histoire des confesseurs des empereurs, des rois et d'autres princes*, Paris, Baudouin frères, 1824, p. 222.

protestation contre la dureté de la vie économique²². Froilán est à son tour destitué en mars 1699, puis condamné à la prison jusqu'en 1704, où il est libéré sur ordre du nouveau roi Philippe V de Bourbon.

Cette affaire a été relayée par différentes plumes provenant de mondes politiques opposés et fait l'objet aujourd'hui d'interprétations diverses, que ce soit pour tenter d'expliquer l'enchaînement complexe de ses tenants et aboutissants, ou pour condamner sans merci la crédulité et la corruption de la cour du dernier des Habsbourg²³. Plus intéressante pour nous est la dimension médiatique qu'elle acquiert dès les premières rumeurs liées à l'envoûtement du roi²⁴. Car les langues déliées anticipent les plumes pour faire de ces événements, non pas un tableau anecdotique du pouvoir dans les derniers mois du règne de Charles II, mais bien une affaire politique où le scandale et l'intime fonctionnent ensemble comme puissant révélateur du climat de nervosité et de convoitise extrême des cours européennes.

Sur le plan politique, l'autoritarisme de l'Inquisiteur Mendoza se révèle pendant le procès de Froilán Díaz. Contre tout principe de fonctionnement synodal, il oblige les conseillers de l'Inquisition à voter en faveur de la condamnation du confesseur royal ; il destitue trois conseillers insoumis, infléchissant ainsi lourdement le fonctionnement de la justice. Le 3 novembre 1704, Philippe V contrevient à cette décision en ordonnant :

Yo, el Rey. Por un efecto de mi benignidad y justicia, y para subsanar mi Real conciencia, he venido en mandar que, en mi Real nombre y por el mi Consejo de Inquisición, inmediatamente se les restituya el ejercicio de sus empleos a los tres ministros jubilados, don Antonio Zambrana, don Juan Bautista de Arceamendi y don Juan Migieles, verificándose en ello el

²² Pour comprendre la genèse du concept d'opinion publique dans l'Espagne moderne, voir Michele OLIVARI, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 2014.

²³ Cánovas del Castillo l'interprète en son temps comme une « farsa » aux enjeux politiques européens : Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Historia de la decadencia de España desde el advenimiento de Felipe III al Trono hasta la muerte de Carlos II*, Madrid, Biblioteca universal, 1854, p. 117.

²⁴ Sur les rumeurs à l'œuvre dès le début du règne de Charles II, voir Héloïse HERMANT, *Guerres de plumes. Publicité et cultures politiques dans l'Espagne du XVII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, p. 157-173.

*omnímoda, de suerte que, sin intermis n ni hueco alguno, han de percibir enteramente todos sus sueldos, gajes y emolumentos de todo el referido tiempo*²⁵.

Le nouveau roi applique sa justice en annulant la destitution des trois conseillers inquisitoriaux et ordonne   Baltasar de Mendoza :

*Yo, el Rey. A vos, Obispo de Segovia, como Inquisidor General : tendréis entendido para vuestro gobierno y el de los que os sucedan en el empleo de Inquisidor General o Presidente del Consejo de Inquisición, que habiendo examinado por personas de la mayor literatura, virtud y prudencia, todos los fundamentos, Bulas, reales pragmáticas y demás que sirvieron como de cimiento para la erección que los Señores Reyes mis predecesores hicieron de este mi Consejo de Inquisición ; que a los Ministros que lo componen y a los que en adelante eligiese y nombre mi Real voluntad, los habéis de reconocer y respetar como a Ministros y habéis de tener presente son mis Ministros, que representan mi Real persona, ejerciendo mi jurisdicción territorial, y que como a tales, los hayan de reconocer y respetar todos los Inquisidores Generales, no embaraz ndoles de ningun modo el voto decisivo que por derecho les compete y en mi Real nombre ejercen*²⁶.

Cette injonction de Philippe V, rythm e par la répétition de l'adjectif possessif « *mi* », vise à rétablir l'autorité royale, instituée sous ses prédécesseurs, sur le Conseil de l'Inquisition et plaide en faveur du bon fonctionnement institutionnel de la justice. Le nouveau roi, venu de France, témoigne ainsi des répercussions de l'affaire et de la condamnation de Froilán Díaz dont il ordonne en dernier lieu non seulement la libération immédiate avec restitution de sa charge de conseiller dans le conseil de la *Suprema*, mais aussi le versement des salaires dus pendant les quatre années de réclusion :

Asimismo, os mando, pena de ocuparos las temporalidades, sac ndoos de todos mis reinos y se or os, que dentro del tercero día de que se ha de dar

²⁵ Gabriel MAURA Y GAMAZO, *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*, op. cit., p. 327.

²⁶ *Ibid.* p. 328.

testimonio, esto es, que a las setenta y dos horas de recibida y leída esta mi Real voluntad, habéis de remitir y sentar en el Consejo de Inquisición todos los documentos, declaraciones, sumarias, informaciones, cartas y demás instrumentos públicos y secretos correspondientes a la criminalidad fulminada por vos en dicho Consejo contra los procedimientos del maestro fray Froilán Díaz, del Orden de Santo Domingo, del mismo Consejo, Confesor que fue del Señor Carlos II (que santa gloria haya), y efectuado que sea, me daréis aviso de haberlo así ejecutado, como también que habéis de certificar en el mismo Consejo la verdadera existencia o prisión de dicho religioso. [...] Y que de esta nuestra sentencia se remita copia autorizada por el Secretario de la causa (el también repuesto Cantolla) a todas las Inquisiciones de la Monarquía, las que deberán dar aviso a este Supremo Tribunal de quedar enteradas de esta resolución; y así lo pronunciamos y declaramos²⁷.

La prise de conscience du roi de ce *scandalum magnatum*²⁸ s'attache d'une part à la grave crise inquisitoriale que le procès a provoquée, discréditant la monarchie qui s'était immiscée dans le jugement de cette affaire devant le tribunal inquisitorial et, d'autre part, au désaveu de l'autorité royale, manipulée par des stratégies personnelles visant davantage à satisfaire des ambitions personnelles qu'à servir la cause royale. En prenant la mesure du scandale politique, Philippe V fait preuve d'intelligence pragmatique. Il trouve dès son arrivée en Espagne l'occasion d'asseoir son autorité avec fermeté en actionnant son levier de juge, et de marquer son pouvoir du sceau de l'absolutisme royal.

Le scandale éclate à plusieurs niveaux, c'est ce qu'atteste la source principale pour l'ensemble de cette affaire intitulée : *Relación individual de todo el hecho en lo sucedido tocante a los hechizos del Rey N. señor Don Carlos segundo*, un manuscrit qui se trouve dans les *Papeles del Consejo Supremo de la Inquisición en el caso de Fray Froylan*

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Pour cette notion juridique renvoyant à l'injure calomnieuse faite à un personnage considérable, voir Olivier GOT, « Histoire du mot 'scandale' », in *Sigila, op. cit.*, ouverture.

*Díaz, obispo de Ávila, con motivo de los hechizos que se dijo padeció Carlos II*²⁹. Cette version manuscrite du « *Proceso* » — comme l'appellent les historiens — est éditée une première fois en 1787, puis une seconde l'année suivante par Blas Román. En 1788, José Doblado imprime également un appendice, et Antonio Espinosa les *Críticos Documentos, que sirven como de segunda parte al Proceso...*³⁰. En résumé, l'auteur anonyme prend pour point de départ de son récit la chute du confesseur royal Matilla, orchestrée par le favori du roi, le Cardinal Portocarrero, et l'arrivée de son successeur Froilán Díaz qui provoque la panique chez les partisans de la reine. Quant à l'Inquisiteur Général et archevêque de Valence, Juan Tomás de Rocabertí, également dominicain, il soupçonne le roi d'avoir été ensorcelé, et se félicite ainsi de la destitution de Matilla, incrédule sur ce point. La relation raconte alors comment un ami rend visite au nouveau confesseur et, tout en convoquant leurs souvenirs communs et leurs amitiés passées, il évoque le cas d'un autre compagnon qui était en communication avec le diable par l'intermédiaire de religieuses dominicaines possédées. La correspondance entre Rocabertí, Froilán Díaz à Madrid et le Père Antonio Alvarez de Argüelles, vicaire des Dominicaines recollètes de Cangas en Asturies, achève de convaincre Rocabertí et Froilán de l'ensorcellement du roi.

Ce qui fait scandale dans l'opinion publique, c'est surtout l'emprisonnement du confesseur royal :

La prisión ejecutada por el santo oficio de la Inquisicion en la persona del Reverendísimo Padre Maestro fray Froylan Diaz, religioso Dominico, Cathedratico de Prima de Theologia (que fue) en la universidad de Alcala de Henares, confesor del santo Rey don Carlos segundo (que esté en Gloria) y del consejo de la santa Suprema y general Inquisicion ha sido tan ruidosa que en toda España ha causado la mayor admiración y

²⁹ *Relación individual de todo el hecho en lo sucedido tocante a los hechizos del Rey N. señor Don Carlos segundo*, in *Papeles del Consejo Supremo de la Inquisición en el caso de Fray Froylan Díaz, obispo de Ávila, con motivo de los hechizos que se dijo padeció Carlos II*, Mss. 1784, fol. 54-161, BNE digital.

³⁰ Ronald CUETO RUIZ, *Los hechizos de Carlos II y el proceso de Fr. Froilán Díaz, confesor real*, Madrid, La ballesta, 1966, p. 17-18.

diferencia en los dictámenes³¹, pues el ver preso a un varón de prendas tan recomendables por su Religión, Literatura, Dignidades y común fama de ser hombre de buena vida y conciencia dio motivo a que se dividiesen los juicios de los hombres más prudentes y doctos, discurriendo unos : era casi imposible hubiese dado causa para semejante resolución, y afirmando otros : que pues la Inquisición había llegado a poner la mano en su persona sin duda habría encontrado materia a que debiese aplicarse su recta vigilancia y así tengo por cierto que desde la prisión del Arzobispo de Toledo don Fray Bartolomé de Carranza (también religioso del mismo orden), no ha habido hasta ahora en el santo oficio, caso de mayor expectación, ni sobre que más se haya escrito y hablado³².

L'auteur anonyme fait état d'un scandale aussi important que celui de l'arrestation de l'archevêque de Tolède, Bartolomé de Carranza, sur soupçon d'hérésie dans un complot ourdi par l'Inquisiteur Général Valdés et le confesseur royal Fresneda : une arrestation qui donna lieu à un procès qui dura dix-sept ans, sous le règne de Philippe II³³. Cet épisode judiciaire célèbre qui remettait en cause l'autorité de l'Inquisition trouve, par bien des aspects, des résonnances dans le procès dont il est ici question. Cette comparaison avec une victime innocente, frère d'ordre de Froilán Díaz, veut donner la mesure de la réaction publique à l'arrestation du confesseur de Charles II. Non seulement le cas a fait beaucoup de bruit en soulevant l'indignation, mais il a également divisé l'opinion créant querelle et polémique. Le scandale naît du dévoilement de quelque chose qui doit être maintenu sinon caché, du moins opaque : un événement qui, par son caractère transgressif et intempestif sur le plan politique et/ou moral, ne peut être accepté par l'ensemble de la communauté et bouscule son bon fonctionnement en instaurant le désordre, l'agitation, voire plus gravement, le chaos. Enflammant le débat public et juridique l'idée d'un feu d'artifice de réactions montre bien la

³¹ C'est nous qui soulignons.

³² *Relación individual ...op. cit.*, fol. 54v.

³³ Geoffrey PARKER, *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta, 2013, p. 332. Sur le thème du complot, on pourra consulter Yves-Marie BERCÉ, Elena FASANO GUARINI, dirs., *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, Rome, École française de Rome, 1990.

dimension éphémère du phénomène, le scandale s'inscrit dans une temporalité de l'immédiateté, à la différence de l'affaire juridique qui s'installe, quant à elle, dans une temporalité étirée, bien plus longue, noyant l'événement dans le flot des activités humaines. L'importance de l'émoi collectif et de la confusion génère alors une grande production écrite. Le scandale frappe les esprits qui se libèrent dans une surenchère de réactions plus ou moins passionnées où s'affrontent différents points de vue : le spectre des positions va de la constatation informative à la prise de parti pour attaquer ou défendre la personne concernée. C'est cette production massive relayée par l'expression « faire couler beaucoup d'encre » qui dote le scandale d'une mémoire publique qui l'historicise au même titre que les événements officiels. La digue séparant la sphère du privé de celle du public étant rompue, la matière informative dévoilée ainsi que la multiplicité des conséquences qu'elle entraîne forcément, inonde l'espace du collectif et rejaillit avec des effets de résonnance plus ou moins longs sur la destinée collective en éclaboussant de-ci et de-là les participants selon leur degré d'implication. L'auteur de la *Relación*, quant à lui, prend la défense du condamné³⁴. Il parle d'« accident » et évoque des motifs qui restent obscurs y compris pour ceux qui prirent directement part à l'affaire, une affaire d'État en raison des enjeux politiques liés à la *endemoniada razón de Estado*³⁵.

Referirelo con legalidad por los motivos siguientes, primero porque mientras viva este escrito de apuntación a mi memoria, sin que la diversidad de otras especies me le puedan alterar de cómo en la realidad pasó, segundo porque si acaso este papelillo llegase a otras manos, hará constar a cualquiera que le vea la inocencia de este Religioso, tercero porque también se sabrá lo que debemos a nuestro Católico Monarca Phelipe Quinto que no es menos que la conservación de este santo tribunal, por cuyo celo se conserva en España para nuestra santa fe católica, pues a no haber sido por este sagrado antemural se hubieran visto en estos

³⁴ Maura y Gamazo attribue cette relation à Folch de Cardona, le conseiller de l'Inquisition qui est directement témoin de l'affaire et accède plus tard aux papiers les plus confidentiels sur le procès. Cueto Ruiz, en revanche, décèle des incohérences dans l'attribution de cette autorité.

³⁵ Ici est évoqué le débat politico-moral qui mobilise les penseurs espagnols et européens depuis la seconde moitié du XVI^e siècle en réaction à la pensée de Machiavel et de ses adeptes. La virulence du propos montre que ce débat est encore vif plus d'un siècle plus tard.

*dominios las desgracias y trastornos que ha tantos siglos están llorando otras Monarquías*³⁶.

L'auteur explique sa motivation pour écrire sur cette affaire qu'il a vécue en direct puisqu'il dit puiser dans sa mémoire pour tenter de nous en restituer les respirations. Cherche-t-il à démontrer l'innocence de Froilán Díaz ? Si tel est le cas, quel lien l'unissait au confesseur déchu ? Souhaite-t-il faire l'éloge de Philippe V en démontrant à la suspicion générale que le roi bourbon a su préserver l'indépendance de l'Inquisition en Espagne promettant ainsi de perpétuer l'identité et l'esprit de la Monarchie hispanique ? On peut émettre l'hypothèse que l'auteur est un frère d'ordre de Froilán Díaz, un dominicain qui, par-delà le lien personnel avec le confesseur, parle au nom de l'ordre dont il démontrerait ainsi non seulement l'attachement au pouvoir et à sa pratique avec le Tribunal religieux fondé par saint Dominique, mais également la soumission au nouveau roi. L'écrit prendrait clairement la dimension d'un acte d'allégeance tout en installant son auteur, et partant sa famille religieuse, dans la grâce du roi.

À la lecture du document, apparaît clairement la volonté de procéder avec méthode dans la narration d'une histoire complexe dont l'auteur s'efforce de livrer au lecteur toute la chronologie. À la subjectivité qui inspire son écriture, il oppose l'objectivité de l'historien qui ne veut s'attacher qu'à l'exactitude des faits et non à leur seule interprétation.

Dès les premières lignes, il dénonce le pouvoir arbitraire du Père Matilla, ce *segundo Nero de la afligida España* qui, loin de se limiter au ministère spirituel du roi, étendait sa sphère d'influence à la nomination des ministres, au grand dam de l'économie de la monarchie, du bien-être des sujets et en servant les intérêts du clan de la reine Marie-Anne de Neubourg. Dans la même veine, ses affirmations condamnent les personnages impliqués dans l'arrestation de Froilán Díaz. Les allégations ne s'embarrassent d'aucune démonstration de la nocivité politique des agents responsables de ce qu'il qualifie de *tiránico desorden*³⁷. Le trait est épais et implacable, faisant fi du vœu pieu, affiché en ouverture, d'opérer avec justesse et

³⁶C'est nous qui soulignons. *Relación individual ...op. cit.*, fol. 56v.

³⁷*Ibidem*.

impartialité. La censure s'abat sur les personnages du cercle proche de la reine : l'attaque vise ainsi l'Amiral de Castille, Juan Tomás Enríquez, favori de la reine à la grande influence politique. Du côté du roi, dans l'incapacité de gouverner, le Cardinal Portocarrero semble un peu plus épargné, même si l'auteur dénonce sa petitesse d'esprit l'empêchant de sauver la politique désastreuse de la monarchie. Ces descriptions, par leur contenu mordant et leur ton acerbe, révèlent les inimitiés féroces entre les cercles du roi et de la reine. Elles peignent des relations humaines dont les réseaux excèdent le cercle courtisan, avec leurs logiques d'intimité politique : toute une sociabilité de pouvoir qui prend appui sur les cours européennes qui, à leur tour, profitent de ce désordre mortifère en participant pleinement de cette course aux intérêts temporels³⁸. Dans cette galerie de portraits, chaque personnage est croqué par l'auteur qui ne laisse rien passer de leurs qualités et de leurs faiblesses. Sans avoir la verve d'un Saint-Simon, il donne à voir néanmoins un paysage vivant du monde politique de cette fin de règne de Charles II et de sa hiérarchie dans la faveur royale.

Le scandale ne se situe pas seulement dans l'exposition publique des arcanes politiques, il se nourrit également de la matière intime liée aux corps du couple royal. L'infertilité est à la source de nombreux avis et commentaires en Espagne, en France et à la cour impériale. Les ambassadeurs informent régulièrement leurs autorités de tutelle de l'état de possible gestation de la reine, de ses exercices et des soins physiques qu'elle reçoit en continu pour favoriser sa fertilité, de la fréquentation du lit conjugal par un roi affaibli et le plus souvent écarté sur les conseils de ses médecins. Le corps du souverain étant un corps politique, il est normal que les sujets s'inquiètent de sa santé et qu'ils s'en emparent à un degré plus ou moins avancé de connaissance. L'intimité du corps devient ainsi toute relative. La nécessaire descendance, bien qu'organique, relève de la sphère du politique et ne peut donc être protégée du voile de la distance, du silence propre à l'intime. La question de l'envoûtement du corps du roi est plus complexe de ce point de vue car elle touche à la superstition pour les uns et à la réalité pour les

³⁸ *Ibid.*, fol. 57v.

autres. Le procès de Froilán Díaz et de Mauro Tenda prouve la fragilité de sa légitimité et même de sa légalité.

La *Relación* nous offre une description détaillée de tout le processus de désenvoûtement³⁹. Charles II est sujet depuis 1696 à des dérèglements gastriques et intestinaux, parfois accompagnés de fièvres, mais surtout d'évanouissements et de pertes de raison qui peuvent durer plusieurs heures. Au début de l'année 1698, le roi hésite encore sur le remède à adopter, entre les traitements médicaux et le recours aux exorcismes. Le Père Antonio de Argüelles, depuis les Asturies, conseille sans ambages ceux reconnus par l'Église, à savoir : [...] *lo primero, darle aceite bendito en ayunas ; lo segundo, ungirle el cuerpo y la cabeza con el mismo aceite ; lo tercero, darle una purga en la forma que previenen los exorcismos y separarle de la Reina*⁴⁰. Ces remèdes doivent être administrés sans l'avis des médecins du roi, qu'il qualifie de déloyaux et corrompus. Toute la literie et la garde-robe du roi doivent être changées. Ces conseils préconisent la présence d'un médecin scientifique : le professeur de médecine Gabriel Serrano, que Froilán convoque parmi ses amis d'Alcalá de Henares, assiste le roi jusqu'à sa mort. De son côté, la reine se voit également administrer les remèdes qui, en réalité, tout comme ceux appliqués au roi, sont des exorcismes liturgiques. Dans une lettre de décembre 1698, le médecin de la reine, le docteur Geleen décrit à l'Electeur Jean Guillaume de Neubourg :

*Un fraile jerónimo tenía tal fama de santidad, que se le ha permitido exorcizar a la Reina, para hacerla fecunda. Pero cierto día hallándose recitando las oraciones junto al lecho donde estaba acostada Su Majestad, fingió tener un éxtasis, y comenzó a gesticular y a saltar, de modo que la Reina huyó de la cama, y aun del cuarto, dando los mismos gritos que si la persiguiese el mismo Luzbel. Este escándalo ha sido causa de que se le despida de Palacio por hipócrita o por tonto, aunque nadie se atreve a hablar mal de los exorcismos, por miedo a la Inquisición. La misma suerte correrá probablemente un fraile bernardo que está exorcizando al Rey*⁴¹.

³⁹ Gabriel MAURA Y GAMAZO, *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*, « Cura exorcística », *op.cit.*, p. 243.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 244 et sq.

⁴¹ *Ibid.*, p. 247.

La difficulté de démêler le vrai du faux, de garantir l'authenticité de l'exorcisme, y compris dans le cadre de la pratique autorisée par l'Église, fait du religieux un candidat possible à la charlatanerie. La tromperie scandaleuse tourne en ridicule le corps royal et provoque l'indignation de l'ensemble de la communauté monarchique. La *Relación* fait état d'autres opérations d'ensorcellement du roi, révélées en septembre 1699 par les paroles d'Ana de Silva et de deux femmes possédées vivant à Madrid⁴². Les aveux faits après exorcisme et interrogatoire de l'intéressée désignent la reine mère défunte, Marie-Anne d'Autriche, comme l'instigatrice de cet envoûtement, avec le soutien de Vienne. Pour sa part, l'ambassadeur Harrach, dans la liasse de documents que l'Empereur lui envoie sous le sceau du secret, détient également des informations sur une femme prénommée Isabelle, habitant également la rue de Silva. D'après l'interrogatoire réalisé à Vienne sur la personne possédée, des instruments et des éléments de matière ayant servi au maléfice se trouvent chez ces ensorcelées, à Madrid, rue de Silva, et dans une pièce de l'Alcazar. Certaines preuves ont été retrouvées et brûlées selon le rituel sacré. Dans le palais, il s'agit d'une pâte compacte faite d'aiguilles, d'épingles, de noyaux de cerises, d'abricots et de cheveux de Sa Majesté qui est retrouvée sur le seuil de la porte par laquelle le roi doit passer pour rejoindre le lit de son épouse.

Après la mort de l'Inquisiteur Rocabertí, toutes ces informations secrètes circulent depuis les mains de la reine mère jusqu'à celles de son confesseur, puis enfin de Froilán Díaz qui s'en félicite : il y voit la preuve tant attendue de la véracité de l'ensorcellement du roi, de la légitime conjuration de celui-ci, et perçoit alors une issue salvatrice dans les menaces de procès et de représailles qui pèsent sur lui. Il faut dire que la reine mère, Marie-Anne d'Autriche, a eu vent des révélations faites par les religieuses possédées de Cangas qui l'ont directement désignée comme responsable de l'envoûtement du roi pour servir les intérêts de l'Allemagne. Toute cette agitation autour des exorcismes du roi et des révélations successives des différents foyers démoniaques scandalise la cour et fait écho simultanément à

⁴² *Ibid.*, p. 255.

l'émoi international suscité par l'approche supposée de la mort du roi. Le mois de septembre, ainsi que les suivants, virent dans le passé la mort des aïeux de Charles II. En toute logique, la santé très dégradée du roi et les circonstances du calendrier annoncent sa fin prochaine. Or, le roi n'a toujours pas écrit de nouvelle version de son testament, et ce, malgré la pression de son entourage, et surtout de son épouse, aux abois en cette fin de règne : rappelons qu'elle ne dispose alors d'aucune fortune personnelle, que le peuple espagnol la déteste, et que sa famille ne la soutient plus : autant de raisons de craindre pour son avenir. La première version désignait l'arrière-petit-fils de la reine mère, Joseph-Ferdinand de Bavière, mais, à la mort de celui-ci en février 1699, personne ne sait qui sera désigné comme successeur aux couronnes d'Espagne⁴³. De façon inattendue, la santé du roi connaît un sursaut éclatant au point qu'à l'automne les espoirs d'une succession dynastique renaissent. Froilán Díaz y voit aussi les effets positifs des exorcismes, ce n'est qu'un répit de quelques mois avant que ne gronde à nouveau sur lui l'orage annonciateur de sa triste fin.

Conclusion

L'intimité garantit une forme de stabilité sociale. Elle permet l'équilibre entre des tensions contraires, relevant de la sphère privée et de la sphère publique. Ainsi les intérêts particuliers s'accordent avec l'intérêt collectif par ce jeu permanent du compromis, selon une variable d'ajustement propre à chaque culture sociale, historique et aux valeurs morales partagées. Dans cette perspective, le scandale, par sa dimension transgressive et violente, fait voler en éclats le fonctionnement consensuel et brise l'harmonie collective. Il intervient là où l'intimité n'est plus respectée pour instaurer le désordre. C'est ce que l'on constate dans l'affaire du désenvoûtement de Charles II, à l'origine de l'arrestation de Froilán Díaz et d'une forte crise inquisitoriale. Dans cette affaire, le scandale révèle plusieurs détonations

⁴³ Sur la question du testament de Charles II et de son interprétation, on pourra consulter Jean-Pierre MAGET, « Le rôle de Monseigneur dans l'accession de Philippe d'Anjou au trône d'Espagne », *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles* [En ligne], 2014, mis en ligne le 15 juillet 2014. <http://crcv.revues.org/12362>. Consulté le 24 avril 2017.

différenciées à la fois dans le temps et les registres institutionnels. Mais, paradoxalement, le bouleversement qu'il induit n'est pas stérile d'un point de vue monarchique car s'il affaiblit davantage un règne déjà moribond, il donne au successeur monarchique et non dynastique l'occasion extraordinaire d'affirmer son pouvoir, par le biais légal. En effet, Philippe V ne trouve-t-il pas à travers ce scandale une magnifique entrée royale pour s'assurer de sa légitimité auprès de ses sujets ? On voit bien ici comment le scandale, provoqué aux dépens de l'intimité royale espagnole, se voit doté d'un pouvoir de légitimation institutionnelle en rétablissant l'ordre social et en réaffirmant collectivement les valeurs transgressées⁴⁴. Pour l'Espagne, le scandale éclate au moment idoine. La question se pose alors de l'interprétation de ce début de règne du Bourbon. Une lecture providentialiste en a-t-elle été faite visant à restaurer le rôle de la Monarchie hispanique après une trop longue période de dévoiement ? Ou, au contraire, l'origine française de la nouvelle dynastie n'a-t-elle fait que renforcer l'impérialisme chrétien de la France en sonnant le glas de la Monarchie Catholique ? Sans tomber dans l'analyse rétrospective que nous offrirait la prise en compte des événements postérieurs, on peut affirmer que l'état d'étiollement de la vie politique à la cour d'Espagne, à partir des dernières années du règne de Charles II, empêche celle-ci de se rétablir par elle-même ; elle doit trouver des forces à l'extérieur pour se régénérer. Le scandale, de ce point de vue, constitue d'une part un marqueur d'asphyxie politique et morale qui démontre que l'Espagne a un besoin vital d'apaisement pour retrouver sa place et son identité sur l'échiquier international et, d'autre part, une opportunité de rétablir, grâce à l'issue judiciaire de l'affaire, la souveraineté de l'État incarnée par le nouveau roi.

⁴⁴ Damien DE BLIC, Cyril LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve. Élément de sociologie pragmatique », *Politix*, 2005/3 (n°71), p. 9-38, p. 5 <http://www.cairn.info/revue-politix-2005-3-page-9.htm>. Consulté le 02 juillet 2017.

Scandale et controverse

autour des sorcières de Zugarramurdi (1609-1619) :

un observatoire pour l'intime ?

Paloma Bravo

Université de Bourgogne Franche-Comté, TIL EA 4182

Dans le livre qu'il a consacré en 1992 à une approche anthropologique des sorcières en Espagne, Carmelo Lisón Tolosana écrit qu'au XVI^e siècle celles-ci furent au centre d'un grand débat qui les transforma en une « plateforme dialectique » opposant le camp de la raison expérimentale et du logos à celui du mythe et de l'imagination sans limite¹. Cette controverse prolongée opposa, selon lui, une minorité éclairée (composée de quelques inquisiteurs, évêques et autres ecclésiastiques)² à une majorité crédule et parvint cependant à une conclusion officielle au début du XVII^e siècle lorsque les « sceptiques », qui occupaient les postes décisionnels, imposèrent leur vision³. L'épisode qui mit un terme à la polémique en Espagne fut l'épidémie de sorcellerie qui frappa la région basco-navarraise à partir du hameau de Zugarramurdi, dans les Pyrénées occidentales⁴. C'est sur ces événements que nous allons revenir ici, non pas pour ajouter de

¹ Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1992, p. 21. C'est nous qui traduisons toutes les citations.

² *Ibid.*, p. 60. Dans *El diablo en la Edad Moderna*, María TAUSIET et James S. AMELANG eds., Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 63 et 342, les deux auteurs pointent le caractère anachronique des expressions « rationalisme » et « scepticisme » appliquées à la période. Dans le même volume, Stuart CLARK (« Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna », p. 34-35) rappelle que le débat autour des sorcières est général dans l'Europe moderne et s'exprime non seulement dans les ouvrages de démonologie mais encore dans toute sorte de textes comme les thèses ou controverses universitaires, si importantes dans la formation et la qualification des étudiants, ou encore dans les commentaires bibliques.

³ *Ibid.*, p. 88.

⁴ Signalons que le terme de « controverse » revient à maintes reprises sous la plume de Salazar et Frías, l'un des principaux protagonistes du débat autour des sorcières de Zugarramurdi in : Gustav HENNINGSEN, *The Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden Boston, Brill, 2004. En voir en particulier la conclusion, sous forme de sommaire, « Epílogo de toda esta controversia », aux p. 425-429.

nouveaux éléments à un dossier désormais bien connu⁵ mais pour interroger les usages de l'intime dont se nourrissent scandale et polémique dans le cadre de cette affaire judiciaire extrêmement « médiatisée ».

L'intimité à laquelle nous nous référerons n'est pas celle du croyant renonçant à chercher Dieu dans le monde sensible pour le quérir, tel saint Augustin, au « plus intérieur » de lui-même⁶. Nous donnerons au vocable « intime » un sens très large et volontairement anachronique. En effet, au début du XVII^e siècle, le mot « intime » renvoie, comme le terme latin *intimus* dont il procède, à un sens purement local servant à désigner « ce qui est le plus en dedans », au sens propre (*sacrario intimo* : « le fond du temple ») et au sens figuré (*intima philosophia* : « le cœur de la philosophie »), puis, par extension, ce qui est proche du locuteur (*amici intimi* : « les amis intimes »)⁷. Les lexicographes Jean Nicot (1606) et Sebastián de Covarrubias (1611) proposent des définitions du terme proches du sens latin : « ce qui est au profond et en l'intérieur comme l'amitié intime que j'ay à vous ou que je vous porte [...] » ou « *Lo muy propio y del alma como íntimo amigo, el muy amado y querido de corazón* »⁸. En revanche des expressions comme « cercle intime » (pour désigner le

⁵ Suite aux premiers travaux de Juan Antonio LLORENTE (*Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid, Hiperión, III, p. 284-303 [première édition en 1870]) ou de Henry Charles LEA (*A History of the Inquisition of Spain*, IV, New-York, 1907, p. 225-237), le dossier a été rouvert par Julio CARO BAROJA (*Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1961, p. 263-268 et *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 183 à 315 [réédition de l'article fondamental « De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619) », *Príncipe de Viana*, 30, p. 265-328]) et par Gustav HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza editorial, 2010 [1^e édition en espagnol en 1983] (cette somme a été précédée par de nombreux articles de l'auteur dont les références sont reprises dans sa monographie). Plus récemment, voir, par exemple, les synthèses de Valérie MOLERO, *Magie et sorcellerie en Espagne au siècle des lumières (1700-1820)*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 71-93, de Joseph PÉREZ, *Historia de la Brujería en España*, Madrid, Espasa Calpe, 2010, p. 201 et suivantes et de María TAUSIET CARLÉS, « Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVI et XVII^e siècles », Nicole JACQUES-CHAQUIN, et Maxime PRÉAUD dir., *Le Sabbat des sorciers, XV^e et XVIII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Million, 1993, p. 272-273.

⁶ La paternité de l'acception philosophique de la notion d'intimité revient à saint Augustin qui écrit dans ses *Confessions*, III, 6 : « *tu autem eras interior intimo meo* ». Sur ce point, voir Michaël FOESSEL, *La Privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008, p.11.

⁷ Nous empruntons ces définitions et ce rappel à Sylvie LAIGNEAU-FONTAINE, « Intime et contrainte d'État sous l'Empire romain : les poètes élégiaques et Auguste », communication présentée au cours du séminaire dijonnais « L'intime à l'épreuve des contraintes » dont la publication est prévue aux Éditions universitaires de Dijon pour le début de l'année 2019.

⁸ Jean Nicot (*Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*, 1606, p. 353) précise : « vient de *Intimus*, mot Latin, qui est superlatif, et signifie beaucoup ou grandement au dedans ».

nombre limité d'individus partageant la vie privée d'un individu), comme « vie intime » (pour évoquer l'existence intérieure d'une personne ou ce qui la rattache à un niveau très profond de sa vie psychique) ou comme « parties intimes » (pour parler de ce appartient à la vie physique la plus secrète ou à ce qui concerne la vie sexuelle) n'existent pas encore⁹. Pour autant, cette absence de désignation n'implique pas que les sentiments et objets qu'elles recouvrent soient tout à fait inconnus. Nous désignerons donc par le terme « intime », toute une nébuleuse de situations ayant trait à la vie intérieure, privée ou corporelle que les textes de la polémique évoquent, à côté d'arguments théologiques et juridiques, pour décrire ou expliquer l'épidémie de sorcellerie.

Du scandale à la controverse

L'évocation de l'intimité sexuelle au travers de pratiques « abominables » est l'un des principaux ressorts de la vision scandaleuse que certains voulurent donner de la « secte des sorcières ». En ce début du XVII^e siècle, la notion de scandale signifiait en langage théologique à la fois la pierre d'achoppement sur la voie du salut, la croyance déviante et le mauvais exemple¹⁰. De plus, sous l'influence des prêches, le terme s'était banalisé et en était venu à désigner également le trouble des esprits et

Concernant le dictionnaire Sebastián de Covarrubias, » (*Tesoro de la lengua castellana o española...*, 1611) la définition apparaît à la page 740.

⁹ Pour tous ces sens d'usage courant aujourd'hui, voir le Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (<http://www.cnrtl.fr>).

¹⁰ La notion de scandale (du latin ecclésiastique *scandalum*, issu du grec ecclésiastique *skandalon*, de même signification que l'hébreu *mikchôl*) est issue des textes bibliques qui avaient orienté le sens étymologique (« piège ») vers le sens métaphorique (« acte extérieur, qui fournit au prochain l'occasion d'une chute spirituelle [...] »). Voir sur ce point le *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, par les éditions Letouzey et Ané, 1902-1950, 15 tomes en 30 volumes (article « Scandale » signé par N. Jung consulté à partir de la version en ligne). Le terme est défini très soigneusement par Thomas D'AQUIN (*Somme Théologique II^e-II^{ae}, La Charité Tome troisième, Q. 43*, Paris, éditions du Cerf, 1957, p. 156-198, II) comme le rappelle notamment Eric de DAMPIERRE, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales, Sociétés, Civilisations*, Année 1954, Volume 9, Numéro 3, p. 328-336. Sur ce point, voir également Jérôme DEVARD, « Des rumeurs au scandale. Étude phénoménologique de la répudiation d'Ingeburge du Danemark », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25/2013, note 68. La première occurrence de *skandalon* remonte aux *Acharniens* d'Aristophane mais les utilisations bibliques du mot le reconfigurent avant qu'il n'entre dans les langues modernes. Sur ce point, voir la note 8 de l'intéressant article d'Estelle DOUDET, « De la mise en scène du scandale au scandale de la représentation, les moralités dramatiques d'expression française (XV^e-XVI^e siècles) ». Estelle Doudet y cite sur ce point G. STÄLHIN, *Skandalon, Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs*, Güterslos, Bertelsmann, 1930, p. 21.

de l'ordre public¹¹. La question de savoir s'il fallait dénoncer publiquement les mauvais exemples au risque de bouleverser les consciences par la révélation des désordres était récurrente lorsqu'il était question de l'édification des fidèles¹². Dès lors, concernant l'affaire des sorcières de Zugarramurdi, le scandale naquit pour certains de l'existence de pratiques religieuses et sexuelles déviantes qu'il convenait de poursuivre avec rigueur et de châtier publiquement puisqu'elles perturbaient l'ordre spirituel et social. D'autres considérèrent à l'opposé que c'était la persécution abusive de délits imparfaitement démontrés et probablement fantasmatiques qui constituait un scandale susceptible d'induire en tentation les fidèles et de ternir l'image de l'Inquisition.

Scandale dans la région basco-navarraise : les sorciers de Zugarramurdi

La région basco-navarraise était considérée depuis longtemps comme le théâtre de pratiques de sorcelleries¹³, mais un déchaînement inédit de passions se produisit à l'occasion de la découverte en 1609 du foyer de Zugarramurdi. Le combat fut mené conjointement, mais le plus souvent sans concertation, par les pouvoirs civils et religieux et par la justice inquisitoriale tandis que dans les moments de plus forte tension, c'est la justice populaire qui prit le dessus, procédant à des jugements sommaires et à des lynchages. Cette explosion de violence contraste, on le sait, avec les pratiques en usage jusque-là en Espagne où le Saint-Office était peu enclin à prendre au sérieux les histoires de sorcières¹⁴. Cette rigueur soudaine et inédite scandalisa ceux que l'on ne tarda pas à désigner du nom de « parti des sorcières », appellation paradoxale puisque, précisément, ils ne portaient que peu de crédit à

¹¹ Pascale HUMMEL, *Trébuchets, étude sur les notions de pierre de touche et de pierre de scandale*, Berne, Peter Lang, 2004.

¹² Ainsi par exemple, Erasme et Luther s'étaient opposés au sujet de la pertinence de la publication des thèses de Wittenberg : fallait-il dénoncer les mauvais agissements de l'Eglise ou au contraire se contenter d'une correction moins publique et choquante ?

¹³ Pour une mise au point bibliographique, voir Ángel GARI LACRUZ, « La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia », *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85 2010, p. 318-325 (en particulier).

¹⁴ Sur ce point, nous renvoyons à la synthèse proposée par V. MOLERO, *Magie et sorcellerie...*, *op.cit.*, p. 55-69 ; pour les grandes chasses aux sorcières européennes, voir par exemple la synthèse de Robert MUCHEMBLE, *Une Histoire du diable. XI^e-XX^e siècle*, Paris, éditions du Seuil, 2000, p. 73-83.

l'existence d'un tel phénomène. À l'opposé, les ennemis des sorcières, qui croyaient fermement à leur réalité, se jetèrent à corps perdu dans la bataille, luttant contre les sectateurs du diable et contre ceux qui doutaient de l'existence du sabbat.

Un autre élément qui contribua au scandale fut l'extrême jeunesse des mis-en-cause. Beaucoup d'enfants et de jeunes filles pré-pubères figuraient parmi les témoins et les accusés, de telle sorte que le mal semblait s'insinuer dans l'intimité des familles. De plus, en donnant libre cours à leurs pulsions pendant les sabbats, les sorciers exposaient au grand jour des pratiques intimes inavouables d'ordinaire refoulées. C'est donc également en tant que grand déballage de fantasmes sexuels que l'affaire fit scandale. Les procès, enfin, firent grand bruit de par la quantité de personnes qui s'y trouvèrent mêlées : pour faire face à ce qui ressemblait à une épidémie, le Saint-Office mena l'enquête de 1609 à 1614, inquiéta près de 5 000 personnes, en inculpa environ 2 000 et en transféra une cinquantaine dans ses prisons secrètes à Logroño.

L'épisode espagnol doit être mis en relation avec l'apparition, quelques mois auparavant, de nombreux foyers de sorciers dans la région française du Labourd. Fuyant les rigueurs de la persécution menée en France par le magistrat Pierre de Lancre¹⁵, des personnes que l'on suspectait d'être en lien avec la sorcellerie arrivèrent en Espagne. C'est ainsi qu'à la fin de l'année 1608, une jeune habitante du village de Zugarramurdi revint au village après un séjour prolongé en France où elle se vanta d'avoir fréquenté le sabbat. Elle prétendit même que certains conventicules s'étaient tenus à Zugarramurdi et qu'elle y avait croisé une habitante du village. Cette dernière commença par nier toutes les allégations, mais, confrontée à son accusatrice et pressée par sa propre famille, elle finit par admettre qu'enfant, elle avait été initiée à la sorcellerie par sa tante et livra le nom de complices qui furent interrogés par l'Inquisition. Finalement, sept femmes et trois hommes furent jugés coupables ; rassemblés dans l'église paroissiale à l'initiative

¹⁵ Pierre de Lancre était un magistrat cultivé, et l'époux de Jeanne de Mons, petite-nièce de Montaigne. Il fut l'auteur de traités de démonologie : le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) et *Du sortilège* (1627).

du curé du village, ils confessèrent devant l'assemblée leur culpabilité et exprimèrent leur repentir ; après cet acte public de contrition, la communauté villageoise pacifiée les réintégra en son sein.

Les choses auraient pu en rester là si le tribunal inquisitorial du district, qui siégeait à Logroño, n'avait été alerté et si, début janvier 1609, il n'avait pas diligenté sur place l'un de ses commissaires. Suite à cette enquête, quatre sorcières présumées furent incarcérées dans les prisons secrètes du Saint-Office à Logroño où, cédant à six longs mois d'interrogatoire, elles finirent par avouer leurs crimes et dénoncèrent toute une liste de complices, parmi lesquels de nombreux enfants. Au cours de l'été 1609, l'Inquisition diligenta une enquête (ou *visita*) destinée à corroborer les déclarations des suspects. L'inquisiteur Juan Valle Alvarado, qui en était chargé, découvrit de nouveaux cas de sorcellerie à Zugarramurdi et de nouveaux foyers en Navarre et à Guipúzcoa ; il constata que les suspects récemment découverts décrivaient les rites de la secte dans les mêmes termes que les prévenus de Logroño. Dès lors, malgré l'absence de preuves matérielles, dont on supposait qu'elles avaient été effacées par le Malin, l'inquisiteur Valle se persuada de la nécessité de combattre avec vigueur le fléau : près de 300 personnes furent inculpées et 40 transférées à Logroño. Il convient de noter cependant qu'à la même époque, l'évêque de Pampelune, Antonio Venegas de Figueroa¹⁶, qui avait entrepris de parcourir la région pour évaluer personnellement la situation, parvenait à la conclusion inverse : les sorcières étaient le fruit de l'imagination des fidèles et leur apparition était le résultat paradoxal de la publicité qui était faite aux pratiques de sorcelleries par les sermons et procès retentissants qui se tenaient dans le Labourd, côté français. Dans ce climat de doute, le conseil central du Saint-Office, *la Suprema*, décida d'agir avec clémence et ordonna la publication d'un édit de grâce. Le tribunal de Logroño demanda à en repousser l'application après l'autodafé prévu les 7 et 8 novembre 1610 et au cours duquel devaient comparaître les premiers sorciers.

¹⁶ Âgé de soixante ans au moment des faits, il avait une grande connaissance du Saint-Office au service duquel il avait travaillé à partir de 1592 : entre 1596 et 1599, il avait été inquisiteur à Grenade et en 1600 il avait été nommé membre du Conseil Central (*Suprema*). Sur son parcours, voir G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, op. cit., p 276-286.

L'autodafé de Logroño et la scandaleuse relation de Mongastón

Les autodafés, on le sait, étaient généralement des célébrations publiques, tenues en grande pompe. Celui de Logroño attira une foule nombreuse, évaluée par un témoin à 30 000 personnes venues de France, Castille, Aragon, Navarre et Vizcaye¹⁷. La circulation de divers imprimés relatant l'autodafé contribua à la notoriété de l'épisode¹⁸. En effet, dès 1611, Juan de Mongastón, imprimeur à Logroño, obtint l'autorisation d'en publier le récit afin que « l'on ait connaissance des grandes turpitudes qui sont commises dans la secte des sorciers ». Ce type de compte rendu, dont l'usage s'était répandu au milieu du XVI^e siècle sous la forme de relations manuscrites adressées à un cercle restreint de connaissances, était devenu dans un second temps un genre particulièrement prisé des libraires¹⁹.

L'originalité du texte de Mongastón tient à la matière abordée. La première partie de la *Relación de las personas que salieron al Auto de la Fe*²⁰ décrit de manière chronologique le déroulement de l'autodafé avec, en point d'orgue, les sentences

¹⁷ *Relación de un oficial*, fol. 391 r., cité par G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, op. cit., p. 245.

¹⁸ La relation de Mongastón est la plus connue sans doute parce qu'elle fut la plus sulfureuse et parce qu'elle fut rééditée par Leandro Fernández de Moratín en 1811 (avec de nombreuses rééditions : 1812, 1820, 1833 et 1836). Cependant, Eva Lara ALBEROLA a attiré récemment l'attention sur une autre relation rédigée par Luis de Fonseca et publiée par Juan Bautista Varesio à Burgos (voir son intéressant article « *Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Vaserio: estudio comparativo* », *Revista de Humanidades*, 30 (2017), p. 43-74). L'analyse comparée des exemples produits par les deux textes et de la structure des relations permet à E.L. Alberola de conclure que le récit de Mongastón « [...] es mucho más sensacionalista y no se detiene en cuestiones teológicas y morales, como sí hace Fonseca [...] » (p. 69).

¹⁹ Sur l'édition de relations d'autodafé J. PÉREZ, *Historia de la Brujería en España*, op. cit., p. 206, note 3.

²⁰ *Relación de las personas que salieron al Auto de la Fee, que los señores Doctor Alonso Bezerra Holgín, del Ábito de Alcántara; Licenciado Juan de Valle Alvarado; Licenciado Alonso de Salazar y Frías, Inquisidores apostólicos, del Reyno de Navarra y si distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete, y en ocho días del mes de Nouiembre, de 1610 Años. Y de las cosas y delitos por qué fueron castigados*, Logroño, Juan de Mongastón, 1611. La relation a été publiée en 1986 par Manuel FERNÁNDEZ NIETO dans un volume qui rassemble les différentes pièces du dossier (le récit de l'autodafé ; les écrits de l'inquisiteur Salazar y Frías ; ceux de Pedro de Valencia, ainsi que la réédition de la relation faite par Leandro Fernández Moratín au début du XIX^e accompagnée par les illustrations de Goya) : *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de las brujas de Zugarramurdi. Logroño, 1610*, Madrid, Tecnos, 1989. La dernière réédition du texte est celle de M. DE LAS RIVAS RAMÍREZ (éd.), *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, Logroño, 1993 cité par Eloísa NAVAJAS TWOSE, « Una relación inquisitorial sobre brujería navarra », *Huarte de San Juan, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, n°17-2010, p. 347-370, note 46. Nous utiliserons ici l'édition proposée par Manuel Antonio MARCOS CASQUERO et Hipólito B. RIESCO ÁLVAREZ, éds. in Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, VII, León, Universidad, 1997, p. 157-181.

prononcées à l'encontre des sorciers. Le second volet, intitulé *Relación de las cosas y maldades que se cometen, en la secta de los Brujos según se relataron en sus sentencias y confesiones*, fut rédigé à partir des notes prises par plusieurs témoins au cours de la cérémonie²¹ et offre une vision très complète et ritualisée du monde des sorciers, contribuant, de ce fait, à présenter celui-ci comme une sorte de contre-société, fortement hiérarchisée, image inversée et scandaleuse de la communauté catholique²². Les prosélytes sont initiés par des parrains et marraines dès leur plus jeune âge²³ et franchissent peu à peu les divers grades de la secte (novices, profès, maîtres puis dignitaires)²⁴ ; marqués par le diable²⁵, ils sont escortés par des crapauds qui font office d'« anges gardiens ». Le démon est représenté comme une idole à la fois majestueuse et répugnante²⁶ que les fidèles adorent après avoir apostasié, notamment en l'embrassant sur ses parties intimes²⁷. Relevant de cette même logique d'inversion, les sabbats parodient l'eucharistie catholique²⁸ : les

²¹ « Y porque se tenga noticia de las grandes maldades que se cometen en la seta de los bruxos, pondré también una breve relación de algunas de las cosas más notables que apuntamos algunos curiosos, que con cuydado las yvamos escribiendo en el tablado » (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édss., *op. cit.*, p. 161).

²² J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, *op. cit.*, p. 221.

²³ « El Demonio, para propagar esta abominable y maldita seta, se aprovecha de los Brujos más antiguos y más ancianos, que con mucho cuydado se ocupan en ser maestros y enseñadores de ella » (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édss., *op. cit.*, p. 157-181).

²⁴ Voir sur ce point l'analyse proposée par M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, dans leur édition du texte de Pedro de Valencia, p. 71-79.

²⁵ « [...] le haze una marca hincándole una de sus uñas, con que le haze una herida y saca sangre, que recoge en algún paño o en alguna vasija; y el Brujo novicio siente de la herida muy gran dolor, que le dura por más de un mes, y la marca y señal por toda la vida. Y después en la niña de los ojos (con una cosa caliente, como si fuese de Oro), le marca (sin dolor) un sapillo, que sirve de señal con que se reconocen los Buxos unos a otros [...] » (*Ibid.*, p. 162).

²⁶ « [El Demonio] está sentado en una silla, (que una vez parece de oro y otras de madera negra), con gran trono, magestad y gravedad, y con un rostro muy triste, feo y ayrado [...] » (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édss., *op. cit.*, p. 162).

²⁷ « Y diziéndole el Demonio las palabras con que va a renegar, las va repitiendo, y reniega lo primero de Dios, de la Santa Virgen María, su madre, de todos los santos y santas, del Bautismo y confirmación y de ambas las chrismas, y de sus Padrinos y Padres, de la Fe y de todos los Christianos, y recibe por su Dios y Señor al Demonio, el qual le dize que de allí adelante no ha de tener por su Dios y Señor al de los Christianos, sino a él que es su verdadero Dios y Señor que le ha de llevar al parayso. Y luego le recibe por su Dios y Señor, y le adora besándole la mano izquierda, en la boca y en los pechos, encima del corazón y en las partes vergonzosas [...] » (*Ibid.*, p. 162).

²⁸ María TAUSIET, dans son livre *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 8 note que le sabbat « n'était pas autre chose que l'image du monde à l'envers » avec un foisonnement de symboles inversés : baptême/pacte démoniaque ; extase

messes noires sont précédées d'un temps de confession et donnent lieu à une homélie au cours de laquelle les fidèles sont exhortés à gagner leur paradis en faisant aux chrétiens tout le mal dont ils sont capables ; après l'offertoire et l'adoration, l'hostie est consacrée suivant la formule eucharistique (« voici mon corps »)²⁹ tandis que les fidèles agenouillés battent leur coulpe ; après la communion qui se fait sous les deux espèces (pain noir et boisson amère), la célébration se termine par une gigantesque orgie pendant laquelle le diable a un commerce charnel avec chacun des sorciers et sorcières aussi bien par voie vaginale qu'anale³⁰.

La réplique de Pedro de Valencia

Révolté par le texte de Mongastón, l'humaniste Pedro de Valencia (1555-1620) prend contact avec le Grand Inquisiteur, Bernardino de Sandoval y Rojas, afin d'obtenir l'autorisation de lui adresser par écrit son opinion. Le Grand Inquisiteur, dont l'avis en matière de sorcellerie avait été précisément requis par le tribunal de Logroño, le pressa par une lettre du 25 février 1611 d'envoyer son rapport³¹. Le *Discurso de Pedro de Valencia acerca de los quentos de las brujas y cosas tocantes a Magia* est donc un document de travail à usage interne dont l'Inquisition n'a pas divulgué les conclusions, le rapport étant resté inédit jusqu'à la fin du XIX^e siècle³².

mystique/vol des sorcières etc. Sur le principe d'inversion comme trait universel de la sorcellerie, voir par exemple : G. HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas ...*, *op. cit.*, p. 143-145.

²⁹ *Relación....* in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édés., *op. cit.*, p. 173.

³⁰ « [...] conoce a todos, hombres y mugeres, carnal y sométicamente [sodomíticamente] », (*Ibid.*, p. 174).

³¹ Sur le contexte polémique, voir G. HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas...*, *op. cit.*, p. 289-290. J. CARO BAROJA (*Inquisición, brujería...*, *op. cit.*, p. 193-194) a souligné que les 14 points du questionnaire élaboré par le conseil central ou *Suprema* le 11 mars 1609 afin de guider les interrogatoires dans l'affaire des sorciers de Zugarramurdi prouvent clairement que les inquisiteurs espagnols doutaient de la réalité des sabbats qu'ils tenaient pour de simples illusions, d'origine parfois diabolique. Ce questionnaire peut être consulté in *Ibid.*, p. 193-194 ou in J. PÉREZ, *Historia de la brujería...*, *op. cit.*, p. 200-202, par exemple.

³² Pedro de VALENCIA, *Discurso acerca de los cuentos de brujas*, M. A. MARCOS CASQUERO et Hipólito B. RIESCO ÁLVAREZ, édés. in Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, VII, p. 225-319. Les principales versions manuscrites sont : à la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM désormais) : Ms. 13 348 (fol. 2 r° à 9 r°) ; Ms. 9087 (fol. 260 v° à 276 r°) et Ms. 7 579 non paginé ; à l'Archivo Histórico de Madrid (AHN désormais) à la section Inquisición, livre 1 231, f. 608r°-629r° et à la Bibliothèque Royale du Monastère de l'Escorial : Ms. I. 3. 31, f. 130 r°-176v°. Suivant J. Caro Baroja, le texte n'a pas circulé ; G. Henningsen précise que Salazar y Frías obtint une copie du discours de Valencia mais qu'il n'existe aucun indice d'une relation directe entre les deux hommes (*El abogado de las brujas...*, *op. cit.*, p. 298).

En fait, l'humaniste valencien rédigea deux rapports³³ ; le second, se fondant sur un résumé et une glose du premier, insistait sur l'in vraisemblance du texte de Mongastón, que l'on n'aurait pas dû autoriser à publier de telles énormités³⁴. Avec un grand tact politique³⁵, l'auteur y déplore la diffusion d'un récit qui offense le nom de Dieu, porte atteinte à la réputation religieuse de la Navarre et du Pays Basque, scandalise les uns tout en offrant un mauvais exemple aux autres et qui, pour finir, donne une piètre image de l'Inquisition puisqu'elle prend au sérieux d'aussi invraisemblables affabulations³⁶. L'exposé de la *propositio* est aussi rigoureux que l'exorde. Il commence par rappeler qu'en matière de sorcellerie, il convient de recourir aux explications naturelles avant de songer aux miracles³⁷. Ensuite, Pedro de Valencia propose de laisser de côté les débats purement théologiques sur

³³ Le premier texte (dont un exemplaire autographe est conservé à la BNM, à la cote 13 348, f. 2r°-9r°) est publié sous le titre « Borrador » (brouillon) par M. A. Marcos Casquero et H. B. Riesco Alvarez, aux pages 234-254 de leur édition (des précisions sur les sources à la page 121). Il existe des éditions antérieures : M. SERRANO Y SANZ in *Revista de Extremadura*, 2, 1900, p. 289-301 et p. 337-347 et M. FERNANDEZ NIETO, *Proceso a la brujería...*, op. cit., p. 101-130.

³⁴ J. CARO BAROJA, dans les pages lumineuses qu'il a consacrées au dossier des sorcières de Zugarramurdi (*Inquisición y Brujería...*, op. cit., p. 198, 224 et 232-233), insiste sur les irrégularités qui entourèrent la relation de Mongastón dont la publication contredisait la pratique du secret et la volonté d'apaisement affichée par le Tribunal du Saint-Office. Il indique que la relation prenait directement appui sur certains témoignages et documents « secrets » dont celui de Mari Martín de Legarra et le rapport de Huarte. Il écrit : « ¿Cómo se dio licencia a este relato mientras que a la par se había dictado un edicto de gracia [...] ? ».

³⁵ Voir à ce propos les remarques de Manuel Antonio MARCOS CASQUERO et Hipólito B. RIESCO ÁLVAREZ dans leur édition du texte de Pedro de Valencia, p. 128. Sur la pensée de Pedro de Valencia, le livre de Juan Luis SUAREZ SANCHEZ DE LEÓN reste d'actualité, *El pensamiento de Pedro de Valencia*, 1997. Voir aussi : John Christian LAURSEN, « Scepticisme et cynisme dans l'œuvre de Pierre de Valence », *Philosophiques*, 35, n°1, printemps 2008, p. 187-206 (p. 3 version électronique).

³⁶ « Lo primero, que no conviene que las relaciones de tales confesiones y delitos, verdaderamente nefandos, se imprimen, ni aun se reciten en público y particularmente las sentencias, por la honra del nombre de Dios, y que no se oiga entre sus fieles que torpezas tan abominables hayan pasado por el pensamiento de nadie, cuanto más por obra; lo segundo por la honra de estos reinos tan puros de herejía y de las menores máculas en la fe, mayormente en aquellas provincias; lo tercero por el escándalo y mal ejemplo, que mujercillas ruines, oyendo que hay otras que cometen tales maldades, juzgarán por niñería cometer fornicaciones, adulterios y otro cualquier pecado que no sea el de hacerse bruja [...] también es conveniente este estilo para la reputación del Tribunal porque en aquellas confesiones, aunque en el todo contengan verdad, se mezclan cosas tan poco verosímiles [...] », (Pedro de VALENCIA, *Discurso acerca de los cuentos de brujas*, M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, op. cit., p. 256-257). Toutes les références sont tirées de cette édition.

³⁷ « Lo segundo, que sin negar ni dudar que sea posible que los ángeles escogidos cuando son mandados, o a los malos siendo permitidos, llevar los cuerpos por el aire en brevísimo tiempo sin que sean vistos y transformados con falsa apariencia en ajena figura, advertimos ser lícito y prudente y aun debido dudar y examinar en cada caso particular [...] » (*Ibid*, p. 257). Pour l'analyse du texte de Valencia, lire l'excellente introduction de l'édition de Manuel Antonio Marcos Casquero et Hipólito B. Riesco Alvarez dont nous nous servons ici (*Ibid*, p. 15-121).

l'existence, ou non, de pouvoirs magiques, pour se concentrer sur les faits. Dès lors, il considère que les confessions des sorcières peuvent donner lieu à trois interprétations³⁸. La première explication possible est que les sabbats ont réellement eu lieu mais qu'ils ne doivent rien de plus au diable que n'importe quel comportement peccamineux³⁹. Les participants, conduits par un homme portant un masque de bouc et affublé d'un phallus postiche, inventent ou miment des faits licencieux et criminels. En érudit, Pedro de Valencia, dans un long *excursus*, évoque pour comparaison les Bacchanales et autres pratiques dionysiaques où les fidèles déguisaient leurs débordements sexuels en pratiques religieuses⁴⁰. Une seconde hypothèse consisterait à expliquer les récits des sorciers par l'action de psychotropes qui leur ferait croire à la réalité de choses entrevues en songe⁴¹. S'appuyant sur des expérimentations menées par des juges et par le Docteur Laguna, médecin du pape Jules III, Pedro de Valencia rappelle que, sous l'effet de certaines drogues ou onguents, des femmes, qui n'ont à aucun moment quitté leur

³⁸ « Así, ahora, dejada la cuestión general de los efectos de la magia y de las brujas y de la verdad o falsedad de cuentos antiguos en esta materia, y tratando de solo el caso presente para verificación de lo que concluyen, o en lo que convienen estas deposiciones y confesiones de Logroño, se proponen tres maneras de reducirlas [...] » (*Ibid*, p. 257).

³⁹ « La primera y más a mano es la vía ordinaria humana del todo, no sin sugestión y muy solícita intervención de los espíritus de maldad, pero con pasos invisibles, como suele andar el demonio en todos los pecados de los hombres : usando el ímpetu desordenado de nuestros apetitos, acrecentándolos y convidándolos con ocasiones, proponiendo deleites irracionales al entendimiento y cegándolo para que los acepte y abrace, y no haya acontecimiento así que hombres y mujeres perdidas, con deseo de cometer fornicaciones, adulterios y sodomías, hayan inventado aquellas juntas y misterios de maldad en que alguno, el mayor bellaco, se finja Satanás y se componga con aquellos cuernos y traje horrible de obscenidad y suciedad que cuentan [...] » (*Ibid*, p. 257-258).

⁴⁰ « Han pasado muchos y muy notables casos de este género en el mundo, que se cubren ordinariamente con nombre de religión y misterios sagrados : entiendo, y entienden los escritores santos en general, que todos los misterios de la gentilidad cubrían con tinieblas y misterios torpezas tales [...] » (*Ibid*, p. 258-259) « es de advertir la semejanza de estas modernas juntas o aquelarres de noche o en los campos con aquellos bacanales [...] » (*Ibid*, p. 265).

⁴¹ L'hypothèse des psychotropes est exprimée à partir de la p. 269 et après avoir évoqué comme autre explication humaine possible les causes physiologiques, dont la mélancolie : « La segunda manera de entender, recibida y afirmada de muchos y que se certifica haberse confirmado con todas las experiencias que se han querido hacer, es que sea verdadera la entrada de las brujas en el pacto o conjuración, que apostatan de la fe, se entregan al demonio expresamente, dan prendas a las personas que las indujo y de ellas en nombre del demonio son enseñadas a hacer venenos, ungüentos y todo lo demás, pero que el demonio no se manifiesta, ni ellas son llevadas a las juntas en cuerpo, ni van allá por sus pies, mas de que se untan con los ungüentos mágicos con intención de ir y de hacer y padecer todas aquellas cosas ; que la unción obra poderosísimo sueño, en el cual el demonio, cumpliendo el pacto, representa en sueños uniformemente a todos estos durmientes la junta y actos de ella [...] » (*Ibid*, p. 269).

lit, ont raconté au réveil qu'elles s'étaient rendues au sabbat⁴². Des références classiques viennent corroborer l'hypothèse puisque Pedro de Valencia rappelle les assemblées d'adeptes de religions mystériosophiques où la danse et la musique conduisent à la transe et celle-ci aux débordements de toute sorte⁴³. La troisième éventualité consiste à admettre que tout ce que les prévenus confessent est vrai car Dieu permet au diable de réaliser de telles abominations⁴⁴. Pedro de Valencia soulève deux problèmes juridiques découlant de cette dernière hypothèse : en présence de phénomènes magiques, il est impossible de mener des investigations sérieuses et de faire la preuve d'une quelconque culpabilité ; l'interprétation diabolique des faits ouvre le champ à l'erreur judiciaire et aux accusations abusives⁴⁵. Dans un passage où il met en scène les questions-réponses des prévenus et de leurs accusateurs, Pedro de Valencia démontre que si l'on retient l'hypothèse de la sorcellerie, tout alibi devient suspect et peut être tenu pour une ruse du Malin :

Esa noche toda estuve en mi casa, o en maitines, donde me vio todo el lugar” ; “Era vuestra fantasma —replicarán—, que hacía apariencia por vos”; “Estuve en la cama con mi marido, con mis hijos y criadas alrededor de mí, sin que se abriese puerta ni ventana en toda la noche”, o “Era vuestra figura hechizada por arte del demonio o, si quedó allí vuestro cuerpo dormido, sería después de haberos ungido, y al mismo tiempo, gozabais de la junta entre sueños”⁴⁶.

Au contraire, pour Valencia, le doute doit profiter à l'accusé ; de même, la présomption d'innocence doit prévaloir chaque fois que la preuve de l'intervention du diable ne peut être faite. Il termine en invitant le Saint-Office à la plus grande

⁴² *Ibid* , p. 270-271.

⁴³ *Ibid* , p. 272-273.

⁴⁴ « *El tercer modo con que las juntas y hechos de las brujas se creen es el más prodigioso y horrible, pero el vulgarmente recibido y tenido por llano y conforme a las confesiones y testificaciones [...]. Esta opinión, pues, cree del todo a las brujas y afirma que son arrebatadas en personas y que hacen y padecen realmente cuanto confiesan [...]* » (*Ibid*, p. 273).

⁴⁵ « *La primera es la perplejidad que se sigue en la averiguación de la verdad, que viene a hacer el hecho improbable y los cargos y descargos igualmente ilusorios [...]* » (*Ibid*, p. 275).

⁴⁶ *Ibid*, p. 275.

prudence⁴⁷ car, en matière de sorcellerie, l'obtention de la preuve est quasiment impossible et qu'il ne faut en aucun cas courir le risque de punir un innocent⁴⁸.

Les débats au sein du Saint-Office : le rôle de Salazar y Frías

L'existence de la secte démoniaque de Zugarramurdi donna lieu à des appréciations divergentes sur le terrain⁴⁹. À la persécution entreprise en particulier par le licencié Hualde (recteur de Vera et admirateur du magistrat français Pierre de Lancre) et l'inquisiteur Valle de Alvarado (qui sema la terreur et la confusion dans la région de Bidasoa), s'opposa la résistance sceptique des évêques de Pampelune et de Calahorra, du jésuite Golarte et d'une partie du clergé de la région. La controverse s'insinua également au sein du Saint-Office. La divergence d'opinions entre le Conseil central, sceptique, et le tribunal de district se doubla de dissensions sur le plan local puisque si Alonso Becerra Holguín et Juan de Valle Alvarado croyaient de bonne foi en l'existence des sorcières et étaient favorables aux poursuites menées contre les suspects, le troisième juge, Alonso de Salazar y Frías (1564-1635), qui venait d'être nommé à ce poste en juin 1609, se démarqua assez vite de ses confrères, contestant leurs méthodes et leur objectivité⁵⁰.

⁴⁷ « *Búsquese siempre en los hechos cuerpo manifiesto de delito conforme a derecho, y no se vaya a probar caso, muerte ni daño que no ha acontecido [...]* » (*Ibid*, p. 307).

⁴⁸ Alfred SOMAN, dans un article où il rappelle que la difficulté de la preuve en matière de sorcellerie explique la focalisation des juges sur l'assistance au sabbat, cite les propos d'un avocat général français contemporain : « Il est hors de raison de requérir ou espérer preuve précise par tesmoing du fait duquel est question ; la nature du maléfice ne le peut pas porter [...] » (« Le sabbat des sorciers : preuve juridique », N. JACQUES-CHAQUIN et M. PRÉAUD dirs., *Le sabbat des sorciers...*, *op. cit.*, p. 85).

⁴⁹ Les différentes pièces de cette controverse, scrupuleusement classées et annotées par Salazar, ont été exhumées et étudiées par Julio Caro Baroja et Gustav Henningsen au XX^e siècle mais il convient de rappeler qu'en leur temps, les arguments de Salazar ne reçurent pas plus de publicité que les écrits de Pedro de Valencia. Pour la description matérielle des pièces, voir G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas...*, p. 376-382 et l'excellente mise au point de Eloísa NAVAJAS TWOSE, « Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra », *op. cit.*, p. 354-56. Le document essentiel est conservé à l'AHM à la section Inquisition (liasse 1679) ; les principaux textes concernant l'enquête de Salazar y Frías ont été publiés par Gustav HENNINGSEN, *The Salazar Documents...* (*op. cit.*). La section documentaire figure en version bilingue (anglais-espagnol) aux pages 99-471. Lorsque nous nous référerons aux pièces de ce dossier, nous renverrons à la fois au document original et à sa transcription par Gustav Henningsen.

⁵⁰ Julio CARO BAROJA a démontré combien l'unité de façade entre les trois inquisiteurs ne tarda pas à se fissurer et à tourner à la franche hostilité : « [...] *la credulidad de los inquisidores no tenía freno...o no querían reconocer dos de ellos un yerro que podía comprometer su carrera* » (*Inquisición y Brujería...*, p. 198).

Lorsqu'il entre en scène, Alonso de Salazar y Frías a derrière lui une belle carrière de juriste, mais c'est son premier poste au sein du Saint-Office⁵¹. Il jouit au sein de l'institution de l'appui de l'Inquisiteur général, Bernardo de Sandoval y Rojas, qui est lui-même parent du favori de Philippe III, le duc de Lerma. Au lendemain de l'autodafé de 1610, il fut chargé de publier l'édit de grâce, ce qui l'amena à sillonner la région pendant près de huit mois. Ce fut pour lui l'occasion de reprendre le dossier à la racine en s'appuyant sur une méthode empirique et inductive. Il envoya le résultat de cette enquête au Conseil sous la forme de mémoires qui s'échelonnèrent entre 1612 et 1614 et qui exposaient de façon argumentée son scepticisme. Le 29 août 1614, convaincu par son analyse, le Conseil de l'Inquisition finit par réaffirmer les principes de prudence et de bienveillance qui étaient les siens depuis 1526 et mit un terme à l'affaire en publiant en 1617 un édit, désigné par Salazar y Frías comme « l'Édit du silence » (*Edicto de silencio*) : par ce document le Tribunal reconnaissait ses erreurs et recommandait la discrétion en matière de sorcellerie.

Au cours de sa mission, il fut amené à absoudre *ad cautelam* 1802 personnes dont 1384 enfants. En outre, 81 accusés révoquèrent la confession qu'ils avaient faite devant le commissaire du Saint-Office à Logroño ou pendant la *visita*⁵². S'appuyant sur le témoignage d'un noyau de 420 individus, qu'il interrogea sur la manière dont ils se rendaient au sabbat, sur les actes qu'ils y réalisaient et sur les preuves externes qu'ils pouvaient apporter, Salazar y Frías en arriva à la conclusion suivante : « [...] je n'ai acquis aucune certitude ni trouvé des indices permettant de conclure à l'existence d'une action de sorcellerie qui ait eu lieu réellement et matériellement [...] »⁵³. En effet, pour le spécialiste en droit canon qu'était Salazar, l'essentiel était de faire la preuve des allégations. Son enquête lui permit de

⁵¹ Sur le parcours et la personnalité contrastée de Alonso de Salazar y Frías, voir également : Laura LAVADO SUÁREZ, « El sentido moral y el entorno social en la construcción de la personalidad de un inquisidor : Alonso de Salazar y Frías », *Huarte de San Juan. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, n° 17-2010, p. 309-332.

⁵² Pour ces chiffres, voir le « Segundo informe de Salazar y Frías » (G. HENNINGSEN, *The Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, op. cit., p.267 ; l'original est à l'AHN, Inq, leg. 1679, Exp. 2-1, N° 21 [a], 1r°).

⁵³ « [...] no he hallado certidumbre, ni aun indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado [...] » (*Segundo informe*, 15 v°, *Ibid*, p. 341)

démontrer que de nombreux témoignages ne résistaient pas à l'épreuve des faits : la confrontation des dépositions ne faisait apparaître aucun accord sur l'emplacement des sabbats, ni sur les moyens de s'y rendre⁵⁴ ; des potions magiques, une fois analysées, se trouvaient être d'inoffensives concoctions⁵⁵ ; Salazar en personne s'était rendu avec ses officiers sur les lieux d'un *aquelarre* le lendemain des faits supposés et n'avait trouvé nulle trace d'herbe foulée ou autre indice d'une assemblée nombreuse⁵⁶ ; telle sorcière qui prétendait que le diable lui avait sectionné trois orteils du pied gauche, fut confondue par sa famille qui l'avait connue ainsi depuis l'enfance⁵⁷... Tout ce que la relation de Mongastón proclamait comme des faits avérés n'était que fabulation et mensonge suivant la méthode expérimentale de Salazar y Frías⁵⁸.

Usages de l'intime : de l'exploitation sulfureuse de stéréotypes à une attention plus nuancée

Si les tenants de la thèse du satanisme pratiquant contribuèrent au scandale par la publicité donnée au sabbat, pour leur part les sceptiques considérèrent l'affaire des sorcières de Zugarramurdi comme le fruit de scandaleuses calomnies qui avaient tout aussi scandaleusement fourvoyé la justice sur le terrain des règlements de comptes privés et des pratiques judiciaires abusives. Il en résulte que les différentes pièces de la polémique abordent non seulement la question des

⁵⁴ Voir par exemple le « Segundo informe de Salazar y Frías » (AHN, Inq, leg. 1679, Exp. 2-1, N° 21 [a], 10r v°, *Ibid*, 311) : « *Y en cuanto a los puestos y sitios, donde comúnmente solían ser los aquelarres y juntas de dichos brujos, tampoco dieron noticia, ni aun claridad bastante, las treinta y seis personas* » (nous reproduisons les textes d'après Gustav Henningsen qui opte pour une modernisation de l'orthographe et de la ponctuation des textes).

⁵⁵ *Segundo informe*, 9 r° (*Ibid*, p. 313) : « [...] *de veintidós ollas que en toda la visita se manifestaron, han salido al cabo todas ellas, y cada una de por sí inciertas, simuladas y fingidas, como en efecto hechas solamente para evadir las molestias y vejaciones con que les obligan a fingir falsamente éstas [...]* ».

⁵⁶ *Segundo informe*, 8 v° (*Ibid*, 307) : « *Y por parte de verificación, hallándome aquel día en el lugar y notando la hierba y estancia del campo referido donde la dicha cruz, la vi yo (y los secretarios, religiosos y demás personas que allí concurrieron) muy entera y fresca, y sin holladura ninguna, sin rastro de que hubiesen llegado allí personas* ».

⁵⁷ *Segundo informe*, 7 v° (*Ibid*, 301) : « *Catalina de Echevarría, mujer vieja, que fue reconciliada en el Tribunal de Logroño, dijo en sus confesiones haberle quitado el Demonio tres dedos del pie izquierdo cuando comenzó a ser bruja, que fue en aquel tiempo; y examinados los contestes de ello y personas de su casa, declararon que toda su vida, desde su niñez, le faltaron aquellos dedos, como también ella misma, después, revocando sus confesiones, dijo que había sido embuste y falsedad suya* ».

⁵⁸ Nous paraphrasons J. CARO BAROJA, *Las brujas ...*, op. cit., p. 236.

sorcières de façon différente opposant deux visions contradictoires de la sorcellerie, deux façons de concevoir le scandale et enfin deux conceptions de la justice, mais témoignent également de perceptions différentes de l'intime et des usages qui peuvent en être faits.

Voyeurisme sexuel chez Mongastón

Concernant, les pratiques sexuelles, le texte de Mongastón, qui obéit à une logique commerciale, décline les lieux communs de la sorcellerie en multipliant les descriptions scabreuses : l'intimité sexuelle s'y affiche à travers les cas « extrêmes » de l'adultère, la pédérastie, l'inceste, la zoophilie. Satan, n'est-il pas un bouc et ses cris ne sont-ils pas ceux d'un animal en rut ?⁵⁹ La promiscuité sexuelle et la bestialité en particulier parce qu'elles sont l'expression d'une allégeance physique au diable expriment la transgression réelle et symbolique de tabous culturels⁶⁰. Les évocations sexuelles s'intègrent dans toute une série d'usages transgressifs de l'anatomie humaine qui comprennent la capacité des sorciers à quitter leur enveloppe charnelle puis à voler pour rejoindre le sabbat, leurs métamorphoses en divers animaux, le recours au vampirisme, à l'anthropophagie ou à la nécrophagie. Ces phénomènes et pratiques interrogent la relation qu'entretiennent les hommes et les femmes avec leur propre corps et avec celui de leurs semblables. Cependant, la façon dont le texte de Mongastón pose la question du rapport au corps de la limite de ce qu'il peut faire et de ce qu'on peut lui faire reste stéréotypée⁶¹. Il convient de noter, en effet, que même si la relation de Mongastón, par sa crudité, tend à transformer son lecteur en voyeur, et même si ses évocations sexuelles ont pu en émoustiller certains, les actes intimes ne sont pas décrits pour eux-mêmes mais dans le cadre d'une stratégie générale d'inversion. Le texte étaye les affirmations dogmatiques par des témoignages concernant des

⁵⁹ L'orgasme des sorcières s'accompagne d'un cri animal de jouissance qui ressemble au mugissement d'un taureau.

⁶⁰ Sur ce point, voir l'intéressant propos de Ángel GARI LACRUZ, « Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral » (Colloque international de Paris, novembre 1992 : *Le sabbat des sorciers en Europe XV^e-XVIII^e siècles* », Grenoble, Jérôme Million, 1993, p. 281-298).

⁶¹ À titre d'exemple, voir le même type de figuration des messes noires et des orgies dans María TAUSIET, *El proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.

sorciers nommément désignés, mais ceux-ci, sont moins l'expression d'expériences singulières que des pièces probatoires au service d'une vision préconçue. L'univers des sorciers ne peut être qu'un reflet inversé et grimaçant de l'ordre orthodoxe, un espace où les relations et pratiques intimes s'exposent publiquement et changent, ce faisant, de nature pour devenir précisément contre-nature⁶². Ainsi par exemple, dans cette cérémonie à rebours qu'est le sabbat, la communion des fidèles s'exprime par la confusion de corps entremêlés et imbriqués, le sacrement de l'eucharistie se double de repas cannibales et les sorcières orgiastiques s'adonnent à la nécrophagie, à l'infanticide et au vampirisme :

Y a los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por la natura ; apretando recio con las manos, y chupando fuertemente les sacan y chupan la sangre; y con alfileres y agujas les pican las sienes y en lo alto de la cabeza, y por el espinazo y otras partes y miembros de su cuerpo; y por allí les van chupando la sangre, diciéndoles el demonio: “Chupa y traga eso, que es bueno para vosotras”; de lo cual mueren los niños o quedan enfermos por mucho tiempo; y otras veces los matan luego, apretándoles con las manos y mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan [...] ⁶³.

Dans le monde à l'envers du sabbat, le lien intime et vital qui unit d'ordinaire la mère à son l'enfant est perverti : les sorcières, en une sorte d'inversion mortifère de l'allaitement maternel, lètent la moelle des bébés par la fontanelle ou le sexe tout en pressant leur corps comme un nourrisson à la mamelle pétrir le sein⁶⁴.

⁶² L'association entre sexualité et intimité mériterait d'être nuancée à une époque où, comme le précise Sara F. MATTEWS-GRIECO, « les chambres et les lits étaient partagés par les parents, les enfants et les domestiques [...], on ne pouvait éviter d'être exposé à l'activité sexuelle entre adultes » (« Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime », in Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO dirs., *Histoire du corps*, vol. 1, Paris, éditions du Seuil, 2005, p. 188). Cependant entre cette promiscuité domestique et l'exhibition impudique évoquée par la relation, il y a un fossé.

⁶³ M. FERNÁNDEZ NIETO, *Proceso a la brujería...*, op. cit., p. 66.

⁶⁴ Pour les racines antiques du vampirisme attribué aux sorcières, voir par exemple la synthèse de María TAUSIET, « Avatares del mal : el Diablo en las brujas », M. TAUSIET et J. S. AMELANG eds., *El diablo...*, op.cit., p. 45-66 (en particulier p. 53-58). Pour le rapport entre alimentation et sorcellerie, voir Christian DESPLAT, *La Cuisine du Diable. Essai sur les fantasmes alimentaires de la sorcellerie luciférienne (XIV^e XVIII^e siècle)*, s.l., éditions Gascogne, 2016.

Ces scènes scabreuses apparaissent comme d'autant plus scandaleuses qu'elles ne sont pas présentées pour ce qu'elles sont, des élucubrations, mais comme des cas d'inversions constatables, vécus par des personnes réelles que l'autodafé place sous le regard de la foule. Un certain nombre d'anecdotes « personnelles » ou de « détails vrais » glanés dans les dépositions viennent consolider l'impression de vérité souhaitée par Mongastón. Ils ont pour fonction de souligner la réalité des aberrations narrées tout en rendant le récit plus amène. Songeons, par exemple, aux précisions sur le mode de financement des banquets nécrophages données par l'inculpé Joanes Goybûru : il explique comment, à l'occasion du repas où les restes de son propre fils sont offerts à la dégustation, les frais de pain et le vin sont divisés en parts égales entre les commensaux⁶⁵. Songeons également aux quatre anecdotes relatant comment des néophytes font fuir les suppôts de Satan en prononçant intempestivement le nom de Jésus. Ainsi Joanes Goybûru et María de Yriart racontent comment un jour une jeune Française se joignit à leur bal nocturne et qu'elle dansait si bien et bondissait si haut en s'accompagnant de castagnettes que, prise d'admiration, María s'exclama « Jésus, qu'est-ce donc cela ! ». Sur le champ, le sabbat s'évanouit et l'imprudente se retrouva seule au milieu de la nuit⁶⁶. Pensons également à l'historiette par laquelle Mongastón clôt sa relation et qui narre comment María de Zozaya taquine un religieux amateur de chasse en se métamorphosant en lièvre pour le faire courir à perdre haleine⁶⁷ :

Y por dar fin a tantas y tan grandes y espantosas maldades con la burla de la caça, entre otras cosas que refiere la dicha María de Zoçaya, declara que, aviendo en la villa de Rentería un Clérigo caçador, muchas vezes quando yva a caça, le dezía: Señor Compadre, mate muchas liebres

⁶⁵ M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 90 et 180: « [...] refiere que desenterraron y comieron a su propio hijo, poniendo en los dichos banquetes el pan y vino de su casa, que después el gasto repartían entre todos y lo pagaban a escote ».

⁶⁶ *Ibid.*, p. 81 et p. 171 : « Y María de Yriart y Joanes de Goybûru refieren que estando una noche baylando en el Aquelarre de Cigarramurdi vino a él una moça Francesa (del Aquelarre de Trapaça, Reyno de Francia), que era grande bayladora y en el bayle dava unos saltos tan altos como son altos los tejados, y una castañetas que sonavan mucho a maravilla. Y con la mucha admiración que dello recibió la dicha maría de Yriart, dixo ¡Jesús, qué es esto !; y al punto todo se desapareció, quedándose ella sola y a oscuras, por lo qual fue después gravemente castigada ».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 95 et 181.

para que dé lebrada a todos. Y luego se yva a casa y, aviéndose untado con el agua hedionda con que se untava para yr al Aquelarre, caminava hazia la parte donde yva el dicho Clérigo, y el Demonio la ponía en figura de Liebre; y, arremetiendo contra ella los galgos, corría por los campos haziéndoles muchas burlas, bueltas y rebueltas hazia todas partes, con que el Clérigo y demás personas que con él yvan andavan desatinados corriendo tras los perros [...].

La puissance du texte de Mongastón procède de la manière dont il offre un aperçu exhaustif et dogmatique du monde de la sorcellerie tout en multipliant les cas probants. L'effet de vérité de ceux-ci tient à la manière dont le détail anodin, voire dérisoire, côtoie les descriptions les plus repoussantes et irréelles. Ces petits faits vrais tirés à la vie quotidienne, personnelle, voire intime de tel ou tel prévenu contribuent à conférer leur vraisemblance à des scènes proprement invraisemblables. Au-delà de leur exploitation par Mongastón et de leur mise en exergue par les inquisiteurs dans les actes d'accusations lus pendant l'autodafé de Logroño, ces détails singuliers rendent perceptible pour le lecteur contemporain la manière dont les inculpés (de bonne foi ou acculés à de fausses confessions) s'approprièrent les stéréotypes pour rendre crédible leur commerce avec Satan.

Le souci de l'humain chez Pedro de Valencia et Salazar y Frías

La composante sexuelle des assemblées de Zugarramurdi est également mise en avant par Pedro de Valencia qui, dans son rapport confidentiel, dénonce les dérives orgiaстiques des sabbats. Pour lui cependant le scandale tient moins à l'existence de ces turpitudes qu'à la façon dont Mongastón les a exposées sur la place publique : les pratiques marginales ou fantasmagoriques des sorciers auraient gagné à rester ensevelies dans l'intimité des consciences et dans le secret des procédures. Par ailleurs, le propos de Pedro de Valencia démontrer que la sorcellerie peut être expliquée sans recourir au surnaturel l'amène à mettre l'accent sur l'humain. Selon lui, certains faits attribués aux sorciers sont vrais mais réalisés de manière naturelle (les assassinats et larcins) ; d'autres sont le fruit de l'imagination, même si les prévenus croient en leur véracité (métamorphoses, changement de taille, vol

vers le sabbat) ; d'autres enfin n'ont aucune espèce de réalité : ils sont des affabulations dont les sorciers se servent pour donner plus de poids à leurs racontars. Les débordements lors des sabbats s'expliquent par les faiblesses de la nature humaine et par certains mécanismes psychologiques ou certaines affections particulières. Pedro de Valencia évoque les prédispositions intimes de certains individus sensibles aux effets de la mélancolie, des remords ou de l'imagination⁶⁸ ; il aborde également l'impact de substances hallucinogènes qui altèrent les perceptions⁶⁹ et favorisent les scènes d'hystérie collective⁷⁰. En particulier, Pedro de Valencia indique que le recours aux causes supra naturelles remplace les explications naturelles lorsque l'avancée de la science ne permet pas de faire autrement. Ainsi il rappelle que les « maladies intérieures » ont longtemps été interprétées par les Grecs, qui n'avaient pas encore acquis les connaissances en physique et en médecine permettant d'en expliquer les « causes externes », comme des maux envoyés par les dieux que seules des prières et des actions votives avaient le pouvoir de guérir⁷¹.

Bien que l'essentiel de sa démonstration repose sur des références érudites qui documentent des dérives similaires lors de rites païens, Pedro de Valencia se montre particulièrement attentif aux circonstances concrètes et aux ressorts

⁶⁸ M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, eds., in Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, VII..., p. 265 : « *Al modo natural y humano pertenece también la parte de esos cuentos que pudiera acontecer por vía de enfermedades, como se puede pensar de muchas de estas visiones; si son quizás imaginaciones y que proviene de melancolía, y si también la misma melancolía es despertada y movida del demonio, o si se acrecienta juntamente con la aflicción y el despecho que causa la conciencia en los que han cometido delitos gravísimos, que el demonio los persuade que son irremisibles y les causa temores y desesperaciones. Mucho y extraño y que parece más que natural de ha visto y se lee de este género. Los médicos griegos y romanos todo lo atribuían a los humores y causas naturales y a ver visiones y antojárseles que veían cosas que no pasaban en verdad; llaman los latinos Morbum imaginisum [...]* ».

⁶⁹ *Ibid*, p. 269 : « [...] *que el demonio no se manifiesta, ni ellas [la brujas] son llevadas a las juntas en cuerpo, ni van allá por sus pies, mas que se untan con los ungüentos mágicos con intención de ir y de hacer y padecer todas aquellas cosas; que la unción obra poderosísimo sueño [...]* ».

⁷⁰ *Ibid*, p. 272, Pedro de Valencia évoque des descriptions de transes collectives présentes chez des auteurs classiques : « *También se ayuda esto de las visiones imaginarias con la autoridad de algunos antiguos escritores, que dicen que en aquellos sus misterios en que había bailes y ruidos, los que se dedicaban oían tímpanos y música, veían danzas y otras fantasmas, y visiones vanas y, siguiendo a éstas, o buscándolas, salían a los montes juntándose en corros, haciendo meneos y jactaciones con el cuerpo y cabeza alocadamente, de la manera que nos las cuentan las brujas* ».

⁷¹ *Ibid*, p. 266 : « *También sintieron de esta manera los muy antiguos entre los griegos, mientras no habían aprendido la física y medicina para reducirlo todo a causas naturales, que todas las enfermedades interiores de que no conocían causas externa decían que eran enviadas de los dioses, y no se curaban de ellas más que con oraciones y votos* ».

intimes, comme par exemple lorsqu'il indique que l'existence de témoignages concordants ne prouve pas à elle seule la réalité du sabbat : les sorcières ont pu tomber d'accord ou répéter des légendes apprises⁷² ; elles peuvent mentir sous l'effet de la torture ou pour y échapper⁷³ ; elles peuvent également prendre de bonne foi leurs hallucinations pour des faits réels car la réalité est moins vraisemblable que la fiction : « *Las cosas en sí son menos verosímiles que las fábulas poéticas* »⁷⁴.

Le recours à la psychologie pour comprendre comment des hommes et des femmes en arrivent à confesser des méfaits inventés apparaît également sous la plume de l'inquisiteur Salazar et Frías. Il explique la rapidité de la propagation de l'épidémie de sorcellerie comme un effet de l'imagination des fidèles stimulée par les sermons : « Il n'y avait ni sorcières ni ensorcelés en ce lieu aussi longtemps que l'on ne parlait ni écrivait à leur propos »⁷⁵. Salazar y Frías décrit parfaitement les ressorts de la psychose : la peur des représailles et de la marginalisation pousse des individus à céder à la pression conjointe de leur entourage et des représentants de l'autorité (justice civile, curé, agents du Saint-Office) :

⁷² *Ibid*, p. 303 : « *Tanto dicen de increíble y desordenado que parece que lo compusieron todo tan ignorantes y torpes personas como son los confidentes, y que no es mentira de tan gran arquitecto de ellas como es el demonio. Y aun ayuda a persuadir esto la conformidad de los dichos de todos en tales disparates, que da a entender que es cosa aprendida y que pasa por tradición de mano en mano, de provincias en provincias y de siglos en siglos* ».

⁷³ *Ibid*, p. 291, Pedro de Valencia compare les faux témoignages recueillis contre les premiers chrétiens du temps de leur persécution avec les déclarations, également unanimes et fantaisistes, faites par les « sorciers » : « [...] *sabemos que en las persecuciones de la Iglesia opusieron los emperadores gentiles y sus procónsules y presides de las provincias a los mártires santos que en las vigiliyas y congregaciones sagradas de la Iglesia mataban niños y los comían y bebían su sangre, que se mezclaban hombres con mujeres a oscuras para obscenidad y torpezas carnales e incestuosas y otros delitos horrendos, y todos se los probaban con muchísimos de los reos cristianos, que negaban a Cristo y apostataban de la fe ; desfalleciendo en los tormentos, y por contentar a los príncipes y jueces, confesaban cuanto les preguntaban ; contestaban con estos muchos criados y esclavos gentiles de los mismos mártires, que atormentados y sin tormento, por complacer y excusar los tormentos, henchían el interrogatorio a la letra contra sus amos* ».

⁷⁴ *Ibid*, p. 303.

⁷⁵ « [...] *no hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos* » in *Segundo informe*, 16r° (G. HENNINGSSEN, *The Salazar Documents...*, op. cit., p. 343). J. PÉREZ (*Historia de la Brujería...*, p. 223) note qu'au cours de l'été et de l'automne 1611, Salazar avait pu constater que les sermons prononcés à l'occasion de l'édit de grâce étaient si suggestifs qu'ils alimentaient l'hystérie et la peur. Pendant l'hiver, d'ailleurs, les violences de la foule contre les suspects se déchaînèrent : certains furent attachés à des arbres, d'autres plongés dans l'eau glacée ou encore tués, comme cette femme enceinte étranglée sur un banc par un groupe de voisins qui l'interrogeaient au nom de la loi.

[...] alguno dice que estándole quemando con un tizón, cuando así le atormentaban, le decían también, que al mismo tiempo y punto estaba con los brujos en sus maleficios; y así todo es de manera que pone horror imaginarlo y ver como les obligaron con eso a torcer la verdad, no solo el que actualmente fue maltratado, sino los vecinos que a su ejemplo temían justamente lo mismo cada uno por sí, especialmente viendo que la justicia del lugar se aunaba para esto con el padre, marido o hermano de cada uno, y otras veces los clérigos – y aun, lo que peor es, también muchas veces los ministros o comisarios de la Inquisición autorizándolo con su disimulación [...] ⁷⁶.

Soumis à une cruelle torture physique et psychologique, les accusés cèdent aux suggestions de leurs bourreaux qui, pour les convaincre de leur culpabilité, leur font croire que les brûlures ressenties pendant le tourment correspondent aux sensations éprouvées lors du sabbat. Salazar et Frías dépeint une Inquisition consciente de mécanismes psychologiques qu'elle exploite cruellement pour confondre des innocents ⁷⁷.

A l'opposé de cette instrumentalisation, Salazar y Frías expose sa méthode de travail dans le quatrième mémoire qu'il adresse au Conseil central dans le but de défendre son enquête face aux critiques de ses collègues. Il explique qu'il a toujours eu à cœur de rechercher la vérité sans laisser transparaître ses sentiments ou ses désirs :

[...] aunque yo disimulé el ánimo y deseo interior fui siempre [...] indiferente, solo dispuesto a admitir confitentes o revocantes con igualdad, los que de ellos apoyaban más a la verdad que yo buscaba ⁷⁸.

⁷⁶ AHN, Inq, leg. 1679, Exp. 2-1, N° 21 [a], 12 r° (G. HENNINGSEN, *The Salazar Documents...*, op. cit., p. 321).

⁷⁷ Il n'hésite pas à évoquer très explicitement la responsabilité du Saint-Office dans le suicide de Mariquita de Atauri (*Segundo informe*, 13 v° (*Ibid*, 329)): « [...] lo muestra lamentablemente el triste suceso de una vieja del lugar de Corres, llamada Mariquita de Atauri, que se desesperó, algunos días después de haber sido reconciliada en Logroño, de quien dijo María de Ulibarri, su hija, de edad de treinta y seis años [...] que su madre significó gran dolor y tristeza desde que vino de Logroño, porque traía gravada su conciencia por lo que injustamente había delatado ; y que así, habiéndose confesado a instancia de esta su hija, fue después, por mandado del confesor, a revocar sus confesiones o a enmendarlas ante el dicho comisario de Maeztu, llamado el licenciado Felipe Díaz, el cual no solo dejó de admitírsela, sino que la repelió sacudidamente con injurias y baldones, amenazándola que la había de hacer quemar en Logroño, porque maliciosamente se venía a perjurar [...] ».

⁷⁸ *Cuarto informe*, 4r°, *Ibid*, p. 387.

Cette quête de la vérité semble, en effet, intimement habiter l'inquisiteur et transparaît dans chacun de ses écrits. Elle s'exprime grâce à un discours factuel, tout en sobriété, mais émaillé de remarques ironiques caractéristiques de son humour pince-sans-rire. L'économie de moyens avec laquelle Frías expose son point de vue est remarquable. Aux longues démonstrations et au pathos, il préfère le résumé synthétique et étayé⁷⁹ de dépositions dont il fait apparaître les contradictions. Pour démontrer qu'en matière de sorcellerie l'obtention de la preuve est impossible, il juxtapose les déclarations incompatibles⁸⁰ ou balaye celles qu'il considère invraisemblables par quelque remarque sarcastique⁸¹. Ainsi par exemple, lorsqu'il évoque le cas de cette sorcière tout aussi incapable que ses consœurs de décrire précisément son expérience satanique mais qui, contrairement à elles, explique crânement son impuissance en indiquant qu'elle n'a jamais cessé de dormir pendant le sabbat⁸². C'est avec une délectation malicieuse qu'il rapporte les actions imaginaires que les suppôts de Satan prétendent avoir mené contre lui sans qu'il n'en ait jamais rien su : leur intrusion en nombre (quarante) dans une salle d'audience exigüe, leurs tentatives de meurtre, en essayant de l'empoisonner pendant son sommeil ou de le brûler après l'avoir attaché à sa chaise. De chacun de ces exemples, il ressort que la présence des sorciers ne peut jamais être prouvée puisque précisément ils ne cessent de tromper les sens de leurs victimes qui ne sont jamais en mesure de dire s'ils ont eu affaire à une personne ou à son sosie

⁷⁹ Les renvois aux différentes pièces du dossier, soigneusement cotées, sont systématiques ; voir par exemple *Segundo informe*, *Ibid*, p. 271.

⁸⁰ María de Tanborín Jarra prétend se rendre au sabbat alors que sa mère, qui dort auprès d'elle, l'attache et la tient par les reliques pendant à son cou, ne la sent jamais quitter le lit : « [...] *en deseando verificarlo y saber como esto pasaba, demás de tenerla en su cama junto consigo, se ataba también con ella al cuerpo, y la tenía echada la mano a las reliquias de la garganta, para sentirla cuando el caso sucediese, y que con todo esto no vio jamás, ni sintió cosa alguna, sino que a la mañana, en recordando, la contaba como había ido y estado allá* » (*Segundo informe*, 8v ° (*Ibid*, p. 303). Concernant la présence présumée de Catalina de Aresu au sabbat la nuit du 3 juillet, l'inquisiteur signale qu'elle ne fait aucune allusion à l'orage qui éclata ce jour-là, alors qu'une vingtaine d'autres témoins indiquent au contraire qu'ils furent trempés et assourdis par les bruits de l'orage (*Segundo informe*, f° 2 (*Ibid*, 275-277) : « [...] *confesó haber ido y venido a su aquelarre, que era ocho leguas de ida y venida, sin haber oído el ruido continuo que hubo de campanas, ni mojándose con toda la dicha tempestad de agua y granizo* »).

⁸¹ Une jeune fille, par exemple, déclare apercevoir un attroupement de sept sorciers à la lucarne de la salle d'audience alors que celle-ci est à peine assez large pour qu'un visage puisse s'y présenter (*Segundo informe*, 5 r° et 6v° (G. HENNINGSEN, *The Salazar Documents*...p. 291 et 297)).

⁸² *Segundo informe*, 3 v° (*Ibid*, p. 285) : « [...] *otra lo cauteló mejor que todas, diciendo que se dormía el rato que estaba en el aquelarre con que ignoró las cosas que allá pasaban* ».

diabolique. Il indique d'ailleurs qu'il n'est guère vraisemblable que certains aient pu, comme ils le prétendent, gagner le sabbat alors qu'ils étaient en conversation avec des voisins ou qu'ils assistaient à des offices sans que ni leurs interlocuteurs, ni leur entourage ne s'aperçoive de leur départ⁸³. Mais ce qui semble encore plus extraordinaire à Salazar y Frías (« *mayor maravilla* »), c'est que les sorciers présumés sont incapables d'expliquer comment leur rapt est possible :

[...] *serán más de cincuenta, que no han sabido ni podido percibir cómo, ni por qué modo, hayan sido llevados ni traídos. Y así no es mucho ignorar de sus cosas, lo que ellos mismos no alcanzan a entender de sí propios* [...] ⁸⁴.

Sarcastique, l'inquisiteur souligne que les déposants sont si frustrés qu'ils sont incapables d'accéder à une connaissance intime d'eux-mêmes.

Le silence des sens

Notons, cependant, qu'au-delà du caractère concret et incarné des pratiques décrites par Mongastón ou des cas précis cités par Salazar y Frías, les évocations restent marquées par le « silence des sens »⁸⁵ et par l'indifférence au « dedans physique » dont parle Georges Vigarello à propos de l'époque classique⁸⁶. Le monde satanique est décrit à l'aide de nombreuses notations sensorielles : la froideur du corps démoniaque, la puanteur de ses parties intimes et de ses vents, la stridence de ses accouplements : mais rien n'est dit, ou presque, à propos des sensations éprouvées par les sorciers. Aucune perception du « corps interne » n'est

⁸³ *Segundo informe*, 3 r° (*Ibid*, p. 279) : « [...] *sin que las sintiese ni echase de menos nadie* ».

⁸⁴ *Segundo informe*, 3 r° (*Ibid*, p. 280-281).

⁸⁵ Suivant l'expression utilisée par Georges VIGARELLO, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps XVI^e-XX^e siècle*, Paris, éditions du Seuil, 2014, p. 50-51, pour le titre de son chapitre : « Le vol des sorcières et le silence des sens ».

⁸⁶ G. VIGARELLO (*op. cit.*, p. 51-52) écrit à propos des sorcières à l'époque moderne : « [...] orientées sans doute par les inquisiteurs [les sorcières] parlent des circonstances du vol, des gestes qui l'amorcent, des objets qui le facilitent, mais demeurent silencieuses sur les sensations qu'il peut provoquer [...]. Les descriptions se perdent dans l'anecdote, multiplient les faits, sans que soient questionnées les sensations concernées [...]. La parole toute faite des sorcières comme les questions préméditées des inquisiteurs confirment la relative inexistence d'un dedans physique comme objet d'attention. Les descriptions visent un corps d'où toute expérience intime semble effacée ».

évoquée ni par les acteurs, ni par les commentateurs. Rien sur l'intériorité corporelle, sur la sensation des anatomies qui volent, qui se métamorphosent ou encore qui rapetissent pour se faufiler par des fentes ou des brèches. Le versant interne des sens est négligé et ceux-ci ne sont abordés que comme extériorité : « Le diable provoque des gestes [...] mais non des impressions intimes »⁸⁷.

Les raisons de ce silence tiennent à la combinaison de plusieurs facteurs. De façon générale, la conception des sens qui avait cours à l'âge classique en faisait des sentinelles tournées vers le dehors et inattentives aux informations venues du dedans⁸⁸. Par ailleurs, la parole des sorciers était guidée par les questions des inquisiteurs qui portaient plus sur l'environnement spatial et auditif de leur expérience que sur les impressions qu'elles provoquaient. Ainsi par exemple, dans le document que le Conseil de Madrid adressa aux inquisiteurs de Logroño le 11 mars 1609, indiquant les quatorze questions qu'il convenait de poser aux accusés, ils invitaient les juges à commencer par interroger les prévenus sur les circonstances spatiales et temporelles de l'événement (les sons permettant de situer dans le temps mais également de vérifier que le sabbat se termine bien, comme le veut la tradition, avant le chant du coq) :

1° En qué días tenían las juntas y quanto tiempo estaban en ellas y a qué hora yvan y bolbían y si estando allá o yendo o viniendo oyan reloz, campanas o perros o gallos del lugar más cercano y quanto estava el lugar más cercano de la parte donde se juntavan.

Le questionnaire prévoyait également d'interroger les suspects sur l'allaitement des nourrissons et sur leur présence auprès des mères (*item* n° 4), sur l'éventuelle nudité des femmes (*item* n° 5), sur le temps nécessaire au trajet (*item* n° 6). Les questions permettaient de préciser les circonstances du sabbat en insistant sur les points susceptibles d'en asseoir la réalité « objective » : lieu, moment du jour, circonstances précises. L'ironie de Salazar y Frías est sur ce point flagrante : selon lui, les témoins (sorciers ou membres de leur cercle intime) sont bien incapables de

⁸⁷ G. VIGARELLO, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸ G. VIGARELLO, *op. cit.*, p. 15. La sensation inédite d'un dedans n'apparaît qu'au XVIII^e siècle (p. 17-31).

décrire concrètement la façon dont se déroule leurs vols nocturnes ou leurs métamorphoses puisque ce qui caractérise leurs agissements est précisément leur caractère impénétrable, car diabolique (comprenons : absolument chimérique)⁸⁹. Ainsi, concernant le sosie que le diable laisse à la place de Catalina Satrearena lorsqu'elle se rend au sabbat, le témoin Mari Gorriti finit par avouer qu'elle n'a aucune certitude en la matière, tant la présence du double est confuse et la perception qu'elle en a ténue :

*La dicha Catalina de Sastrearena (en el artículo referido de haber ido al aquelarre por el aire) dijo haber quedado en su lugar una figura que por ella asistiese entre tanto; y examinada una compañera suya, llamada Mari Gorriti (mujer mayor reconciliada, buena confitente y de muy buen entendimiento) dijo que el modo de quedarse así la dicha figura entre tanto, era tan sutil y confusamente que, aunque ella misma y otras lo afirmaban, ninguna podía certificarlo en toda verdad*⁹⁰.

L'une des questions prévues par le Conseil invitait d'ailleurs les sorciers et les témoins à un retour réflexif sur eux-mêmes afin de déterminer la nature onirique ou réelle de leur expérience : « *si tenían por cierto que van corporalmente a las dichas juntas o si con el dicho ungüento se adurmiesen y se les imprimen las dichas cosas en la imaginación o fantasía* » (item n° 12)⁹¹. La difficulté, voire l'incapacité, des inculpés à décrire la façon dont ils se déplacent dans les airs donne d'ailleurs lieu à un échange animé entre les inquisiteurs. Alonso Becerra Holguín et Juan de Valle considèrent que les sorciers ne sachant pas décrire leur vol sont comparables aux navigateurs qui, sans l'aide de boussole ou de cartes, parviennent « sans savoir

⁸⁹ Un exemple éloquent du caractère infondé des supputations des sorcières se trouve dans le *Segundo informe*, 8 r° (*Ibid*, p. 309) : « *Simona de Gaviria, mujer mayor, vecina de San Sebastián (cuya testificación va referida en la relación de causas de visita), dijo haber visto en su aposento (estando acostada una noche), cierto perro disforme, que le pareció sería figura de alguna bruja y que la tuvo por tal, y que habiéndole así expedido del aposento, un hombre que intervino en ello entonces, hirió al perro con un dardo ; y por sentirse también herida al mismo tiempo y ocasión una mujer que nombró de su vecindad, tenida por bruja, sospecharon que hubiese sido la misma en la dicha figura de perro – y procediendo a querer examinar los testigos para su comprobación, no se pudo hallar en ello cosa cierta, ni aun el hombre que hizo la herida, ni tampoco la mujer que decían había estado herida* ».

⁹⁰ *Segundo informe*, 9 v° (*Ibid*, p. 309).

⁹¹ Cité par Julio CARO BAROJA, *Inquisición, brujería...*, op. cit., p 191-193 (nous avons ajouté les accents).

comment » à bon port. Salazar y Frías, pour sa part, considère la comparaison tout à fait intempestive puisque la prouesse de ces marins se déroule aux yeux de tous tandis que le rapt du sorcier, qui se fait sans témoin, reste absolument improbable en l'absence d'une description permettant d'en dessiner les contours et de lui conférer un semblant de réalité⁹². L'impossibilité pour les sorciers présumés de proposer un récit intériorisé, fondé sur des sensations intimes, de leur expérience est pour Salazar y Frías un indice de leur mythomanie.

Conclusion

L'exploitation de l'intimité sexuelle dans son versant transgressif joua un rôle de premier plan dans le scandale des sorcières de Zugarramurdi ; envisagé sous cet angle, le dossier illustre les différents tabous relatifs à l'usage intime des corps, aussi bien en tant qu'objets sexuels ou que supports de pratiques cannibales, vampiriques, nécrophages etc. À rebours de cette vision, somme toute convenue et caricaturale, les résumés issus des interrogatoires menés par Salazar y Frías font apparaître un certain nombre de détails à propos des effets du rapport charnel avec le diable : saignements abondants, virginité résiliente, froideur des corps. Ces détails, contrairement à ceux qui alimentent la relation de Mongastón, prennent place dans un dispositif destiné à mettre en avant le rôle de la psyché. L'intérêt pour les fantasmes – qui persuadent les inculpés de la vérité des métamorphoses subies ou leur font désirer la participation à des orgies (Pedro de Valencia), ainsi que la prise en compte des ressorts psychologiques – qui amènent les sorciers supposés à s'accuser d'actes imaginaires (Salazar y Frías) – sont l'autre versant de l'intime qui affleure dans les textes. La délicatesse dont firent preuve Valencia et Salazar y Frías en la matière et la force de conviction avec laquelle ils s'engagèrent

⁹² « [...] para responder a los confidentes que no supieron decir por qué vía ni modo eran llevados a las juntas de brujos [doc. 12.8], exageran los colegas su comparación de los navegantes que, sin saber la aguja ni carta de marear, se hallan en las Indias o puerto que buscan, en que no halle circunstancia de semejanza que a estos se apegue ; pues a lo menos, en lo que mas fuer menester, son tan remotos ambos casos de estar mirando a todas horas del día y de la noche, cuanto allí pasa los demás navegantes y bajeles que navegan ; y acá, yendo al aquestrarre, solamente lo ven el mismo brujo y quien le lleva, cuando mucho, sin contestar en el modo, ni haberse hallado otro de fuera de la complicidad que dice nada de ello » (Quinto memorial, 14 v°, Ibid. p. 451)

personnellement dans le combat contre les préjugés ont été soulignées récemment par de nombreux chercheurs ; elle reste profondément émouvante pour quiconque lit aujourd'hui les textes, longtemps secrets, de cette polémique.

La représentation scandaleuse des *beatas*. Intimité et faux-semblants à la lecture des *refranes* et de quelques procès inquisitoriaux de la fin du XVI^e siècle

Laurey Braguier

Université Rennes 2-CELLAM

Si l'historiographie récente s'est plu à maintenir une image sulfureuse des *beatas*¹ en s'appuyant sur quelques morceaux choisis de la littérature des XV^e et XVI^e siècles et des procès de seconde main, il semble que leur condition sociale femmes non mariées vivant en communauté sans avoir professé les vœux solennels et leur *mala fama* ait été de nature à susciter le scandale dans la société d'ordre du XVI^e siècle espagnol. Embrasant l'imagination de quelques auteurs et poètes qui usent de métaphores à demi voilées pour décrire l'intimité la plus secrète de ces fausses dévotes², la figure de la *beata* alimente les fantasmes dans des proverbes où elle incarne la nonne perverse et la femme à la sexualité débridée. Cependant quelques procès inquisitoriaux de *beatas* instruits à la fin du XVI^e siècle proposent une toute autre vision. En effet, le procès des *beatas* de Jaén³ (1585-1590), dans lequel sont accusées plus d'une quinzaine d'entre elles d'avoir eu des relations sexuelles avec le frère Gaspar Lucas et de s'être livrées à des pratiques saphiques et à des attouchements, témoigne au contraire d'une certaine pudeur et de la méconnaissance pour la majorité d'entre elles de leur propre intimité.

¹ Voir en particulier : Jesús IMIRIZALDU, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, Editora Nacional, 1978, et María Helena SÁNCHEZ, *Flagelantes licenciosos y beatas consentidoras*, *Historia* 16, 41, 1979, p. 37-54.

² On en veut pour preuve les nombreux proverbes scabreux compilés par Gonzalo Correias qui décrivent des « *Beatas con devoción, las tocas largas y el culo ladrón* », Gonzalo CORREAS, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia, que juntó el Maestro*, ms., [vers 1627], éd. utilisée : Madrid, Jaime Ratés, 1906, p. 305.

³ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición (Inq.), Legajo (Leg.) 1856, Expediente (Exp.) 1, sans folioter (s.f.).

Aussi, notre article veillera non seulement à revenir sur ce lieu commun de la *beata* licencieuse, en expliquant les fondements d'une telle représentation véhiculée au sein même de la société de l'époque, mais également à porter un autre regard sur la perception de ces femmes et de leur sexualité à la fin du Moyen Âge⁴, en analysant les témoignages et les chefs d'accusation relatifs à la sphère de l'intime et à leurs enjeux. Pour ce faire, nous aimerions nous appliquer à l'étude de tous les proverbes portés à notre connaissance mentionnant les *beatas*, dont les attaques sarcastiques n'ont jamais éveillé, ce nous semble, l'intérêt des chercheurs. Pourtant, la parémiologie ouvre d'intéressantes perspectives, compte tenu des renseignements qu'elle délivre sur l'époque⁵, mais surtout, parce qu'elle semble prendre à contre-pied l'adage selon lequel « on ne saurait s'attendre à trouver dans les sommes de proverbes une pensée rigide ! »⁶. Si les proverbes s'attachent ici à la semi-religieuse, ils concernent au sens large et antiphrastique la « béate », c'est-à-dire la fausse dévote : « *la que finge recogimiento y austeridad, vive mal y se emplea en tratos y ejercicios indecentes y perversos* »⁷, mais remarquons que les deux acceptions du substantif « *beata* » se recoupent dans ces bréviaires de sagesse populaire en pointant souvent les accusations de sorcellerie, de péché de chair, ou de fausse révélation présentes dans les procès de *beatas* du Saint-Office. Ce corpus littéraire sera complété par l'étude inédite de procès inquisitoriaux des XV^e et XVI^e siècles

⁴ Sur ce point, voir Sherry VELASCO, *Lesbians in Early modern Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2011 ; Margaret E. BOYLE, *Unruly Women : Performance, Penitence, and Punishment in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2015 ; Katherine CRAWFORD, *European Sexualities, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Les études anglo-saxonnes, à travers la perspective du genre, ont permis de précieuses avancées sur le corps et la sexualité des religieuses, mais de rares études ont vu le jour sur le quotidien et l'intime des *beatas*.

⁵ « Les proverbes ont ce talent de reconstituer sous nos yeux, avec une incroyable vigueur, un monde familier disparu et surtout une façon d'appréhender ce monde, qui nous en dit plus long sur les mentalités du Siècle d'Or que bien des études », in : Lidwine LINARES, « Les proverbes au Siècle d'Or à la frontière entre fait littéraire et fait social », *Les Cahiers de Framespa*, 10, 2012, 25 juillet 2012, <<http://framespa.revues.org/1671>>. Voir également l'article de José Luis ALONSO HERNÁNDEZ, « El Teatro Universal de Proverbios de Sebastián de Horozco », dans Pablo JAURALDE POU, Dolores NOGUERA et Alfonso REY, dirs., *La edición de textos, Actas del I congreso internacional de los hispanistas del Siglo de Oro*, Londres, Tamesis Books, 1990, p. 113-122, en particulier p. 114, où il affirme au sujet des proverbes du *Teatro universal de proverbios* de Sebastián de Horozco : « *las glosas que acompañan se presentan como un recuento y crítica de las diversas clases sociales, ocupaciones, oficios y personajes en general que nos proporciona una interesante visión sociológica de la época* ».

⁶ L. LINARES, *op.cit.*

⁷ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, 6 vols., Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, vol. 1, p. 583.

qui éclairent à bien des égards les formes plurielles et les enjeux rattachant intimité et scandale, lorsque la chair suscite l'indignation et « la désapprobation collective suite à la connaissance publique d'un fait »⁸.

Aux sources du scandale : de l'historiographie aux proverbes scabreux, une représentation sulfureuse des *beatas*

Le rôle de l'historiographie

Le scandale, dans son acception première, est ce qui est « occasion de chute et de péché »⁹. Du latin *scandalum*, il renvoie dans la Vulgate au mauvais comportement et est associé au mauvais exemple donné par ceux qui pèchent et seront punis de damnation¹⁰. Progressivement, le terme est associé à celui de *fama*, en particulier en droit canonique¹¹, et le *scandalum* apparaît porté par ceux qui ont mauvaise réputation et commettent la faute en ayant un fort impact dans l'espace public. Or, les tout premiers travaux qui font référence aux *beatas*, abordent précisément leur réputation, en les qualifiant de femmes de petite vertu ou de fausses dévotes. Ainsi, dès l'*Historia de los heterodoxos españoles*, publiée à la fin du XIX^e siècle, Marcelino Menéndez y Pelayo condamne les *beatas* et les relègue à l'état de mystiques hystériques appartenant au premier mouvement illuministe des années 1519-1530¹². Les historiens suivants s'inscrivent dans ce sillage lorsqu'ils enquêtent sur le cas de la *beata* de Piedrahíta, María de Santo Domingo (vers 1480-1524), et expriment leurs doutes sur son appartenance à un tel mouvement réputé

⁸ Nous reprenons la définition du scandale qui nous apparaît ici pertinente rédigée par les sociologues Damien DE BLIC et Cyril LEMIEUX, « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix. À l'épreuve du scandale*, 71, 2005, p. 9-38 ; voir également : Luc BOLTANSKI, et al. (éds.), *Affaires, scandales et grandes causes*, Paris, Stock, 2007.

⁹ *Dictionnaire étymologique du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, site du CNRTL créé par le CNRS, 10 mars 2016, <<http://www.cnrtl.fr/etymologie/scandale>>.

¹⁰ Voir *Matthieu*, 5, 29-30 et 13, 41-42.

¹¹ Citons à ce sujet, le travail de Julien THÉRY, « *Fama*. L'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XII^e-XIV^e siècles) », dans Bruno LEMESLE, éd., *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, PUR, 2003, p. 119-147, et celui d'Arnaud FOSSIER, qui entrevoit le scandale comme une catégorie juridique dans le droit canonique, voir, en particulier « *Propter vitandum scandalum*. Historia de una categoría jurídica (siglos XII-XV) », in : Eleonora DELL'ELICINE, Paola MICELI, Alejandro MORÍN, dirs., *Artificiados Pasados. Nociones del derecho medieval*, Madrid, Universidad Carlos III, 2017, p. 245-307.

¹² Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vol., Madrid, F. Maroto e hijos, 1880-1882, vol. 2, p. 214.

hétérodoxe¹³. Dans la plupart des travaux de recherche menés au cours de ces quarante dernières années, l'étude des *beatas* a surtout été envisagée sous l'angle dogmatique et répressif : l'historienne espagnole María Palacios Alcalde¹⁴ est ainsi revenue sur les cas de *beatas* accusées par l'Inquisition de magie et de fausses révélations (*hechicería, iludentes* et *brujería*), tout comme Adelina Sarión¹⁵, qui s'est intéressée aux modalités des procès de sorcellerie chez les femmes entre le XVI^e et le XIX^e siècle, en analysant, entre autres, les chefs d'accusation à l'encontre de douze *beatas*, majoritairement tertiaires franciscaines, sur un total de soixante-six procès instruits par le tribunal inquisitorial de Cuenca entre 1499 et 1800. Certains auteurs ont d'ailleurs perçu ces femmes « mi-laïques mi-religieuses, mi-saintes mi-démones »¹⁶ comme les avatars de nonnes perverses, de sorcières, de fausses mystiques, en privilégiant une vision mystérieuse par rapport à la réalité des faits historiques¹⁷. On en voudra pour preuve l'intitulé d'articles comme celui de María Helena Sánchez, *Flagelantes, licenciosos y beatas consentidoras*, dans *Historia 16* (41, 1979) ou encore les monographies *Monjas y beatas embaucadoras* de Jesús Imirizaldu (1978) et *Las Dames de Zamora, Secrets, stupre et pouvoirs dans l'Église espagnole au XIII^e siècle* de Peter Linehan publiée en 1998. La parution en 2012 d'un roman

¹³ Voir Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, « La beata de Piedrahita no fue alumbrada », *Ciencia Tomista*, 63, 1942, p. 294-311, et Bernardino LLORCA VIVES « La Beata de Piedrahita, ¿fue o no fue alumbrada? », *Manresa*, 14 (50), 1942, p. 46-62.

¹⁴ María PALACIOS ALCALDE, « Las beatas ante la Inquisición », *Hispania Sacra*, 40 (81), 1988, p. 107-131.

¹⁵ Adelina SARRIÓN MORA, *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

¹⁶ « *Hembras sacerdotisas, brujas santas, recogidas callejeras, ignorantes predicadoras, mozuelas de dudosa reputación* » (femelles prêtresses, sorcières saintes, dévotes ambulantes, ignorantes prédicatrices, jeunes femmes à la réputation douteuse) sont certains des termes utilisés pour caractériser les *beatas*, selon Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La España mental I. Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, Akal, 1990, p. 45.

¹⁷ Angus MACKAY, « Mujeres y religiosidad », in : Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, coord., *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, p. 489-508, et *id.*, « Averroístas y marginadas », dans *La sociedad medieval andaluza, grupos no privilegiados, Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 1984, p. 247-262. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, vol. 2, p. 214. Bien que M. Menéndez y Pelayo ait été un des premiers à appréhender le phénomène et la question des *beatas*, il se restreint aux aspects purement conflictuels et enferme les *beatas* dans une vision très réductrice d'entremetteuses, de fausses dévotes et de prophétesses.

historique intitulé *Tiempo de Beatas y alumbrados*¹⁸ a participé à nourrir ces dernières années la veine parfois sensationnaliste d'une partie de l'historiographie.

Une représentation scandaleuse dans les *refranes*

S'opposant, semble-t-il, aux véritables religieuses qui ont fait de leur intimité une sphère inviolée et vierge de tout soupçon, les *beatas* dévoileraient aisément leurs charmes et cacheraient sous de faux-semblants une sexualité débordante. Les proverbes populaires se font l'écho de ces vices qui seraient connus de tous : les trois *refranes glosados* présents parmi les trois mille trois cent trente-sept que compte le *Teatro Universal de proverbios* de Sebastián de Horozco (vers 1580) auxquels s'ajoutent les deux proverbes présents dans le *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas (vers 1627) et les six contenus dans le *Refranero general ideológico* de Luis Martínez Kleiser, qui compile bon nombre d'adages depuis l'époque médiévale raillent les *beatas* à propos de leur nature pécheresse tout en révélant leur véritable intimité, c'est-à-dire leur nature ou, si l'on s'en réfère à la définition du *Dictionnaire* du CNRTL, « le caractère intérieur et profond, ce qui reste généralement caché sous les apparences¹⁹ ».

Le parémiologue tolédan, Sebastián de Horozco, ouvre son recueil d'énoncés didactiques d'origine populaire par une première série de proverbes précédés d'une même formule « *A la* » pour s'adresser à celles et ceux qu'il s'apprête à dénigrer et ponctués par la sentence : « *Andad que allá os lo dirán* ». Parmi une galerie de portraits masculins (*Al religioso*, *Al clérigo*, *Al cavallero*) et féminins (*A la viuda*, *A la monja*, *A la vieja*, *A la casada*), figure en bonne place celui de la *beata* : « *A la beata* ». S'il reprend dans son acception large le sens de bigote et de fausse dévote, il n'en demeure pas moins qu'il fait référence à la coiffe et au cordon portés généralement par les semi-religieuses et source d'un rapport inquisitorial²⁰. Sans

¹⁸ Manuel de LEÓN DE LA VEGA, *Tiempo de beatas y alumbrados*, Barcelone, Andamio, 2012. Ce roman a remporté le prix littéraire « Adán », le 11 mars 2012.

¹⁹ *Dictionnaire du CNRTL*, op. cit., 10 mars 2016, <<http://www.cnrtl.fr/definition/intimité>>.

²⁰ Voir le rapport des licenciés Carpio et Pazos adressé au Saint-Office de Séville en 1975 concernant les *beatas* portant un habit religieux sans autorisation ecclésiastique : « *pero no lo reciben de ningún prelado sino ellas se lo ponen por su autoridad* », AHN, Inq., leg. 2946, s.f.

surprise, le court texte issu de la sagesse commune se moque de la dangereuse liberté de la *beata*, de son appétit sexuel et de ses faux-semblants :

*A la beata / Vos hipocrita beata / que al gusto del paladar / soys qual mozo sin señor / obeja soys sin pastor / y viña sin valladar. / Largas tocas y cordon / quando por la calle estan / dan a muchos ocasion / si no ay mas recolection / andad que alla os lo diran*²¹.

Deux autres proverbes lui sont consacrés, aux numéros 397 et 398 respectivement intitulés « *Beatas con devocion / largas tocas y el ravo ladron* » (« *Beatas* dévotes / longues coiffes et queue voleuse ») et « *Beata beata / que rascuña como gata* » (« *Beata beata* / qui griffe comme une chatte ») :

397. *Beatas con devocion / largas tocas y el rabo ladron.*

*Bereys unas beatorras / que so el nombre de beatas / como son libres y horras / son peores que handorras / haciendose moxigatas / Beatas con devocion / largas tocas y rosario / y aunque se ciñen cordon / tienen el rabo ladron debajo del escapulario / En estas no son contadas / las que tienen religion / y perlados y perladas / mas las que andan repicadas / su color de religion. / Estas ni son religiosas / ni biudas ni casadas / mas son mugeres curiosas / que por parecer hermosas / andan casi disfraçadas*²².

398. *Beata beata / que rascuña como gata.*

Beata quiere decir / muger bienaventurada / y si alguna en su vivir / quiere de madre salir / no deve ser tal llamada. / Y por esso a la que

²¹ « À la *beata* / Vous hypocrite *beata* / qui, tel le goût pour le palais / êtes comme un valet sans maître / une brebis sans berger / et une vigne sans clôture. / En longues coiffes et cordelière / lorsqu'elles sont dans la rue / elles mettent un grand nombre en péril / s'il n'y a plus à se recueillir / allez-y, on vous le dira », notre traduction, Sebastián de HOROZCO, *Teatro Universal de proverbios*, [vers 1580], éd. utilisée : 2^e éd. de José Luis Alonso Hernández, Salamanque, Universidad de Salamanca, 2005, p. 34.

²² « 397. *Beatas* dévotes / longues coiffes et queue voleuse. Vous verrez des *beatorras* / qui sous le nom de *beatas* / comme elles sont libres et errantes / sont pires que des coureuses / feignant la bigoterie / *Beatas* dévotes / longues coiffes et chapelet / et malgré la cordelière qui les ceint / elles ont la queue voleuse sous leur scapulaire. / Parmi celles-ci, on ne compte pas / celles qui sont religieuses / et les abbés et les abbesses / mais celles qui vont d'un air suffisant / sous couvert de religion. / Celles-ci ne sont ni religieuses / ni veuves, ni mariées / mais des femmes curieuses / qui pour paraître belles / sont presque déguisées », *Ibid.*, p. 108.

*trata / de echar las uñas al hombre / dicen beata beata / que rasguña como gata / y tiene hurtado el nombre*²³.

Bien connu, le premier dicton – repris d'ailleurs avec ses deux variantes dans la somme de Gonzalo Correas (« *Beatas con devoción, las tocas largas y el culo ladrón*²⁴ » et « *Beatas con devoción, las tocas bajas y el rabo ladrón*²⁵ ») – est accompagné d'un petit poème explicatif en vers. Les distinguant bien des moniales ou des régulières (« *que tienen religión y prelados* »), il tourne en ridicule le zèle religieux des *beatas* qui n'est que pure apparence afin de révéler leur nature frivole. Le jeu de mots grivois construit sur le double sens de « *rabo* » (la queue) sert un discours acerbe sur leur liberté et leur frivolité, rejoignant, par là même, le sens du second proverbe où les *beatas* (« *como gata[s]* »), simulent, minaudent et sortiraient leurs griffes pour attirer et piéger les hommes²⁶ – « *Beata beata / que rasguña como gata*²⁷ ». Le recours à la femelle du félinid n'est pas sans évoquer, là encore, deux autres proverbes qui filent la métaphore féline au sein du *Refranero* : « *Tras la beatería, la gatería* »²⁸ (« Après la maison des *beatas*, la maison des chattes ») et du *Vocabulario de refranes* : « *Las tocas de beata y las uñas de gata* »²⁹ (« Les coiffes de *beatas* et les griffes de chattes »). Plus loin, dans une autre comparaison animale, on imagine facilement que la langue a remplacé les griffes : « *No hay beata que no sea lagarta*³⁰ ». La *beata* se mue en petit reptile voleur³¹, facilement identifiable à son ancêtre rampant le serpent, symbole par excellence du vice et de la tentation dans l'épisode biblique de la Chute. Cinq

²³ « 398 *Beata beata* / qui griffe comme une chatte. *Beata* veut dire / femme bienheureuse / et si l'une d'elles veut au cours de sa vie / ce nom par sa mère obtenir / elle ne doit pas être nommée ainsi. / Et c'est pour cela qu'à celle qui essaie de planter ses griffes pour agripper l'homme / on dit *beata beata* / qui griffe comme une chatte / et dont le nom est usurpé », *Ibid.*, p. 108-109.

²⁴ G. CORREAS, *op. cit.*, p. 305.

²⁵ *Ibid.*, p. 305.

²⁶ « Gato, a, ladrón, ratero que hurta con astucia o engaño (...), persona que disimuladamente y con melindre pretende una cosa (...) hacer la gata: fig. y fam. simular o afectar humildad o moderación », *Diccionario de la lengua española*, 21^e éd., 2 vol., Madrid, Espasa Calpe, 1992, vol. 2, p. 1028.

²⁷ *Ibid.*, p. 108-109.

²⁸ Luis MARTÍNEZ KLEISER, *Refranero general ideológico español*, Madrid, S. Aguirre Torre, 1953, p. 57.

²⁹ G. CORREAS, *op. cit.*, p. 193.

³⁰ L. MARTÍNEZ KLEISER, *op. cit.*, p. 57.

³¹ Les substantifs « *gata* » et « *lagarta* » sont deux animaux qui incarnent la perfidie et la tromperie. Le lézard en particulier aurait, parmi ses nombreuses acceptions, le sens de *pícaro* et de voleur, voir *Diccionario de la Real Academia*, « *Lagarto*: 3. fig. y fam. Hombre pícaro, taimado. 5. Germ. Ladrón del campo. 6. Germ. Ladrón que muda de vestido para que no lo conozcan. », *Diccionario de la lengua española*, *op. cit.*, p. 1224.

proverbes scabreux participent de cette veine satirico-obscène. Le premier, « *No hay mayor beata que una puta arrepentida*³² » (« Il n'y a pas de plus grande *beata* qu'une pute repentie »), tire probablement son origine des activités assistanciennes des *beatas* auprès des prostituées³³. Viennent ensuite les plus impertinents aux comparaisons graveleuses : « *Putas a la primería, beata a la derrería* »³⁴, « *Putas temprana, beata tardana* »³⁵, « *Veinte años de puta y veinte de beata y cántala santa* »³⁶, et le célèbre : « *Putas primavera, alcahueta otoño y beata invierno* »³⁷, incarnation du cycle débridé de la *beata* jadis prostituée, n'ayant de « béate » que le nom. La *beata* est aussi associée dans l'imaginaire collectif à la menteuse, à la gourmande et à la sorcière, *hechicera* ou *bruja*, comme le confirme un proverbe explicité par le *maestro* Gonzalo Correas :

De esas coladas se hicieron esas papadas.

*Notaron los vecinos de una beata que por su tejado salía más veces humo que de otras casas; preguntábanla qué hacía; respondía que “colaba”; púsolos en sospecha tanto colar, y averiguaron que de la olla y asados se causaba el humo, y dijéronla: “De esas coladas se hacen esas papadas”*³⁸.

S'il est reproché à la *beata* de mentir en feignant de laver son linge pour dissimuler sa gourmandise, nous pouvons également interpréter les suspicions émises sur la fumée comme la condamnation d'éventuelles pratiques occultes et magiques qui favoriseraient l'échappement de vapeurs par son toit. À cet égard, un dernier proverbe bien plus explicite, « *A las beatas el diablo las desata* »³⁹ (« Le diable

³² L. MARTÍNEZ KLEISER, *op. cit.*, p. 57.

³³ Pour ne citer qu'un exemple, à Tolède, dans le *beaterio* de Nuestra Señora de la Piedad, en 1550, les *beatas* s'occupaient d'orphelins et d'anciennes prostituées. Certaines repenties seraient d'ailleurs à l'origine de la création de cette institution, voir Pedro de ALCOCER, *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo...*, Tolède, Juan Ferrer, 1554, f. 118r.

³⁴ *Ibid.*, p. 618.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ « De ces lessives provient ce double menton. Les voisins d'une *beata* remarquèrent que de son toit s'échappait plus de fumée que des autres maisons. Ils lui demandèrent ce qu'elle faisait ; elle leur répondit qu'elle faisait des lessives ; tant de lessives éveillèrent leurs soupçons, ils vérifièrent que la fumée provenait du pot au feu et des grillades et ils lui dirent : “De ces lessives provient ce double menton” », G. CORREAS, *op. cit.*, p. 280 ; voir Françoise CAZAL, « Petites scènes de la vie quotidienne à travers le *Vocabulario de refranes de Correas* (1627) », *Les Cahiers de Framespa*, 10, 2012, <<http://framespa.revues.org/1525>>.

³⁹ L. MARTÍNEZ KLEISER, *op. cit.*, p. 57.

déchaîne les *beatas* »), manifeste la charge portée contre ces dissimulatrices qui retrouvent leur véritable nature en compagnie du démon. Si le dénigrement peut paraître outrancier et propre aux proverbes et récits populaires et satiriques, citons également *El retrato de la lozana andaluza* (1528) de Francisco Delicado qui en sera le digne héritier, en particulier lorsque la gentille andalouse⁴⁰, Aldonza, décrit à des couturières sa rencontre avec une *beata* au *mamotreto VII* dans un langage fleuri, en la caractérisant grâce à son intimité la plus intime : « *Y estaba allí una beata de Lara, el coño puto y el ojo ladrón* » (« Et il y avait là-bas une *beata*, avec le con putain et l'œil voleur »)⁴¹.

L'intime et la sexualité comme source du scandale : les procès des foyers illuministes de Llerena (1573-1579) et Jaén (1585-1590)

Les procès inquisitoriaux, en particulier ceux de la fin du XVI^e siècle, qui s'inscrivent dans la volonté de l'Église et la Couronne espagnoles d'appliquer les décrets tridentins et de lutter contre toute forme d'hérésie, semblent conforter cette vision de la *beata* dévoyée, faussement bigote et chaste aux yeux du monde mais licencieuse dans l'intimité. Le cénacle des Illuminés de Llerena, poursuivis par l'Inquisition en 1573-1579 aurait ainsi été le théâtre de scènes de débauche et d'orgies, auxquelles se seraient livrées sept *beatas* : María Sánchez, Inés Sánchez, Catalina de Valdivieso, Leonor Sánchez, les sœurs Leonor et Catalina López ainsi que Francisca Rodríguez qui se seraient encanaillées avec les frères Juan García, Cristóbal Chamizo et Rodrigo Vázquez.

Si dans ce procès, comme dans celui de Jaén dix ans plus tard (1585-1590), les *beatas* sont accusées d'appartenir à une secte, d'avoir été endoctrinées et de simuler des prophéties ou des extases et d'avoir été sous l'influence du diable, ce sont surtout les cas d'union libre (« *amancebamiento* ») et de rapports charnels qui sont aussi détaillés dans les actes d'accusation et qui suscitent scandale et indignation auprès de la population et des membres du clergé. Les prêtres auraient ainsi profité

⁴⁰ C'est le titre choisi dans sa traduction par Alcide BONNEAU, *La Lozana Andaluza (La gentille Andalouse)*, 2 vol., Paris, I. Liseux, 1888.

⁴¹ Francisco DELICADO, *El retrato de la lozana andaluza*, Venise, [s. n.], [vers 1528], éd. utilisée de Bruno Mario Damiani et Giovani Allegra, Madrid, José Porúa Turanzas, 1975, p. 100.

de femmes qui « leur portent une étrange passion, en sont éprises, et nourrissent des tentations charnelles envers eux »⁴². La nature lascive des *beatas* aurait ainsi obligé les clercs à « aller plus loin que ces attouchements en leur mettant la langue dans la bouche, en leur touchant les parties intimes et en couchant nus avec elles »⁴³.

À Jaén, la déposition de María Romera « *Beata natural y vezina de Jaen de edad de treinta y seis anos* », en 1585, est tout aussi explicite :

*Confeso tambien que el dicho maestro gaspar lucas le habia puesto muchas veces las manos en el corazon y pechos a raiz de las carnes estando encerrado a solas con ella a titulo de confesarla y algunas veces havia ella tenido polucion*⁴⁴.

Les procès révèlent les attouchements et les actes charnels auxquels se sont livrées les *beatas* avec le *maestro* Gaspar Lucas mais toujours avec la pudeur propre aux confessions de l'époque : on parle fréquemment de « *partes deshonestas* » pour décrire les parties intimes des *beatas*, et les clercs usent de périphrases comme « dévoiler ses chairs » (« *revelar sus carnes* ») ou « poser les mains sur son cœur » (« *poner las manos en su corazón* ») pour évoquer d'indécents palpations.

Dans le cas de la *beata* María Sánchez, c'est le scandale lui-même, un jour de messe, qui entraîne la découverte d'une partie de son intimité. En effet, d'après la déposition du frère Alonso de la Fuente qui rapporte l'événement, alors qu'il officiait dans l'église du village le jour de la Saint Barnabé en l'an 1571, la *beata* se serait subitement levée à la fin de son sermon pour prendre sa place :

*fue corriendo por la escalera del púlpito, y en un instante se puso en lo alto [...] y dio un poderoso grito diciendo: “¡Dios de mi alma!”*⁴⁵.

⁴² AHN, Inq., Leg. 1856/1, s.f. (21 janvier 1590).

⁴³ « pasa[r] adelante en estos tocamientos metiéndoles la lengua en la boca y tocándolas en las partes deshonestas y echándose en la cama desnudos con ellas », AHN, Inq., Leg. 1856/1, s.f. (21 janvier 1590).

⁴⁴ « Elle confessa aussi que ledit maître Gaspard Lucas lui avait posé de nombreuses fois les mains sur le cœur et les seins à fleur de peau car il était enfermé seul avec elle au motif de la confesser et parfois elle avait eu des sécrétions », AHN, Inq., Leg. 1856/1, s.f. (21 janvier 1590).

⁴⁵ « Elle s'élança soudainement et courut jusqu'à l'escalier de la chaire, et en un instant elle s'installa en haut [...] et poussa un puissant cri en disant : “Dieu de mon âme !” », Álvaro HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, 5 vol., Madrid, FUE, 1978-1994, vol. 1, p. 107.

Elle se serait ensuite permis de héler le curé pour qu'il la rejoigne à la chaire et vienne débattre avec elle : « ¡Venid acá bachillerejo! ». Certains hommes de loi présents tentèrent de mettre fin à cette mascarade profane, non sans donner lieu à une situation ubuesque. En effet, la *beata* aurait continué à s'accrocher tant bien que mal aux grilles de la chaire, refusant de lâcher prise malgré la pression des hommes de justice qui la tiraient de toutes leurs forces, faisant découvrir par là même « sa chair en lui mettant les pieds en haut et la tête en bas » :

*Y ella se defendía, asida a las verjas del púlpito; y estuvo tan fuerte y poderosa para resistir a la Justicia, que fue necesario, según entendí, que la asiesen de partes vergonzosas para hacerla bajar; y de esta manera se dejó vencer*⁴⁶.

Concernant Isabel de Quesada, *beata* de 57 ans, les mots demeurent sans détour et elle avoue avoir rejoint certains soirs, à son corps défendant, le clerc Francisco de Montoro dans sa chambre pour s'adonner à des « attouchements malhonnêtes et malintentionnés » (« *tratos deshonestos y torpes* »). Le récit de certaines nuits dans la chambre du clerc Lucas révèle les errances de *beatas* décrites non plus comme de pieuses dévotes « mais des jeunes filles fraîches et de bonne grâce » (« *mozas frescas y de buena gracia* »).

Enfin, selon les dépositions des témoins, certaines *beatas* sont soupçonnées de s'être livrées à des pratiques saphiques et à des attouchements mutuels. Au paragraphe 14 de la Relation de Cause contre Gaspar Lucas, il est écrit qu'« une certaine *beata* importuna une autre *beata* pour qu'elles couchent ensemble, et dans le lit, elle commença à lui caresser les seins et à lui toucher les pieds et les parties honteuses »⁴⁷. En outre, Isabel de Quesada est accusée de se masturber : « Elle faisait seule dans le lit ces mêmes sécrétions » (« *Hacia consigo propio a solas en la cama en las mismas poluciones* »). Ces témoignages sont donc bien révélateurs non seulement du scandale que provoquent les *beatas* dans l'espace public auprès des

⁴⁶ « Et elle se défendait, accrochée aux grilles de la chaire ; elle résista avec tellement de force et de puissance à la justice que, d'après ce que je compris, ils durent la saisir par les parties honteuses pour la faire descendre ; et de cette manière elle s'avoua vaincue », *Ibid.*, p. 108.

⁴⁷ « Cierta beata importunó a otra beata que se acostasen juntas y en la cama comenzó a tratalle los pechos y tocalles las piernas y las partes deshonestas », AHN, Inq., Leg. 1856/1, s.f., Relación contra Gaspar Lucas (...) ; voir Á. HUERGA, *op. cit.*, vol. 2, p. 563.

fidèles et de l'institution ecclésiastique, mais surtout du rapport complexe entretenu avec leur intimité, véritable fondement de la réprobation et de l'indignation collectives.

Une réalité à nuancer : enjeux d'une telle représentation

Des cas marginaux qui révèlent une méconnaissance de l'intime

Néanmoins, si les *beatas* ont avoué s'être adonnées à des actes charnels en compagnie de clercs, ou entre elles, il est intéressant de noter leur étonnement face à leur propre corps et la méconnaissance de leur propre intimité. Dans sa déposition, Isabel de Quesada « observa des sécrétions et ignorait ce dont il s'agissait » (« *vio poluciones y no sabía lo que era* »). María Romera, elle non plus, « ne comprenait pas ce qui sortait de son corps » (« *no entendía lo que salía de su cuerpo* »). Ainsi, la majorité des *beatas* accusées, qui font acte de repentir et se voient infliger une centaine de coups de fouet, la prononciation d'abjuration *de levi* et de brèves peines d'enfermement dans des maisons ou des couvents, sont loin du portrait de femmes dépravées et libertines. Elles apparaissent au contraire relativement passives, au sens où elles servaient à mettre en avant les prouesses d'exorciseur du prieur Gaspar dans sa paroisse de Jaén et à satisfaire l'appétit sexuel des religieux, non sans combler, semble-t-il, leur curiosité sur leur propre corps.

Dès lors, on peut s'étonner de cette représentation univoque des *beatas* et il s'avère que d'autres enjeux, religieux et économiques, interfèrent dans cette persécution des *beatas* qui s'intensifie dans la seconde moitié du XVI^e siècle.

La pression de l'ordre social et religieux

En effet, si les monarques ont souvent tranché en faveur des *beatas* en demandant aux échevins des villes de les exempter de tout impôt et de les protéger, il n'en demeure pas moins que ces décisions font suite à des suppliques de *beatas* se sentant parfois en danger, et qu'elles sont représentatives de l'animosité ou des réticences des représentants politiques et des citoyens à l'égard de leurs communautés. Les lettres de protection et les privilèges royaux dévoilent les

attaques récurrentes et un sentiment général d'hostilité contre les *beatas*. Elles souffrent régulièrement de menaces et de tentatives d'expropriation de la part de leurs voisins, tandis que les autorités des villes refusent de leur restituer des aumônes ou des exemptions royales. L'opinion des frères et de l'institution ecclésiastique, qui les ont un temps protégées, varie elle aussi. La dévalorisation de leur mode de vie jugé trop laxiste dans un contexte de réforme tridentine (refus du vœu de clôture, prononciation d'une promesse et non de vœux solennels) joue en leur défaveur⁴⁸, et si les intérêts financiers sont en jeu lors des différends avec les villes et les paroissiens, il semble qu'ils motivent également ceux des frères contre les *beatas*. Au cours du XVI^e siècle, les quêtes dans les églises, mais également « la comptabilité de l'au-delà » relative aux prières et rentes obituaires des défunts, représentent une contribution économique importante pour les réguliers et séculiers qui se livrent parfois une guerre féroce⁴⁹. Perçues comme des rivales leur faisant de l'ombre lors des cérémonies en limitant leurs commissions et en infléchissant leur aura, les frères stigmatisent les *beatas* qui se voient interdire certains accès à l'église, au culte et à la quête, auparavant tolérés. Quelques procès civils sont fort révélateurs et démontrent comment, sous couvert du scandale, les *beatas* sont évincées de la vie religieuse et sociale. En 1514, après avoir consigné les doléances de villageois, la ville d'Azcoita dénonce les déplacements fréquents des *beatas* lors des messes car cela provoque du scandale (« *porque esto causa escandalo en el pueblo* »). Dans sa sentence, le vicaire exige qu'elles cessent de circuler durant les différents offices :

*Además ordenamos a las referidas sororas, bajo las mismas penas no anden en adelante por la consabida iglesia durante la celebración de la Misa y otros oficios divinos, pues esto causa escándalo en el pueblo y perturba los actos de culto*⁵⁰.

⁴⁸ Voir Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et des congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Champ Vallon, 2009.

⁴⁹ Voir Jacques CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'Au-Delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge, vers 1320-vers 1480*, Rome, École française de Rome, 1980, en particulier p. 209-250. L'expression de l'historien, « mathématique du salut », en dit long sur le nombre de messes demandées par les testateurs et l'importance des bénéfices.

⁵⁰ « Par ailleurs, nous ordonnons aux sœurs mentionnées, sous les mêmes peines, de ne plus se déplacer dans ladite église durant la célébration de la messe et des autres offices divins car cela crée

Un autre procès initié par le conseil municipal de Villafranca de Ordicia devant l'évêque de Pampelune, en 1585, repose sur les mêmes arguties : quelques personnes accusent cinq *beatas* de servir les sacristains et les prêtres et de dormir chez eux. L'affaire fait grand bruit car les critiques s'élèvent ici tout autant contre les clercs que contre les *beatas* :

*La queja de los miembros del concejo se basaba en que había cuatro seroras, que además vivían sirviendo en casas de clérigos, en vez de vivir juntas en la casa que la parroquia tenía para habitación de las mismas*⁵¹.

Néanmoins, au cours de ce même procès, les *beatas* sont la cible privilégiée des récriminations puisqu'on leur reproche également leur paresse et leur propension à accaparer le produit des quêtes lors des anniversaires et des funérailles⁵².

Il ressort donc de ces procès civils et ecclésiastiques une certaine forme d'acharnement contre le mode de vie et les privilèges fiscaux des *beatas*. Mais quelle foi peut-on donner à ces procès ? Les *beatas* auraient-elles rejoint subitement les hétérodoxes ? Il est très difficile de répondre. Les paroissiens et les habitants des villes ont beau porter davantage de griefs devant les tribunaux au cours des années 1520-1580, il semble peu crédible que les *beatas* s'abandonnent à une soudaine hétérodoxie. Nous pensons davantage qu'elles deviennent, au fil des années, de plus en plus suspectes et encombrantes aux yeux de leurs contemporains. Quelques-unes ont pu céder à un certain relâchement, mais cette recrudescence de procès tient davantage à des intérêts financiers et à des enjeux économiques. Les commerçants, les voisins et les échevins des villes parviennent ainsi à se débarrasser d'autant plus facilement de ces concurrentes non imposables que leur réputation désastreuse ne plaide pas en leur faveur. Les accusations et la tenue d'un procès facilitaient leur éviction et le retour à leur imposition, tout en permettant de récupérer des biens et des terres légués lors de la fondation.

du scandale dans le village et perturbe les actes de culte », Archivo Municipal de Azcoitia, Leg. 6, doc. n° 6, *Bulas y Papeles de la Iglesia*, cité par Juan GARMENDIA LARRAÑAGA, *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: del siglo XVI a nuestros días*, Saint-Sébastien, Eusko Ikaskuntza, 2007, p. 16.

⁵¹ « La plainte des membres du conseil portait sur le fait qu'il y avait quatre *beatas* qui étaient au service de clercs et vivaient chez eux, au lieu de vivre ensemble dans la maison que la paroisse avait mise à leur disposition », Archivo Diocesano de Pamplona, Sec. Pleitos, Sojo 98-2, cité par Juan Antonio AZPIAZU, « *Las seroras en Gipuzkoa (1550-1630)* », *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 13, 1995, p. 41-66, p. 46, note 5.

⁵² *Ibid.*

L'exemple du *beaterio* de Velate (Navarre) est révélateur de ces tentatives : au milieu du XVI^e siècle, un patron privé se plaint du manque de dévotion de la communauté et de ses sacrilèges : « *las dichas beatas son mas sujetas a ofender a Dios nuestro Señor* ». Il les accuse même de voler les aumônes des pauvres déposées dans les troncs : « *se cogen ellas las limosnas que se echa en los cepos* »⁵³. Pourtant, au cours du procès, les *beatas* manifestent une très forte résistance et une grande sincérité. Elles appellent des témoins qui certifient, en nombre, leur parfaite réputation : « *han estado y están en buena fama y opinión y reputación de buenas cristianas* »⁵⁴.

Même si le nombre de jugements du Saint-Office contre les *beatas* n'a rien d'exponentiel⁵⁵, les procès pour illuminisme où rejaillissent les mœurs licencieuses de femmes religieuses censées incarner des modèles de foi et de chasteté marquèrent les mentalités⁵⁶, grâce à quelques autodafés dont la traduction littérale souligne l'importance de leur orchestration et de leur retentissement dans l'espace public. Les trois grands autodafés contre les illuminés qui condamnent, au XVI^e siècle, moins d'une cinquantaine de *beatas* résument l'écart entre l'investissement dans la lutte acharnée contre l'hétérodoxie de celles qui devaient former une secte, et l'absence de charges sérieuses finalement retenues contre les *beatas* dont les débordements mystico-sexuels nuisirent terriblement à leur réputation et favorisèrent leur disparition ou leur intégration de force dans les couvents.

La diversité et la richesse des affaires, souvent piquantes et propres à susciter le scandale, comme la mise en scène savamment orchestrée par le Tribunal de la *Suprema* sur les pratiques charnelles et les relations intimes des *beatas*, ne sauraient occulter la rareté des procès et les véritables enjeux religieux, afin de faire rentrer dans le rang celles qui avaient refusé l'alternative « *aut maritus, aut murus* » (« soit le mari, soit le mur du couvent »). Elles rejoindront finalement les confréries et les

⁵³ Archivo del Obispado de Pamplona, Seroras de Velate, Cartón 244, n° 24, f. 35 ; voir María José ARANA, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Universidad de Deusto Mensajero, 1992, p. 254.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Nous avons recensé un total de 59 procès de *beatas* entre le XV^e et le XVI^e siècle. Concernant l'approche quantitative du phénomène voir Laurey BRAGUIER, « Hérésies populaires et diabolisation : dissidence, persécutions et réhabilitation des beatas de la Couronne de Castille (1480-1580) », *Les cahiers de Framespa*, 20, 2015, 25 juillet 2015, <<http://framespa.revues.org/3601>>.

⁵⁶ Voir Isabelle POUTRIN, *Le Voile et la plume*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, p. 48.

congrégations laïques en plein essor à la fin du XVI^e siècle⁵⁷ ou deviendront des nonnes au sein des couvents réguliers, à l'image de la plus célèbre d'entre elle, la *beata* María de Santo Domingo dont les trois procès canoniques firent grand bruit. Après avoir provoqué l'indignation du grand Maître de l'ordre dominicain Thomas Cajetan de Vio qui interdit sa présence dans tous les monastères espagnols⁵⁸, elle demeura recluse au couvent de Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva jusqu'à sa mort, en 1524, sans que l'on n'eût plus jamais de ses nouvelles. Demeure alors l'écho outrancier des proverbes, véritables « bréviaires de la bêtise populaire » et miroirs déformants du scandale suscité en leur temps par ces femmes inspirées.

⁵⁷ Voir I. POUTRIN, *op. cit.*, p. 30 et S. HASQUENOPH, *op. cit.*, p. 740.

⁵⁸ Voir le début de la lettre de Thomas Cajetan de Vio lue lors du chapitre provincial de Tolède en 1509 : « *Prohibo que permitáis a la beata entrar en vuestros conventos en donde deben de ser evitadas las mujeres* », voir Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, « Las primeras actas de los capítulos provinciales de la provincia dominicana de España », *Archivo Dominicano*, 5, 1984, p. 33.

PARTIE III.
INTIME EN LITTÉRATURE

Le scandale de l'intime : la coquetterie entre rébellion et transgression dans le *Théâtre Italien* d'Evaristo Gherardi¹

Camilla Maria Cederna

Université de Lille SHS, CECILLE EA 4074

Installées à l'Hôtel de Bourgogne en 1680², la Comédie-Italienne et sa troupe des « comédiens italiens du roi entretenue par sa Majesté en leur Hôtel de Bourgogne » obtinrent une reconnaissance officielle en 1684 avec le *Règlement de Madame la Dauphine* d'Anne Marie Christine de Bavière³. Cependant, malgré ces honneurs et son succès, le 13 mai 1697, ce théâtre fut soudainement fermé sur ordre de Louis XIV. Le bruit courut que la décision royale avait été déclenchée par l'annonce de la mise en scène de *La Fausse Prude*, une pièce satirique qui semblait évoquer trop directement Madame de Maintenon. L'« exil » et l'interdiction de jouer dureraient jusqu'à la mort du roi, quand la nouvelle troupe de Luigi Riccoboni serait appelée à Paris par le Régent en 1716.

L'annonce de la mise en scène de cette pièce aurait-elle déclenché cette décision ou n'était-elle qu'un prétexte ? Dans quelle mesure la composante satirique de ce théâtre, et notamment la représentation de comportements transgressifs relatifs à la sphère intime de la famille et du mariage, tels ceux appartenant au phénomène de la coquetterie, aurait-elle constitué le scandale provoquant la réaction des autorités ? Pourrions-nous, en d'autres termes, considérer cette mise en scène d'un

¹ Cet article a été réalisé dans le cadre du projet de recherche international qui comprend l'édition critique des comédies de ce recueil sous la direction d'Emanuele De Luca et Lucie Comparini, dont celle de la *Fausse Coquette* de M. B***, par nos soins : Venezia-Santiago de Compostela, lineadacqua, 2018, <<http://www.usc.es/goldoni>> ; Biblioteca Pregoldoniana. Cf. notre article « Le Théâtre Italien de Gherardi : *La Fausse Coquette* », dans Goldoni « avant la lettre » *esperienze teatrali pregoldoniane* (1650-1750), Javier GUTIERREZ CAROU dir., Venezia, lineadacqua, 2015, p. 171-180.

² L'année de la naissance de la Comédie Française.

³ La troupe était même rémunérée avec une pension supérieure à celle des comédiens français. Cf. Émile CAMPARDON, *Les Comédiens du roi de la troupe italienne*, 1880, vol. II, p. 225-230, cité in Delia GAMBELLI, *Arlecchino a Parigi. Dall'inferno alla corte del Re Sole*, 1, Roma, Bulzoni, 1993, p. 232-233.

intime scandaleux comme un important facteur déclencheur de la fermeture de la Comédie-Italienne ?

Avant de présenter les résultats de notre recherche à partir du répertoire de la Comédie-Italienne (1680-1697), nous allons examiner quelques définitions préliminaires des notions de « scandale » et d'« intime », selon les dictionnaires de l'époque.

Quelques définitions

Le *Dictionnaire* de Furetière définit le « scandale » comme une doctrine et/ou un comportement « choquant » les mœurs « ou la commune opinion d'une nation », exposés en public :

Action ou doctrine qui choque les mœurs, ou la commune opinion d'une nation. La prédication de l'Évangile était un scandale chez les Juifs, et une folie chez les Gentils [...]. Un pécheur secret ôte du moins le scandale [...]⁴.

À propos de l'adjectif, le *Dictionnaire* précise qu'il s'agit d'actions et de comportements qui « choquent le génie d'une nation », en matière religieuse et morale (« une doctrine ou des mœurs corrompues »), donnant pour exemple « la vie scandaleuse et libertine » de certaines filles, ainsi que les libelles et les injures :

Scandaleux, euse : adj. Qui a une doctrine ou des mœurs corrompues, et qui choquent le génie d'une nation. Quand on censure une proposition, on la déclare scandaleuse, hérétique, contraire à la foi et à la morale. On enferme aux Magdelonnettes les filles qui mènent une vie scandaleuse et libertine. On fait faire réparation à ceux qui ont semé des libelles scandaleux, qui ont dit des injures scandaleuses.

On évoque aussi l'utilisation du mot pour des raisons de *marketing* :

⁴ *Dictionnaire universel d'Antoine Furetière* (1690), Paris, SNL, Le Robert, 1978, 1984 (*Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts* [...], t. I-III, à La Haye et à Rotterdam, chez Arnout et Reiner Leers, 1690).

On a donné le titre de *Chronique scandaleuse*, à une histoire de Louis XI composée par un greffier de l'Hôtel de ville de Paris, quoiqu'il ne dise de mal de personne ; mais les libraires y ont mis ce titre pour le mieux vendre.

Le scandale désigne également le « bruit » provoqué par un « affront », une diffamation de quelqu'un en public :

Scandale se dit aussi du bruit, de l'éclat, de l'affront qu'on fait en public à quelqu'un. Ces bretteurs ont été dans cette maison, ont tout jeté par les fenêtres, y ont fait un grand scandale. [...] Il a publié des libelles contre cette femme, qui lui ont fait grand scandale.

De même, dans la définition du verbe, le scandale apparaît comme une action calomnieuse, portant atteinte à la réputation de quelqu'un :

Scandaliser : donner du scandale, ou en recevoir ; pécher ou donner occasion au péché ; trouver mauvais (ce seigneur de village se scandalise, si on ne lui donne pas le premier encens, le pain bénit). [...] Déchirer la réputation de quelqu'un, le blâmer. Cet impudent va scandaliser partout cette femme, il la décrie, il la calomnie, il lui fait des affronts.

Quant à la notion d'intime, une notion « qui reste rebelle à la définition »⁵, en ce qui concerne ses premières occurrences, elle désigne des liaisons très étroites entre des individus : « De tous genres. Il n'a guère d'usage qu'en cette phrase. *Ami intime*, qui signifie, un ami cordial, un homme avec lequel on a une liaison d'amitié très étroite. En ce sens il est quelquefois substantif. *C'est son intime* »⁶. Le mot désigne aussi des qualités se dérochant à l'analyse (« Nous ne pénétrons jamais dans la

⁵ Véronique MONTEMONT, « Dans la jungle de l'intime : enquête lexicographique et lexicométrique (1606-2008) », in Anne COUDREUSE, Françoise SIMONET-TENANT, coord., *Pour une Histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.16. Dans ce même ouvrage collectif, Françoise Simonet-Tenant, remarque : « Reste que l'intimité, si on en peut en esquisser les contours, reste une notion étonnamment labile », « À la recherche des prémices d'une culture de l'intime », *ibid.*, p. 40.

⁶ Article « intime » (adjectif) du *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), Paris, chez la veuve de Jean Baptiste Coignard, 1694.

structure intime des choses »⁷), ainsi que des sentiments cachés au fond de l'âme (« Ses sentiments les plus intimes et ses intérêts les plus chers »⁸). L'article « intime » de l'*Encyclopédie*, écrit par un anonyme, souligne la dimension physique et morale du lien entre deux « corps », caractérisé par la transparence et la proximité, évoquant en même temps sa relation avec ce qui relève de l'intériorité¹⁰.

De toutes ces définitions de l'*intime*, nous retiendrons pour notre analyse celles qui renvoient à sa dimension secrète et privée¹¹. Comme le souligne Françoise Simonet-Tenant : « L'adjectif s'applique à partir du XVI^e siècle à la vie intérieure, généralement secrète, d'une personne »¹². En ce qui concerne le corpus que nous allons prendre en considération, on y trouve un redoublement de l'effet de scandale, celui provoqué par le dévoilement, à savoir la mise en scène ou transposition de l'intérieur à l'extérieur, du dedans au dehors, de comportements transgressifs, appartenant au champ de la vie privée, voire intime, de la famille et du mariage.

Femmes coquettes, femmes scandaleuses ?

À partir de la moitié du XVII^e siècle, on assiste à une prolifération de réflexions et de représentations dans les champs littéraire et philosophique, ayant pour sujet une figure, la coquette, et une attitude, la coquetterie, originellement attribuée aux deux sexes et même, selon les dictionnaires du XVII^e siècle¹³, utilisée pour définir un type d'homme bavard et jaseur, et pour tout dire frivole¹⁴. C'est dans les

⁷ Georges-Louis LECLERC DE BUFFON, *Hist. nat.*, ch. II, Œuv. t. III, p. 32, cit. in Émile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, 1873-1877.

⁸ Jean-François MARMONTEL, *Mém. VII*, cit. in *ibid.*

¹⁰ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1765), vol. 8, Paris, 1756, p. 442.

¹¹ Des explorations du champ de l'intime ont été proposées entre autres par Sylvie CRINQUAND, Paloma BRAVO, coord., *L'Intime à ses frontières*, Bruxelles, EME, 2012 ; et pour une approche actuelle et « philosophique », Michaël FOESSEL, *La Privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008.

¹² M. FOESSEL, *La Privation...*, *ibid.*, p. 40.

¹³ En effet, quoiqu'on trouve les premières occurrences des mots *coquet* et *coquette* à partir du XV^e siècle, le pic de fréquence du mot féminin est atteint d'abord en 1660, ensuite en 1740 et enfin en 1840, comme le montre le graphique du *Dictionnaire Vivant de la Langue Française* (DVLF) <http://dvlf.uchicago.edu/mot/coquette> ; cf. CNRTL, Centre national de Ressources Textuelles et Lexicales : <http://www.cnrtl.fr/definition/coquette>, consulté le 07/01/2018.

¹⁴ « [...] il vient plutôt de *coquet*, vieux mot français, qui signifie, un *jaseur*, parce que les *coquets* sont des babillards qui ont de frivoles entretiens », *Le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, Paris,

maximes et dans les aphorismes d'auteurs comme La Rochefoucauld et La Bruyère que ce comportement va être « sexualisé » et réservé à la femme, ce qui prévaudra tout au long du XVIII^e siècle. Personnage paradigmatique de la réflexion qui accompagne la construction de l'identité sexuelle féminine et masculine, la coquette permet la confrontation des théories concernant, d'une part, l'origine innée et naturelle de la différence sexuelle et, d'autre part, des aspects culturels de la performance des genres¹⁵. On analyse et décrit son comportement, tout en cherchant les moyens de le contrôler, voire de le soigner comme s'il s'agissait d'une maladie.

Que nous dit l'émergence de cette figure, inversée ou spéculaire de celle de la femme savante, sur la relation entre les sexes et, plus particulièrement, sur l'évolution du statut de la femme dans le domaine privé, en tant que fille, mère et épouse ? En quoi la représentation de ce personnage serait-elle scandaleuse ?

Afin de mieux répondre à ces questions, il convient de situer ce phénomène dans le contexte de la « Querelle des Femmes », cette polémique au long cours et à la dimension européenne, d'abord relancée par la publication en 1673 du traité *L'Egalité des deux sexes* de François Poullain de la Barre, puis par la *Satire X* de Nicolas Boileau (1636-1711) « Contre les femmes » (1694)¹⁶. Comme l'observe Guy Spielmann, cette fin de siècle est une période de turbulences, une phase de transition d'un ordre à un autre, où les femmes commencent à s'affirmer et à revendiquer plus de droits dans les domaines public et privé : accès au savoir,

SNL, Le Robert, 1984 (*Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts* [...], tome I, à La Haye et à Rotterdam, chez Arnout et Reiner Leers, 1690).

¹⁵ Shelley KING, Yaël SCHLICK, coord., *Refiguring the coquette: Essays on Culture and Coquetry*, Associated University Presses, 2008, p. 14. Pour une analyse de ce personnage et de sa généalogie, cf. aussi l'article de Laurence SIEUZAC, « Le corps de la coquette : une automate inquiète », *MaLICE*, n° 5, Cielam, <http://cielam.univ-amu.fr/node/1424>, consulté le 18/10/2017.

¹⁶ Eliane VIENNOT, coord., *Revisiter la "Querelle des Femmes": discours sur l'égalité-inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, avec la collaboration de Nicole PELLEGRIN, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, p. 206 ; *Id.*, « Une querelle qui n'en finit pas » in : *La France, les Femmes et le Pouvoir, 2. Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Perrin, 2008 (ch. 2, 6 et 7) ; *Id.*, *La France, les femmes et le pouvoir. Les résistances de la société (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Perrin, 2008 ; Margarete ZIMMERMANN, « La "Querelle des Femmes" come paradigma culturale », in : Silvana SEIDEL MENCHI, Anne JACOBSON SCHUTTE, Thomas KUEHN, coord., *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 157-173. Trad. « *The Querelle des Femmes as a Cultural Studies Paradigm* », *Time, Space, and Women's Lives in Early Modern Europe*, Kirksville (Missouri), Truman State UP, 2001, p. 17-28.

rébellion contre le mariage mal-assorti¹⁷. Contre le droit matrimonial qui établissait le pouvoir absolu du père et du mari sur la femme, se déclenche en particulier la critique des courants anti-absolutistes et libertins de la fin du siècle, et, notamment, la tendance néo-précieuse, sorte de « féminisme avant la lettre »¹⁸. Le mariage était dénoncé comme la cause de tous les maux de la femme, dans *La Précieuse* de Michel de Pure (1620-1680), où la protagoniste Eulalie se demandait : « Y a-t-il une tyrannie au monde plus cruelle, plus sévère, plus insupportable que celle des fers qui durent jusqu'au tombeau ? »¹⁹. L'épouse y est décrite comme « une innocente victime sacrifiée à des motifs inconnus, et à des obscurs intérêts de maison, mais sacrifiée comme une esclave liée, garrottée, sans avoir la liberté de pousser des soupirs, de dire [ses] désirs, d'agir par choix »²⁰.

C'est donc précisément dans cette situation de crise que la notion de coquetterie s'emploie davantage pour stigmatiser un ensemble de nouveaux comportements de la part des femmes qui remettent en cause leur rôle traditionnel au sein de la famille et de la société. Désignant originellement une attitude concernant les deux sexes, cette « affectation de plaire pour se faire aimer »²¹, sans jamais s'engager, est de plus en plus attribuée à la femme, afin d'en dénigrer l'inconstance et la frivolité dans le domaine sexuel et amoureux²². Et, en même temps, elle dénonce une attitude contre nature, fondée sur la fiction et sur la tromperie, faisant de la

¹⁷ « [...] la série de querelles qui agiterent les milieux intellectuels, la “guerre des cultures” [...], peut se lire comme symptôme des turbulences qui accompagnaient le passage d'un ordre à un autre », Guy SPIELMANN, *Le Jeu de l'ordre et du chaos. Comédie et pouvoir à la fin du Règne, 1673-1715*, Paris, Champion, 2002, p. 97. Voir Joan DE JEAN, *Ancients Against Moderns : Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

¹⁸ « Qui nierait qu'il y a là un féminisme avant la lettre ? [...] La préciosité aboutit à une véritable revendication d'indépendance » in : René BRAY, *La Préciosité et les précieux*, Paris, Nizet, 1968, p. 166, cit., in G. SPIELMANN, *Le Jeu de l'ordre et du chaos*, cit., p. 97.

¹⁹ Michel DE PURE, *La Précieuse, ou le mystère des ruelles. Dédiée à telle qui n'y pense pas* (1656-58), Emile MAGNE (dir.), Paris, Droz, 1938, vol. 1, p. 281, cit. in G. SPIELMANN, *Le Jeu de l'ordre et du chaos*, op. cit., p. 97.

²⁰ *Ibid.*, p. 98.

²¹ *Le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière* (1690), op. cit.

²² Cf. François de LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680), dans sa *Maxime* 241 (1664), in *Maxime*, introduction de Giovanni Macchia, traduction et notes de Giovanni Bogliolo, édition bilingue, Milan, BUR, 1992, p. 166, ; cf. aussi *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694, op. cit., p. 246.

coquette un *alter ego* de l'actrice : « leur son de voix, et leur démarche, sont empruntés ; elles se composent, elles se recherchent, regardent dans un miroir »²³.

Dans sa *Satire X* « Contre les femmes », dont le modèle est la *Satire VI* de Juvénal, Boileau considère la coquetterie comme un des principaux défauts de la femme rendant le mariage haïssable :

Mais que deviendras-tu ? Si, folle en son caprice,
N'aimant que le scandale et l'éclat dans le vice,
Bien moins pour son plaisir, que pour l'inquiéter,
Au fond peu vicieuse elle aime à coqueter ? (v. 181-184)²⁴

Responsable de la corruption des femmes pour les inciter à l'amour et à la sensualité en raison de son hédonisme, le théâtre est aussi l'objet des attaques de cet auteur, et notamment l'opéra de Lully : « [...] ces lieux communs de morale lubrique/ Que Lully réchauffa des sons de sa musique » (v. 141-142)²⁵. Ecrite dans le cadre de la dispute des Anciens et des Modernes, cette *Satire* provoqua une série de réponses favorables ou opposées à son auteur, telles celles de Perrault, avec son *Apologie des femmes*, ou de Regnard avec sa *Satire contre les maris*²⁶. Et, comme on le verra, la Comédie-Italienne participa aussi très activement à cette polémique, suscitant à plusieurs reprises la réaction des autorités, et peut-être même la fermeture de son théâtre.

La scène de la coquette : pouvoir de la femme, pouvoir du théâtre entre tromperie et transgression

Aux côtés de son homologue qu'est le petit-mâitre, le personnage de la coquette se trouve au centre d'un nombre impressionnant de comédies en cette fin de

²³ Jean de LA BRUYÈRE, « Des Femmes », [4], in *Les Caractères* (1688-1694), introduction et notes d'Emmanuel Bury, Paris, Le livre de poche, 1995, p. 178.

²⁴ Nicolas BOILEAU, *Satires, Epîtres, Art poétique*, édition présentée, établie et annotée par Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, 1985, p. 128.

²⁵ *Ibid.*, cf. l'« Introduction » au *Théâtre du XVIIe siècle*, III, textes choisis, établis, présentés et annotés par Jacques Truchet et André Blanc, Paris, Gallimard, 1992, p. XXX.

²⁶ Edith FLAMMARION, « Querelle des dames », in Huguette KRIE, Valérie ANDRE, coord., *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Paris, Champion, 2015, p. 959-965, p. 959.

siècle²⁷. Tous deux partagent les mêmes attitudes, tels l'inconstance, le mépris de l'amour sincère entre mari et femme ou celui du mariage, considéré comme un contrat nécessaire pour atteindre une certaine indépendance financière et, surtout, un instrument de réussite sans amour. Ils ne signalent pas seulement l'échec, plus ou moins réel, du mariage traditionnel, mais présentent plus profondément « une image de la remise en cause [...] du “modèle monarchique” de la famille et de l'absolutisme royal »²⁸ :

Sujet quasi-obligé de la comédie, le mariage n'en constituait pas pour autant une quantité neutre : montrer la faillite des liens familiaux, autant ceux de fidélité que ceux d'obéissance, équivalait à annoncer la ruine de l'ensemble du corps social²⁹.

Dans les comédies de cette période, nous retrouvons parfois de véritables mises en scène de cette querelle historique, surtout quant au statut de la femme dans la famille et dans le mariage, sujet de plus en plus central au théâtre. Dans les deux camps de ces sexes ennemis, on assiste à l'affrontement, des pères et des maris autoritaires, jaloux, souvent âgés d'une part et, de l'autre, des femmes ou jeunes filles se comportant tantôt en coquettes, tantôt en savantes, et que l'on met en scène afin d'exposer et/ou de dénoncer, selon les cas, les raisons de leurs débordements ou de leurs rébellions. Refusant le mariage et sortant dans l'espace public, s'adonnant aux mondanités, fréquentant les salons, les conversations, les théâtres, la coquette néglige l'espace privé/intime de sa vie familiale où elle devrait « naturellement » être confinée en tant que femme. Souvent, elle est même tentée de se déguiser et de se comporter en homme, mettant encore plus radicalement en question la différenciation des identités sexuelles et provoquant une confusion de genres, voire même une inversion des rôles. Son hybridisme correspond aussi à celui du genre théâtral dont elle est la protagoniste : une comédie caractérisée par

²⁷ Parmi les ouvrages consacrés au petit-maître, *Les Petits Maîtres d'Été* (anonyme, 1696), *Les Petits-Maîtres* de Lesage (Foire Saint-Germain, 1712), *Le Petit-Maître corrigé* de Marivaux (1734).

²⁸ G. SPIELMANN, *Le Jeu de l'ordre et du chaos*, op.cit., p. 102. En tant qu'institution garantissant la stabilité du corps social, le mariage apparaît comme la « synecdoque de l'État ».

²⁹ *Ibid.*, p. 99.

une très forte dimension spectaculaire et métathéâtrale, ainsi que par le mélange de genres.

Remonter aux origines de l'ambiguïté et de l'ambivalence générique de la coquette, et plus encore la *civetta* (chouette) en italien, nous conduirait à ses ancêtres, telle Athéna, « née mâle et femelle à la fois, belliqueuse et sage »³⁰, dont le symbole est précisément celui de la chouette, ou les sirènes homériques, évoquées par Goldoni à propos de l'art de la séduction de la *locandiera* ; ou encore des héroïnes, comme Pénélope et Lysistrata, refusant l'intimité, voire l'échange avec l'autre sexe, devenant indisponibles afin d'exercer leur pouvoir, jouer de leur influence et s'approprier des affaires des hommes³¹.

Quant aux origines plus proprement théâtrales, la figure de la coquette appartient pleinement à la tradition de la *commedia dell'arte*, incarnant à bien des égards l'emploi de la *soubrette*³². Comme son modèle, elle entretient une relation particulière avec son élève et elle recourt à la métamorphose et au travestissement pour mener à bien ses intrigues. Dans cette configuration, la femme coquette (soubrette ou dame) instruit son élève (maîtresse ou amie/cousine) dans l'art de la dissimulation, afin de lui apprendre à se soustraire au mariage arrangé et/ou affirmer sa liberté, tout en se divertissant. Parfois, c'est à la soubrette qu'il revient d'apprendre cet art à sa maîtresse, provoquant une inversion des rôles (la soubrette devient elle-même la maîtresse de coquetterie) ; parfois, c'est une amie ou une cousine qui joue ce rôle à l'égard de son élève. Nous retrouvons cette même relation dialogique entre les deux femmes jouant respectivement le rôle de la maîtresse et de l'élève dans la plupart des comédies du recueil Gherardi (*Théâtre italien*, 1700), où la servante Colombine se charge de l'instruction de sa jeune maîtresse Isabelle en lui expliquant les mécanismes pour exploiter à son avantage le mariage mal assorti qu'on lui a imposé.

³⁰ Cité par Sylvie BALLESTRA-PUECH, « Thalie au miroir : héroïsme féminin et métathéâtralité », *Loxias*, 43, mise en ligne le 09 décembre 2013, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/?id=7634>, 9, consulté le 07/01/2018..

³¹ *Ibid.*

³² Marcello SPAZIANI, dir., *Il Théâtre Italien di Gherardi, Otto commedie di Fatouville, Regnard e Dufresny*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966.

L'autre modèle de référence est représenté par le personnage moliérien de Célimène dans *Le Misanthrope* (1666), celui de la femme entourée de prétendants qu'elle s'amuse à tromper et qui, à cause de son influence, ont été dénaturés, métamorphosés en de petits-maîtres efféminés, à l'identité incertaine³³.

Omniprésents dans les comédies françaises et italiennes de la fin de règne³⁴, ces personnages hybrides seront également l'objet de la satire théâtrale au XVIII^e siècle. En ce qui concerne le théâtre français, la plupart des auteurs stigmatisent la coquetterie en tant que dérèglement moral, tromperie, hypocrisie, et la protagoniste est souvent l'objet d'une correction et/ou d'une punition³⁵.

Coquetterie et guerre des sexes dans *Le Théâtre Italien* de Gherardi (1700)

Bien différente, sinon opposée, est l'interprétation qu'en propose la Comédie-Italienne dans les pièces mises en scène entre 1682 et 1697 et rassemblées dans le recueil *Le Théâtre italien* (1700), par Evariste Gherardi³⁶, dernier Arlequin de la troupe. Les Italiens jouent avec beaucoup de succès ce répertoire qui va progressivement se transformer et s'adapter au goût français, grâce à la collaboration de plusieurs auteurs français, tels Anne Mauduit Nolant de Fatouville, Jean-François Regnard, Charles Dufresny, Jacques Delosme de Montchesnay, Louis Biancolelli, Claude-Ignace Brugière de Barante, parmi les plus actifs.

Plaisir du jeu et du théâtre, mais aussi esprit revendicatif et rébellion contre la domination masculine (père, mari), caractérisent le personnage protagoniste des comédies du recueil, dont le fil rouge est précisément la réflexion sur la relation entre les sexes et le statut de la femme. Décrite par les personnages de pères et de

³³ Sur les implications de ce changement de condition et d'identité, voir entre autres : Georges FORESTIER, *Esthétique de l'identité dans le théâtre français (1560-1680)*, Genève, Droz, 1988 ; Linda TIMMERMANS, *L'Accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de saint François de Sales à la marquise de Lambert*, Paris, Champion, 1993.

³⁴ G. SPIELMANN, *op.cit.*

³⁵ Jean DONNEAU DE VISE, *La Mère coquette ou les Amants brouillés* (1665) ; Philippe Quinault écrit lui-même une comédie ayant le même titre et le même sujet ; Raymond POISSON, *Les Femmes coquettes ou les pipeurs* (1671).

³⁶ *Le Théâtre Italien de Gherardi, ou Le Recueil général de toutes les comédies et scènes françaises jouées par les Comédiens Italiens du roi, pendant tout le temps qu'ils ont été au service. Enrichi d'estampes en taille-douce à la tête de chaque Comédie, à la fin de laquelle tous les airs qu'on y a chantés se trouvent gravés avec leur basse-continue chiffree*, Paris, Jean-Baptiste Cusson et Pierre Witte, 1700, 6 vol.

maris dans l'ensemble du recueil, cette philosophie de la vie le « coquettisme »³⁷ est incarnée par le personnage de Colombine, dont la tâche est d'en décliner toutes les nuances et d'en faire comprendre le fonctionnement à son élève, dans le cadre de la guerre des sexes. Dame de qualité, *alter ego* d'Arlequin avec qui elle mène le jeu, *Servetta* fait avancer l'intrigue en éliminant les obstacles, en séduisant par le geste et par le langage, grâce à son charme irrésistible.

La plupart du temps, l'art de la coquetterie apparaît comme le seul moyen de se rebeller contre le mariage mal-assorti, perçu comme une menace et une prison pour la femme, et donc de se venger des pères et des maris, en profitant de leur argent et de leur sottise (Delosme de Montchenay, *La Cause des femmes*, 1687 et *Les Souhais* 1693). C'est donc en réaction à cet exercice injuste du pouvoir que les personnages féminins, notamment les jeunes filles (Isabelle et Angélique), développent une attitude hostile et méprisante à l'égard des hommes et de surcroît des maris, s'accompagnant souvent de passions dérégées comme celle du jeu (*Les Souhais*) ou du savoir (Fatouville, *La fille savante*, 1690). Dans cette situation de conflit entre les sexes, Colombine se charge de convaincre sa maîtresse de sa vision cynique de la vie et des hommes, fondée sur la dissociation entre amour et mariage, et même sur l'impossibilité de l'amour. Selon elle, il n'existe que des mariages d'intérêt dont il faut profiter (Fatouville, *Arlequin empereur de la lune*, 1684).

Ce personnage se caractérise par l'inconstance, l'art de la séduction et de la fiction, impliquant plusieurs formes de transgression à la fois spatiale, temporelle et sexuelle. La coquette, en effet, circule librement dans l'espace et dans le temps, passe la nuit en errant d'un bal à un autre et se couche au lever du jour. Elle n'aime pas les femmes et entretient des relations de pure séduction et de conquête, sans

³⁷ C'est ainsi qu'Isabelle définit cette philosophie de la vie que sa cousine Colombine veut lui apprendre dans *La Coquette ou l'Académie des dames* de Regnard : « ISABELLE : Savante comme tu es, tu devrais te mettre à montrer le coquettisme en ville, tu serais bien riche » (I.2), *Le Théâtre Italien*, III, *op.cit.*, p. 123-224. Toutes les citations sont reprises de l'édition de Marcello SPAZIANI, *Il Théâtre Italien di Gherardi, Otto commedie di Fatouville, Regnard e Dufresny*, présentées par Marcello Spaziani, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, p. 370.

amour, avec l'autre sexe. Parfois même, elle se comporte comme un homme, provoquant une confusion et un brouillage des frontières entre les genres³⁸.

Expression du désir d'émancipation de la part de la femme et de dépassement des limites imposées à son sexe, cette attitude, en revanche, en ce qui concerne les personnages masculins, devient l'objet privilégié de la satire des auteurs du recueil. Le ridicule tombe sur ces galants, hommes de robe, abbés coquets, qu'on appelle petits-mâîtres, « plumets », « damoiseaux »³⁹, et dont la coquette s'entoure, les transformant en êtres hybrides, amphibies, affectant une galanterie efféminée⁴⁰. Un bel exemple de cette féminisation nous est offert par *La Coquette ou l'Académie des dames* (17 janvier 1691), la comédie de Regnard, où Colombine se venge du bailli que son père voudrait lui imposer comme époux, en lui faisant traverser les différentes étapes d'une métamorphose le menant jusqu'à sa complète dénaturation. Après le changement de condition (en marquis), elle arrivera à produire en lui une transformation radicale, intérieure et intime, par un changement de genre. Elle lui fait d'abord danser un menuet (III, 3), puis l'habille en femme avant de le convaincre de promettre qu'il laissera son épouse faire tout ce qu'elle voudra :

COLOMBINE : [...] on vous habillera en femme : on vous fera peut-être faire serment d'être un époux commode, de laisser faire à votre femme tout ce qu'il lui plaira, de n'être point de ces maris coquets qui vivent de rapine, et laissent leurs femmes pour aller picorer sur le commun (III.4)⁴¹.

Conscient de sa « déshumanisation », le marquis accepte : « LE MARQUIS : Allons, donc, faisons ce qu'il vous plaira. Voilà qui est bien drôle, qu'il faille, pour vous épouser, commencer par se déshumaniser »⁴². Ainsi, après avoir changé de condition (marquis), il change de nature en se transformant en fille gentille (chant

³⁸ Cette confusion de genre traverse l'ensemble du recueil. Voir, pour quelques exemples, les pièces intitulées *Le Baquéroutier*, *Mezzetin*, *Grand Sophy de Perse*, *Les Bains de la Porte Saint-Bernard*, etc.

³⁹ « Homme qui fait le galant, empressé auprès des femmes ; homme qui affecte de la recherche dans ses vêtements et une galanterie efféminée » (CNRTL).

⁴⁰ Voir Jacques DELOSME DE MONTCHESNAY, *La Cause des femmes*, 1687 ; BOISFRANC, *Les Bains de la porte S. Bernard*, 1696.

⁴¹ M. SPAZIANI, *Il Théâtre Italien di Gherardi*, op. cit., p. 440.

⁴² *Ibid.*

de Mezzetin, III.). Puis, doté de tétons et d'une coiffure, hermaphrodite (« trogne hermaphrodite »⁴³), il atteint l'état ultime de la confusion de genres :

ARLEQUIN : Monsieur, je vous prie de me dire si je suis mâle ou femelle ; car, ma foi, je n'y connais plus rien.

TRAFIQUET : Vous êtes un fou, voilà ce que vous êtes (III.6)⁴⁴.

Alors qu'à travers le personnage de Colombine, la coquette est présentée comme une actrice habile qui atteint toujours ses objectifs, le bailli (Arlequin), devenu marquis, est décrit comme un personnage et acteur ridicule, à la fois dans la vie et sur la scène : « ARLEQUIN, en marquis, entre en chantant et en dansant, se donnant des airs de marquis ridicule, peignant sa perruque » (III.3)⁴⁵. Il appartient à la galerie de galants, petits-mâîtres, disséminés, comme on l'a vu, dans le théâtre italien et français de la fin du règne. Il est lui-même conscient de faire rire malgré lui, comme il le déclare avec fierté à Colombine qui, à son tour, le félicite ironiquement pour son habilité d'acteur :

MARQUIS : Eh bien ! Morbleu mademoiselle, ne vous avais-je pas bien dit qu'il n'y avait guère de marquis plus ridicule que moi ?

COLOMBINE : À vous parler sincèrement, pour un marquis de nouvelle impression, vous ne jouez pas mal votre rôle, et l'on croirait que vous l'auriez étudié toute votre vie. (III, 3)

Ridicule dans la vie, il est également un acteur médiocre au théâtre, quand il se rend à la comédie, non pas pour y assister, mais pour y figurer, se donner en spectacle à la place des comédiens. Il se vante de prendre place sur scène afin de « pirouetter », « voltiger autour des actrices » :

LE MARQUIS [...]: Je voudrais que vous vissiez à la comédie le terrain que j'occupe sur le théâtre. Oh ! Parbleu ! La scène n'est jamais vide avec moi. Il n'y a que le théâtre de l'Opéra où je me trouve un peu en brassière ; je n'y saurais pirouetter à ma fantaisie.

⁴³ *Ibid.*, p. 442.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 443.

⁴⁵ Regnard évoque ici la raillerie de Molière à l'endroit des petits marquis qui se donnaient en spectacle sur la scène, comme dans *Les Précieuses ridicules* (2), *La Critique de l'Ecole des femmes* (5) et *Le Misanthrope* (III.1).

La cause des femmes

Entre, d'une part, la satire de la coquetterie masculine et, de l'autre, le plaidoyer en faveur des droits des femmes (Delosme de Montchenay, *La Cause des femmes*), une veine féministe semble traverser les pièces de ce recueil du théâtre italien. Dans *Le Phoenix* (1691)⁴⁶ de Delosme de Montchenay, par exemple, l'inconstance féminine est justifiée comme étant la conséquence de celle des hommes. Au Prince, mari jaloux, qui l'embauche pour mettre à l'épreuve la fidélité de sa femme pendant une absence due à son départ à la guerre, Colombine lui conseille d'abord de préférer une tranquille incertitude à la vérité car, pour les maris, « le moins qu'ils puissent voir est toujours le mieux »⁴⁷. Ensuite elle essaie de lui faire comprendre que le changement continu du cœur féminin attiré par des objets différents, telles les modes, est une sorte de revanche prise sur le comportement volage des hommes :

COLOMBINE : Le cœur d'une femme est un vrai miroir qui reçoit toutes sortes d'objets sans s'attacher à pas un. Aujourd'hui c'est une petite chienne qui l'amuse, demain ce sera un perroquet mignon. Si les hommes y sont reçus quelque fois ; ce n'est que par *interim*, et en attendant que le goût revienne pour un meuble magnifique, ou pour une autre mode nouvelle. Et après tout, n'est-il pas juste que nous ayons notre revanche ? Car comment les hommes d'à présent regardent-ils les femmes ? Comme des commodités de passage, où l'on vient se délasser des fatigues d'un grand repas, et pour ainsi dire, faire la digestion agréablement. Aussi il faut voir comme notre sexe est sur ses gardes. On n'est plus si folle, que de prendre des fumées bachiques pour des transports d'amour⁴⁸.

⁴⁶ *Le Théâtre Italien de Gherardi III, op.cit.*, p. 381-440.

⁴⁷ *Scène qui ouvre le second acte. Le Prince, Colombine, ibid.*, p. 396.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 398.

Dans la comédie *Les Souhairs*⁴⁹, plus précisément la *Scène contre les hommes*, Colombine et Isabelle se livrent à une sorte de duel verbal où chacune déclare à sa façon la guerre à l'autre sexe, en des termes relevant à la fois du champ lexical militaire et de la coquetterie. D'un côté, Colombine propose l'art de la séduction comme l'arme la plus efficace pour abattre son adversaire, et de l'autre Isabelle dénonce, à coups d'arguments hostiles et revendicatifs, le pouvoir injuste que les hommes exercent sur les femmes, limitant toutes leurs libertés de celles-ci : « Dans quelle sujétion n'ont-ils pas jeté notre pauvre sexe ? Fallait-il nous brider comme ils l'ont fait, et nous éloigner des sciences, du gouvernement, et des emplois ? »⁵⁰. Elle se plaint de la disparité entre les sexes qui permet aux hommes de tout dire et faire, une liberté refusée aux femmes : « sans conséquence ; au lieu que la moindre *émancipation* nous est tournée en crime »⁵¹.

Si, comme on vient de le voir, la Comédie-Italienne participe activement à la Querelle des Femmes, les prises de positions les plus radicales sont exprimées par l'auteur à l'identité incertaine, M. B *** (Louis Biancolelli ou Brugière de Barante), qui réagit immédiatement à la *Satire X* de Boileau avec ses comédies, telles *Arlequin défenseur du beau sexe* et *La Fontaine de Sapience* (1694) mises en scène la même année que la *Satire*, ou encore *La Thèse des dames, ou Le Triomphe de Colombine* (1695) une année plus tard. Dans ces pièces qui prennent franchement le parti des femmes contre Boileau, la dénonciation de l'hypocrisie et de l'inconstance masculines s'accompagne de la revendication de l'égalité entre les sexes en matière amoureuse⁵². En conclusion d'*Arlequin défenseur du beau sexe*, Arlequin délaisse la robe du juge pour revêtir celle de l'avocat et prononcer son réquisitoire contre des hommes considérés comme responsables de tous les dérèglements des femmes : « la cause de tous les défauts dont ils les [les femmes] accusent »⁵³. Pour exemple, sur leur désir de plaire (« le ressort qui fait jouer toutes leurs machines »), il lance ces

⁴⁹ *Le Théâtre Italien, op. cit.*, V, p. 1-76. Comédie en trois actes, dont seulement les *Scènes françaises* sont publiées dans le recueil.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 34-35.

⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵² François MOUREAU, *Présence d'Arlequin sous Louis XIV. De Gherardi à Watteau*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 41. A la Comédie-Française, Donneau de Visé, fondateur du *Mercur galant* (1672), proposa *Les Dames vengées, ou la Dupe de soi-même* (1694).

⁵³ *Ibid.*

interrogations : pour qui les femmes se comportent en coquettes ? Pour qui se parent-elles, s'habillent-elles, suivant toutes ces modes extravagantes ? Enfin, pour qui tous « ses tortillements et ses minauderies » si ce n'est pour le plaisir des hommes ?

[...] C'est vous, messieurs les dégoûtés, qui répondez de l'extravagance des modes, de la magnificence des habits, et de la ruine des familles. C'est pour vous remettre en appétit, qu'on a inventé les Ragoût de Gourgandine, des Agaçantes, et des barrières⁵⁴.

En conclusion, et reprenant le rôle de juge, Arlequin, assis dans son fauteuil, prononce sa sentence, accordant tous les droits « amoureux » aux femmes, ainsi que la permission « d'employer pour se faire aimer tout ce qu'elles aviseront bon être ». Aucune limite ne leur sera imposée dans les ameublements et les parures qu'elles utiliseront pour engager les hommes, auxquels elles pourront même « faire quelques avances ». Finalement, renversant le rapport traditionnel de domination entre les sexes, le juge arrête qu'elles « soient réputées dames et maîtresses du sexe masculin, et que les hommes qui ont l'esprit bien fait se fassent un honneur de les aimer et de les servir »⁵⁵, condamnant les hommes « à tous les dépens » du procès⁵⁶.

Dans *La Thèse des dames, ou Le Triomphe de Colombine* (3 actes, 7 mai 1695)⁵⁷, Colombine revendique la liberté pour les femmes de circuler librement et d'établir des relations avec l'autre sexe :

COLOMBINE : Les hommes doivent-ils avoir sur l'inconstance plus de prérogatives que les femmes ? Le nom de femme sera donc une prison pour elles, d'où elles ne pourront jamais sortir sans être condamnées aux dépens ? Oh, il faut un peu faire voir à Messieurs les hommes, que les femmes sont faites d'un bois qui se tourmente

⁵⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁷ *Ibid.*, VI, p. 1-86.

et travaille toujours ; et quand on veut le mettre en œuvre dans sa sève, ils ne doivent pas s'étonner s'il est sujet à se déjeter (III.1)⁵⁸.

Et elle conclut la dispute par une défense de l'égalité entre les sexes, même en matière d'infidélité :

COLOMBINE : Puisque l'infidélité est si commune parmi les hommes, concluons donc, messieurs, sous le bon plaisir de la rhétorique, que ce n'est point à la femme à réformer un usage dont elle tire tant de profit. Et où est l'homme, qui malgré tout le charme qu'il trouvera dans une femme, ne la troquera pas quelquefois pour une qui ne la vaudra pas ? (III.4)⁵⁹.

Un théâtre scandaleux ?

Le moment est venu d'essayer de répondre à la question posée en ouverture de notre réflexion : la fermeture de la Comédie-Italienne par ordre du roi en 1697, aurait-elle été motivée par la nature scandaleuse de ce théâtre, notamment à cause de la représentation des relations intimes que l'on vient d'examiner. Le théâtre italien aurait-il fait scandale en raison de sa mise en spectacle de la guerre des sexes ? En dénonçant ce monde d'apparences, avec ses mœurs cyniques et corrompus, ses personnages hypocrites, ses femmes libres et impertinentes, aurait-il provoqué la réaction du pouvoir, voire des pouvoirs concernés ?

Alarmé par la liberté de satire qui caractérisait les pièces de ce répertoire, le pouvoir royal tenait sous contrôle étroit ce théâtre ; et ses comédiens, accusés de mœurs scandaleuses et de recourir à des « représentations indécentes », étaient régulièrement mis en garde⁶⁰.

Ces accusations d'immoralité sont explicitement évoquées dans *Les Chinois*, la comédie en cinq actes de Jean-François Regnard (1692)⁶¹. Dans le *Prologue*, Apollon (Colombine) et Thalie (Arlequin) dialoguent au sujet du théâtre italien dont la

⁵⁸ *Ibid.*, p. 66-67.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁰ Eugène François Léon de LINTILHAC, *Histoire générale du théâtre en France*, vol. IV, *La comédie dix-huitième siècle*, Paris, 1904-1911, Genève, Slatkine, 1973, p. 8 ; Charles MAZOUER, *Théâtre français de l'âge classique*, 3 vol., III, *L'arrière-saison*, Paris, Champion, 2014, p. 342.

⁶¹ *Théâtre Italien*, IV, *op.cit.*, p. 211-278.

dernière pièce, *La Comédie des comédiens chinois*, est à l'affiche (scène 1)⁶². Leur tâche consiste à défendre ce théâtre devant la petite fille (Pierrot), qui se plaint de l'interdiction que lui fait sa mère d'aller à la Comédie-Italienne à cause de sa liberté de langage, de ses « paroles un peu libres » (scène 2) :

PIERROT : Je me suis échappée de chez nous pour vous faire une prière. J'aime la Comédie italienne à la folie, et ma bonne maman ne veut pas m'y mener.

[...]

APOLLON : Mais quelle raison votre mère a-t-elle pour ne pas vous mener aux Italiens ?

PIERROT : Elle dit qu'il y a quelquefois des *paroles un peu libres* ; mais ce qui me fait endêver, c'est qu'elle ne laisse pas d'y aller tous les jours⁶³.

Mais, comme lui répond Apollon, il s'agit de mots « libertins » et « pleins de sel », parfois un peu ambigus, tout comme « les plus belles pensées du monde ». Dans le théâtre italien, cette liberté tiendrait surtout à la satire des hommes et plus particulièrement des maris. Ainsi, selon la mère, il est scandaleux de nommer nommer « cocu » un homme marié car, comme l'a bien compris la petite fille, les Italiens « nomment toutes les choses par leurs noms » :

APOLLON : Je ne sais pas quels peuvent être ces *mots libertins* qui effarouchent tant la maman. Pour moi, je n'y vois que *des mots pleins de sel, qui à la vérité sont quelque fois à double entente* : mais toutes les plus belles pensées du monde ont deux faces, tant pis pour ceux qui ne les prennent que du mauvais côté ; c'est une vraie marque de leur esprit corrompu et vicieux. Mais ne vous a-t-elle pas dit quelques-uns de ces vilains mots-là ?

PIERROT : Oh dame, elle ne les dit devant moi qu'à bâton rompu. Elle parle seulement, que les *Italiens sont des drôles qui nomment*

⁶² *Ibid.*, p. 215.

⁶³ *Ibid.*, p. 218.

toutes les choses par leurs noms. Par exemple, elle dit qu'ils appellent un homme marié ... d'un certain mot que je n'oserais dire.

THALIE : Cocu, peut-être ?

PIERROT : Vous l'avez dit.

APOLLON : Et votre mère se *scandalise* de ce mot-là ?

PIERROT : Assurément : oh, dame, c'est qu'elle dit que c'est une injure, qui regarde autant mon papa que les autres⁶⁴.

Mais Thalie, renforçant la charge satirique de la pièce, défend cette liberté d'expression du théâtre italien, déclarant que ces mots sont devenus des synonymes, désormais attestés par le dictionnaire de la langue française :

THALIE : C'est que votre mère ne sait pas la langue. Dans le nouveau dictionnaire imprimé à Paris, *ces mots-là sont synonymes*. Cocu marié, marié cocu ; cela s'appelle jus vert, vert jus.

PIERROT : Pour moi je n'entends point de mal là-dessous ; mais quoi qu'il en soit, je vous prie, monsieur Apollon, vous qui êtes le maître des comédiens, de leur dire qu'ils ne mettent plus de *ces vilains mots-là, afin que les filles y puissent aller*, et que ma mère n'ait plus de prétexte de me laisser au logis, tandis qu'elle va à la Comédie. Écoutez, c'est l'intérêt des comédiens que nous allions à leurs pièces : ce sont de jolies filles comme moi qui font venir les garçons à la Comédie.

THALIE : Oh ! Pour cela, mademoiselle a raison : une femelle dans une loge attire les mâles de bien loin ; c'est l'appât dans la souricière.

APOLLON : Je vous assure, la belle, que désormais les mères seront contentes, et que je vais de ce pas vous mener avec moi chez les Italiens, où j'assemblerai les comédiens, et je leur ordonnerai de rayer de leurs comédies tous les mots trop éveillés, et notamment tous les cocus qu'il y aura.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 219.

THALIE : Ne vous avisez pas de cela, monsieur. Si les comédiens rayaient de leurs comédies tous les cocus, ils balafreraient peut-être le père de mademoiselle, et pour lors ils auraient sur le dos deux personnes au lieu d'une.

PIERROT : Ah ! Que vous me faites de plaisir ! L'hôtel de Bourgogne va regorger de monde ; et je vais annoncer ce changement-là à ma mère, et à toutes les femmes et filles du quartier.

THALIE : Donnez-vous-en bien de garde. Pour une femme qui aime la réforme, il y en a mille qui ne la sauraient souffrir ; et au lieu de faire venir du monde, vous désachalanderiez le théâtre⁶⁵.

Ces répliques sont l'occasion d'une réflexion métathéâtrale à propos de la Comédie-Italienne qui doit son succès à la faveur du public féminin attiré par ces thématiques polémiques et satiriques en faveur des femmes⁶⁶. Et comme dans beaucoup d'autres pièces de ce recueil, ce qui est en jeu c'est surtout la comparaison avec le théâtre rival. Ainsi, dans la dernière scène, Mezzetin, qui joue le rôle du parterre avec des sifflets, se déclare le « seul juge naturel, et en dernier ressort, des comédiens et des comédies », intervenant dans la discussion qui oppose Colombine et Arlequin, représentants des deux théâtres rivaux, italien et français⁶⁷. Recourant à la métaphore animale, Colombine oppose le jeu naturel du comédien italien, comparé au rossignol, fondé sur l'instinct et l'invention, fruit de la nature qui lui transmet toutes ses qualités, au jeu artificiel du comédien français, comparé au perroquet, fondé sur l'imitation et la répétition et que la nature forme en dormant, « de la même pâte dont elle fait les perroquets » :

COLOMBINE : En effet, pour donner à l'univers un comédien italien, il faut que la nature fasse des efforts extraordinaires. Un bon Arlequin est *naturae laborantis opus*, elle fait sur lui un épanchement de tous ses trésors ; à peine a-t-elle assez d'esprit pour animer son ouvrage. Mais pour des comédiens français, la nature les fait en

⁶⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁶⁶ Une réflexion qui parcourt plusieurs comédies du recueil, dont *Le Divorce* de Regnard (II.3).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 266.

dormant ; elle les forme de la même pâte dont elle fait les perroquets, qui ne disent que ce qu'on leur apprend par cœur ; au lieu qu'un italien tire tout son propre fond, n'emprunte l'esprit de personne pour parler ; semblable à ces rossignols éloquents, qui varient leur ramage suivant leurs différents caprices⁶⁸.

La fermeture du théâtre italien

À cause du caractère licencieux et satirique de ses comédies, la troupe avait déjà été mise en garde à plusieurs reprises par la police dans les années 1681-1682. En 1688, les comédiens avaient été invités à modérer leur langage : « On a ordonné aux comédiens italiens de retrancher de leurs pièces tous les mots à double entendre qui sont trop libres »⁶⁹. Mais, apparemment, les Italiens ne prirent pas trop au sérieux ces avertissements et, à la fin de 1695, la représentation d'un commissaire au Châtelet voleur et faussaire dans *Le Retour de la Foire de Bezons* leur valut une menace d'expulsion. Dans sa lettre du 8 janvier 1696 au lieutenant de police M. De la Reynie, le ministre Louis Phélyppeaux de Pontchartrain transmet l'ordre du roi, alarmé par les « représentations *indécentes* » et « *plusieurs sottises* » contenues dans leurs comédies, d'assurer un contrôle strict sur ce théâtre, sous menace de le faire fermer « à la première contravention » :

Le Roi ayant été informé que les Comédiens Italiens font des représentations *indécentes*, et disent *plusieurs sottises* dans leurs comédies, S. M. leur a fait défendre par M. de la Trémoille de faire ou dire pareilles choses à l'avenir ; et Elle m'en a même ordonné de vous écrire que son intention est que vous le fassiez venir chez vous, et que vous leur expliquiez de nouveau que, s'il leur arrivait de faire quelques postures *indécentes*, ou dire des *mots équivoques et quelque chose qui soit contre l'honnêteté*, S. M. les cassera, et les renverra en

⁶⁸ *Ibid.*, p. 269. Dans d'autres pièces, le jeu du comédien français est comparé à un écho : *Arlequin empereur de la lune* (1684), *La Critique de la Cause des femmes* (1688). Dans son *Avertissement* au premier tome, Gherardi emploie cette image de l'écho afin d'opposer la façon de jouer des Français à celle des Italiens. Evaristo GHERARDI, *Avertissement*, in *Le Théâtre Italien de Gherardi*, I, *op.cit.*, (sans page).

⁶⁹ *Journal de Dangeau* du 29 janvier 1688, t. II, p. 101, cit. in Pierre MELÈSE, *Le Théâtre et le public à Paris sous Louis XIV (1659-1715)*, (1934), Slatkine reprints, Genève, 2011, p. 51-52.

Italie. Elle veut qu'à cet effet vous envoyiez tous les jours de comédie quelqu'un de confiance qui vous rende compte de ce qui se passera, afin qu'à la première contravention, vous fassiez fermer le théâtre⁷⁰.

Un an après, cette menace est exécutée et, dans une lettre du 13 mai 1697, le même ministre écrivait au préfet de police que le roi avait finalement congédié les comédiens italiens et qu'il allait « faire fermer demain leur théâtre pour toujours »⁷¹. En effet, au lendemain de ce courrier, le Marquis D'Argenson apposa les scellés et déclara le théâtre fermé par ordre du roi⁷².

En ce qui concerne les causes de la fermeture de la Comédie-Italienne, plusieurs tentatives d'explications circulèrent à l'époque, relayées par les journaux étrangers de langue française. Selon certains, cette décision se devait à « leurs expressions impures et leurs postures indécentes »⁷³, ainsi qu'au désir du roi d'économiser 18.000 livres par an⁷⁴. D'autres encore émettaient l'hypothèse selon laquelle Madame de Maintenon avait voulu empêcher la mise en scène, vers la fin d'avril 1697, d'une nouvelle pièce, *La Fausse Prude*, attribuée à Eustache Le Noble, et où elle aurait été l'objet d'une satire cruelle⁷⁵. Dans ses *Mémoires*, Saint-Simon confirme ce bruit, déclarant même que la pièce ne fut pas simplement annoncée, mais jouée tout au moins trois ou quatre fois :

Le Roi chassa fort précipitamment toute la troupe des Comédiens Italiens, et n'en voulut plus d'autres. Tant qu'ils n'avoient fait que se déborder en ordures sur leur théâtre, et quelquefois en impiétés,

⁷⁰ Cit. in *ibid.* Cf. aussi E. F. L. de LINTILHAC, *op. cit.*, p. 8. E. CAMPARDON, *op. cit.*, vol. I, p. XXII-XXIII ; M. SPAZIANI, *Il Théâtre Italien di Evaristo Gherardi*, cit., p. 38-39.

⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

⁷² *Mercure historique et politique*, publié en juin 1697 à la Haye, cité par Pierre MÉLÈSE, « Aspects de l'expulsion des comédiens italiens en 1697 », *R.H.L.F.*, Paris, Armand Colin, 1937, p. 533-537, p. 534 ; Maurice LEVER, *Théâtre et Lumières. Les spectacles de Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2001, p. 147.

⁷³ *Nouvelles extraordinaires* de Leide (23 mai 1697) et *Lettres historiques* publiées aussi à La Haye en juin 1697, cité par P. MÉLÈSE, *Le Théâtre et le public à Paris sous Louis XIV (1659-1715)*, Paris, Droz, 1934, Genève, Slatkine reprints, 2011, p. 52-53.

⁷⁴ *Mercure historique et politique* (La Haye, juin 1697).

⁷⁵ P. MÉLÈSE, *Le Théâtre et le public*, *op. cit.*, p. 53 ; cf. aussi, les *Lettres historiques et galantes* de Mme de Noyer, 1699 ; la pièce incriminée est appelée *La Fausse Hypocrite* dans la lettre de la duchesse d'Orléans, 20 décembre 1720, cit. in *ibid.*, p. 54. Les auteurs qui évoquent cette affaire à distance l'ont attribuée à Fatouville. Sur ce point, voir D. GAMBELLI, *op.cit.*, p. 248.

on n'avait fait qu'en rire ; mais ils s'avisèrent de jouer une pièce qui s'appelait *La Fausse Prude* où Madame de Maintenon fut aisément reconnue. Tout le monde y courut ; mais après trois ou quatre représentations qu'ils donnèrent de suite, parce que le gain les y engagea, ils eurent ordre de fermer leur théâtre et de vider le Royaume en un mois. Cela fit grand bruit, et si ces comédiens y perdirent leur établissement par leur hardiesse et leur folie, celle qui les fit chasser n'y gagna pas, par la licence avec laquelle ce ridicule événement donna lieu d'en parler⁷⁶.

Malgré l'absence de toute trace de la comédie en question, cette version s'imposa largement⁷⁷.

Cependant, selon les critiques plus récents, elle n'est pas vraisemblable, car la satire des Italiens ne visait pas des individus en particulier, et encore moins la femme du roi⁷⁸. D'autres explications du renvoi ont été aussi proposées, tels les raisons économiques évoquées ou les conflits continuels entre les acteurs. Quant à l'indécence de certains dialogues et scènes, celle-ci devait être tempérée par l'usage de l'italien⁷⁹. Bien que toutes ces causes aient pu contribuer à la décision du roi, selon Spielmann la véritable raison de cette expulsion demeurerait plutôt dans la volonté des comédiens français de se protéger d'un théâtre rival devenu de plus en plus dangereux à partir des années 90, une période qui se caractérise par la progressive francisation du répertoire italien. Dans ce sens, l'affaire de la *Fausse Prude* ne serait rien d'autre qu'« une cabale ourdie par la concurrence (la Comédie-Française et/ou l'Opéra) pour discréditer des concurrents trop gênants », et convaincre le roi d'en fermer le théâtre⁸⁰.

⁷⁶ Cit. in *ibid.*, p. 54.

⁷⁷ D. GAMBELLI, *op.cit.*, p. 248. Cf. Virginia SCOTT, « Struggle and expulsion », in *The commedia dell'arte in Paris 1644-1697*, Charlottesville, University press of Virginia, 1990.

⁷⁸ G. SPIELMANN, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁹ M. SPAZIANI, *Gli italiani alla « Foire »*. *Quattro studi con due appendici*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1982, p. 49.

⁸⁰ G. SPIELMANN, *op. cit.*, p. 207.

En même temps, il est certain que la liberté dont jouissait la troupe, sur le plan de la création et de la satire, avait, comme nous l'avons vu, dérangé le pouvoir⁸¹. Attirant un large public grâce à la grande originalité de ses procédés (jeu des acteurs, décor, machines, musique, danse ...) et à l'emploi du français, ce théâtre est un exemple de ce « potentiel subversif », qui inquiétait tant les autorités de cette fin du siècle, et qui en même temps avait suscité l'hostilité de la Comédie-Française⁸².

La scène de la Comédie-Italienne était devenue un lieu chaque fois plus polémique, avec une satire visant les représentants du pouvoir, tant dans la sphère publique et privée. D'une part, on tournait en ridicule les personnages les plus influents de la société (hommes de robe, militaires, religieux) ; de l'autre, à travers le thème omniprésent du mariage, c'était le pouvoir établi au sein de la famille, celui des pères, des maris, des maîtres, qui était mis en cause et opposé aux « pouvoirs émergents, encore bien chimériques, comme celui des dominés (femmes, enfants, peuple) »⁸³.

La charge satirique de ce théâtre est bien mise en évidence par le critique Renzo Guardenti, qui remarque comment, en dévoilant les mesquineries et hypocrisies de la société parisienne de la fin du siècle, la satire « mordante et incisive » du théâtre de Gherardi fournit les impulsions nécessaires à un mouvement de critique sociale⁸⁴. Les objets de la satire, dans la sphère privée (pères et maris), avec ceux de la sphère publique (hommes de robe, abbés, militaires), constituaient les maillons de la chaîne politique et sociale amenant à l'anneau terminal ou sommet de la pyramide, représenté par le pouvoir suprême du roi. Comme le souligne Spielmann, derrière l'écran du jeu, des déguisements et de la bouffonnerie, à travers le thème du mariage et de la guerre des sexes, cette satire visait les relations de pouvoir au sein de la famille, sa hiérarchie, c'est-à-dire des relations modèles, fondatrices de la société :

⁸¹ D. GAMBELLI, *op. cit.*, p. 244.

⁸² M. SPAZIANI, *Gli italiani alla « Foire »*, *op. cit.*, p. 47.

⁸³ G. SPIELMANN, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁴ Renzo GUARDENTI, *Gli italiani a Parigi. La Comédie italienne (1660-1697). Storia, pratica scenica, iconografia* I-II, Roma, Bulzoni, 1990, I, p. 139.

Il ne s'agissait plus d'une révolte rituelle, aveugle et prévisiblement vaine contre les dominants, mais d'une critique pondérée et terriblement lucide du pouvoir hiérarchique qui organisait la société. Autour des questions matrimoniales s'articula une réflexion sur le pouvoir, celui du père et du mari, et donc, forcément, celui du roi. Locke venait de proclamer nulle et non avenue cette autorité de droit divin, affirmant en revanche le droit des individus ; l'une des plus importantes pages de l'histoire sociale et politique de l'Occident était en train d'être tournée, et le théâtre comique, prenant le relais de la tragédie, permit de susciter des modèles fictifs, mais dont l'actualité s'affirmerait bientôt dans le débat philosophique des Lumières, et finalement dans la vague révolutionnaire⁸⁵.

Christian Biet affirme également que la comédie fin de règne « établit un travail de sape de l'ordre esthétique et social de l'Ancien Régime »⁸⁶, un ordre fondé sur l'identification entre le pouvoir du Roi et celui du père, « entre la fonction royale et la fonction paternelle » :

[...] le roi, père de ses sujets, procède de l'image de Dieu, père des hommes. Dès lors, lorsque l'une de trois fonctions Dieu, Roi, Père est déstabilisée, il est logique que les deux autres le soient aussi. [...] à cette époque, le père de famille n'est pas cantonné à sa famille privée [...]. La famille comme institution ne relève pas essentiellement du quotidien, elle n'est pas, lorsqu'elle est régie par les lois, cette cellule intime refermée sur elle-même, le domaine des individus, mais au contraire un monde qui vit en relation analogique avec le domaine public. Le "domestique", s'il peut être le lieu des affaires particulières, est plus généralement pris dans la notion de maison en tant qu'elle est régie par l'autorité d'un "même

⁸⁵ *Le jeu de l'ordre et du chaos*, op.cit., p. 53.

⁸⁶ Christian BIET, *Introduction*, in *ibid.*, p. 14.

chef de famille”, comme le dit Furetière. C’est n’est donc pas le “privé” moderne, mais une partie du “civil”.

L’ordre domestique et l’ordre politique, public, sont toujours à voir en relation étroite, leur légitimité comme leur organisation est un miroir car les deux sphères, loin d’être séparées, se légitiment l’une l’autre dans un rapport nécessaire à Dieu. L’ordre domestique est donc défini par l’ordre *civil* qui a pour objet les rapports entre les citoyens. Le père, le fils, la mère, et les autres fonctions familiales ne sont pas saisis comme des individus hors de la collectivité, mais dans l’ensemble de la société des hommes⁸⁷.

Un siècle avant la Révolution, on commence à mettre en scène, de façon symbolique, le parricide. Il s’agissait d’un acte d’une gravité inouïe, qui préfigurait l’acte politique du régicide et « préparait peu à peu le public à l’idée que l’attentat à la puissance du père était imaginable, possible, finalement inévitable » :

À coup d’éclats de rire, dont chacun causait une blessure imperceptible, on assassinait dans la bonne humeur le dépositaire de l’autorité qui structurait cette société hiérarchique : père, mari, maître. Lorsque le caractère potentiellement tragique de cette mise à mort joyeuse apparut enfin, il était déjà trop tard pour la victime ...⁸⁸.

Conclusion

Que signifie donc la centralité de Colombine, dans le rôle de suivante et/ou d’amoureuse, presque toujours maîtresse de jeu et de coquetterie, ou encore sa victoire dans la guerre de sexes ? Non seulement elle n’est jamais ni punie, ni corrigée, à la différence des coquettes de la plupart des comédies du théâtre français, mais elle triomphe toujours, avec ses déguisements et ses véritables mises en scène, en collaboration avec Arlequin. Grâce à elle, la question de la coquetterie, qui hante toutes les pièces du répertoire, n’est pas seulement un objet de

⁸⁷ C. BIET, *Droit et littérature sous l’ancien régime. Le jeu de la valeur et de la loi*, Paris, Champion, 2002, p. 77.

⁸⁸ G. SPIELMANN, *op. cit.*, p. 110.

représentation et de spectacle, mais constitue le véritable noyau de cette dramaturgie, c'est-à-dire sa dimension métathéâtrale⁸⁹. Dans les comédies de ce répertoire, comme on l'a vu, le théâtre est présent à tous les niveaux : travestissements des personnages qui jouent des scènes (*Fille de bon sens*) ou qui vont à la comédie pour se mettre en scène (*La Coquette ou l'Académie des dames*) ; acteurs italiens qui commentent les comédies dont ils sont les protagonistes ou celles de leurs rivaux de la Comédie-Française, avec lesquels ils se livrent à une concurrence sans pitié (*Critique de la Cause des femmes*, *Les Chinois*). Emblème et essence de l'actrice, la coquette émerge comme le personnage clé, triomphant dans un monde de réflexes et d'apparences, d'une société en pleine transformation, fondée sur le mensonge et sur l'hypocrisie. Par elle s'ouvre une réflexion sur la fonction du théâtre, source de divertissement, certes, mais en même temps forme d'enquête et de mise en cause des pouvoirs dominants, dans la sphère publique et privée. La représentation des conflits entre les sexes, ainsi qu'entre les théâtres italien et français, devient courante. D'ailleurs, le titre même de cette comédie mystérieuse, *La Fausse Prude*, introuvable pierre du scandale, prétexte de la fermeture du théâtre italien, ne pourrait-il pas renvoyer à la fois à la Comédie-Française et à Madame de Maintenon et, à travers elle, au roi lui-même ?

Grâce à la Comédie-Italienne, à coups d'éclats de rire, le scandale de l'intime avait éclaté sur la scène publique, exposant au ridicule les institutions piliers de la nation : la monarchie et la Comédie-Française. « Exilés » de Paris avec les autres membres de la troupe, les deux héros et acteurs principaux, la coquette Colombine et son *alter ego* Arlequin, y reviendront après la mort du roi, avec la compagnie de Luigi Riccoboni. Cependant, le fantasme du scandale ne les quittera pas. Dans une lettre au prince de Parme que le Régent Philippe d'Orléans avait chargé de choisir une troupe (mai 1716), Riccoboni prie Antonio Farnese de permettre aux acteurs de faire la communion contre la promesse que « cette troupe ne donnera point une comédie scandaleuse » :

⁸⁹ La dimension métathéâtrale place le spectateur et le lecteur dans une situation d'instabilité, entre monde et théâtre, des réalités se renvoyant l'une à l'autre comme dans un véritable jeu de miroirs.

La troupe supplie très humblement Son Altesse Sérénissime de faire de fortes instances à la Cour pour qu'il lui soit accordé le libre usage des Saints Sacrements, comme ils l'ont en Italie ; d'autant que *cette troupe ne donnera point une comédie scandaleuse*, et que Riccoboni s'engage à donner le canevas des pièces à l'examen du ministère et même d'un ecclésiastique pour qu'elles soient approuvées⁹⁰.

⁹⁰ Xavier de COURVILLE, *Un Apôtre de l'art du théâtre au XVIIIe siècle : Luigi Riccoboni dit Lelio*, Paris, Librairie E. Droz, 1943-45, II, p. 26-27.

Du pet en littérature.

Quelques remarques sur la présence et l'interprétation du *crepitus*.

Samuel Fasquel

Université d'Orléans, Laboratoire *Rémélise*

Comprendre l'intime impose d'examiner ce que chacun peut donner à voir ou au contraire doit masquer, taire, bannir d'un espace social que régiraient la norme et l'usage. Cette norme et ces usages sont eux-mêmes dotés d'historicité et doivent être interprétés en lien avec l'espace et l'époque qui les font naître. Ainsi, Georges Vigarello a montré l'importance croissante accordée aux parfums dans la France du XVII^e siècle et combien « la distance se creuse entre les odeurs raffinées et les autres »¹. Par ailleurs, l'âge classique ne célèbre plus comme l'avaient fait les générations précédentes ce corps grotesque étudié par Bakhtine². Face au constat de cette évolution des mentalités, une autre réalité doit également être soulignée : les motifs scatologiques demeurent présents dans la littérature de l'Antiquité à nos jours³.

Nous voudrions consacrer les pages qui suivent à un motif qui relève indéniablement du « bas corporel » : le pet. Notre objectif est de dépasser le constat de sa localisation dans le domaine du Carnaval pour examiner son fonctionnement en littérature et, plus généralement, les discours qui lui sont consacrés. On propose ainsi de l'envisager comme motif littéraire à part entière afin de déterminer comment les auteurs l'exploitent et quels discours il inspire. Nous nous attacherons d'abord à établir une grille de lecture organisant le corpus, évidemment incomplet,

¹ Georges VIGARELLO, *Le Propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2013, p. 109.

² Mikhaïl BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2001.

³ Signalons à ce propos le récent article d'Alberto DEL CAMPO TEJEDOR : « Degradación y elogio del ojo del culo. Motivos folclóricos del cancionero obsceno-escatológico popular », *Bulletin Hispanique*, 118-2, décembre 2016, p. 693-728. On y lira d'autres exemples de pets ; voir notamment sur ce motif p. 711-713 et 718-724. Il signale en note 72 et 73 une *Licencia para peder* de 1704 et *La Pedomanía* [...], de 1891.

des pets en littérature. Après cette première étape, nous nous pencherons sur un ensemble de textes des XVI^e et XVII^e siècles qui offrent la particularité d'y être exclusivement consacrés. La présentation de ce corpus sera suivie de l'étude des vices et vertus de ce pet à la fois banni et célébré.

Les sens du pet

On considère ici que le pet en littérature est toujours conçu comme signe à interpréter par le lecteur : celui d'une incapacité à maîtriser son corps ou à reconnaître une convention sociale, signe de mépris s'il est lâché en guise de réponse cinglante, signe de l'habileté de celui qui le commente subtilement, *etc.* C'est donc un motif signifiant, doté d'un ensemble de traits sémantiques faisant intervenir le bruit, le corps, le dégoût, l'odeur, le rire, la gêne, plus ou moins actualisés ou virtualisés selon les contextes, et auxquels s'opposeront d'autres traits propres à des termes du même champ (on lira ainsi que le rôl et le pet sont des vents qui s'opposent selon qu'ils soient émis par le haut ou le bas)⁴.

Il doit donc être possible d'isoler les manifestations du pet les unes par rapport aux autres en fonction de traits distinctifs. On aboutira alors à des catégories de pets, permettant de distinguer, par exemple, les situations dans lesquelles le ridicule attaché au pet tombe sur le péteur, celles où c'est le destinataire du pet qui se voit ridiculisé, ou encore celles où l'enjeu dépasse le ridicule, même si c'est bien cette part de ridicule qui motive la présence du pet dans l'énoncé. On va voir qu'il est possible de distinguer ces manifestations les unes des autres en leur attachant des effets de sens produits par le texte et susceptibles de constituer ces pets en catégories spécifiques. Précisons d'emblée que ces catégories peuvent être compatibles entre elles, lorsque entrent en jeu des traits distinctifs dont la

⁴ On lit par exemple dès le *Cancionero general* de 1511 une définition du rôl selon laquelle il s'agit d'un pet raté (on pourra lire ce poème qui commence par « *Dos mil sabios ayuntados* » sur le site de la Bibliothèque Nationale de Madrid, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044597>, vue 468 ; sur les *Obras de burlas*, section consacrée à la poésie comique dans ce recueil, voir Marcial RUBIO ARQUEZ, « El Cancionero de obras de burlas provocantes a risa (Dutton, 190B): orígenes y recepción », *Revista de poética medieval*, 28, 2014, p. 359-375. Voir, également, pour ce poème sur le rôl, QUEVEDO, *Gracias y desgracias*, p. 522 et note 111. L'opposition haut/bas apparaît aussi chez VALLE Y CAVIEDES (« [...] impedida hacia lo sursum/ de orsum sale por las ancas », v. 11-12) ainsi que dans *De crepitu*, 10-11 et *De peditu*, 6. Nous présenterons ces textes ultérieurement.

pertinence est hiérarchisée. C'est notamment le cas de ce que l'on va appeler le *pet ornamental*, qui peut briller par les figures mises en œuvre par le locuteur tout en ayant une fonction narrative spécifique, par exemple celle qui correspondra à notre premier cas de figure.

La première catégorie correspond à ce que l'on appellera le *PET REPLIQUE*, qui illustre toujours la réaction de l'émetteur du *pet* en réponse à une situation à laquelle il est confronté. C'est cette situation qui donne son sens à la réplique, conçue ici et c'est une spécificité par rapport aux autres *pets* tel un véritable acte de communication délibéré, ayant soit la fonction de transmettre un ordre (*pet-injonction*), soit la fonction de manifester le dédain que l'interlocuteur inspire (*pet-humiliation*). Dans une facétie de Poggio Bracciolini, une femme pète pour enjoindre à son mari de lui faire l'amour, à l'imitation des brebis et béliers qu'ils croisent⁵ ; dans un sonnet de Góngora, c'est Polyphème qui pète en réaction aux brocards que lui vaut sa venue à Madrid. Il faut comprendre ce poème dans le cadre des polémiques qui naissent suite à la diffusion du poème de Góngora⁶. La réaction du Cyclope, dans le premier tercet, prend la forme de deux coups de tonnerre dont le sens transparaît dans les vers 12-14 : par ce *pet*, Polyphème répond à ses censeurs en leur enjoignant de soumettre leurs pamphlets à ses chausses. On comprend que le cyclope se propose d'en faire ce que Rabelais appelait un torchecul (*Gargantua*, 13). La transcription du sens de ce *pet-réplique* passe, dans le deuxième tercet, par l'impératif « *den su memorial a mis calzones* » ; l'offense, ici, induit bien une *injonction*⁷.

⁵ C'est la facétie 213, transcrite en ligne sur le site de l'université de Louvain http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/files/Aclassftp/textes/Pogge_Le/facetae_201a220_fr.txt [consulté le 20/06/2017]

⁶ La poésie gongorine et les polémiques qu'elle fit naître sont en cours d'édition dans le cadre du projet dirigé par Mercedes Blanco au sein de l'OBVIL : <http://obvil.paris-sorbonne.fr/corpus/gongora/> [consulté le 20/06/2017]. Nous citerons Góngora à partir de cette édition (la poésie est éditée par Antonio Carreira) ; ici, il s'agit du sonnet 288, « *Pisó las calles de Madrid el fiero* ».

⁷ Outre ces deux exemples de *pet* *injonction*, citons également une anecdote transcrite par Diogène Laërce. Métroclès, « ayant lâché un *pet* au beau milieu d'un exercice oratoire », décida de se laisser mourir de faim. Cratès voulut l'en dissuader et « le convaincre en paroles qu'il n'avait commis aucun délit » ; n'y parvenant pas, il se mit à péter et « à partir de ce jour, Métroclès se mit à l'école de Cratès ». On peut donc considérer que le *crepitus* de Cratès eut l'efficacité pragmatique d'un énoncé ayant valeur d'*injonction*. Voir *Les Cyniques grecs*, Paris, Librairie générale française, 2005, p. 144.

On trouvera un autre pet réplique, à valeur d'humiliation cette fois, dans le sonnet 337 de Góngora, « *Mis albarcoques sean de Toledo* ». Le locuteur poétique réclame des abricots au docteur Narbona et précise qu'ils doivent lui parvenir immédiatement, sans passer par les mains de don Bernardino. Le pet clôt le deuxième quatrain pour indiquer le manque de générosité de Bernardino : « *Vengan (aunque es la voz antigua) cedo, / no a manos del señor don Bernardino, / que por negarle un cuesco al más vecino, / degollará sin cadahalso un pedo* ». Góngora joue avec les acceptions possibles de *cuesco* : le noyau d'un fruit ; le pet. Ici, *negar un cuesco* a un sens littéral, refuser de donner le noyau, synecdoque du fruit attendu. Pour signifier qu'il refuse de donner le fruit, Bernardino serait prêt à produire un pet *degollado*, que l'on doit comprendre comme à moitié réalisé, interrompu. *Degollar un pedo* revient à l'émettre à peine, à ne l'émettre presque pas. Le poète peut donc poser une pseudo-équivalence : *degollar un pedo*, c'est la même chose que *negar un cuesco* dans son sens figuré (équivalant à « ne pas laisser échapper un pet »), et faire de ce pet larvé l'offense scatologique par laquelle Bernardino refuserait d'offrir le fruit (*negar un cuesco* au sens propre). C'est en ce sens que l'on évoquera un *pet-humiliation*⁸.

Pour tenter de modéliser ces pets relevant de la communication non verbale, on pourrait dire que le pet-injonction est analogue à un acte illocutoire : son émission même est conçue comme énonçant un acte à réaliser par celui à qui il s'adresse, et met l'émetteur dans une situation où il se présente comme donneur d'ordre. Pour reprendre la terminologie d'Oswald Ducrot, on dira que le pet-injonction induit « une transformation *juridique* de la situation », le péteur exigeant un

⁸ Sur le *pedo degollado*, voir QUEVEDO, *Prosa festiva completa*, éd. Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra, 1993, p. 369; et, du même auteur, *Gracias y desgracias del ojo del culo*, éd. Antonio Azaustre, dans *Obras completas en prosa*, II, I, Madrid, Castalia, 2007, p. 517, n. 87. Quant aux sens de *cuesco*, mot que Quevedo intègre aux noms qui désignent le pet, voir la note 86 d'Azaustre qui commente l'énigme proposée par Quevedo. Voir également, pour cette énigme mais aussi pour le sonnet de Góngora, Robert JAMMES, « Refranes y frases malsonantes que coligió el maestro Gonzalo Correas (Primera parte) », *El Siglo de Oro en escena. Homenaje a Marc Vitse*, éd. Odette Gorsse et Frédéric Serralta, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006, p. 507-528, p. 516-517. Ganelon émet lui aussi un pet-humiliation dans QUEVEDO, *Poesía original completa (POC)*, éd. José Manuel Blecuá, Barcelone, Planeta, 1999, poème 875, I, v. 395. Tous les poèmes de Quevedo seront cités par cette édition, avec la mention du numéro.

positionnement du destinataire : obéir ou non. Dans le cas du pet-humiliation, il s'agirait plutôt d'un acte perlocutoire⁹.

Dans une situation d'opposition sémiotique au pet réplique où l'on pouvait lire le signe d'une volonté de manifester une forme d'autorité, le PET INVOLONTAIRE ridiculise l'émetteur. C'est le *pet accidentel* d'une épigramme de Martial (XII, 77) où Ethon, alors qu'il prie Jupiter, lâche un pet qui offense le dieu et fait rire tout le monde à tel point qu'il ne manquera plus, par la suite, de serrer les fesses (« *compressis natibus Jovem salutat* »). C'est également un Métroclès ridicule qui, dans l'anecdote du pet en plein exercice oratoire, « en fut si honteux qu'il s'enferma chez lui, décidé à se laisser mourir de faim ». Tout aussi involontaires, mais avec cette fois la particularité d'être émis pendant le sommeil, les pets de Phidippide sont dénoncés par son père Strepsiade dès l'ouverture des *Nuées* d'Aristophane. Quant à Quevedo, il imagine également une anecdote où son personnage, couchant avec un laideron et ne parvenant pas à trouver le sommeil, entend gronder le tonnerre avant de comprendre, à l'odeur, qu'il s'agit de pets (788, v. 89-120). Outre ces deux cas de *pets endormis*, on peut également rajouter dans la catégorie des pets involontaires les *pets d'effroi* : ainsi de Strepsiade lorsqu'il entend tonner et affirme vouloir péter, mais déclare qu'il n'a en réalité pas d'autre choix tant il a peur, ou encore de Vasco, dans *Le timide à la Cour*, de Tirso de Molina¹⁰.

⁹ Pour l'illocutoire et le perlocutoire, voir Oswald DUCROT, *Le Dire et le dit*, Paris, Les éditions de minuit, 1984, *passim* (mais en particulier, pour notre citation, p. 36-37, voir également p. 57, n. 6 et p. 83-84). L'humiliation peut se réduire à la simple dérision lorsque l'émetteur agit lui-même en bouffon. Voir la facétie 135 de Poggio, que nous avons retrouvée chez ARLOTTO, *Facetie, fabule e motti*, Vinegia, Bindoni-Pasini, 1548, s. p. (voir <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000116588&page=1>, vues 180-181) ainsi que dans le texte de Martí que nous analyserons plus loin : *La oración que en defensa de'l pedo (pro crepitu ventris) compuso el doctissimo y célebre don Manuel Martí* [...], Toledo, por Nicolás de Almanzano, 1776 (Biblioteca Nacional de Madrid, U 9848). Le texte latin a été consulté dans *Emmanuelis Martini epistolarum libri duodecim*, Amsterdam, Wetstenius et Smith, 1738, t. II, p. 255-271 (Biblioteca Nacional de Madrid, U 1438). Pour ne pas alourdir nos notes et pour éviter toute confusion, nous renverrons à ces textes de Martí en indiquant simplement *La oración...* ou *Epistolarum...*, suivi de la page (pour la facétie de Poggio, voir *La oración*, p. XIII ; *Epistolarum*, p. 266). La traduction espagnole est due à Don Roque Valero Oquendo, comme nous l'apprend un article consacré à la polémique soulevée par une lettre de Martí déconseillant d'aller étudier en Amérique (José Carlos ROVIRA, « Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca con Manuel Martí, deán de Alicante », *Sharq Al-Andalus*, 10-11, 1993-1994, p. 607-636, n. 2).

¹⁰ ARISTOPHANE, *Nuées*, Paris, Belles Lettres, 2009, p. 35 ; TIRSO DE MOLINA, *Le Timide à la Cour-El vergonzoso en Palacio*, éd. F. et R. Labarre, Paris, Aubier, 1983, p. 70 (v. 464-466). Priape est également l'auteur d'un fameux pet d'effroi dans HORACE, *Satires*, I, 8, v. 46-47.

Le ridicule attaché au pet ne travaille pas les textes de la même façon dans les deux catégories précédentes : dans le pet involontaire, le péteur est victime de son corps, le ridicule s'abat sur lui comme si on le surprenait avec un masque grotesque en dehors de la période du Carnaval ; le pet réplique, au contraire du précédent, est signe de maîtrise du corps, de force, car le péteur, en assumant l'inconvenance à travers un pet qui se veut éclatant, est présenté comme celui qui défie les convenances, faisant de son pet un homologue de la grimace.

Le pet peut également inspirer une leçon. Celui qui glose ce pet s'emploie à en faire le signe d'une vérité universelle. On parlera de PET SYMBOLIQUE. Dès les fables d'Esopé¹¹, le pet matinal est de bon augure, comme on peut le lire en 1489 dans *Ysopete ystoriado*. Un loup, au réveil, lâche un pet et y voit le signe d'une belle journée qui s'annonce : « *Esta, buena señal es. Gracias fago a los dioses que oy este día seré farto y conplido de dignidades, segund que me ha mostrado el rabo, que me ha sonado* ». Bien plus tard, Rousseau rapportera les propos de Madame de Vercellis avant de mourir : « Enfin, ne parlant plus, et déjà dans les combats de l'agonie, elle fit un gros pet. “Bon ! dit-elle en se retournant, femme qui pète n'est pas morte”. Ce furent les derniers mots qu'elle prononça »¹². Ce qui frappe immédiatement, ce n'est pas tant le caractère involontaire de ce pet que la leçon qu'en tire Madame de Vercellis, croyant pouvoir y déceler un signe de vitalité. De même, la *letrilla* gongorine « *Si en todo lo qu'hago* », dont la dernière strophe correspond à ce que l'on va appeler le pet ornemental, se clôt sur deux vers qui illustrent le pet symbolique, la leçon tirée étant que le pet soulage tout le monde, du Pape au simple berger (« *del papa al pastor / es bien satisfaga* », 55, v. 77-78). C'est cette valeur égalisatrice qui fait que les dames du Palais sont soumises aux mêmes contraintes naturelles que les autres (« *que, al fin, damas de palacio / son ángeles hijos de Eva* », 149, v. 19-20). Dans ces exemples, le pet est donneur de leçon : il devient symbole d'égalité ou de vitalité, la norme culturelle semblant alors dérisoire au regard de la contrainte naturelle.

¹¹ Pour Esopé, je me fonde ici sur Donald MCGRADY, « The *Sospiros* of Sancho's Donkey », *Modern Language Notes*, 88-2, 1973, p. 335-337.

¹² Jean-Jacques ROUSSEAU, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, 1973, p. 124.

Dans le pet symbolique, le ridicule attaché au pet est en quelque sorte couvert par la leçon qu'on en tire. De manière analogue, l'inconvenant passe au second plan lorsque le pet donne lieu à un commentaire qui frappe par l'adresse dont témoigne celui qui le formule. Le pet symbolique opérerait un bref glissement vers le sérieux, le PET ORNEMENTAL est le signe de l'habileté de celui qui le commente et parvient à formuler, non une leçon, mais un discours dans lequel le pet vaut pour les associations d'idées qu'il inspire, indépendamment du ridicule qui lui est lié¹³. Le motif est alors désigné par un prédicat métaphorique ou glosé à travers un réseau isotopique. Il recouvre des fins d'ornement et son trait distinctif sera le trait d'esprit. Un même pet, comme nous l'annoncions, pourra relever à la fois du pet ornemental et d'une des catégories précédentes, par exemple le pet involontaire, car les signes distinctifs de ces deux catégories ne se situent pas sur le même plan et sont compatibles.

Examinons quelques-uns de ces pets à valeur ornementale en revenant à ce qui la fonde, le jeu avec les mots. A partir du verbe *sonar* et de la construction *sonar bien/mal* (plaire/déplaire), Quevedo évoque le son désagréable produit par un pet et les réactions provoquées par celui qui déplaît mais fait rire, dans un poème intitulé *Enima del ojo de atrás* (796) : « *No han sonado bien mis cosas,/ aunque han sido risa a otros ;/ algunas hice a traición:/ hacerlas me fue forzoso* ». On retrouve ce pet ornemental dans des situations où la musicalité est glosée : ainsi de Strepsiade apprenant que, pour Socrate, le bourdonnement des cousins provient de l'évacuation de l'air contenu dans l'intestin, et qui s'exclame : « C'est donc une trompette que le derrière des cousins ! ». Cette musique réapparaît quand Piovano Arlotto émet un pet retentissant au milieu d'un groupe d'amis en train d'uriner. Devant l'ébahissement des autres, Arlotto déclare qu'il n'y a rien d'étonnant à entendre un trombone parmi tant de fifres, renvoyant par métaphore aux bruits provoqués par le pet et l'urine¹⁴. Le plus musicien de tous est sûrement Góngora. Dans un *romance*

¹³ Sur l'articulation entre leçon, trait d'esprit et formes de l'humour dans la poésie burlesque espagnole, voir Samuel FASQUEL, *Quevedo et la poésie du burlesque au XVII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

¹⁴ ARISTOPHANE, *op. cit.*, p. 21 ; ARLOTTO, *op. cit.*, (voir <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000116588&page=1>, vues 176-7).

de 1603 (152, v. 61-72), un mulet pète¹⁵ avec des variations dignes d'un orchestre symphonique : le locuteur poétique crée ainsi autour de ce vent une isotopie dans laquelle interviennent un petit rebec, un orgue, un cor de soldat, le pipeau d'un berger et un violon. Dans une *letrilla* que nous avons rencontrée pour le pet symbolique, avant de faire du pet le lot de tous – du Pape au berger – le locuteur poétique tisse un réseau métaphorique où le corps émettant le pet devient flûte ou orgue (55, v. 69-76). Le trait d'esprit reposera également souvent sur l'association du bruit produit par le pet avec un phénomène atmosphérique, ce qui remonte au moins aux *Nuées* d'Aristophane¹⁶.

Dans la dernière catégorie que nous allons évoquer le pet intervient pour commenter un discours ; il permet d'identifier ce discours à son contenu, de nature scatologique. On parlera du PET-METALANGAGE. Les exemples que nous allons offrir attaquent la poésie scatologique de Góngora, dont le souffle est ramené à un simple pet. Góngora est accusé d'avoir toujours la merde à la bouche (« [...] *nunca, que yo sepa, / se le cayó la mierda de la boca* ») ; ce qui sort de cette bouche semble produit par une purge (« *Cólica dicen tenéis, / pues por la boca purgáis* »). En fonction de cette analogie bouche-anus, matière poétique-matière fécale, ce qui sort de la bouche du poète peut devenir un pet, renvoyant à la fois au contenu scatologique des compositions incriminées et à l'énonciation poétique elle-même, au souffle poétique devenu vent. Ainsi, il faut faire taire cette langue pétante, qui fonde, dans les deux poèmes que nous citerons, la corrélation langue/discours/pet : « *Más valdrá que tengáis muda / la lengua en las suciedades ; / dejad las ventosidades* » ; « *Dícenme tienes por lengua / una tripa entre los labios, / viendo que hablas con ella / ventosidad todo el*

¹⁵ L'âne de Sancho aussi, cf. D. MCGRADY, *op. cit.* Voir aussi Mikhaïl BAKHTINE, *op. cit.*, p. 349. Pour ce poème de Góngora et d'autres compositions scatologiques du même auteur citées ici, voir Mercedes BLANCO, « Góngora o la libertad del ingenio », *Góngora hoy VIII. Góngora y lo prohibido: erotismo y escatología*, éd. J. Roses, Córdoba, Diputación, 2006, p. 17-38, p. 29 et 34-35; Pedro CONDE PARRADO, Javier GARCÍA RODRÍGUEZ, « Aprovechando que el Esgueva...: Góngora (y Quevedo) en la corte vallisoletana (1603) », *La Perinola*, 15, 2011, p. 57-94.

¹⁶ Voir ARISTOPHANE, *op. cit.*, p. 47, et la fameuse gradation des vents qui résonnent dans le corps de Strepsiade. Ces onomatopées ont fait grand bruit puisque la littérature du pet examinée ici ne manque pas de les reproduire (cf. *de Crepitu* et Martí) ; faute d'espace nous renonçons à renvoyer systématiquement aux éloges paradoxaux examinés par la suite lorsqu'ils intègrent les pets examinés ici. Pour le motif du tonnerre, voir aussi GONGORA, 149, v. 23-32.

año »¹⁷. Les attaques de cette nature sont d'autant plus productives d'un point de vue poétique que celui qui les profère joue également avec le thème de l'inspiration. Le pet devient ainsi le signe métalinguistique du souffle poétique scatologique qu'il transcrit¹⁸.

Les quelques catégories et sous-catégories envisagées, qui pourraient sans nul doute être complétées, illustrent combien le grotesque du pet est une donnée à la fois essentielle et insuffisante pour analyser ses manifestations en littérature. Qu'il soit le signe d'un corps dégradé ou d'un corps triomphant, de vitalité ou d'égalité, du poète des bas-fonds du Parnasse ou du commentateur inspiré, il n'est concevable dans l'espace du texte qu'en opposition à ce qu'il n'est pas : la délicatesse des fragrances, l'harmonie des sons, la décence, l'élégance, la finesse, *etc.* Autant de perceptions et de valeurs qui, certes, recouvrent des réalités historiques différentes selon les siècles, mais avec lesquelles la littérature ne cesse de jouer lorsqu'intervient le motif du *crepitus*. Ce jeu avec le pet prend une autre dimension lorsque les auteurs lui assignent un statut qui en fait un véritable motif de contemplation burlesque et de discours, amplifiant une tendance déjà perceptible dans le pet ornemental. C'est ce que l'on va s'attacher à étudier, en commençant par présenter notre corpus.

Le pet comme objet de contemplation

On se propose à présent d'examiner quelques textes entièrement consacrés au pet afin de montrer les avantages et les travers que les auteurs lui attribuent et de comprendre ce qui fonde l'éloge et en quoi il relève du paradoxe¹⁹. Notre corpus est constitué des textes suivants :

¹⁷ Ces textes sont publiés dans QUEVEDO, *POC*, 840, v. 15-16 ; 826, v. 5-6 ; 826, v. 85-87 ; 828, v. 145-148. Pour 826, voir l'édition annotée procurée par CONDE PARRADO-GARCIA RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 67-72.

¹⁸ On approfondira l'analyse de ces vents (et d'autres), de l'association bouche/anus, et des poèmes gongorins cités ici à partir de l'étude suggestive des « métaphores de la création » de Ángel Luis LUJAN ATIENZA, « Chapuzones e inmundicias en la fuente Castalia. Metáforas de la creación en la poesía burlesca del siglo XVII », *Críticón*, 100, 2007, p. 59-70, et en particulier 61 et 66-67. On y retrouve l'identification du souffle poétique à un pet.

¹⁹ Sur l'éloge paradoxal, voir Cristóbal MOSQUERA DE FIGUEROA, *Paradoja en loor de la nariz muy grande. Paradoja en loor de las bubas*, éd. Valentín Núñez Rivera, Salamanca, Universidad, 2010,

Willich, Josse, *De crepitu ventris problemata in hisce diebus canicularibus cum animi tum exercitationis jocosae utique literatae gratia studiosis auditoribus proposita*, Frankfort, Joannis Eichorn, 1552. Ce texte est la source de Goclenius, Rodolphus, *Problemata de crepitu ventris*,²⁰ que nous avons lu dans Dornau, Kaspar, *Amphitheatrum sapientiae socraticae joco-seriae* [...], Hanau, Daniel et David Aubry, 1619 (p. 349-354)²¹. Le titre choisi par Goclenius (1572-1621) est en fait celui qui figure, chez Willich (1501-1552), juste avant le texte lui-même. Quant au titre qui apparaît sur la page de garde chez Willich, il trouve son explication dans les propos liminaires : cette dissertation sur le pet est un exercice auquel l’auteur se livre en vue de la célébration d’une Académie à la faveur des beaux jours²². Goclenius reprend, le plus souvent au mot près, Willich, avec quelques déplacements de texte (par exemple le chapitre 9 devient le troisième chez Goclenius, voir également leurs chapitres 27). Il ajoute quelques appréciations ou compositions en vers (aux chapitres 1, 10, 12, par exemple) ; surtout, il s’emploie à offrir un texte plus immédiatement compréhensible, en ajoutant à plusieurs reprises des titres aux chapitres, des gloses (sans paratexte introductif le plus souvent, mais certaines sont annoncées par *explicatio*, *explicatio et censura*, *explicatiuncula*), et des traductions (voir celles d’Aristophane, chapitre 30, avec des renvois à Frischlin, éditeur du dramaturge grec) ; il ajoute également un texte bref intitulé *Appendicula* et consacré à Erasme, pour qui chacun trouve que son pet sent bon (*Suus cuique crepitus bene olet*)²³. Pour Erasme, cet adage signifie que le mal, pour celui qui le commet, semble un bien où on retrouve notre pet symbolique. Le lecteur de Goclenius, en constatant qu’il ajoute des gloses au discours sur le pet comme s’il devait être

qui présente aux p. 17-29 une très bonne étude du genre d’un point de vue rhétorique en offrant de nombreux exemples de l’Antiquité au XVII^e.

²⁰ Il s’agit probablement du même texte que celui que publie Goclenius à Frankfort en 1607, et que je n’ai pas pu consulter : *Physiologia crepitus ventris et risus, recognita... iterato edita, a D. Rodolpho Goclenio, cum Ritu depositionis scholasticae [auctoribus F. Widebrando et J. Dinckelio ; Judicium... M. Lutheri De Depositione in academiis usitata]*.

²¹ Sur le recueil de Dornau, voir Patrick DANDREY, *L’Eloge paradoxal de Gorgias à Molière*, Paris, PUF, 1997, p. 62-68.

²² « *In more nostrae Academiae positum est ut diebus canicularibus propter nimium aestum ludicra quaedam progymnasmata proponantur [...]* », WILLICH, *De crepitu ventris problemata*, s. p.

²³ On retrouve ce proverbe dans les *Adages*, in ERASME, *Opera omnia*, vol. 2, Leyde, Pieter van der Aa, 1703, p. 806. Voir également R. JAMMES, *op. cit.*, n. 24.

complété, devine qu'il reprend une œuvre antérieure. Surtout, une fois exposée la dernière réponse aux questions relatives au pet, Goclenius écrit une phrase directement inspirée du titre de Willich : « *Problematum de crepitu ventris diebus canicularibus cum animi tum exercitationis jocosae sed literatae gratia studiosis auditoribus praepositorum finis* ». Ces *diebus canicularibus*, que le propos liminaire de Willich expliquait, semblent ici quelque peu incongrus et ne s'expliquent que par la force du modèle parfois trop servilement repris.

Dans le même *Amphitheatrum sapientiae socraticae joco-seriae* de Dornau figure un autre texte sur le pet (p. 355-359), présenté comme transcription d'un ensemble de propositions défendues lors d'une dispute de 1596 ; nous le nommerons *De peditu*²⁴. L'influence de Willich transparaît par exemple aux chapitres 11 et 29 qui renvoient explicitement à cet auteur ; le lecteur du *De crepitu* retrouve dans le *De peditu* des formulations parfois très proches – comparant, par exemple, certains fragments de DC 2 et DP 3 ; DC 3 et DP 5 et 44 ; DC 10 et DP 13 ; DC fin du 29 et DP fin du 21. Mais au-delà de la commune influence de Willich, ces deux textes diffèrent par la volonté affichée, dans le *De peditu*, de proposer une description analytique du pet prenant la forme d'un système. Le lecteur se confronte d'ailleurs, avant le texte, à ce que l'on appellerait en informatique une arborescence : à partir d'un premier niveau d'abstraction, l'organisation des thèses progresse vers des niveaux de plus en plus concrets. Ainsi, l'arborescence indique que le pet sera débattu à travers ses définitions, ses effets et ses signes. Les définitions distinguent pets sonores et silencieux (*vocales/muti*). Les sonores sont distribués dans deux catégories : plénivocaux ou semivocaux. Les plénivocaux peuvent à leur tour être simples ou diphtongues ; les semivocaux étant divisés en *tenues*, *medii*, *aspirati*. Il y a donc, comme l'annonçait le titre, un discours méthodique propre au *De peditu*, qui nous mène de l'arborescence (*synopsis hujus disputationis vel discursus*) à la glose des

²⁴ *De peditu ejusque speciebus, crepitu et visio, discursus methodicus, in theses digestus quas praeside clariss. viro, Bombardo Stevartzio Clarefortensi defendere conabitur Buldrianus Sclopetarius blesensis. Disputabuntur autem in aedibus Divae Cloacinae a summo mane ad noctem usque mediam [...], Clareforti, Apud Stancarum Cepollam, sub signo divii Blasii, anno MDXCVI.* Dans le fichier d'autorité international virtuel, Bombardus Clarefortensis Stevarzius et Buldrianus Sclopetarius ne sont associés qu'à ce texte. La dispute ayant eu lieu chez la Vénus Cloacine (*in aedibus Divae Cloacinae*), celle qui purifie, on peut supposer que tout ceci est un canular dont les auteurs souhaitent prendre un pseudonyme.

diverses caractéristiques qui permettent de distribuer les pets en sous-catégories. On parlerait volontiers d'une grammaire du pet, avec natures et fonctions ; l'auteur semble au demeurant vouloir émuler les grammairiens²⁵.

Nous allons également considérer ici deux textes de Quevedo : le premier est un discours en prose datant des années 1620, *Gracias y desgracias del ojo del culo*, que Rodrigo Cacho qualifie d'éloge paradoxal et qui consacre un passage entier à l'éloge du pet²⁶. Il ne s'agit donc pas d'un texte qui porte entièrement sur le *crepitus*, mais il nous a semblé pertinent de l'intégrer au corpus. Quevedo est également l'auteur d'un sonnet (610) qui traduit une épigramme du poète grec Nicarque, pour laquelle Crosby a démontré que Quevedo partait de la version latine de Thomas More. L'épigramme grecque est traduite dans le *De crepitu* 23 et le *De peditu*, note finale 3, sous une autre forme attribuée à Vincentius Obsopeus ; on retrouve une transcription très proche de cette traduction d'Obsopeus dans le discours en latin de Martí²⁷. Le sonnet déclare que le pet, retenu, peut provoquer la mort, mais qu'une fois lâché il permet de conserver la vie : le postérieur qui l'émet a donc un pouvoir analogue à celui des rois sur leurs sujets. Les quatrains sont construits sur l'opposition entre retenir et lâcher, mentionnée à travers deux participes (*detenida/despedita*) qui viennent clore le deuxième vers de chaque strophe, le

²⁵ « *Summa autem pedituum divisio est in Vocales et Mutos. Quae divisio melior quam illa Grammaticulorum divisio literarum in Vocales et Consonantes [...]* », *De peditu*, X.

²⁶ Je cite à partir de l'édition Azaustre, p. 515-517 ; pour la datation, voir p. 481-484 ; se reporter également, p. 30-31, aux importantes remarques d'Alfonso Rey sur l'éloge paradoxal et sur ce que suppose cette œuvre dans la trajectoire de Quevedo. Pour l'éloge paradoxal chez Quevedo, voir Rodrigo CACHO CASAL, *La poesía burlesca de Quevedo y sus modelos italianos*, Santiago, Universidad, 2003, p. 103-228 (la référence, p. 109). *Gracias y desgracias* a fait l'objet d'un article récent qui revient sur le rapport entre ce texte et l'éloge paradoxal : Enrique MARTINEZ BOGO, « Humor y agudeza en *Gracias y desgracias del ojo del culo* », *La Perinola*, 20, 2016, p. 95-134, plus particulièrement p. 99-102. L'auteur s'intéresse aux arguments en faveur du pet et à ses désignations aux pages 122-124 et précise : « *Quevedo [...] circumscribe el pedo siempre al entorno privado, sin la transgresión que supondría su acto en un contexto público* ».

²⁷ MARTI, *Epistolarum*, p. 268-269 ; en espagnol ce passage sur le pet et le souverain disparaît (*La oración*, p. XVII). James O. Crosby étudie le sonnet quévédien et précise que Quevedo a dû connaître le texte de Nicarque à partir d'une version de l'anthologie Planude, qui inclut une série de poèmes sur le pet (Livre II, section 44). Crosby signale également une édition de 1600, de Wechel, annotée par Obsopoeus mais sans traduction. Quant à la traduction de More, elle apparaît dans l'anthologie publiée par Soter à Cologne en 1525, qui donnera lieu à rééditions, et à l'édition de Cornarius (Bâle, 1529). Plus d'informations sur ces éditions et la comparaison du sonnet et de l'épigramme dans James O. CROSBY, « Quevedo, la Antología Griega y Horacio », *Francisco de Quevedo. El escritor y la crítica*, ed. Gonzalo Sobejano, Madrid, Taurus, 1978, p. 269-286, voir p. 270-274.

troisième opposant vie et mort (*da muerte/ da la vida*). On appréciera dans les tercets les allitérations en /k/, /g/, /r/, sonorités qui transcrivent dans la matérialité même des mots choisis le ridicule attaché au motif du *crepitus* :

*Cágame en el blasón de los monarcas
que se precian, cercados de tudescos,
de dar la vida y dispensar las Parcas.
Pues en el tribunal de sus greguescos,
con aflojar y comprimir las arcas,
cualquier culo lo hace con dos cuescos.*

Valle y Caviedes (1645-1698) est l'auteur d'une *Defensa que hace un ventoso al pedo*, romance de 128 vers dans lequel le locuteur poétique s'adresse à un « ami » à qui il prétend démontrer les avantages du pet avec des arguments « évidents, purs et clairs » (v. 6). Cet ami qu'il faut convaincre, mentionné aux vers 1 et 29 et omniprésent aux vers 109-128, constitue l'interlocuteur fictif qui permet au locuteur de donner à son discours les dehors de la dispute. Les diverses questions oratoires y contribuent également, le locuteur feignant de prendre à témoin cet ami en l'invitant à constater l'évidence de ses propos²⁸.

Comme le texte de Willich et le *De peditu*, celui de Manuel Martí (1663-1737) est présenté comme un exercice oratoire, une déclamation adressée aux Pères Péteurs (*Patres crepitantes*). Nous disposons d'informations précieuses sur ce texte, étudié par Guglieri Vázquez, qui précise qu'il fut prononcé en 1694 devant le cénacle réuni à Rome autour de Alejandro Guido puis publié à Madrid en 1737²⁹. Guglieri Vázquez, qui a retrouvé les sources des citations grecques et latines de Martí, estime que l'auteur construit son discours comme un véritable plaidoyer, avec

²⁸ Je citerai par Juan del VALLE Y CAVIEDES, *Obra Completa*, éd. M. L. Cáceres, L. J. Cisneros, G. Lohmann Villena, Banco de Crédito del Perú, 1990, p. 400-403. On lira une étude approfondie de ce poème dans Enrique BALLON AGUIRRE, « Joglería colonial peruana : de *crepitus ventris* y *halitus poeticus* », *Lexis*, 24-2, 2000, p. 197-257. L'auteur offre une édition annotée et s'intéresse notamment au rapport locuteur-interlocuteur (« *enunciador-profesor* » ; « *enunciatorio-alumno* », p. 221 sq. et n. 115) et aux formes de l'argumentation.

²⁹ Voir Juan Ignacio GUGLIERI VÁZQUEZ, *Manuel Martí, latinista y autor latino*. Il s'agit d'une thèse de doctorat dirigée par Luis Gil Fernández (Madrid, 1992). Pour le texte qui nous occupe, p. 4, 14 et 229-239 où l'on trouvera d'autres pets non mentionnés dans notre article. Voir également Antonio MESTRE SANCHIS, *Manuel Martí, el Deán de Alicante*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2003, p. 58 et 271-273.

exorde, narration, confirmation, réfutation et péroraison. Martí a pu connaître les *De crepitu*³⁰ et *De peditu* ; son texte nous semble toutefois demeurer parfaitement autonome de ces deux précédents. Il n'y a rien d'étonnant à retrouver de nombreuses citations classiques dans ces discours en latin qui se veulent doctes et constituent des pièces oratoires. L'exercice auquel se livre Martí est d'une tonalité plus libre que celle des *De crepitu* et *De peditu*, le jeu y est plus léger tout en restant savant.

Tâchons de cerner dans ces discours les arguments de ceux que Martí appelle les *Crepitomastyges* ou ennemis du pet³¹.

Le *crepitus*, entre jeu et discours

L'inconvenance du pet transparaît dans divers fragments qui montrent qu'il est d'usage de le cacher. L'anecdote rapportée par Suétone (*Vie de Claude*, 32, 5), selon laquelle Claude aurait envisagé de promulguer un édit autorisant le pet à table parce qu'un de ses convives s'était contraint à le retenir est déjà le signe d'un interdit. On retrouve cette anecdote dans le *De crepitu* (29), le *De peditu* (39 ; voir également la note finale 4, qui évoque ce droit dans le présent), dans *Gracias y desgracias* de Quevedo (p. 515) et chez Martí (*La oración*, p. XI ; *Epistolarum*, p. 264), qui constate que la mort de Claude valut au pet d'être à nouveau banni. La tolérance induite par cet édit était motivée par un enjeu de santé ; ne pas péter paraissant dangereux³². Il y a, entre l'inconvenance sociale et la contrainte sanitaire, un espace ouvert pour le débat, ce qui transparaît par exemple à la fin du *De peditu*.

³⁰ À la fin du texte de Martí (*La oración*, p. XVIII-XIX), l'allusion à l'herbe qui provoque des pets aux ânes, le proverbe qui invite à couvrir le bruit du pet en toussant, ou celui qui prétend que chacun trouve que son pet sent bon, rappellent le *De crepitu*, 2, 24, *Appendicula*. La comparaison de ces fragments avec la version latine du texte de Martí nous porte à considérer que rien ne permet d'établir une filiation. Le *De crepitu*, par exemple, renvoie à Pline pour le pet d'âne et à Erasme pour le proverbe, ce que Martí ne fait pas.

³¹ MARTÍ, *Epistolarum*, p. 267 ; *La oración*, p. XV, traduit par *Antipedistas*.

³² Erasme l'indique dans *De civilitate morum puerilium* : « Certains recommandent au jeune de retenir un vent en serrant les fesses. Eh bien ! il est mal d'attraper une maladie en voulant être poli. Si l'on peut sortir, il faut le faire à l'écart. Sinon, il faut suivre le très vieux précepte : cacher le bruit par une toux ». La citation provient de Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann Lévy, 1976, p. 186, qui transcrit d'intéressantes scolies de 1530 ; voir également un témoignage concordant de l'Anglais Richard Weste, vers 1619, p. 188, et un précepte contraire, p. 190, sous la plume de La Salle, en 1729. Nous retrouvons la toux proverbiale évoquée par Erasme dans *De crepitu* 24.

On s'y interroge sur la valeur des pets : est-elle corrélée à la qualité de leur auteur ? Le pet est approuvé chez les papes et les empereurs car il indique un bon état de santé, mais pas chez les sujets plus modestes, en dépit des droits de la nature³³. La valeur égalisatrice des pets symboliques rencontrés plus haut n'est donc pas toujours de mise. D'autres fragments relativisent l'inconvenance du *crepitu* en considérant que le pet délibéré est difficilement acceptable chez l'honnête homme : « *inter viros probos vix tolerabilis est* » ; en revanche, lorsqu'il est involontaire, il doit être jugé avec bienveillance : « *veniam mereri potest* », *De peditu* 36 (voir également *De crepitu* 25³⁴). Dans ces différents exemples, le pet apparaît comme ce qu'il faut pouvoir excuser de quelque façon, par exemple en invoquant la bonne santé dont il témoigne. On a déjà là, dans ces excuses qu'on lui cherche, un indice du caractère paradoxal de textes qui en feraient l'éloge.

Paradoxe que l'on perçoit mieux en constatant que le pet est associé à la honte. C'est par pudeur, « *prae pudore* », que le convive de Claude se retenait, comme le rapporte *De crepitu* 29 ; dans le même texte, on lit également que certains pets sont émis en neutralisant la pudeur (21, « *devorato pudore* »). Dans *De peditu*, 46, on disserte sur cette honte qui s'empare soudain du péteur (« *rubor in facie ex verecundia ortus* »). Martí reprend une anecdote dans laquelle un orateur ayant pété finit par inviter ses auditrices à en faire autant en dépit des règles de la courtoisie ; elles en rougissent³⁵. Le même auteur signale que, pour certains, le mot *pet* à lui seul est déjà honteux et il indique le déshonneur ressenti par celui qui ne peut en

³³ « [...] *Papae aut Imp. alicujus crepitu nemo reprehendit sed omnes salutis acclamatione approbant. Quod secus in allis inferioribus, qui interdum etiam ob id, contra omnia tamen jura, multantur. Nam jura natura immutabilia sunt* [...] », *De peditu*, note finale 5.

³⁴ On y lit « *intolerabilis* » ; c'est une erreur pour « *tolerabilis* », comme chez Willich.

³⁵ « *Pean todas, ninfas mías,/todas pean [...]/déjense de cortesías/ [...] Esto oyendo la Doncella/[...]hizo un carmín sus mejillas,/y bajó la vista ella* », *La oración*, p. X ; « *Pergite sic ventos ex ordine, pergite Nymphae/mittere [...]/ Illico virgineas perfusa rubedine malas/dejicit ab oculis moesta puella suis* », *Epistolarum*, p. 263 ; ces textes renvoient à la source de Martí : « Federico Dedekind, Lib. 3 c. 7 *de simplicitate morum* ». Nous retrouvons le passage en question, avec quelques variantes, dans *Grobianus et Grobiana. De morum simplicitate libri tres*, per Fridericum Dedekindum, apud C. Egenolphum, 1554, f. 87r-v, en ouverture du chapitre intitulé *Alia exempla de crepitu et ructu oratorum, retentione urine, et aliis rusticitatibus* (f. 86v-89v).

<https://books.google.be/books?vid=GENT90000084871&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

cacher l'odeur. Martí achève sa déclamation en réclamant aux *Patres Crepitantes* de bien vouloir libérer leurs camarades de ces rougeurs qui naissent avec le pet³⁶.

Si le pet est rejeté, c'est qu'il n'est pas sans effets, comme ces taches qui salissent les vêtements (*De peditu*, 45). La puanteur attachée aux vents ne plaide guère en leur faveur : elle fait fuir les convives dans *De peditu* 45 ; dans *De crepitu* 15, elle est corrélée à la putréfaction et à l'excrément ; Martí y trouve un argument des ennemis du pet silencieux³⁷ et rappelle un proverbe qui oppose pet et encens (XVIII ; 270) ; Quevedo, dans *Gracias y desgracias*, évoque ceux qui se bouchent le nez ou se servent du tabac pour masquer l'odeur (« *haciendo la disimulada, toman tabaco* »)³⁸. Le pet provoque les plaintes (« *alharacas* » dans le poème de Valle y Caviedes, v. 4), on s'emploie donc à le cacher, à en couvrir le bruit en remuant sa table ou encore en toussant, ce qui devient proverbial³⁹. Martí, dès les premières lignes de son discours, évoque un pet expulsé des villes et de la compagnie des hommes ; et lorsqu'il prétend que le pet, par vertu, fuit les fastes du Palais, on peut également y lire le signe de son exclusion des sphères de la noblesse (*Epistolarum*, p. 260 ; *La oración*, p. V). La défense du pet silencieux repose sur l'évocation des torts du pet bruyant, qui interrompt les conversations sans crier gare et s'avère condamnable

³⁶ *La oración*, p. 15, 18, 20 ; *Epistolarum*, p. 267, 270-271.

³⁷ MARTÍ, *Epistolarum*, p. 267, *La oración*, p. XVI. Notons au passage que Martí indique que son éloge ne se borne pas aux pets bruyants (« *ni yo estrecho este pensar al Peto hablador y charlero...* » XII ; 265). C'est donc un point de différence avec Valle y Caviedes, qui considère profitables mais gênants les pets qu'il mentionne par opposition au « *pedo trompetilla* » aux vers 89-108 (« *no hablo yo de los follones.../ los degollados tampoco.../ menos aplaudo los pedos/de huevos duros o papas ...* »). Voir BALLON, *op. cit.*, p. 241-243. Sur le pet et l'odeur, voir également Baltasar del ALCAZAR, *Obra poética*, éd. V. Núñez Rivera, Madrid, Cátedra, 2001, p. 524.

³⁸ Dans *Grobiana et Grobiana*, f. 71r-v, on lit une invitation à feindre que l'on ignore d'où vient cette vilaine odeur.

³⁹ *De crepitu* 24 ; *De peditu* 41 ; MARTÍ, *La oración* p. XVIII et *Epistolarum* p. 270. Dans *De peditu*, 48 on lit aussi « *mingere cum bombis res est gratissima lumbis* », proverbe que l'auteur glose en expliquant que pisser sans péter revient à aller à Rome sans voir le Pape. Au dix-huitième siècle, Hurtaut commentera ce proverbe en ces termes : « En effet pisser sans péter, c'est aller à Dieppe sans voir la mer », voir Pierre Thomas Nicolas HURTAUT, *L'Art de péter, essay théori-physique et méthodique*, Paris, Jean-Baptiste Langlois, 1751, p. 83 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85955k/f3.item>). La notice de la Bibliothèque Nationale Française signale la dette contractée par Hurtaut à l'égard du *De peditu*, question que je ne peux aborder ici faute d'espace (<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30629988q>). Pour les proverbes du pet, voir également *De Peditu* 21, (« *magnum bombum magno talento aestimari* »), QUEVEDO, *Gracias y desgracias*, p. 517 et aussi n. 120 ; MARTÍ, *Epistolarum*, p. 270 et *La oración*, p. XVIII. Jammes a consacré un important article à ces questions, voir notamment sa note 19 (« *quien mea y no pee: como quien va a la corte y no ve al reye* »), dans R. JAMMES, *op.cit.*

pour ce manque d'urbanité : l'éloge paradoxal laisse ici entrevoir la norme défavorable au pet (*Epistolarum*, p. 267-268, *La oración*, p. XVI). Cette norme, au demeurant, apparaît comme une construction de la civilisation, tant il est vrai que le premier père, « *et ruboris et urbanitatis inscius* » (*Epistolarum*, p. 258 ; *La oración*, p. II), ne s'embarrassait pas de telles règles. Tous ces reproches, selon notre auteur, sont injustes, et il entreprend de récuser la calomnie, la haine et l'envie⁴⁰.

Le pet présente toutefois quelques vertus qui fondent la pseudo-légitimité de son éloge. L'une d'elles est d'ordre sanitaire : l'évacuation des vents est une nécessité physiologique que les contraintes de la décence ne doivent pas faire oublier. Nous l'avons vu, selon Suétone, Claude avait envisagé un édit permettant de péter à table en constatant qu'un convive s'était retenu. Cette décence avait paru dangereuse (« *cum periclitatum quendam prae pudore ex continentia repperisset* ») ; *De crepitu* et *De peditu* rappellent l'anecdote et considèrent que s'infliger semblables tourments revient parfois à faire le choix de la mort⁴¹. Quevedo signale que Claude était conscient de l'enjeu d'une telle mesure pour la santé des citoyens (« *conociendo lo importante que era para la salud* »⁴²). Retenir les vents revient à courir un risque ; les évacuer équivaut à se prémunir de maladies diverses⁴³. Valle y Caviedes, qui renvoie dans son poème à Hippocrate et Galien, aux médecins et chirurgiens, fait du *crepitus* le remède aux maux de ventre (v. 61), et met en garde contre le danger de mort encouru par ceux qui se retiennent ; au contraire, il engage à péter à toute heure, même devant le Pape (v. 69-80). Quevedo associe le pet lâché et la santé conservée ; il en fait une injonction médicale : « *Y es tan importante su expulsión para la salud que en soltarle está el tenerla; y así, mandan los doctores que no los detengan* ». Dans le sonnet 610, le locuteur précise que les pets retenus viennent à bout des

⁴⁰ *Epistolarum*, p. 257, 267, 270; *La oración*, p. II, XV, XIX.

⁴¹ « *non pauci ex tormentis vel iliacis vel colicis adeo torquentur ut vitam cum morte commutent* », *De crepitu*, 29 ; voir aussi fin du 21 et *De peditu* 39.

⁴² QUEVEDO, *Gracias y desgracias*, op. cit., p. 515 et n. 81.

⁴³ « *a pluribus enim morbis sanant, ab Hypochondriaco dolore, furore, colica, torminibus ventris, iliaca, etc. Sicuti contra, quando intro conduntur et revolvuntur vel occluduntur flatus illi caput replent et propter exhalationum multitudinem imaginationem corrumpunt, Melancholicos, Phreneticos faciunt aliisque gravissimis morbis hominem implicant* ». *De peditu* 38 ; voir également *De crepitu* 18 et 21. Voir également Kenneth R. SCHOLBERG, *Sátira e invectiva en la España medieval*, Madrid, Gredos, 1971, p. 60.

santés les plus robustes (v. 3). Pour Martí, le *crepitus* est un fervent défenseur de la santé des hommes (« *acerrimus ipse humanae salutis vindex* ») ; d'ailleurs Zénon, qui invitait à péter et roter librement, vécut jusqu'à 72 ans sans jamais tomber malade⁴⁴ !

L'éloge du pet repose également sur ce que l'on appellera ses vertus sociales : dans l'espace intime de la vie de couple, le pet sous la couette est le signe indiscutable de l'amour que l'on se porte. Quevedo l'affirme sans détour, il n'y a pas d'échange de consentements sans échange de pets : « [...] *hasta que dos se hayan peído en una cama, no es cierto su amancebamiento ni que se quieren bien* ». Plus généralement, c'est un signe d'affection ou de familiarité : « *por él se declara amistad y llaneza, pues los señores y amigos no cagan ni peen si no es delante de los de casa y amigos* », écrit Quevedo. Martí, à partir de Martial, en fait un symbole d'amitié et il est l'apanage de la franche camaraderie dans *De crepitu*⁴⁵. C'est d'ailleurs à un ami que s'adresse le locuteur de Valle y Caviedes pour recommander les vertus du pet. Pour mieux cerner l'interprétation à donner à ce signe de familiarité, il est opportun de rappeler que la familiarité dont témoigne un supérieur face à un inférieur n'a pas de réciprocité à l'époque⁴⁶. Le pet devant un personnage subalterne est donc ambigu : témoignage d'une forme de proximité privilégiée, il marque encore une distance en indiquant ce que l'autre, lui, ne peut pas faire. Le pet peut donc avoir une valeur de marqueur social, que l'on retrouve, bien que discrètement, chez Martí : nous avons vu que le pet fuyait le Palais ; à la fin du discours il est associé aux hommes de basse condition : « *los palurdos, patanes, acemileros y bueyeros que tanto al pedo reverencian* » (*La oración*, p. XIX ; *Epistolarum*, p. 270-271). Toutefois, cette opposition entre le monde du Palais et celui de la campagne n'apparaît que de façon somme toute anecdotique dans l'économie générale du discours, dont les enjeux sont ailleurs.

⁴⁴ *Epistolarum*, p. 270 ; *La oración*, p. XIX. Pour Zénon, *La oración*, p. XIV ; *Epistolarum*, p. 266.

⁴⁵ MARTÍ, *Epistolarum*, p. 268 ; *La oración*, p. XVII ; pour *De crepitu* voir 21 : « *Sonus vero crepitus ventris non semel affectatus est inter contubernales, qui eodem lecto tenentur. Tales enim devorato pudore inter suos gravissimos bombos emittunt* », cf. également *De peditu* 36.

⁴⁶ Sur la « fonction sociale » d'une pudeur « créatrice de distance », voir Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO, « La physionomie de l'homme impudique », *Communications*, 46, 1987, p. 79-91, p. 81. Voir également ce que nous disions *supra* sur le pet des Papes et Empereurs dans *De peditu*, note finale 5.

L'autre grande vertu du pet tient à l'euphorie qu'il déclenche en société. Dans son sonnet (v. 5-7), Quevedo précise que le pet garantit la vie et provoque les rires s'il est expulsé à grand bruit (la manière d'expulser le pet est glosée dans *De crepitu* 21); dans *Gracias y desgracias*, le pet est en soi un motif d'allégresse contagieuse⁴⁷. Valle y Caviedes y voit un remède à la tristesse en constatant que le pet provoque des éclats de rire (v. 33-36 ; 107-108). Pour Martí, il est parfois accepté en public pour favoriser l'allégresse générale et les rires ; aussi Démocrite devait-il être passé maître dans l'art de lâcher des pets⁴⁸. Art dont nos auteurs soulignent la musicalité : elle est l'objet d'un débat dans *De crepitu* 13 et *De peditu* 29, où l'on entend résonner trompettes, cithares et flûtes diverses (*tibia, milvina, gingripha* [gingrina ?]). Valle y Caviedes, après avoir associé pet et tonnerre⁴⁹, compare le bruit du pet aux fifres, trompettes et autres tambours (v. 25-32). Martí illustre la musicalité du pet en rappelant que lors de la venue en Espagne de l'empereur Maximilien, un Allemand de son entourage pouvait accompagner toute mélodie de ses pets, comme la tourterelle lorsqu'elle chante ; plus loin, il se souvient avoir entendu un bossu pétomane capable de sonner le tocsin ou la retraite⁵⁰.

Tant de mérites justifient bien quelques égards. Aussi n'est-il pas rare que le pet soit évoqué à travers des formules qui illustrent la révérence qu'il inspire. Quevedo mentionne ainsi la noblesse (« *la nobleza del señor don Pedro* ») de celui qui jouit des titres des chevaliers ; Martí va même jusqu'à en faire un héros⁵¹. À l'exception du sonnet quévédien où le pouvoir du pet apparaît avant tout pour commenter celui des rois, la célébration des vertus du *crepitu*, en dépit de l'inconvenance qui lui est attachée, fonde la poétique de l'éloge paradoxal dont tous nos textes relèvent. La puanteur ou la honte qui s'empare de celui qui l'émet ne sont pas totalement évacuées au profit de l'énonciation des vertus du pet ; au contraire les arguments de ses ennemis sont indispensables à l'efficacité comique de textes qui

⁴⁷ « *de suyo es cosa alegre, pues donde quiera que se suelta anda la risa y la chacota y se hunde la casa* », p. 515, n. 56 et 79.

⁴⁸ MARTÍ, *La oración*, p. VI ; *Epistolarum*, p. 261.

⁴⁹ « *Los truenos en esa sierra, ¿son más que pedos con agua/arrojados de las nubes/porque se ven empachadas?* », v. 21-24. Ce discours qui vient d'Aristophane est très commun dans nos textes.

⁵⁰ MARTÍ, *La oración*, p. VII-VIII et XII-XIII ; *Epistolarum*, p. 261-262 et 265.

⁵¹ QUEVEDO, *Gracias y desgracias*, p. 517, et n. 87 ; MARTÍ, *Epistolarum*, p. 259, 262, 268 ; *La oración*, p. III, VIII, XVII.

s'effondreraient si le pet était un motif neutre. C'est parce qu'il semble immédiatement attaché au domaine du ridicule qu'il a grand besoin des plaidoyers de Martí (*Oratio pro crepitu ventris*) ou Valle y Caviedes (*Defensa que hace un ventoso al pedo*), peut faire l'objet d'une *disputatio* dans le *De peditu* et a toute sa place dans le recueil de Dornau⁵². Son inconvenance n'est jamais envisagée avec gravité et le pet demeure bien un motif euphorique évoqué dans des sociétés où la « civilisation des mœurs » est un processus encore en cours. Il correspond à cette « laideur sans douleur ni dommage » qu'Aristote attachait au risible (*Poétique*, 1449a)⁵³. L'époque de « l'abaissement du seuil de la tolérance olfactive » demeure encore loin⁵⁴ et Norbert Elias, à propos d'Erasme, constatait certes « une progression sensible du seuil de la pudeur » par rapport aux époques précédentes mais aussi, comparativement aux siècles suivants, une « absence de pudeur »⁵⁵. Nos textes posent l'inconvenance dont ils se jouent, faisant du *crepitus* un motif qui n'a pas sa place en société⁵⁶ mais qui convient parfaitement à une littérature qui relève de l'éloge paradoxal. Car c'est de cela qu'il s'agit ici : de littérature et de jeu, ce qui fonde des conditions d'énonciation qui rendent possibles les développements grotesques auxquels se livrent nos auteurs. L'existence même de ces textes montre

⁵² Sur la variété des termes employés pour désigner ces pièces, rappelons ici ce qu'écrivait P. Dandrey à propos de l'éloge paradoxal au seizième siècle : « Des compilateurs savants en offrent des brassées, combinant en bouquets colorés éloges facétieux ou satiriques, en vers ou en prose, brefs comme des épigrammes ou interminables comme des épopées, indifféremment enregistrés comme *declamatio*, *elogium*, *apologia*, *oratio*, *laus* ou *encomium*, sous forme de dialogue, de *disputatio* ou de *dissertatio* ». P. DANDREY, *op. cit.*, p. 61.

⁵³ On lira un bon panorama des textes théoriques sur le rire de l'Antiquité au XVII^e siècle dans Victoriano RONCERO LOPEZ, « El humor y la risa en las preceptivas de los siglos de oro », in *Demócrito áureo. Los códigos de la risa en el siglo de oro*, ed. I. Arellano, V. Roncero, Sevilla, Renacimiento, 2006, p. 285-328.

⁵⁴ Je reprends l'expression d'Alain Corbin dans *Le Miasme et la jonquille*, Paris, Flammarion, 1986, p. 69, appliquée plutôt à la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

⁵⁵ N. ELIAS, *op. cit.*, p. 192. Nous essayons ici d'examiner en tant que corpus des textes dont les différences ne doivent pas être sous-estimées : la période considérée couvre deux siècles, certains sont en latin, il en est qui furent déclamés. On trouvera une approche historique fine dans l'article de M. BLANCO déjà cité, p. 27-30.

⁵⁶ L'inconvenance du pet peut être évaluée à travers l'inconvenance attachée au rôle : il convient de dissimuler le rôle, par exemple en feignant de se lisser la barbe ; à tel qui éructait bruyamment au nom de la préservation de sa santé, on a pu répondre : « [...] *vivirá sano, pero no dexará de ser puerco* ». Lucas GRACIAN DANTISCO, *Galateo español*, Madrid, CSIC, 1968, p. 108. Il semblerait toutefois que pet et rôle ne suscitent pas les mêmes appréciations (R. JAMMES, *op. cit.*, n. 25).

que l'on peut consacrer des pages entières à rire du pet sans même que la réception de ces pages soit reléguée à l'espace intime de la lecture solitaire : Martí le prouve, en prononçant son texte devant une assemblée en 1694. Il y a un espace pour la facétie autour du pet et donc pour son éloge paradoxal, et même pour la déclamation, en tout cas en latin.

Par ailleurs, on ne doit pas chercher dans ces textes un reflet fidèle de l'évolution des règles de vie en société. Il ne s'agit pas de traités de civilités : le discours qu'ils portent peut donc parfaitement s'affranchir de l'obligation de fixer une norme. La constituer, au demeurant, n'est pas un objectif puisque cette norme doit être antérieure au discours, qui la glose avec légèreté. Antérieure et nécessaire, nous le disions, pour que l'éloge paradoxal fonctionne poétiquement, provoque cette *admiratio* qui garantit le succès du genre depuis l'Antiquité. Au-delà du constat de la honte ressentie par l'auteur d'un pet involontaire, cette norme d'usage qui fonde l'inconvenance du *crepitus* n'implique aucune introspection, aucune exploration d'un JE intimement troublé par semblables dérèglements comme avait pu l'être Métroclès. Seuls comptent les processus inhérents à l'activité du corps et les réactions que suscite le pet chez ceux qui l'écoutent ou le sentent. Le pet est observé sous toutes ses facettes comme un corps dont on ferait l'anatomie sans plus se préoccuper de l'individu à qui l'on a affaire ; il devient pur objet de contemplation burlesque. Lire ce corpus revient à se laisser prendre à un jeu avec un motif grotesque, jeu académique, parfois en latin, qui en ultime instance parodie les querelles savantes avec une solennité feinte.

Plus qu'un mode de vie en société, ces œuvres semblent transcrire sur un registre ludique et léger une vision du corps et de ses processus internes qui n'est toutefois pas totalement sereine : ces corps qui abritent des excès de gaz doivent les rendre, s'en délester afin de rétablir un équilibre entre le corps, les vents internes et l'air extérieur. À ce propos, il est intéressant de constater que dans un même passage du *Regimiento de sanidad* de Vilanova, on lit qu'il faut décharger son ventre de ce qui l'obstrue, ce qui doit inclure le pet, et se protéger des mauvaises odeurs

qui émanent de la terre, surtout après la pluie, ou des corps morts⁵⁷. On pourrait ainsi chercher dans ces éloges paradoxaux une préoccupation atemporelle liée à ce que l'individu respire, à l'air contaminé qui peut être aussi bien inspiré qu'expiré, mais cette angoisse inconsciente pourrait bien être elle-même l'objet de la dérision. C'est toute la difficulté de ces textes que de discerner ce qui relèverait d'une préoccupation historiquement marquée, ici prise avec humour, de ce qui ressortirait à des inquiétudes moins conscientes et explicites. C'est peut-être dans ce corps grotesque si bien étudié par Bakhtine qu'il faut chercher l'explication : ces textes célèbrent un corps qui ne se retient plus, qui enfin déborde et dont les orifices se libèrent joyeusement. Et cette célébration prend elle-même une forme qui rappelle le Carnaval par l'abondance des arguments, des thèses, des autorités qui s'entremêlent sans d'ailleurs qu'aucun ait véritablement une valeur définitive : c'est bien l'ensemble ainsi constitué qui compte et manifeste le projet de donner une dimension gigantesque à un rien en prétendant épuiser le sujet. Cette littérature de l'exhibition ludique qui se veut jeu savant et jeu avec le savoir prend certes une forme moins érudite dans *Gracias y desgracias* et chez Valle y Caviedes. Mais tous semblent fascinés par la possibilité de distinguer les pets, de les nommer, de les analyser. Si le *De peditu*, avec son arborescence initiale, porte ce projet à son expression la plus aboutie, Quevedo et Valle y Caviedes eux aussi s'emploient à distinguer les pets et les désignations : *follones*, *pedos degollados*, *pedo trompetilla*, *preso*, *pluma*, *tostón*, *cuesco*⁵⁸... Il y a un plaisir jouissif de la désignation, de l'appropriation par les mots d'une réalité triviale soudain élevée au-dessus de sa condition par la seule force des arguments qui fondent l'éloge paradoxal. Ce n'est pas sans rappeler l'esthétique des natures mortes, où les choux et les raves sont magnifiés par les pinceaux de l'artiste et sont également susceptibles d'illustrer, pour qui les contemple, la putréfaction qui s'empare des corps.

⁵⁷ Voir la deuxième partie de ce texte dans Arnau de VILANOVA, *Libro de medicina llamado thesoro de pobres*, Alcalá, Sebastián Martínez, 1584, f. 101v-102r. Pour la relation air extérieur-air intérieur chez Hippocrate, voir M. BAKHTINE, *op. cit.*, p. 352-355 ; sur l'angoisse née des odeurs (pour la deuxième moitié du XVIII^e siècle), voir G. VIGARELLO, *op. cit.*, p. 165-175.

⁵⁸ Voir, dans *Gracias y desgracias*, les notes 82-87 d'Azaustre.

Nul doute que d'autres exemples pourraient abondamment illustrer nos remarques, et qu'il serait intéressant de les projeter vers d'autres domaines où le *crepitus* doit également pouvoir être documenté, comme les arts plastiques. Il ne serait pas surprenant de croiser ce motif dans la peinture flamande des XVI^e et XVII^e siècles, qui ne manque pas de représenter le corps grotesque et les scènes de réjouissances populaires (songeons, par exemple, aux visages grimaçants peints par Adriaen Brouwer ou aux représentations de la fête, au village ou à l'intérieur d'une taverne). Un homme semble vomir au premier plan de *Kermesse avec théâtre et procession* (Pieter Bruegel le Jeune) ; dans un tableau peint en 1559, *Proverbes flamands*, Bruegel l'Ancien représente sans ambiguïtés ce qui relève de la parémiologie scatologique⁵⁹. On ne s'étonnerait guère de trouver un *crepitus* dans semblable contexte ; mais peut-être devrait-on également le rechercher dans les visions monstrueuses ou cauchemardesques. Peut-on établir un corpus iconographique et comment l'interpréter ? Quels artistes s'intéressent à ce motif, comment parviennent-ils à le figurer et que nous disent-ils de leur époque ? En dehors du temps et de l'espace de la fête collective, peut-il être représenté ou au contraire est-il banni des représentations picturales de l'intime ? Il serait intéressant de savoir si, comme nous l'avons vu en littérature, la peinture du pet peut refléter non seulement la vision euphorique d'un corps libéré mais aussi ce corps encombrant, contraignant et dont l'individu perd la maîtrise. De telles recherches, menées également dans le domaine de l'histoire des idées ou de l'esthétique, permettraient, à travers le motif spécifique du *crepitus*, d'affiner notre connaissance des représentations du corps, à laquelle ont contribué d'importants travaux parmi ceux que nous avons cités.

⁵⁹ Voir Christian VÖHRINGER, *Pieter Bruegel l'Ancien (1525/30-1569)*, Tandem Verlag, 2007, p. 54-57.

ANNEXE

Annexe

En 1653, le jésuite Mateo Moya y López publie, sous le pseudonyme Juan del Águila, *Ládreme el perro, y no me muerda* à Pampelune hors d'atteinte de la législation castillane de l'imprimé. Il y affirme répondre au *Manifiesto a los fieles de Christo de las Doctrinas perversas que enseñan, defienden, y practican universalmente los Jesuitas* d'un tel Gregorio de Esclapés¹. Dès 1654, un dénommé docteur Juan de la Piedad » lui réplique dans un volume intitulé *Teatro Jesuítico*², depuis Coimbre.

A partir de ce premier texte de circonstance, Mateo Moya y López élabore un ouvrage en latin qu'il publie dès 1654 à Valence³, puis en 1657 à Bamberg ; alors qu'il était le confesseur du duc d'Osuna, alors vice-roi des deux Siciles, le duc d'Osuna : *Adversus quorundam expostulationes contra nonnullas opiniones morales*, plus connu sous le nom d'*Opusculum*⁴. En 1664, cet ouvrage est édité à Lyon⁵ sous le pseudonyme de Guimenius *Amadaei Guimenii Lomarensis olim Primari Sacrae*

¹ Antonio PAZ Y MELIA mentionne dans *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos*, à la rubrique n° 836, p. 318, un dossier intitulé « Delación y censuras » de 14 folios manuscrits concernant cet opuscule publié à Saragosse en 1653 et interdit par le Saint Office. La Biblioteca Nacional de España conserve un placard du Conseil de la Suprême Inquisition décrétant « *Nos, los inquisidores, contra la herética prauedad y apostasía en la Ciudad y Reino de Toledo... sabe que anda vn papel impreso que tiene por titulo : ladreme el perro y no me muerda, satisfacion breue... escrita por... Iuan del Aguila... a vn libelo infamatorio escrito por Gregorio Esclapas (sic)... le prohibimos en todo.* Or, l'absence de ce texte diffamatoire mena au soupçon, dès la publication en France de l'adaptation latine du *Ládreme el perro...*, qu'il n'avait jamais existé, puis que l'auteur jésuite avait imaginé un prétexte pour publier son opuscule. C'est ce qu'affirme le placard affiché à Paris et que Jean-Pascal GAY cite dans son essai *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, Cerf Histoire, 2011, p. 273-274.

² Francisco DE LA PIEDAD, *Teatro jesuítico, apologético discurso, con saludables, y seguras dotrinas, necesarias a los príncipes y Señores de la tierra*, Coimbra, Guillermo Cendrat, 1654. Il s'agirait ici du pseudonyme du dominicain José de Zaéz. Dans une première partie, cet ouvrage reprend les citations d'Esclapès directement du *Ládreme el perro...* ce qui ne permet pas de « reconstituer » le manifeste qui aurait enclenché la polémique et qui reste encore introuvable.

³ *Opusculum. Singularia Universae fere theologiae moralis complectens. Moralis complectens, adversus quorundam expostulationes contra nonnullas opiniones morales*, Valence, Juan Bautista Marsal, 1654.

⁴ Il y eut plusieurs rééditions, avec modification du titre de l'ouvrage : *Adversus quorundam expostulationes contra nonnullas opiniones morales Opusculum. Singularia Universae fere theologiae moralis complectens*, Bamberg, Nicolas Bua, 1657.

⁵ Chez Philippe Borde, avec approbation de deux carmes et toutes les pièces autorisant à la publication.

Theologiae Professoris, Opusculum Singularia universae fere Theologiae Moralis complectens, adersus quorundam expostulationes contra nonnullas Iesuitarum opiniones Morales et condamné rapidement par la Sorbonne, dès février 1665⁶, avant qu'Alexandre VII n'en décrète la censure des propositions le 10 avril de la même année. Le 16 septembre 1680, Innocent XI condamne *L'Amédée* à la crémation.

Les principales disputes intra-catholiques de l'époque trouvent un écho dans cet écrit, principalement celles autour de l'Immaculée Conception ou entre l'ordre d'Ignace de Loyola et dominicains motif essentiel du *Ládre me el perro, y no me muerda* de Moya qui entend justifier la doctrine des jésuites. Avec sa traduction en latin, le champ de bataille polémique s'amplifie depuis la Castille à l'ensemble de la péninsule, puis l'Italie et la France qui débat alors passionnément sur le probabilisme et le laxisme la *Première Provinciale* de Pascal date de 1656 et *l'Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes* de 1657.

En plus du scandale provoqué par ce texte du jésuite espagnol sur le terrain théologique et moral, la question des « bonnes mœurs » émergea comme « un lieu nouveau d'intervention de l'autorité civile »⁷. En effet, les « propositions » de Mateo Moya y López autour du 6^{ème} commandement du décalogue révèle, au centre de débats surannés pour le lecteur d'aujourd'hui, une « intimité » crue singulièrement proche de l'acception la plus actuelle qui renvoie aux difficultés d'approcher l'« anthropologie problématique »⁸ du XVII^e siècle. Ce sont celles qu'*Atlante* retranscrit ici, avec l'introduction et la conclusion de l'opuscule de Mateo Moya y López.

⁶ Jacques GRES-GAYER analyse ce processus de censure parisien dans *Le Gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de Théologie de Paris : 1657-1688*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 161-166 en particulier.

⁷ Jean-Pascal GAY, *op.cit.*, p. 278.

⁸ José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 327.

/p.1/

Ládreme el perro, y no me muerda.

Satisfacción breve, escrita por el Doctor Don Juan del Águila, natural de Pamplona, e impresa con licencia en el castillo de la misma ciudad, año 1653, a un libelo infamatorio, escrito por Gregorio Esclapés, e impreso en Zaragoza este mismo año, contra doctrinas de Jesuitas.

Siempre fue crédito de la prudencia proceder tan ajustada, que nadie la pueda morder; pero ni la más circumspecta puede estorbar, que la pasión, o la envidia, o confederadas ambas, no se empeñen en ladrar. De adonde nació aquel refrán español: “Ládreme el perro, y no me muerda”; como que sea el mayor abono no pueda lastimar con el bocado, aun cuando declaró el furor sus empeños con el ladrido. Por eso quise fuese este refrán castellano el título de aquesta obrilla que me obligó a dar a luz la fuerza de la verdad y el deber lo que sé, a la educación y doctrina de la Compañía.

Escribió Gregorio Esclapés, autor tan ignorado a la fama como, al parecer, falto de buenas noticias, un libelo contra doctrinas morales de la Compañía. Contiene dos partes: una injurias, baldones, descomedimientos disfrazados y sobrescritos de celo en orden a oscurecer la verdad, y desacreditar la ciencia, y hacer ociosa su doctrina; y háceme donaire exclame, invoque, despierte a los superiores todos, para que se opongan a tan nociva peste, cuando la Compañía se ve aclamada por todo el orbe por luz de las ciencias, por antídoto contra las herejías, por ejemplar de las costumbres más modestas y más ajustadas. No es mi intento retornar injurias, porque ni mi natural lo lleva, ni la Ley de Cristo lo permite, y porque no es responder injuriar; y degenerara de discípulo de estos Padres si no imitara su ejemplo habiéndoles visto muchas veces retornar por injurias honras y pagar agravios con beneficios. Confieso me avivó en orden a salir a esta defensa sobre las razones referidas la cordial devoción que tengo a la Virgen Señora nuestra, en el misterio de su Concepción purísima, habiendo /p.2/ sabido que se fraguó esta tempestad, por haber solicitado los Padres del Colegio de Alcalá, que la Congregación de los Señores Estudiantes en una solemne fiesta hiciesen voto de defender tan piadoso misterio. Y digo, se comenzó a fraguar porque aquella noche

llovieron piedras a las ventanas, no se sabe quién las arrojó, porque al tirar la piedra escondió la mano. ¿Qué mano? No sé si aquella de quien hablaba en nombre de Jesús el Profeta: “*Erue de manu canis unicum meam*”⁹. De la mano del mastín pide le libre, o porque tiene impedida la lengua, o porque lo que importa es no llegue a morder cuando se empeña en ladrar¹⁰. Esmerose siempre la Compañía de Jesús en fomentar la devoción a este misterio, defendiéndole con delgadeza en las Cátedras, apoyándole con eficacia en los escritos, predicándole con universal aplauso en los púlpitos; uniose con la Religión de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, a quien se le debe la gloria de haber comenzado a defender aqueste misterio, si bien no es poca gloria de la Compañía le haya levantado esta borrasca un quídam sin más nombre que su arrojo, y sin más ocasión que su sentimiento; pero aunque ha sido borrasca parece muy de verano, pues ha parado sólo en estruendo. Al fin, porque el afecto con que pide a Dios la libre de la mano del mastín tenga logro, me ha parecido descubrir al mundo que el ladrar nunca fue morder, por más que pretenda morder con este alboroto de su ladrar.

El asunto, pues, de este papel es mostrar no sin claridad que las opiniones que el libelo les achaca, calumniándolas por nuevas, censurándolas por erróneas y escandalosas, y como ocasionadas a desahogos y delitos, son seguras, comunes, y las más de ellas autorizadas con escritos de varones doctos de la Religión de Santo Domingo, y otras que no tienen otro autor que el del libelo contra los Jesuitas. Quien tuviere noticia de los escritos de la Compañía descubrirá en este libelo una abundante mina de yerros, imponiéndoles ya muchas opiniones a los autores de la Compañía que no tienen, ya dando por de la Compañía, no siéndolo, los autores de algunas de aquestas opiniones; con que da bien a entender este autor las muchas noticias que tiene de sus libros, y lo mucho que se ha desvelado en estudios.

Seguiré en la respuesta el mismo orden que él siguió en la calumnia, sólo que mis citas serán seguras y ciertas, como muchas de las suyas erradas. Sola una cosa debe de antemano advertirse: que el autor de este libelo junta tal vez dos opiniones

⁹ Psalmus 21 (22), 21: «*Erue a framea, Deus, animam meam, / Et de manu canis unicum meam*» (Vulgate).

¹⁰ Sur le scandale d'Alcalá de Henares, voir le récit qu'en fait l'auteur dominicain du *Teatro Jesuítico*, *op.cit.*, p. 7.

fundadas en diversos principios y de autores diversos para inferir gravísimos inconvenientes, cosa conque ninguna doctrina estará segura. Porque si mezcla /p. 3/ y confunde principios entre sí muy opuestos, ¿qué milagro será nazcan monstruos? Sólo pudo usar de este modo de inferir un hombre o poseído totalmente de la malicia, o de la ignorancia. Las proposiciones que censura, y las censuras que refiere, no caen sobre las opiniones que defienden los Jesuitas, sino sobre los consiguientes que el calumniador, por mala consecuencia, deduce, o con falsedad les impone.

[...]

/p. 38/

Proposiciones que se reducen al 6º precepto del Decálogo.

81. Marido y mujer pueden comenzar a tener acto sodomítico con ánimo de no consumarle, sino después efundir¹¹ el semen dentro del vaso natural, y en esto no pecarán mortalmente (Gambacurta, Jesuita, *Tractatus de casibus reservatis*, cas. 2, num. 5).

Respondo. Ésta es opinión de Zanardo, Dominico, *in Direct. confessor*, I. p., *Tract. de matrim.*, c. 41, § 10; y la llevan también Navarro, Angelo, Zerola, Iacobus Graffius, y otros *apud Dianam*, tract. 3, miscel. resolut. 37, 2. p. y 3. p., tract. 4, resol. 304; y la contraria llevan comúnmente los Jesuitas.

82. Cuando mucho, peca venialmente el marido fregando y estregando el miembro viril en el vaso prepostero de la mujer, si cesa peligro de polución (Sánchez, Jesuita, en la primera impresión, lib. 9, *De matrim.*, disp. 17, num. 12; Fagundez, *in 6. Decal.*, c. 3, num. 21). Si admitimos que en estos dos casos de las dos antecedentes proposiciones no hay pecado mortal, se sigue que, cometidas estas suciedades en cópula fornicaria, no son circunstancias que se deben explicar en la confesión, conforme a la doctrina de Jesuitas en la materia *de circumstantiis nimis aggrauantibus*¹².

¹¹ *Efundir*: “derramar y verter con abundancia...” (*Diccionario de Autoridades*).

¹² ‘de las circunstancias sumamente agravantes’.

Respondo. Esta doctrina que achacan a los Jesuitas es de Zanardo, Dominico, y de todos los citados en la proposición pasada. Pero no obstante que es de tan graves autores, es tan atenta la Religión de la Compañía, que ha hecho quitar la proposición de Tomás Sánchez en las demás impresiones, como consta de la que se hizo en Antuerpia¹³, año de 1614. No se ha quitado a Fagundez porque no ha habido que quitar, pues este autor ni lleva, ni ha llevado tal opinión sino la contraria, como se puede ver en el lugar que el calumniador cita c. 3, n. 19, donde dice expresamente que es para él cosa sin duda que es pecado mortal. Con esta verdad se atribuyen a los Doctores de la Compañía semejantes opiniones.

Nota que las proposiciones que hay de la 82 a la 88 se las dejó el calumniador en el tintero, pasando adelante con los números, si ya no sea que de propósito las borró por ser imposturas, y por esta razón pudiera haber borrado otras muchas. /p. 39/

88. El que cometió el pecado de sodomía con una mula o con un borrico no tiene obligación de explicar esta circunstancia, y basta que diga: “Acúsome, que cometí el pecado de sodomía”. *Ita publice docuit Panormi quidam, Iesuita, apud Dianam*¹⁴, l. p., tract. 7, de *circunst. aggrau.* resol. 2.

Respondo. Enorme engaño el del calumniador: no atendió lo que pregunta Diana, ni lo que responde, y de ahí nació el atribuir a un Jesuita opinión que nunca enseñó, sino la que refiere por de Cayetano, q. 3, *De confess.* (aunque este autor en otra parte lleve lo contrario, 2, 2, q. 114, art. 11), de que en el pecado de la sodomía no es menester explicar si fue con hombre o mujer, ni en el pecado de la bestialidad *attende lector*¹⁵ la especie de animal con quien se cometió, como si fue mula, caballo o borrica, etc. Sino que basta acusarse diciendo: “He cometido una bestialidad”. Opinión que sigue con otros Leandro, tom. 1, tract. 5, poenit. disp. 8, q. 31. Con más fundamento pudiera haber citado, por la opinión que imputa a los Jesuitas, a Armila, Dominico, verbo (*luxuria*), num. 5, a Tabiena, *ibidem*, n. 6, y a Cano, *relect. de poenit.* 5, p., todos Dominicos, los cuales dicen (y

¹³ *Antuerpia* : ‘Amberes’.

¹⁴ ‘Así lo enseñó públicamente cierto Panormi, Jesuita, en Diana, etc.’. L’opuscule renvoie souvent au théologien sicilien Antonino Diana (1586-1663), auteur des *Resolutiones morales* (1635).

¹⁵ ‘atiende, lector’.

dan por autor a Santo Tomás) que la sodomía y bestialidad no son pecados distintos en especie, con que solamente será circunstancia agravante haber sido con bestia; y junta esta doctrina con la que llevan Durando, San Antonino, Sylvestro y Paludano, todos de la Orden de Santo Domingo con Santo Tomás *in* 4, dist. 16, q. 3, artic. 2, q. 5, ap., Vázquez, *De poenit*, q. 91, art.1, dub. 2, de que no hay obligación de confesar las circunstancias agravantes, viene a ser valiéndome del modo de argüir que suele usar el calumniador, que llevan los Dominicos la opinión que falsamente, por no haber entendido a Diana, se le achaca a un Jesuita. Y gobernado de estos principios de los autores de Santo Domingo, no falta ya quien diga que cumplirá con decir precisamente: “Acúsome, que he procurado tener polución”, aunque haya cometido una bestialidad o una sodomía; así lo enseña Caramuel, *in Theolog. moral*, l. 4, n. 1607, donde dice que es expresa sentencia de Santo Tomás. Y no dista mucho Cayetano, Dominico, 2, 2, q. 154, art. 11, *apud Dianam* 7. p., tract. 12, resol. 13, donde enseña que el que tuvo polución tocando las vergüenzas de un niño inocente o de una mujer que estaba durmiendo o de una bestia sin tener concúbito, no está obligado a explicar en la confesión ninguna de estas circunstancias, sino que basta se acuse que ha tenido una polución voluntaria.

89. Es más probable que el que desfloró la mujer virgen que está debajo de la patria potestad cumple con acusarse del pecado de /p. 40/ simple fornicación (Lugo, Jesuita, *De poenit*. d. 16, n. 200).

Respondo. La desfloración de la doncella (*etiam sub patria potestate*)¹⁶, como ella consienta, solamente tiene malicia de simple fornicación, como enseñan Soto y Bañez, Dominicos, a quienes siguen y citan Navarra, Megala, Molfossio, Trullench y Tomás Sánchez con otros muchos (lib. 7, *De matrim.*, d. 14, n. 5, *Diana*, I. p., tract. 7, resol. 11, y Leandro, *De poenit.*, tract. 5, d.8, q. 17, § 2); todos los cuales dicen y enseñan la proposición que el calumniador condena el Cardenal Lugo.

90. El pecado de polución perpetrado dentro de la iglesia no es pecado de sacrilegio, si la polución es oculta (Vázquez, Jesuita, I, 2, tom. I, q. 72, ar. 7, disp. 98, c. 3, n. 6).

¹⁶ ‘que se encuentra aún bajo la patria potestad’.

Respondo. Esta opinión es de Soto, Dominico, que la enseñó antes, dist. 32, q. unica, ar. 3, post. 3, conclus, a quien, fuera de Vázquez, han seguido gravísimos autores: Manuel Rodríguez, tom. 1, c. 234, n. 19; Fray Basilio de León, *De matr.*, d. 10, oc. 1, n. 15; y dicen que es probable Diana, I. p, tract. 7, resol. 26; Naldo, verbo (*Sacrilegium*) 12 y Leandro, *supra*, q. 9.

91. El que tiene tactos impúdicos en la iglesia, por obscenos que sean, no ha menester explicar en la confesión la circunstancia de lugar sagrado (Sánchez, Jesuita, *De matrim.*, l. 9, d. 5, n. 21; Fagundez, Jesuita, praecep. 2, l. 4, c. 4, n. 31).

Respondo. Esta opinión la tomaron estos autores de Cayetano, Dominico, tom. 1, tract. 17, Navarro, Alcocer, Bonacina, y otros que sigue y cita Leandro, *supra*, disp. 8, § 4, q. 13).

92. La polución no querida, aunque sea prevista en los pensamientos torpes, y en las palabras impúdicas y tactos deshonestos, siguiéndose después en sueños, no es pecado mortal (*ex Iesuitarum doctrinis hunc modum dicendi admitit ut plurima alia irrationabilia*)¹⁷, Juan Sánchez, *In selectis*, dis. 21, n. 15, & disp. 23, n. 29.

Respondo. Es calumnia y falsedad que el calumniador *ut plurima alia irrationabilia* levanta de su cabeza, valiéndose de la autoridad del Doctor Juan Sánchez; el cual no lleva aquella opinión como de los Jesuitas, sino como suya. Porque todos los autores de la Compañía dicen que la polución prevista, aunque no sea querida en cualquiera obra, palabra o pensamiento deshonesto *grauiter* pecaminoso contra castidad, es por consiguiente pecado mortal, que se debe explicar en la confesión. Véanse Thomas Sánchez, l. 9, *De matr.*, d. 45, n. 23; Diana, I. p., tract. 7, resol. 65, donde se hallarán citados Vázquez, Suarez, Henríquez, Lessio y otros innumerables. /p. 41/

93. El que tiene experiencia que de conversaciones ociosas y palabras vanas de amores se le sigue polución, no está obligado, pena de pecado mortal, a abstenerse de tal conversación y plática; y como la polución no sea querida, aunque en tal caso se siga, muchas veces no es más que pecado venial (Vázquez, Jesuita, I. a., tom. 1, d. 115, cap. 2).

¹⁷ ‘que esta manera de formularlo resulta admitida según las doctrinas de los jesuitas, como ocurre con tantas otras sinrazones’.

Respondo. Esta doctrina es común de los Padres Dominicos, los cuales enseñan no es pecado mortal la polución prevista y no querida cuando la causa de suyo no es culpa grave. Así lo sienten Cayetano, Bartolomé de Medina, Bartolomé de Ledesma, Martín de Ledesma, Silvestro Tabiena, todos Dominicos, a quien siguen y citan Thomas Sánchez, l. 9, *De matrim.*, d. 45, num. 13 & 16, y Salas, I, 2., tom. 2, q. 74, tract. 13, d. 3, sect. 18, num. 115; y la defienden Villalobos *in sum.*, tom. 2, tract. 40, dis. 16, num. 6, Bonacina, *De Matrim.*, q. 4, p. 10, num. 9, y otros innumerables; todos los cuales sienten que cuando la causa de que se prevé se ha de seguir polución no es más de pecado venial contra castidad *in solutis*, no es pecado mortal no abstenerse de la causa, sino venial. Tan singular como esto es la opinión del Padre Vázquez, según las noticias del calumniador.

94. Es lícito fricar y estregar las partes verendas para efundir el semen pútrido, aunque se siga polución *de vero semine* y sea la polución prevista, como no sea querida (Sánchez, Filvicio, Reginaldo, Jesuitas, *quos citat et sequitur*¹⁸ Ioan Sánchez, *in selectis*, disp. 21, n. 29).

Respondo. Esta opinión es de Texada, Dominico, *apud Dian.*, p. 9, tract. 9, resol. 2, y la siguen Bonacina, *De matrim.*, q. 4, pan. 10, num. 12; Villalobos, *in sum.*, tom., tract. 40, dis. 16, num. 4 & 5; Diana, 2. p., tract. 2; miscel, resol. 56; Angelo Bossio, tom. 1, *De conscentia dubia*, num. 2035. Todos estos autores y otros llevan la opinión referida de Tomás Sánchez, el cual la retrató¹⁹ en la *suma*, tom. 2, l. 5, cap. 6, num. 12.

95. Los desposados por palabras de futuro lícitamente se pueden besar y abrazar, aunque prevean que se ha de seguir polución, y la polución en este caso o es pecado mortal, si hubiesen de ser tenidos en este caso por descortesos e inurbanos no besándose y abrazándose (Sánchez, Jesuita, lib. 9, *De matrim.*, d. 46, num. 50).

Respondo. Tomás Sánchez, en el lugar citado, no habla de ósculos sino solamente de abrazos, que tienen menos disonancia, y éstos permite *cum periculo pollutionis*²⁰, pero sin peligro de consentir en ella en caso que intervengan dos

¹⁸ ‘los cuales cita y sigue’.

¹⁹ *Retratar* : ‘retractar’.

²⁰ ‘con riesgo de polución’.

condiciones: la primera, que sea tal /p. 42/ la ocasión que si los excusaren, sean tenidos por inurbanos y descorteses; la segunda, que no los den con otro afecto que el que tienen dos hermanos abrazándose cuando viene el uno de una jornada. Así lo dice él en la disp. 45, num. 38, a que se remite en la 46 citada. Ésta es la sentencia de Tomás Sánchez, y supuesta la opinión de los padres Dominicos que enseñan que los besos y abrazos entre los esposos de futuro carecen de toda culpa si son en orden a señales de amor, y para aumentarle, como sienten Cayetano, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Ledesma, Medina y otros de esta Orden, que cita Tomás Sánchez, *supra* num. 48 & 51. No había por que hacer tantos ascos de la opinión de Tomás Sánchez pues estos mismos autores dominicos, como vimos en la respuesta de la proposición 93, enseñan que para que la polución prevista *in causa* sea pecado grave, es menester que la causa lo sea. Con que juntos los dos principios llevaron muchos antes la opinión de Tomás Sánchez.

96. El que tuvo cópula con mujer soltera, basta que se acuse confesando y diga: “Cometí un pecado grave con mujer soltera”, sin explicar “pecado de fornicación” (Turriano, Jesuita, *De poenit.*, q. 9, ar. 2, disp. 29, dub. 2, argument. 5).

Respondo. Este autor en el lugar citado lleva opinión contraria a la que el calumniador le imputa, sólo porque habiéndola referido por sentencia de algunos recenciores²¹, dijo hablando de la que él lleva: “*Probabilius est oppositum*”²², y es lo que en esta parte siguen todos los Jesuitas, como cosa sin controversia.

97. *Propter solam voluptatem*²³ es lícito a los casados besarse las partes pudendas, a lo menos no es pecado mortal. Filiucio, Jesuita, tom. 2, tract. 30, c. 10, n. 195.

Respondo. Esta opinión llevan dos graves autores: el uno es Zanardo, Dominico, *In director. Confessor*, p. I, *De sacram. Matrim.*, capit. 41, num. 34; el otro es Silvio, 2, 2, q. 154, art. 4, conclus. 61. Y con tan grandes patrones bien pudo Filiucio, Jesuita, llevar esta opinión, que sigue también Diana, 3. p., tract. 4, resol. 225.

²¹ *Recenciores* : ‘modernos’ (du latin *recentior*).

²² ‘Lo contrario es más probable’.

²³ ‘sólo por placer’.

98. Es lícito quitarse el pelo de las partes pudendas, y la mujer limpiarse la sangre menstrua, aunque se prevea que se ha de seguir polución como ésta no sea querida (Reginaldo, Jesuita, tom. 2, lib. 2, cap. 3, numer. 40).

Respondo. Esta opinión ultra de²⁴ llevarla Juan Sánchez, *In select.*, disp. 21, n. 33, y Diana, 3. p., trac. 5, miscel., resol. 85, *in fine* es sentencia de todos los autores de Santo Domingo citados en la proposición 93, que dicen no es pecado mortal la polución prevista *in causa*, cuando /p. 43/ la causa no es de suyo pecado mortal, y que no hay obligación de quitarla cuando es necesaria o útil para el cuerpo. Por lo cual dicen también que es lícito ir a caballo, aunque se prevea que con la agitación se ha de seguir polución. Así lo dicen Luis López y Armila, Dominicos, y otros gravísimos autores *apud* Sánchez, l. 9, d. 45, num. 6. Mire, pues, ahora el calumniador, siendo la causa de suyo lícita y útil, qué es lo que ha de decir en este caso, sino lo mismo que quiere reprehender en los Jesuitas trayendo el fundamento de los cabellos.

99. El que juzga de sí que tiene tan quieta la complexión que no se le seguirá alteración por ello, puede estar viendo fornicar a otros y no será pecado mortal (Granados, Jesuita, I, 2, contro. 6, tract. 4, disp. 7, num. 3). Nota cómo se compone con esta doctrina que ver representar una comedia sea pecado mortal, como lo enseñan los Jesuitas, y no quieren lo sea ver fornicar.

Respondo. Esta opinión de Granados llevaron antes de él gravísimos doctores y escritores de Santo Domingo; porque Margarita, *confessor.*, compuesta por un fraile dominico del Convento de San Pablo de Sevilla, en el 6. praecep., p. 90, dice que el estar viendo la dicha acción deshonestas *de congressu viri cum foemina*²⁵ “solamente es pecado mortal por el peligro, y lo mismo parece sienten Armila, *verbo impudicitia*, num. 1, Silvestro y Tabiena, *ibidem*, de la misma Orden; y expresamente llevan esta opinión Navarro, *in sum.*, cap. 33, num. 5 y Córdoba *in sum.*, q. 4, num. 29. De adonde se colige que cesando el peligro, como supone el caso presente, no será culpa grave. Más claramente militan por esta sentencia los que sienten que, concurriendo las circunstancias que dice el Padre Granados en la proposición

²⁴ *ultra de*: ‘además de, aparte de’.

²⁵ ‘del comercio carnal del hombre con la mujer’.

referida, no es pecado mortal estar mirando hombre a las partes verendas de una mujer, doctrina que defiende San Antonio, Dominico, 2. p., tract. 5, cap. 1, § 7, *apud* Salas, I, 2, q. 74, tract. 13, d. 6, sect. 23, num. 156. Y que los aspectos y vistas torpes, por la delectación precisamente que de ellos se percibe, *secluso periculo*²⁶ de otra culpa, no sean pecado mortal, lo dicen Cayetano y Medina, Dominicos, *apud* Sánchez, *De matrim.*, l. 9, d. 46, n. 22. Habiendo tenido tan buenos maestros y guías el Padre Granados, Jesuita, no es mucho que, preciándose tanto de tomista, haya sentido en esta parte lo mismo que ellos, contra lo que sienten los demás autores de la Compañía. Sólo advierto contra la nota del calumniador que el Padre Granados, que siente lo mismo que los Padres Dominicos en el caso pasado, no dice que es pecado mortal contra castidad ver representar una comedia quien no tiene peligro /p. 44/ de caída, ni ninguno otro autor de la Compañía lo dice en altas circunstancias. Otra cosa es si pecaran con otra especie de pecado, de lo cual no disputo, porque viene tan fuera de propósito como en el libelo del calumniador la nota de inconsecuencia en estos dos casos.

100. El marido no tiene obligación a confesar la circunstancia de que metió el miembro viril en la boca de la mujer, ni esta circunstancia es tal que deba explicarse de necesidad (Sánchez, Jesuita, l. 9, *De matrim.*, d. 17, n. 5).

Respondo. Esta proposición es de Zanardo, Dominico, y otros doctores citados en la defensa de la proposición 81 y 82, a quienes asintió Tomás Sánchez en el lugar citado, aunque después retrató²⁷ esta opinión, y no se halla sino en las primeras impresiones. Mucho se revuelca el calumniador en estas proposiciones, pudiendo haberlas reducido todas a una.

101. De suyo es mayor pecado hurtar treinta reales que cometer el pecado nefando (Vázquez, Jesuita, I, 2, q. 71, art. 4, in comment. §. vlt.).

Respondo. Esta proposición enseña Vázquez con Durando, Dominico, que cita *ubi supra*, y es expresa de Santo Tomás, I, 2, q. 73, art. 4, donde dice que aquel pecado es mayor que se opone a más perfecta virtud; y en la q. 66, art. 1, *in corpore* había dicho que la justicia es mayor virtud que la castidad y demás virtudes

²⁶ 'excluido el peligro'.

²⁷ *Retratar* : ici 'retractar'.

morales, de adonde evidentemente se infiere que el pecado de hurto, que se opone a la justicia, es pecado más grave que el de sodomía, que se opone a castidad y temperancia. Ni la proposición de Vázquez tiene menos verdad que decir “es mayor pecado jurar con mentira que cometer una sodomía” (*vide etiam* D. Thomam, q. 83, ar. 5, ad. I), donde también claramente supone esta doctrina en que sólo pudo hallar que reparar el calumniador.

102. El hombre o mujer casados no tienen obligación a expresar en la confesión el estado que tienen respecto de todos los pecados de carne cometidos por delectación morosa²⁸ (Hurtado, Jesuita, *De peccatis*, d. 4, diff. 10, *circa finem*).

Respondo. Es sentimiento de hombres muy doctos, que la fe que se promete en el matrimonio no es tal que en virtud de ella esté obligado el marido o mujer a privarse de pensamientos ineficaces y delectaciones morosas deshonestas acerca de otros objetos. De este principio nace que estas simples delectaciones que se quedan en la voluntad y apetito sensitivo, sin pasar a obra exterior, son de la misma especie en los casados que en los que no lo son; y por /p. 45/ consiguiente que no hay obligación de explicar la circunstancia del matrimonio cuando un casado se acusa de estos pecados. *Vide* Leandrum, *De poenit.*, tract. 5, disp. 8, §. 2, q. 24.

103. El besar una mujer hermosa no ordenándolo a delectación más de al deleite preciso que se percibe en los besos, no es pecado mortal (Comitolo, Jesuita, l. 4, *respons. moralium*, q. 20, n. 6).

Respondo. Este autor lleva, aunque más limitada, la opinión de Francisco Sylvio, 2, 2, q. 144, art. 4, conclus. 4, cuyas palabras trae Diana, 4. p., tract. 4, res. 136; y así el uno como el otro autor habla de “ósculos honestos”, en que no intervenga delectación venérea ni se pretenda. Sólo hay de diferencia que Sylvio dice que se puede pretender aquel deleitillo, que naturalmente se percibe al tacto de una cosa blanda y suave, pero el Jesuita no dice que se pueda pretender, sino que no se han de condenar a pecado mortal aunque se siga este deleite, como sucede en los ósculos que se dan a un niño. Antes de Sylvio habían llevado su sentencia Sylvestro *verbo* (*Debitum coniugale*), q. 7; Tabiena *verbo* (*Cogitatio morosa*) q. 8, n. 9 y Pedro de

²⁸ ‘*delectación morosa*’: “complacencia deliberada en un objeto o pensamiento prohibido, sin ánimo de ponerlo en obra” (*Diccionario de la Real Academia Española*).

Ledesma, 2. p., sum. tract. 27, c. 9, conclus. 4, todos Dominicos, que se pueden ver *apud* Salas I, 2, q. 64, tract. 13, disp. 6, sec. 20, n. 139 & 146, a quien sigue el Ilustrísimo Padre Arauxo, de la Orden de Santo Domingo, Obispo de Segovia, Portel, Sousa, Dominico, y otros que cita y sigue Thomás Hurtado (*ex Clericorum Minorum (familia)*), to. I, resol. moral., tract. 3, c. 3, resol. 27, y Basseo, *in floribus verbo (impudentia)* p. 372, n. 7. Añaden más otros autores religiosos de Santo Domingo, que aunque los ósculos se den pretendiendo precisamente la delectación venérea y carnal que de ellos nace, sin otra siniestra intención, no son pecado mortal. Soto, Dominicano, *in* 4, dist. 34, q. 1, art. 2, ad finem vers. (*ex quo fit*)²⁹ y dice que es probable Margarita Confesor³⁰, compuesta por un fraile dominico, 6. praecep., p. 90, *apud* Sánchez, lib. 9, *De matrim.*, d. 46, n. 6, *in fine*. Dígame ahora el calumniador: supuesto lo dicho, ¿quién defiende más anchuras en materia de castidad?

104. Después de la proposición antecedente se percibe mejor ésta que *in rebus venereis*³¹ se da parvidad³² de materia (Sánchez, Jesuita, *De matrim.*, l. 9, d. 46, n. 9, & 40, en la primera impresión): y así los besos y abrazos, conforme a esta doctrina por parvidad de materia, no son pecado mortal.

Respondo. Esta proposición, que es la que acabo de referir, llevan Soto y Margarita Confessor, de la Orden de Santo Domingo, y la defienden también Armila, *verbo (impudicitia) in fine*, y Zanardo, *in director. confessor*, I. p, *De Sacram. Matrim.*, c. 41, q. 28, y Soto, *De doctrina chrstiana* /p. 46/, fol. 26, todos frailes Dominicos, a quienes siguen de otras órdenes Villalobos, Maldero y Marchancio, y favorecen Freitas, Juan Sánchez, Miranda, y otros que sigue y cita Caramuel, *in regul. Sancti Benedicti*, d. 69, a num. mil y cincuenta y dos. Todos estos autores defienden esta opinión, la cual no sigue la Compañía; antes tiene prohibido, con precepto de Santa obediencia, que ninguno la defienda ni dé a entender que la siente. Y el Padre Thomás Sánchez, que la llevó en el lugar citado, la retrató después en la *suma*, tom. 2, lib. 5, c. 6, n. 12. Nótese dónde tuvo su principio esta

²⁹ ‘que de ellos nace’.

³⁰ Il s’agit du *Margarita seu Summa confessorum* (1525) de Domingo de Valtanás (1488-1560).

³¹ ‘en materias de placeres amorosos’.

³² *Parvidad* : ‘parvedad’.

opinión, y dónde tiene sus progresos, y si los de la Compañía deben ser calumniados por ella.

105. El marido que, en ausencia de su mujer, o la mujer en ausencia de su marido, se toca las partes pudendas para percibir delectación, aunque se siga alteración de sus partes, y por más que los tocamientos sean libidinosos, como cese el peligro de polución, no es pecado mortal (Hurtado, Jesuita, *De matrim.*, d. 10, n. 47). Y se entiende aunque la delectación no se refiera a cópula conyugal (Prepósito, Jesuita, *in* 3. p., q. 6, *De bono matrim.*, dub. 26, n. 88); y aunque se siga distilación³³ (Sánchez, Jesuita, citado por Hurtado, *supra*).

Respondo. Esta doctrina la aprendió Hurtado de Paludano, Dominico, *in* 4, dist. 31, q. 3, art. 2. A, n. 17, y de Luis López, Dominico, I. p., instruct., c. 87, *in fine*. Los cuales dicen que estos tactos son pecado mortal cuando hay peligro de polución, suponiendo que no lo son cuando falta el peligro. Ni esta opinión tiene más disonancia que la que dice puede un casado hacer que su mujer le toque sus partes pudendas, sin otro fin que tener el deleite venéreo que traen consigo semejantes tocamientos, sin intención ni ánimo de tener cópula, la cual es opinión común entre los frailes Dominicos, y la defienden Cayetano, Armila, Victoria, Soto, Medina, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Ledesma y otro que cita Tomás Sánchez, l. 9, *De matr.*, d. 44, n. 12. Ni tiene más disonancia que la opinión que dice que un casado, estando ausente de su mujer, puede tener delectaciones morosas considerándose en el acto carnal, como si estuviera en la ejecución, doctrina que llevan casi los autores Dominicos ya citados, que se pueden ver *apud* Sánchez, *supra*, n.3. Ni a estas opiniones añade cosa alguna la opinión de Sánchez, que afirma tiene lugar, aunque haya peligro de distilación, pues es cierto trae cualquiera de ellas entrañado este peligro, y así lo siente Villalobos, a quien cita y sigue Diana, 3. p. tract. 4, resol. 226.

106. Marido y mujer que contrajeron después de casados /fol. 47/ parentesco espiritual (*scienter y seclusa necessitate*)³⁴ en grado prohibido, pueden lícitamente

³³ *Distilación* : ‘destilación’.

³⁴ ‘a sabiendas y no por la fuerza de las circunstancias’.

(*petere et reddere*)³⁵. Así lo enseña Hurtado, Jesuita, entendiendo mal unos textos canónicos, disp., 10, *De matrim.*, diff. 6, n. 25.

Respondo. Esta opinión es muy antigua: fueron sus primeros autores Durando, Dominico, in cap. *Si vir.*, n. 11, a quienes sigue Rachonis, titulo 2, *De Sacram.*, p. 2, art. 4 & *Glossa*, in cap. *Si vir De cogitatione spirituali*, que cita Hurtado en el lugar que le alegan, y le siguen Archidiaconus, Ancharrano, Praeposito, Cardinal Raynerius, y otros que cita Sánchez, *De matrim.*, lib. 9, d. 26, n. 6, los cuales entienden los Textos canónicos como los entiende Hurtado, Jesuita. Y con todo eso, la gran erudición del calumniador le muerde diciendo que los entendió mal.

107. El hombre casado que tuvo cópula con mujer casada con otro, basta que se acuse en la confesión diciendo: “Cometí pecado de adulterio”, y no es necesario que explique el estado suyo y juntamente el de la mujer con quien pecó (Sá, Jesuita, in I. editione *Verbo confessio*, n. 30).

Respondo. La opinión del Padre Sá le pareció bien a Zanardo, Dominico, que la siguió in *Direct.* I. p., in explicat. 6 & 9, praecepti; y la tiene por probable Fray Leandro, *De sacram. poenit.*, tract. 5, d. 8, § 3, q. 54; y no disiente Diana, I. p., tract. 7, resol. 17, en cuanto dice es un pecado si con un acto se hace injuria a dos personas, doctrina que sigue Remigio, clérigo menor, el cual dice que el que con una acción mató a dos, basta se acuse diciendo ha cometido un homicidio. *Ita in Sum.*, tract. 2, c. 5, § 6.

108. Si el marido se aparta del acto antes de la seminación de la mujer, es lícito a la mujer con tactos impúdicos concitar las partes verendas, y excitarse, y moverse hasta seminar por sí sola (Sánchez Jesuita, lib. 9, *De matrim.*, dif. 17, num. 12, en la primera impresión; Lessio, Jesuita, l. 41, c.3, dub. 14, num. 94, dice que no es pecado mortal, Fagundez, Jesuita in 6, decal., c. 3, num. 21).

Respondo. Esta opinión abraza también Zanardo, Dominico, in *Director*, I. p., *De matrim.*, cap. 41, § 11, dico, y es de muchos graves autores fuera de los Jesuitas como son Bonacina, Homobono, Diana, y otros que cita y sigue Leandro, tom. 2, tract. 9, *De matrim.*, d. 25, q. 41.

³⁵ *petere et reddere* : ‘solicitar’ et ‘prestarse’, référés à l’activité sexuelle.

109. El marido que contrajo matrimonio teniendo voto simple absoluto de castidad, por la primera vez solamente peca en pedir el débito, y después le puede lícitamente pedir, no obstante el voto /fol. 48/ (Sá, Jesuita, *verbo (debitum coniugale)* num. 4, 1, impression.

Respondo. Que esta opinión, antes de Sá, Jesuita, la llevaron la *Glossa in cap. finali 27*, q. 1, in priori resol., Cardin. Alexand. de Nevo, Juan Andrés Ancharrano, Juan de Triburgo, Gersón, Angelo, Veracruz, Matienzo, Viguerio, y otros que se hallaran citados en Tomás Sánchez, *De matrim*, l. 9, d. 33, numer. 4. Después de todos estos autores vino al mundo la Compañía, y solamente porque uno de ella, haciendo mención de esta opinión, dijo — llevando expresamente la contraria — que no le parecía improbable en cuanto al marido, le da el calumniador por autor y primer inventor.

110. En la Encarnación del Verbo Divino, La Virgen Santísima concurrió seminando verdaderamente, y efundiendo natural semen, aunque *seclusa omni dei ordinatione*³⁶ (Suarez, Jesuita, 3. p., q. 32, art. 1, d. 10, sect. 1; Sánchez, Jesuita, *De matrim.*, l. 2, d. 21, n. 11). Nótese atentamente cuán grandes defensores son los Jesuitas de la pureza de la Virgen.

Respondo. Esta proposición se les imputa falsamente a los autores de la Compañía, porque de solos dos, a quienes el calumniador se la achaca, el Padre Tomás Sánchez en el lugar citado no la lleva, ni aun dice que sea probable, sino la refiere por opinión de Pedro de Mato *in appendice ad tract. De semine*. Y si hacer mención de una opinión entiende el calumniador que es seguirla, estaremos convenidos para todas las que él hace mención en su libelo. El Padre Suarez solamente dice que si es necesario *simpliciter semen maternum ad concipienda filium*³⁷, como enseña Cayetano, Fraile Dominicó, 2, 2, q. 154, § ult., art. 12, con Hypocrates, Galeno, Valles, Vega y el Abulense³⁸, *apud Sánchez supra*, es probable que la Virgen nuestra Señora concurrió subministrando semen sin deleite sensual. Lo cual no se opone más a la pureza de María que decir que estuvo preñada y que

³⁶ ‘preservada por el entero ordenamiento divino’.

³⁷ ‘si es naturalmente necesario el semen de la madre para engendrar un hijo’.

³⁸ *El Abulense*: Alonso Fernando de Madrigal (1410-1455), évêque d’Ávila en 1454, également connu comme “el Tostado”.

parió un hijo. Pero sigue el doctísimo Padre Suarez la opinión contraria, la cual prueba con muchas razones respondiendo a los fundamentos opuestos. ¡Con cuánta más razón pudiera haber exclamado el calumniador contra un Fraile Dominico que puso duda en la Virginidad de María! Y pasó a tanto, que San Egidio, uno de los primeros compañeros de San Francisco, hizo tres milagros en su presencia para convencerle de su error: así se refiere en la *Vida* de San Egidio, a 23 de abril. Esto supuesto pondere ahora el curioso en qué se oponen los Jesuitas a la pureza de María, ni cómo soñó el calumniador lo contrario, sino es que soñaba lo que quería para hacer su causa común.

[...]

/p. 63/

Éstas son todas las proposiciones que la suma diligencia del calumniador, movido de un entrañable odio contra los Jesuitas, ha juntado para desacreditar su doctrina con los ignorantes y sencillos, de las cuales, como hemos probado, parte son doctrinas comunes en la Iglesia, parte opiniones de autores de Santo Domingo a quien uno u otro Jesuita ha seguido, y parte imposturas y testimonios falsos que ha maquinado y fingido el calumniador en orden a conseguir su dañado intento, aunque en vano. Hizo Cristo aquel milagro tan célebre del ciego³⁹, y como los Escribas y Fariseos, persuadidos de su envidia no querían creerle, dieron en calumniarle: ya negaban que hubiese nacido ciego (*Non crediderunt quod caecus fuisset, et vidisset*⁴⁰), ya tropezaron en tan poco barro para condenar el milagro; pero cuantas diligencias hicieron para oscurecerle, sirvieron de publicarle. Muy de la ocasión, San Crisóstomo, hom. 57, in c. 9, Ioann. (ex editione anni 1570, apud Guilliellmum Merlin): “*Eius modi est veritatis natura: unde magis opugnantur, inde magis confirmatur, & quo magis obtegatur, eo clarior euadit, nisi enim ista facta fuissent miraculum illud apud multos suspectum esse potuisset; nunc vero perinde ac sistudiose*

³⁹ Ioann., 9, 1-34.

⁴⁰ Ioann., 9, 18: “*Non crediderunt ergo Iudaei de illo, quia caecus fuisset et vidisset, donec vocaverunt parentes eius, qui viderat* » (Vulgata).

agerent, ut veritatem manifestarent, ita omnia faciunt, nec aliter facere potuissent, si in Christi (adde, & Societatis eius) patrocinium omnia fecissent ».

La defensa de las últimas opiniones librando a los autores de la Compañía de las calumnias y falsas imposturas que contiene el libelo, es lo que a los Jesuitas les podía tocar, y lo que yo, por aficionado suyo, he tomado principalmente a mi cargo y conseguido en este breve tratado. La defensa de las demás, fuera de cual o cual, era causa propia de los Padres de Santo Domingo, pues derechamente este libelo, con quien primero encuentra, es con ellos por haber sido los primeros autores e inventores de estas doctrinas que después siguieron alguno o algunos de los Jesuitas, de suerte que el calumniador ha hecho la puntería a los Jesuitas y el tiro a los Dominicos, de cuyos ingenios y plumas son primogénitas las doctrinas que el atrevimiento del calumniador censura, diciendo que relajan la integridad de las costumbres cristianas, pelean con la seriedad de las primitivas de los fieles, y se apartan de los /p. 64/ Santos, y que los autores de estas doctrinas que como hemos visto son de los Padres de Santo Domingo tomaron las plumas para la persecución de nuestra ley, relajando las costumbres con estas enseñanzas y dogmas. Éstas y otras muchas de este género son las palabras arrojadas y desmedidas que el autor del libelo dice contra los Religiosos de la gravísima Orden de Santo Domingo, aunque por causas justas o injustas que él se sabe, puso las opiniones en cabeza de los Jesuitas para descargar el golpe, mas sin duelo⁴¹, no siendo otra la culpa de éstos que el haber seguido tales Maestros. Pero ni unos ni otros tienen que hacer caso de sus palabras, porque las de los menos advertidos, por no decir locos, no ofenden, sino causan lástima de quien las dice.

Quien hubiere leído este tratado habrá visto se convence de falsedad el fundamento que da el calumniador por origen y raíz de las opiniones de que él llama “autores” a los Jesuitas. El cual dice es porque no tienen autor fijo a quien seguir. Pero que no sea ésta la causa sino el deseo de encontrar con la verdad, que es el norte de su doctrina, se prueba con claridad de lo dicho, pues siendo así que la Religión de Santo Domingo tiene por su único autor y guía a Santo Tomás, se

⁴¹ *Duelo* : ici “dolor, lástima, aflicción o sentimiento” (*Diccionario de Autoridades*).

hallan en los escritores de esta religión todas o casi todas las opiniones que el calumniador censura por de los Jesuitas. Padece en esta parte el engaño que otros muchos que no han profesado esta facultad ni pisado los umbrales de la Teología. Piensan que los que dicen tienen por autor a Santo Tomás llevan todos las mismas opiniones y defienden la misma doctrina, y éste es grandísimo engaño, porque son muy pocas las cuestiones en que no estén divididos en dos escuadrones opuestos, negando unos lo que afirman otros, con que se convence que los unos o los otros van contra Santo Tomás, aunque todos, para autorizar sus propios sentimientos, los visten de su hábito y se llaman “Tomistas”; si ya no digan que el Santo Doctor en lo que no son dogmas, sólo llevó y defendió por probables sus opiniones y también muchas opuestas, y así cada uno prueba su sentencia con autoridad expresa de Santo Tomás llevando contradictorias, como se puede ver en sus escritos.

Los puntos en que convienen comúnmente los autores de Santo Domingo, y en que se han unido los dos escuadrones, el primero ha sido en negar la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios y Señora Nuestra, si bien pudieran aquí estar también divididos en opiniones contrarias, pues Santo Tomás en este punto llevó /p. 65/ las dos contradictorias y opuestas, porque como prueba el Padre Joseph Guarnizo, de la Compañía de Jesús, en un memorial en defensa de este misterio impreso en Madrid y presentado al Eminentísimo Señor don Baltasar Moscoso, Cardenal y Arzobispo de Toledo⁴², Santo Tomás llevó la sentencia que sigue la Iglesia en favor de la Purísima Concepción de María, *in I. sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 9 & *in dist.* 44, art. 3, *super epist. ad Galat.*, cap. 13, lect. 6 y en el opus. 8 *de Ave María*, aunque llevó también la contraria en la I, 2. Porque como a todos los versados en las escuelas consta, no se valen de esta razón en otras opiniones, pues en muchas cuestiones unos Dominicos defienden las opiniones que llevó el Santo en los *Sentenciarios*⁴³, y otros las que enseñó en la I, 2.

⁴² *Memorial al eminentísimo señor D. Baltasar de Moscoso y Sandoval... sobre el próximo estado que tiene para que se defina por dogma de Fé la opinión Pía, que afirma, que la Madre de Dios fue concebida sin culpa original*, Madrid, oficina Domingo García y Morràs, 1652.

⁴³ Il s'agit des *Comentarios a los cuatro libros sentenciarios de Pedro Lombardo* (1253-1255), ou *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* (en latin, *Scriptum super Sententiis*).

Fuera de que no es cosa tan sentada que escribiese primero los *Sentenciariorum*, pues el Santo hizo profesión en la religión a los 17 años de su edad, y cuando tenía 18 o 19 a los sumo, corrían y andaban en manos de todos la I, 2 y 2, 2 con nombre de “Espejo moral de Vincencio Velonacense”⁴⁴, como consta de Fray Hernando del Castillo, Dominico historiador de esta religión, y de otros graves historiadores, y del mismo Vincencio en el espejo historial publicado y dado a luz el año de mil y doscientos y cuarenta y cuatro, donde dice había ya sacado el *Espejo moral*; y publicándole, en que *fere ad verbum*⁴⁵ están todas las obras, que con nombre de I, 2 y 2, 2 de Santo Tomás corren hoy en las escuelas; de suerte que el año de mil y doscientos y cuarenta y tres, sacó a luz Vincencio su *Espejo moral*, en el cual tiempo Santo Tomás no podía tener más de diez y nueve años de edad, porque él murió al entrar en los cincuenta el de mil y doscientos y setenta y cuatro, y desde el de cuarenta y tres al de setenta y cuatro van treinta y uno que, añadidos a los diez y nueve que el Santo tenía, salen puntuales los 50 en que entraba cuando le cogió la muerte. Y no es creíble que en solos dos años de estudio, cuando de buena razón había de estar ocupado en los rudimentos de la lógica, hubiese ya escrito toda la Teología sobre los *Libros de las Sentencias*, y de más a más⁴⁶ la I, 2, y la 2, 2, que en este tiempo corrían. Fuera de que Fray Francisco García, de la Orden de Santo Domingo, por cuya cuenta corrió la impresión romana de Santo Tomás del año de mil y quinientos y ochenta y /p. 66/ siete, dice expresamente al principio de la obra que Santo Tomás no es el primer autor de estas partes, sino que las trasladó de Vincencio Velovacense. Sus palabras son éstas: “*In prima secundae & secunda secundae expurganda ad speculum morale Vicentii confugiamus, ex quo apertissimum est S. Thomam mutuasse ferme omnia, que in his codicibus de virtutibus & vitiis scripta reliquit*”. Y si esto es así, con más fundamento pudieran los Dominicos haberse valido de las autoridades del Santo sobre los *Sentenciariorum*, pues son propias en favor de la Purísima Concepción de María, que no las de la I, 2, que las ponen en

⁴⁴ Vincentius Bellovacensis, Vincent de Beauvais (vers 1190-1264) à qui est attribuée la somme *Speculum mayus* o *Speculum quadruplex: Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum morale y Speculum historiale*.

⁴⁵ ‘casi palabra por palabra’.

⁴⁶ *de más a más*: “frase adverbial que se usa para significar el aumento que se da a alguna cosa. Es del estilo familiar” (*Diccionario de Autoridades*).

duda sus mismos escritores para contradecir la pureza de la Inmaculada Concepción.

Pero han estado tan ajenos de esta piedad, que antes han ido quitando de todas las impresiones modernas de Santo Tomás todos los lugares en que se defiende la pura Concepción de María, de suerte que ya no se hallan sino en las impresiones antiguas, como prueba muy bien el Padre Joseph Guarnizo, Jesuita, en el memorial citado⁴⁷. Argumento grande⁴⁸ de que no es lo que buscan, la verdad en la doctrina, sino la tema⁴⁹. Pues estando esta opinión declarada no sólo por más probable, sino por moralmente cierta, de la Sede Apostólica, regla infalible de la verdad, pues ha prohibido defender lo contrario, con todo eso insisten en llevar la suya adelante, excusándose con decir que defienden a Santo Tomás, no siendo verdadera la excusa. Fuera de que, como dice Santo Tomás, 2, 2, q. 10, art. 12 & 3. P., quaest. 68, art. 10, “*Ecclesiae usus & auctoritas praeualet dictis Hieronymi, & cuiuscumque alterius Doctoris*”. La autoridad de la Iglesia, dice Santo Tomás, es más que la de cualquier Doctor particular; pues, ¿por qué no siguen esta sentencia? Y sin apartarse de la doctrina de Santo Tomás, seguirán lo que la Iglesia siente y defiende, pues ha dado por digno de culto a este misterio, y puesto silencio a la contraria opinión.

Dejo de ponderar, que no es agasajo ni servicio para los Santos defender sus opiniones, cuando con el tiempo se han convencido de menos ajustadas a la verdad, pues es traerlos por autores de la mentira, usando mal de su autoridad para defender las opiniones que ellos hubieran retratado, si vivieran. Y ésta de que vamos hablando, juntamente con otras de sus obras las retrató Santo Tomás en un libro de retractaciones que escribió al fin de su vida, a imitación de San Agustín; el cual testifica haber visto y leído el Maestro Juan Vital, como lo refieren veinte autores, y se puede ver en el memorial que tengo citado. Si bien los religiosos de Santo Domingo /p. 67/ han hundido y desaparecido este libro de las retractaciones que hizo el Santo Doctor de sus opiniones, en que me persuado estarían retratadas

⁴⁷ *Sic.*

⁴⁸ *Sic.* pour “grande”.

⁴⁹ *thema*: “porfía, obstinación, o contumacia en un propósito, u aprehensión. En esta acepción el uso es escribirla sin *h*”; “oposición caprichosa con alguno” (*Diccionario de Autoridades*).

aquellas en que los Jesuitas, buscando en todo la verdad, se han apartado de los Dominicos de estos tiempos. Véase Catharino⁵⁰, de la Orden de Santo Domingo, lib. 1, disput. *Pro Immaculata Conceptione*, pag. 53, donde dice estas palabras: “De B. Thoma etiam qui insignes Thoistae habentur Capreolus, & Caietanus fatentur ingenue in nonnullis eum varie scripsisse, & posterius, quae ante scripserat, retractasse”.

El segundo punto en que convenían y estaban unidos los Padres de Santo Domingo, antes que la Compañía de Jesús se fundase, era en decir que Dios no conocía con certidumbre y evidencia los futuros contingentes condicionados; así lo dice el Padre M. Pedro de Ledesma, de la Orden de Santo Domingo *in opere de auxiliis*, disputat. 2, *de scientia conditionatorum*, diff. 2, por estas palabras: “*Hanc sententiam sequuntur omnes discipuli S. Thomae, qui hac tempestate interpretantur illum, & omnes qui sequuntur eius doctrinam in materia de auxiliis diuinae gratiae*”. Escribió este autor al mismo tiempo que entre Jesuitas y Dominicos andaban en Roma delante del Sumo Pontífice las disputas sobre estos puntos. Pero sobre esta sentencia no hay necesidad de alargarnos; porque fueron tan claramente convencidos los Dominicos, con testimonios de Escritura y Padres, que ya no hay ninguno que la defienda. Beneficio que deben a la luz que recibieron con la doctrina de los Jesuitas, como dice Gabriel Penoto *in propugnaculo humanae libertatis*⁵¹, l. 3, c. 26, n. 2, por estas palabras: “*Initio responderunt futura conditionata a Deo coniecturaliter solum cognosci; sed postea assidua concertatione certiores facti affirmarunt. Deum illa certo, & infabiler cognoscere*”. Por lo cual merecen muchos elogios, pues no es inconstancia mudar de sentencia, conocida la verdad. Espero en Nuestro Señor será lo mismo con el tiempo de otras opiniones.

El tercer punto en que los Dominicos se han unido contra los Jesuitas — aunque no es doctrina de Santo Tomás — es en la eficacia de los auxilios divinos para las buenas obras, que dicen consiste en una calidad que Dios, por su voluntad, reparte a quien quiere, de tal naturaleza que es más necesaria para el obrar que la luz para

⁵⁰ Ambrosio Catarino (1483-1553).

⁵¹ Gabriel Penottus (1574-1639), *Propugnaculum humanae libertatis*, Lugduni: Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1624.

ver, y que no está en la potestad del hombre el adquirirla ni el tenerla. De suerte que, al que no obra lo que Dios le manda, le ponen estos religiosos en el estado en que se halla el que, teniendo precepto de rezar, no tiene luz para leer, ni está en su potestad el tenerla /p. 68/. Con este ejemplo de la luz explican su sentencia Álvarez, *de auxiliis*, d. 79, num. 2, y Francisco Dávila, Dominicanos, *in suo lib. de auxiliis*, cap. 7, pag. 55. En esta opinión, como he dicho, se han unido los Dominicos contra los Jesuitas, los cuales nunca la han admitido en su escuela, porque de ella dicen se sigue con claridad que así como el clérigo que no reza, cuando no tiene luz ni la puede tener, no peca, así tampoco pecará cuando le falta la luz de la gracia eficaz necesaria para el obrar, pues ni la tiene ni está en su potestad el tenerle, y esto sucede siempre que no cumple el precepto, como enseñan los Dominicos, y por consiguiente, nunca pecará. Por esta razón, hablando de la opinión de estos religiosos, dice el Ilustrísimo Señor don Fernando Mascareñas, Inquisidor general de Portugal, en el tratado *de auxiliis*, d. 2, p. 2, n. 10: “*Aut est sententia Caluini & Lutheranorum error, aut parum ab illo distat*”. Y el Eminentísimo Cardenal Belarmino, lib. 4, *de gratia & libero arbitrio*, cap. 14, *in fine*: “*Non videtur posse distingui a sententia haereticorum negantium liberum arbitrium, nisi quoad voces*”. Y así lo confiesan los herejes de Geneva, porque habiendo cotejado los escritos de Calvinio sobre este punto con los del Maestro Báñez, de la Orden de Santo Domingo, concluyeron diciendo: “*Esse eandem omnino sententiam*”. Así lo refiere Theóphilo reinando *in sua morali disciplina*, dist. 2, q. 3, art. 3, un. 260, véase Paulo Leonardo, p. 2, respons., sect. 18, a num. 95 & p. 3, sect. 2, donde se hallarán testimonios de otros herejes que confirman lo mismo: “*Ego de me nihil dico; sed refero*”.

El cuarto punto en que los Dominicos de estos tiempos convienen unánimes contra los Jesuitas, es en decir que Dios quiere eficazísimamente, procura y pretende que el hombre le aborrezca y reniegue de su ley. Opinión que ningún Jesuita ha admitido ni aun de los Dominicos, sino de pocos años a esta parte convencidos de los argumentos de los Jesuitas a que, conforme a sus principios de auxilios y ciencia, no podían responder sin dar en este barranco. Doctrina de que hablan tan mal los escritores de su religión que unos dicen es expresa contra Santo

Tomás, ita González & Nazario; otros, que es impía y blasfema, Blasius Verdú⁵²; otros, que es poco probable e indigna de San Agustín. Así lo dice el Ilustrísimo Padre Maestro Arauxo, Dominico y Obispo de Segovia, tom. 2, in I, 2, q. 111, y otros le dan otras censuras que se pueden ver *apud* Paulum Leonardum, I. p., respons., sect. 13, n. 52 y en la 2. p., sect. 3, n. 13. /p. 69/

Después de ser estas opiniones de la calidad que se ha visto, o retratadas, o nunca enseñadas de Santo Tomás, son hoy el carácter y constitutivo de los Tomistas; de manera que sólo a los que las defienden les dan nombre de discípulos de Santo Tomás, y a los que las niegan, se le dan de opuestos al Santo. Y como son los Dominicos los Adanes que dan la investidura de este nombre, no le tienen más de los que van con ellos en estos puntos en que han hecho tanto empeño contra la Compañía de Jesús, como en el primero contra su Madre acerca de su purísima Concepción. Y a mi juicio, en virtud de estas opiniones, se dicen ellos “Tomistas”, con la propiedad y al modo que *lucus dicitur a non Lucendo*⁵³. Pero sea en esto lo que mandaren, dejémonos de cuestiones de nombre, y anhelemos todos por hallar y seguir la verdad, defendiendo a Santo Tomás, sin dejar su doctrina sino fuere en las opiniones que el seguirlas sea agraviarle, cual sería la defensa de aquellas que el Santo retrató, o que con las continuas disputas se han hallado menos ajustadas a la verdad, y las que después acá tiene por la Iglesia corregidas.

Concluyo con unas palabras de Caterino, fraile dominico, lib. 1, *disp. pro Immaculata Conceptione* /p. 52/, que quisiera tuvieran siempre los suyos muy fijas en la memoria: “*Ille igitur —dice— potius impugnat D. Thomae doctrinam, qui ita pertinaciter illi inhaeret, ut velit ad unum, & minimum iota pro illa contendere, & eius auctoritatem aequare scripturis, & superiorem facere, etiam Pontificum decretis, & ita praeber se doctis ludibrio, haereticis occasionem porrigere blasphemandi in illam, emulisque indignandi causam in hoc nostrum supercilium tam immodestum.* Reciba este tratado por defensa y por corrección de quien le desea todo su bien, el calumniador y autor del libelo contra los Jesuitas, aquí paz, y después gloria.

Laus Deo.

En la imprenta de Jaime Alpizcueta.

⁵² Blás Verdú de Sanz (1565-1620).

⁵³ *Ex contrariis.*

COMPTES RENDUS D'OUVRAGES

Francisco VÁZQUEZ GARCÍA y Richard CLEMINSON, *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*, Madrid, ediciones Cátedra, 2018, 297 p.

Compte rendu par Paloma Bravo

Les éditions Cátedra viennent de publier la traduction espagnole du livre *Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800* (Pickering & Chatto, 2013) consacré à l'identité sexuelle et aux hermaphrodites dans la Péninsule ibérique à l'époque moderne. Cette monographie, co-écrite par le philosophe espagnol Francisco Vázquez García et l'hispaniste britannique, Richard Cleminson, vient compléter une réflexion engagée, depuis plus de dix ans, par les auteurs à propos des processus socio-culturels qui ont construit les notions d'homosexualité et d'hermaphroditisme au fil des époques, en Espagne et au Portugal. De même que les deux livres qu'ils ont cosignés précédemment – '*Los invisibles*', *A History of Male Homosexuality in Spain, 1850-1940* (Cardiff, University of Wales Press, Iberian and Latin American Studies, 2007) et *Los hermafroditas. Medicina e identidad sexual en España (1850-1960)* (Granada, Comares Historia, 2012)¹, le présent ouvrage prend appui sur les travaux de Michel Foucault et de Thomas Laqueur. Se réclamant ouvertement de cet héritage, qui permet d'échapper à une vision naturaliste de la sexualité et fonde une approche sociologique du corps, F. Vázquez García et R. Cleminson se démarquent pourtant ouvertement de l'« utopisme rétrospectif » de Michel Foucault qui, soulignent-ils, pense à tort que les hermaphrodites des époques médiévale et moderne pouvaient choisir librement leur sexe à l'âge adulte, dès lors qu'ils n'en changeaient plus (p. 21). De même ils signalent, pour s'en éloigner, un certain dogmatisme chez Thomas Lequeur, qui tend à gommer les discordances entre le cadre théorique posé a priori et les sources censées l'étayer (p. 23). C'est donc, *a contrario*, à partir d'un large corpus documentaire, abordé sans modèle interprétatif préconçu, que F. Vázquez García et R. Cleminson conduisent, sur plus de trois siècles, une enquête dont l'intérêt scientifique tient à la richesse

¹ *Medical Science and Sexual Identity in Spain, 1850-1960*, Cardiff, University of Wales Press, Iberian and Latin American Studies, 2009.

des sources maniées (notamment juridiques, théologiques et littéraires) ainsi qu'à la démarche comparatiste, permettant de dégager l'originalité des controverses théoriques dans l'aire ibérique par rapport au reste de l'Europe. F. Vázquez García et R. Cleminson mettent ainsi en lumière un parcours historique au cours duquel le savoir à propos de l'hermaphroditisme se construit à partir des visions hippocratique et aristotélicienne, qui s'opposent, se complètent et parfois coexistent jusqu'au XVIII^e siècle. Pour la première, c'est le modèle du 'sexe unique' qui s'impose, la femme et l'homme ayant les mêmes organes sexuels, internes chez elle et externes chez lui ; pour la seconde c'est un modèle hiérarchique, vertical et dichotomique des sexes qui prévaut, la femme étant un homme « mutilé, accidentel » (p. 25). Dans tous les cas, ces représentations n'ont rien à voir avec la conception horizontale qui s'impose avec les Lumières et qui établit une différence incommensurable entre les sexes. Elles admettent, au contraire, une multitude de possibilités s'échelonnant entre le sommet occupé par l'homme parfait (viril) et la base où se trouve la femme féminine. Nombre d'auteurs abordaient l'hermaphroditisme à l'aide de catégories comme celles établies par le médecin portugais Castro Lusitani (1576) qui distinguait l'hermaphrodite qui avait un orifice au niveau du périnée et un sexe viril, de celui doté au-dessus de la vulve d'une excroissance ressemblant à un petit pénis, de celui doté d'attributs masculins et féminins mais incapable de produire de sperme, à distinguer de celui qui pouvait user de ses deux sexes avec la même « puissance » (p. 232).

Par ailleurs, F. Vázquez García et R. Cleminson rappellent qu'à l'époque moderne les questions sexuelles ne relevaient pas encore d'une instance purement biologique ; elles exprimaient un ordre transcendant, celui de la Nature, gouvernée par Dieu : dès lors, la *Physis* n'était pas conçue comme une scène statique mais comme une réalité dynamique pouvant manifester la puissance infinie du *Summun Artifex* à travers toute une série de faits extraordinaires et merveilleux (p. 28). Les êtres intermédiaires n'étaient pas des « erreurs mais des possibilités inscrites dans la nature prolifique et diverse » (p. 32). En outre, le corps était plus qu'une réalité objective ; il était le symbole d'un rang et d'une appartenance lignagère ; il reflétait les liens de l'individu avec sa corporation ou sa parentèle. Il en résulte que le

changement d'habit et la déclaration d'intention pouvaient opérer une transmutation sexuelle définitive dès lors que le collectif, qui subsumait l'individu, validait la métamorphose. C'est ainsi que la religieuse Fernanda Fernández se réfère en 1792 à son changement de sexe en disant « *he tomado hábito de hombre* » (p. 26). Il n'existait donc pas de discontinuité ontologique entre l'hermaphrodite physique (que l'on qualifierait de nos jours d'intersexuel) et l'hermaphrodite social (c'est à dire le travesti, le transformiste ou le transsexuel).

L'ouvrage, on le voit, ne traite pas de l'intime en soi, mais aborde la question de l'identité sexuelle, telle qu'elle se posa à l'époque moderne. Au travers de textes littéraires et de controverses théoriques, F. Vázquez García et R. Cleminson retracent les débats et les discours produits par les médecins, les juristes, les philosophes et les théologiens afin de rendre l'ambivalence sexuelle intelligible. Les sources exploitées — en particulier les controverses et les traités médicaux, juridiques, philosophiques et théologiques — posent donc la question de ce que signifiait être un homme ou une femme à l'époque moderne et passent en revue « les signes intérieurs et extérieurs qui permettaient de prouver ce statut face aux médecins, aux inquisiteurs et aux théologiens qui examinaient les cas douteux ou 'ambigus' d'identité sexuelle » (« *los signos internos y externos que permitían probar ese estatus ante los médicos, los inquisidores y los teólogos que examinaban los casos dudosos o 'ambiguos' de identidad sexual* », p. 264).

Le premier chapitre, intitulé, « Merveilles, monstres et prodiges : les hermaphrodites en tant que phénomènes naturels (Espagne, 1500-1700) » (« *Maravillas, monstruos y prodigios : los hermafroditas como fenómenos naturales (España, 1500-1700)* ») étudie comment des controverses médicales et juridiques abordent l'hermaphroditisme tantôt comme des merveilles exhibant la toute-puissance divine (*mirabilia*), tantôt comme des manifestations d'un surnaturel maléfique (*magicus*) et enfin, plus rarement, comme le signe d'une rédemption lorsque la métamorphose est tenue pour miraculeuse (*miraculus*). Les changements de sexe, l'hermaphroditisme, les viragos, les hommes efféminés ou encore, par exemple, ceux qui ont des menstrues ou sont capables d'allaiter donnent lieu à toute une série d'appréciations divergentes qui s'expriment le plus souvent au

moyen de *disputationes*, de *quaestiones*, d'examens de cas de conscience ou de dialogues. F. Vázquez García et R. Cleminson insistent sur l'infléchissement qui se produit dans la médecine espagnole au milieu du XVII^e siècle sous l'influence des thèses d'André du Laurens (1551-1609), médecin français qui conteste l'identité de structure et de nature du corps masculin et féminin et nie la possibilité de changer de sexe.

Sous l'épigraphe, « Transgression sexuelle et hermaphroditisme : le Nouveau Monde et la subjectivité impériale » (« *Transgresión sexual y hermafroditismo : el Nuevo Mundo y la subjetividad imperial* »), le deuxième chapitre aborde, pour la période allant de 1530 à 1668, une vingtaine de cas, dont certains extrêmement connus car ayant nourri, dès l'origine, une importante veine littéraire. Sont évoquées en particulier quatre destinées exemplaires. Le premier cas, peu étudié par la critique, est la troublante trajectoire de Estebanía de Valdaracete, née femme en 1496, puis déclarée à l'âge adulte hermaphrodite par la Chancellerie de Grenade, qui lui permit de changer de sexe et de se marier. F. Vázquez García et R. Cleminson soulignent que l'hermaphrodite choisit le sexe (« *hábito* ») qui lui permet d'améliorer sa condition : devenu maître d'armes, Estebán s'impose par son courage et sa force physique, si bien que les auteurs concluent que ce ne sont pas des attributs biologiques mais les actions qui déterminent le sexe (p. 114-115). Suivent deux exemples qui montrent à quel point, dans un monde où l'identité était le reflet des actions et non l'inverse, les transmutations sexuelles allaient de pair avec de multiples changements de condition. Ainsi l'esclave morisque Elena de Céspedes (née en 1546) parvint à se forger son propre destin en endossant successivement diverses identités sexuelles, diverses confessions, divers statuts et divers métiers ; tandis que l'*hidalga* Catalina de Erauso, née en 1592, fut tour à tour nonne, soldat, moussaillon, marchand etc., parvenant à passer aux yeux de ses contemporains à la fois pour un gentilhomme accompli et une dame exemplaire. La scandaleuse ambiguïté sexuelle du religieux Juan Díaz Donoso, jugé entre 1633 et 1635, alimenta d'autant plus de controverses que son cas ne relevait pas des mêmes juridictions suivant qu'il était considéré comme un sodomite (justice séculière), comme un prêtre (autorité épiscopale) ou comme une femme qui, parce qu'elle

proclamait son droit à administrer les sacrements et à se marier, en dépit de son état ecclésiastique, devait être jugée par le Saint-Office.

Le troisième chapitre, qui a pour titre : « L'évacuation du merveilleux : le déclin du modèle du 'sexe unique', 1750-1830 » (« *La expulsión de lo maravilloso : el declive del modelo del 'sexo único', 1750-1830* »), étudie la manière dont, avec le développement de la médecine légale et l'adoption de critères biologiques pour la différenciation sexuelle, le modèle hippocratique fut peu à peu abandonné dans une Espagne où, pourtant, « l'Ancien Régime » sexuel se prolongea au-delà des bornes chronologiques habituelles (p. 166).

La quatrième et dernière section est consacrée au Portugal (« *Hermafroditismo en Portugal* »). Les auteurs passent en revue la conception qu'avaient de l'hermaphroditisme un certain nombre de médecins portugais tels que Zacuto Lusitano, Isaac Cardoso ou encore Gaspar dos Reis Franco et évoquent quelques cas, dont celui de sœur Claudiana de Natividade (1622), une religieuse qui se découvrit une attirance sexuelle pour les autres professes. Cet exemple est intéressant du point de vue de l'intime dès lors que fray Jorge de Sande, chargé d'instruire l'affaire, rapporte la façon dont Claudiana percevait et jugeait crument ses pulsions et son anatomie, qu'elle estimait être celles d'un homme (p. 249-250). Pour ce passage, Francisco Vázquez García et Richard Cleminson s'appuient sur un article consacré à l'affaire par le docteur Aguiar en 1928 et le lecteur regrette que la source primaire (l'expertise de Jorge de Sande) ne soit pas reproduite. De façon générale, le propos passionnant de l'ouvrage gagnerait à être étayé par des renvois plus fréquents et précis aux sources primaires, un peu occultées par la bibliographie secondaire, tout à fait pertinente et exhaustive.

Juan POSTIGO VIDAL, *El paisaje y las hormigas : sexualidad, violencia y desorden social en Zaragoza (1600-1800)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, 223 p.

Compte rendu par Paloma Bravo

L'ouvrage propose une histoire des transgressions populaires et des tensions sociales à Saragosse aux XVII^e et XVIII^e siècles, le propos étant de cerner, les « histoires subalternes » et « nocturnes » (p. 9) qui agitent la ville, loin de la grande histoire. Le point de vue adopté par Juan Postigo Vidal, qui s'intéresse à la vie quotidienne¹, est donc celui de la micro-histoire et de l'histoire des mentalités.

Même si parmi les cinq chapitres qui constituent l'ouvrage, seule la section 2 qui s'intéresse à la vie sexuelle transgressive (« *Zaragoza lasciva* ») aborde ouvertement des questions relatives à l'intimité charnelle, l'ensemble du volume est intéressant du point de vue de la thématique de l'intime dans la mesure où l'ambition affichée par son auteur consiste à se placer « au cœur même de l'esprit du criminel, de l'apostat et du voleur » (« *en el interior mismo de la mente del criminal, del apóstata y del facineroso* », p. 11), grâce à l'exploitation de sources judiciaires issues principalement des procès intentés par l'Inquisition ou par la justice ecclésiastique. Le propos consiste, donc, à utiliser les déclarations consignées dans les liasses des procès pour écrire une « histoire vue d'en-bas » soucieuse des petites gens – ces « fourmis » évoquées dans le titre qui, alors qu'elles peuplent le « paysage » historique, sont le plus souvent négligées – ; ce faisant, et afin de cerner les ressorts de ces « vies minuscules », l'auteur s'interroge sur les motivations intimes qui poussent ces acteurs secondaires de l'histoire à adopter des comportements marginaux.

Le premier chapitre intitulé « La vie au milieu de la foule » (« *La vida en la turba* »), donne le cadre, ou, pour reprendre les termes du titre, brosse le « paysage » : la ville de Saragosse est évoquée telle qu'elle pouvait apparaître aux

¹ Juan POSTIGO VIDAL, *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, Institución « Fernando el Católico », 2015.

yeux des voyageurs du temps, dynamique, en pleine mutation urbanistique, et agitée par de nombreuses tensions sociales et politiques. Le tableau offert par Juan Postigo Vidal est précis et documenté même si l'on peut regretter que le format de la collection n'ait pas permis d'illustrer le propos avec, par exemple, de gros plans tirés de la représentation de la ville faite en 1563 par le flamand Wyngaerde (cité aux pages 18 et 19) ou encore par la reproduction du premier plan connu de l'agglomération, réalisé entre 1605 et 1614 et conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris². La troisième section, intitulée « *Devotos pero muy violentos* » (« Dévots mais très violents »), traite, à partir d'exemples souvent inédits et toujours hauts en couleurs, des fréquentes violations de l'immunité ecclésiastique et des nombreuses rixes qui éclataient dans les lieux de culte. La partie suivante, qui a pour titre « La république des vaux-rien » (« *La república de los zánganos* »), décrit le monde de l'oisiveté telle qu'elle était perçue par les moralistes du temps avant d'examiner la place des jeux de société à Saragosse, notamment à travers les objets figurant dans les inventaires de commerçants ou de particuliers (tables, échiquiers, plateaux de jeu, tapis, cartes, dés etc.). Le dernier chapitre, sous l'épigraphe « *Renacer después del caos* » (« Renaître après le chaos »), évoque les débordements populaires qui se produisent lorsque la ville, confrontée à des situations exceptionnelles (épidémie, famine, cherté de la vie), cède temporairement à la violence. L'étude des tensions sociales et des désordres s'accompagne d'une réflexion à propos des motivations qui poussèrent les acteurs de ces épisodes *rébellionnaires* à oser la transgression (« *razones que en la psique del detractor acabasen por parecer como legítimas* », p. 209). Si les hypothèses générales avancées en conclusion sont trop convenues pour satisfaire la curiosité du lecteur (la transgression serait le résultat quasiment mécanique de la coercition excessive propre aux sociétés d'Ancien Régime), il en va autrement des nombreux exemples développés dans l'ouvrage, toujours

² María Isabel, ALVARO ZAMORA, Jesús CRIADO MAINAR, Javier IBÁÑEZ FERNANDEZ et Naïke MENDOZA MAEZTU, *El plano más antiguo de Zaragoza. Descripciones literarias e imágenes dibujadas de la capital aragonesa en la Edad Moderna (1495-1614)*, Zaragoza, Intitución « Fernando el Católico », 2010.

intéressants. Ainsi, par exemple, la révolte de Saragosse de 1591, évoquée de façon classique au chapitre 1 (p. 25-26), donne lieu au chapitre 5 à un développement original et passionnant lorsque Juan Postigo Vidal focalise son récit sur un protagoniste secondaire de l'événement, le prébendier provocateur et querelleur, Miguel Rocaforte (p. 168-172). Ici, comme en de nombreux passages du livre, l'exploitation fine de sources judiciaires inédites permet à l'auteur de mettre en lumière les relations quotidiennes entre les individus et, en particulier, les haines ordinaires qui tissent la petite et la grande histoire. Les tensions entre collègues rivaux sont abordées à plusieurs reprises : elles expliquent les poursuites subies par Miguel de Rocaforte en 1591, sans doute dues à la dénonciation calomnieuse d'un ennemi personnel ; elles sont également à l'origine de l'affrontement sanglant qui oppose en 1658 le harpiste de la Seo, Pedro Ferrer, et son ennemi juré, le chanteur don Francisco Martinez (p. 67-73). Les conflits de voisinage affleurent également à propos de différentes affaires de mœurs relatées au chapitre 2, chapitre où l'exploitation de différents procès permet au lecteur de glisser un œil indiscret à l'intérieur des maisons de Saragosse. On songe notamment au témoignage de Catalina de Gurrea qui observe la vie sexuelle de ses voisins en retirant une brique mal scellée de la cloison séparant les maisons mitoyennes. Par cet œillette improvisé, elle suit les amours illégitimes de son voisin, le boulanger, avec sa servante qui n'est autre que sa maîtresse, embauchée afin de garder les apparences (p. 37). Le chapitre passe en revue toute une série de faits-divers qui se placent à mi-chemin entre la sphère publique et privée et qui sont tantôt observées par le voisinage avec une certaine complaisance, tantôt l'objet de réactions scandalisées qui mènent au procès. Le point de bascule entre tolérance et rejet semble être une question de dosage comme tendrait à le prouver, entre autres, l'affaire du peaussier Sebastián de Sanguesa qui transforme sa maison de la rue de la Verónica en lieu de rencontre discret réservé à quelques frères franciscains, avant qu'elle ne devienne une véritable maison close avec d'incessantes allées et venues qui finissent par attirer l'attention des voisins, puis leur colère, en particulier celle du plaignant, le français Juan de Cafian (p. 46-47). De même, la prostitution pratiquée ouvertement par doña Floriana Deaux, qui « ne cache rien à personne, considérant que la vie

privée n'existe pas », scandalise tout autant qu'elle fascine jusqu'à ce que l'affaire finisse devant les tribunaux, un groupe de religieux indécents se refusant à payer le prix accordé (p. 44-45). Les cas relatés font apparaître de nombreux abus de pouvoir. Ceux-ci sont pratiqués tantôt par des hommes d'église — comme lorsque Jacinto López fait arrêter « sur ordre de l'archevêque de Saragosse » une femme qu'il séquestrera à des fins sexuelles (p. 49-52) —, tantôt par des maris ou des mères qui en viennent à prostituer leur femme ou à monnayer les faveurs de leur fille (p. 52-60) ou encore par des groupes d'adultes essayant d'abuser d'enfants isolés, comme lorsqu'un voyageur italien tente des attouchements sur un jeune homme vulnérable, obligé de partager avec d'autres personnes de passage la chambre d'un auberge (p. 61-63). La manière dont Juan Postigo Vidal choisit et commente les cas développés est globalement convaincante même si à l'occasion, porté par son désir de retracer les mécanismes psychologiques qui sous-tendent les faits divers, il est conduit à quelques spéculations sujettes à caution (un exemple au dernier paragraphe de la p. 62 sur le profil criminel de l'Italien). Ces brefs moments, où le point de vue personnel de l'auteur se fait plus présent, n'enlèvent rien à la rigueur et à l'intérêt d'un ouvrage d'autant plus passionnant qu'il se nourrit d'archives (*Archivo Diocesano de Zaragoza, Archivo Municipal de Zaragoza, Archivo Provincial de Zaragoza*) minutieusement fréquentées et intelligemment exploitées.

RÉSUMÉS

Estelle Garbay-Velázquez, “Défense du « Recueillement » face à l’« Abandon » à travers le *Quatrième Abécédaire spirituel* de Francisco de Osuna (1530) : les contours de l’intimité spirituelle en débat ».

Résumé : Cet article propose une réflexion sur la notion d’intimité spirituelle à travers l’œuvre de Francisco de Osuna, et plus particulièrement à partir de son enseignement du Recueillement tel qu’il est exposé dans le *Troisième Abécédaire spirituel* (1527) et la *Loi d’amour* (1530). L’intime se retrouve au cœur de débats théologiques et spirituels intenses, dans un contexte polémique tendu, marqué par la mise à l’index de la spiritualité de l’Abandon à l’occasion de la publication de l’édit de Tolède en 1525. Tout l’enjeu des *Abécédaires* osuniens est de se démarquer des thèses des *dejados* récemment censurées et de prouver l’orthodoxie de la propre doctrine : le Recueillement, méthode d’introspection spirituelle visant l’union sans médiation avec Dieu. Afin de légitimer sa quête spirituelle de pur amour sur laquelle planait le soupçon d’illuminisme, le Franciscain andalou prend soin d’établir clairement les limites spatio-temporelles de l’expérience potentiellement subversive de cette intimité spirituelle avec Dieu dans le recueillement.

Mots-clé : intime, spiritualité, mystique, dévotion, recueillement, abandon, contemplation, illuminisme, *alumbrados*, abécédaires, XVI^e siècle, Francisco de Osuna.

Resumen: El presente artículo ofrece una reflexión acerca de la noción de intimidad espiritual a través de la obra de Francisco de Osuna, y sobre todo de sus enseñanzas relativas al Recogimiento, método espiritual expuesto en el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530). Esa intimidad se encuentra en el centro de intensos debates teológico-espirituales, en un contexto religioso convulso, marcado por la condena de las tesis atribuidas a los “alumbrados, dexados y perfectos” por el Edicto de Toledo en 1525. El objetivo principal de los *Abecedarios* osunianos consiste por lo tanto en marcar las diferencias entre la propia doctrina y la del Dejamiento, y en probar la ortodoxia del Recogimiento — un método de introspección espiritual que aspira a la unión sin mediación con Dios. Con el fin de legitimar su búsqueda espiritual de amor puro — entonces sospechosa de presentar afinidades con el alumbradismo —, el franciscano andaluz tiene que establecer con claridad los límites espacio-temporales de la experiencia íntima potencialmente subversiva del Recogimiento.

Palabras clave: intimidad, espiritualidad, mística, devoción, recogimiento, dejamiento, contemplación, alumbradismo, alumbrados, abecedarios, siglo XVI, Francisco de Osuna.

Abstract: This article proposes a reflection with regard to the notion of spiritual intimacy through the writings of Francisco de Osuna, and especially in the *Third Spiritual Alphabet* (1527) and the *Law of love* (1530), two of his books where he develops the spiritual method of “Recollection”. Spiritual intimacy becomes the centre of intensive theological and spiritual discussions, in a religious context marked by the condemnation of the “*Alumbrados*” by the Edict of Toledo in 1525.

The main purpose of the *Spiritual Alphabets* is to mark the differences between his own doctrine and that of the Illuminated, and prove the orthodoxy of “Recollection”, a method of spiritual introspection which aspires to the union without mediation with God. In order to legitimize his spiritual quest of pure love that was regarded with suspicion in the context of *alumbrados*’ condemnation, Francisco de Osuna had to establish with clarity the spatial and temporal limits of the intimate experience possibly subversive of God in “Recollection”.

Keywords: intimacy, spirituality, mystic, devotion, recollection, abandon, contemplation, the Illuminated, *alumbrados*, spiritual alphabets, XVIth century, Francisco de Osuna.

*

Claire BOUVIER, « Mettre en écriture l’intime comme stratégie de défense et d’autolégitimation : les *Confesiones* du père Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) ».

Résumé : Dans ses *Confessions*, autobiographie inspiré du modèle augustinien et du propre récit autobiographique d’Ignace de Loyola, Pedro de Ribadeneyra présente sa trajectoire dans la Compagnie de Jésus sous le sceau d’une fidélité absolue au Père fondateur. Dans cet article, nous nous proposons d’examiner dans quelle mesure écrire l’intime au sens d’une intimité avec Dieu et avec Ignace de Loyola put servir à Ribadeneyra de stratégie de défense et d’autolégitimation au sein de son ordre religieux.

Mots-clés : Pedro de Ribadeneyra, Compagnie de Jésus, *Confessions*, autobiographie.

Resumen: En sus *Confesiones*, autobiografía inspirada en el modelo agustiniano y en el propio relato autobiográfico de Ignacio de Loyola, Pedro de Ribadeneyra presenta su trayectoria en la Compañía de Jesús bajo el signo de una fidelidad absoluta al Padre fundador. En el presente artículo, examinaremos en qué medida escribir lo íntimo entendido como intimidad con Dios y con Ignacio de Loyola puede aparecer como una estrategia de defensa y de autolegitimación de Pedro de Ribadeneyra en su orden religiosa.

Palabras claves: Pedro de Ribadeneyra, Compañía de Jesús, *Confesiones*, autobiografía.

Abstract: In his *Confessions*, Pedro de Ribadeneyra inspires himself from the augustinian model and from Ignatius of Loyola’s autobiographical narration to present his trajectory within the Society of Jesus as the symbol of a complete faithfulness to the founding father. In this work, we will try to show how writing about oneself in order to demonstrate a form of intimacy with God and with Ignatius of Loyola can be understood as a way for Pedro de Ribadeneyra to defend and legitimate himself inside his religious order.

Keywords: Pedro de Ribadeneyra, Society of Jesus, *Confessions*, autobiography.

*

Michèle Guillemont, « Des « flammes glaçantes ». Le cas Manuel de Fonseca, entre intimité et scandale (*Paraquaria*, Santiago du Chili, 1613) ».

Résumé : Il s'agit de s'attacher à un des scandales qui marquèrent l'intégration du Chili dans la province jésuite de *Paraquaria* : l'« apostasie » du novice Manuel de Fonseca. Les reconstructions narratives qu'en firent Diego de Torres Bollo (1614), puis Nicolas du Toiet (1673) et enfin Pedro Lozano (1755), à des moments particuliers de la relation entre la Compagnie de Jésus et la Monarchie espagnole, en appellent différemment à la polémique pour protéger l'intimité de l'ordre de saint Ignace.

Mots clés : Santiago du Chili 1613-1614, jésuites, apostasie, antipéristase, intimité, scandale.

Resumen: Se trata de analizar uno de los escándalos que marcaron la integración de Santiago de Chile en la provincia de *Paraquaria*, la « apostasía » del novicio Manuel de Fonseca. Observamos las construcciones narrativas que de esta hacen Diego de Torres Bollo (1614), Nicolás Del Techo (1673) y Pedro Lozano (1755), en momentos particulares de la relación entre la Compañía de Jesús y la Monarquía española, apelando de manera distinta a la polémica para proteger la intimidad de la orden de san Ignacio.

Palabras claves: Santiago de Chile 1613-1614, jesuitas, apostasía, antiperístasis, intimité, scandale.

Abstract: This paper deals with one of the scandals that broke out in Santiago de Chile, in the early times of its integration in the Jesuit province of *Paraquaria*: the "apostasy" of the novice Manuel de Fonseca. The narrative reconstructions made by Diego de Torres Bollo (1614), then Nicolas du Toiet (1673) and finally Pedro Lozano (1755), at specific moments of the relationship between the Society of Jesus and the Spanish Monarchy, all play out differently within the controversy in order to protect the privacy of the order of St. Ignatius.

Keywords: Santiago 1613-1614, Jesuits, apostasy, intimacy, scandal.

*

Sarah Voinier, « Intimité et scandale autour de l'envoûtement de Charles II ».

Résumé : À la toute fin du XVII^e siècle, le scandale provoqué par l'arrestation du Père Froilán Díaz de Llanos, confesseur de Charles II, ne tient pas seulement à la haute qualité des personnes impliquées, il est dû également au dévoilement de l'intimité royale. L'infertilité du couple royal fait l'objet de toute l'attention des cours espagnole et européennes. Les exorcismes auxquels se livre le roi espagnol en présence de son confesseur sont au centre d'intérêts contraires et conduisent la reine Marie-Anne de Neubourg à organiser l'arrestation de ce dernier en mars 1699. L'affaire éclate et fait d'autant plus de bruit qu'elle a trait au corps de Charles II et, au-delà, au respect de l'institution monarchique. Scandale et intimité se mêlent ici

pour donner à comprendre le climat de grande tension liée aux enjeux de la fin du règne du dernier des Habsbourg d'Espagne.

Mots clés : Charles II, Froilán Díaz de Llanos, Philippe V, scandale, intimité, exorcisme, Inquisition.

Resumen: A finales del siglo XVII, el escándalo que provocó la detención del Padre Froilán Díaz de Llanos, confesor de Carlos II, no solo se debe a la alta dignidad de las personas implicadas, se explica también por el desvelo de la intimidad regia. La infertilidad del matrimonio real es objeto de particular atención por parte de las cortes españolas y europeas. Los exorcismos que conoce el rey español en presencia de su confesor están en el centro de intereses contrarios y conducen a la reina Mariana de Neoburgo a fomentar la detención de este último en marzo de 1699. El caso provoca gran ruido tanto más cuanto que tiene que ver con el cuerpo de Carlos II y, más allá, el respeto de la institución monárquica. Escándalo e intimidad se mezclan aquí para dar a entender el clima de gran tensión relacionada con las expectativas de finales de reinado del último de los Habsburgo de España.

Palabras claves: Carlos II, Froilán Díaz de Llanos, Felipe V, escándalo, intimidad, exorcismo, Inquisición.

Abstract: At the end of the seventeenth century, the scandal caused by the arrest of father Froilán Díaz de Llanos, confessor of Charles II, is not only due to the high dignity of the persons involved, but is also explained because the royal intimacy was revealed. The Spanish and European courts pay special attention to the issue of the infertility of the royal couple. The exorcisms known by the Spanish king in the presence of his confessor are central to opposing interests and lead Queen Mariana of Neuburg to encourage the arrest of the latter in March 1699. The case caused much noise, all the more so as it concerned the body of Charles II, and furthermore, respect for the monarchical institution. Scandal and intimacy are mixed here to give an idea of the climate of great tension related to the expectations at the end of the reign of the last of the Habsburgs of Spain.

Keywords: Charles II, Froilán Díaz de Llanos, Felipe V, scandal, intimacy, exorcism, Inquisition.

*

Paloma Bravo, "Scandale et controverse autour des sorcières de Zugarramurdi (1609-1619) : un observatoire pour l'intime ? ».

Résumé : Au début du XVII^e siècle, des foyers de sorcellerie sont découverts dans la région basco-navarraise espagnole ; l'affaire donne lieu à de sévères persécutions mais aussi à des débats passionnés, en particulier au sein de l'Inquisition. Les documents de la polémique sont la scandaleuse relation de l'autodafé publiée à des fins commerciales par Juan de Mongastón (1609) et les pièces de la controverse qui s'engagea au sein du Saint-Office à propos de la réalité des sabbats et de la possibilité, pour les juges, d'établir la preuve en matière de sorcellerie, débat dont

les principaux acteurs furent l'humaniste Pedro de Valencia et l'inquisiteur Alonso de Salazar y Frías. Ces documents, désormais bien connus, sont l'occasion de s'interroger sur la part de l'intime dans cette affaire.

Mots clés : Sorcellerie, Inquisition, scandale, intimité, controverse, Alonso de Salazar y Frías, Pedro de Valencia, Juan de Mongastón.

Resumen: A principios del siglo XVII, son descubiertos varios focos de brujería en torno a Zugarramurdi en el país vasco español; el asunto causó conmoción, abriendo paso a severas persecuciones y a apasionados debates en el seno de la propia Inquisición. Los documentos de la polémica son la escandalosa relación que del auto de fe hizo Juan de Mongastón, movido por intereses comerciales (1609), y las piezas de la controversia que arranca en el seno del Santo Oficio a propósito de la realidad de los aquelarres y de la posibilidad, para los jueces, de probar los delitos de brujería, debate cuyos principales protagonistas fueron el humanista Pedro de Valencia y el inquisidor Alonso de Salazar y Frías. Esta documentación, bien conocida de los especialistas, es reexaminada en este artículo desde el punto de vista de la intimidad y de sus representaciones.

Palabras claves: Brujería, Inquisición, escándalo, intimidad, controversia, Alonso de Salazar y Frías, Pedro de Valencia, Juan de Mongastón.

Abstract: At the beginnings of the XVIIth century, witchcraft centres were discovered in the Zugarramurdi area, in Northern Spain. This discovery led to severe persecutions but also to passionate discussions. The documents under study are the scandalous account of the autodafé made by Juan de Mongastón for commercial purposes (1609) and the pieces related to the controversy that arose within the Holy Office to know whether Sabbaths really existed and how judges could find the proofs of witchcraft. The two main actors of this debate were humanist Pedro de Valencia and inquisitor Alonso de Salazar y Frías. All these documents have now been widely studied, and this paper aims to look at the whole case in order to analyse the status of privacy at the time.

Keywords: witchcraft, Inquisition, privacy, scandal, Alonso de Salazar y Frías, Pedro de Valencia, Juan de Mongastón.

*

Laurey Braguier, « La représentation scandaleuse des *beatas*. Intimité et faux-semblants à la lecture des *refranes* et de quelques procès inquisitoriaux de la fin du XVI^e siècle ».

Résumé : Cet article se propose d'étudier les représentations et les causes du scandale suscité par les *beatas* de Castille en croisant sources littéraires et inquisitoriales. À la lecture des proverbes et des procès du Saint-Office de la fin du XVI^e siècle, notre étude souligne la réprobation collective dont souffrent les *beatas* qui concentrent les reproches, en particulier lorsqu'il s'agit de leur intimité et de leur sexualité.

Mots clés : *beatas*, proverbes, Inquisition, intimité, scandale.

Resumen: Este artículo se propone estudiar, en base a un estudio de las fuentes literarias e inquisitoriales, las representaciones y las causas del escándalo suscitado por las *beatas* de Castilla. A raíz de la lectura de refranes y procesos del Santo Oficio a finales del siglo XVI, nuestro estudio subraya la desaprobación colectiva y los reproches que sufren las *beatas*, en particular cuando se trata de su intimidad y sexualidad.

Palabras claves: *beatas*, refranes, Inquisición, intimidad, escándalo.

Abstract: This article offers to examine the representations and the causes of the scandal surrounding the *beatas* in Castile, by confronting literary and inquisitorial sources. Based on a reading of proverbs and trial records of the Holy Office from the late 16th century, this study underlines the widespread criticism aimed at the *beatas*, who suffered attacks focusing especially on their intimacy and sexuality.

Keywords: *beatas*, proverbs, Inquisition, privacy, scandal.

*

Camilla Maria CEDERNA, « Le scandale de l'intime : la coquetterie entre rébellion et transgression dans le *Théâtre Italien* d'Evariste Gherardi ».

Résumé : Derrière l'écran du jeu, du déguisement et de la bouffonnerie, la scène de la Comédie-Italienne devient un lieu de plus en plus polémique, grâce à une satire visant les représentants du pouvoir à la fois dans la sphère publique et dans celle intime, de la famille et du mariage. De nombreuses comédies, jouées à l'Hôtel de Bourgogne, puis publiées dans le recueil *Le Théâtre Italien* d'Evariste Gherardi (1700), mettent en scène des comportements transgressifs relevant du phénomène de la coquetterie chez des personnages féminins en guerre contre l'autorité des pères et des maris. Après plusieurs avertissements, la fermeture de la Comédie-Italienne est décrétée par Louis XIV et les acteurs se voient interdire de jouer à Paris (1697). Dans quelle mesure la mise en scène d'un intime scandaleux, au cœur de ces comédies, peut-elle être considérée un facteur déclencheur provoquant la fermeture de la Comédie-Italienne?

Mots clés : Comédie-Italienne ; Hôtel de Bourgogne ; Satire ; Intime ; Scandale ; Evaristo Gherardi ; *Le Théâtre Italien* ; Coquetterie ; Louis XIV.

Riassunto : Dietro lo schermo del gioco, del travestimento e del puro divertimento, la scena della Comédie-Italienne diventa un luogo sempre più polemico, grazie a una satira rivolta contro i rappresentanti del potere sia nella sfera pubblica che in quella intima delle relazioni familiari e matrimoniali. Numerose commedie rappresentate all'Hotêl de Bourgogne, e poi pubblicate nella raccolta *Le Théâtre Italien* di Evaristo Gherardi (1700), mettono in scena comportamenti trasgressivi tipici del fenomeno della *coquetterie*, da parte di personaggi femminili in guerra

contro l'autorità dei padri e dei mariti. Dopo vari avvertimenti, il teatro viene chiuso per ordine del Re Luigi XIV e agli attori viene vietato di recitare a Parigi (1697). In che misura la messa in scena di tali comportamenti scandalosi al centro di queste commedie può essere considerata uno dei fattori determinanti della chiusura della Comédie-Italienne ?

Parole chiave : Comédie-Italienne ; Hôtel de Bourgogne ; Satira ; Intimo ; Scandalo ; Evaristo Gherardi, *Le Théâtre Italien* ; Coquetterie ; Luigi XIV.

Abstract: Behind the screen of a playful theater, mainly aiming at pure entertainment, the scene of the Comédie-Italienne becomes more and more polemical, due to a satire against representatives of power, both in the public sphere and in the private domain of family and marriage relationships. Most of the plays represented in the theater of the Hôtel de Bourgogne, and later published in Evaristo Gherardi recueil *Le Théâtre Italien* (1700), stage transgressive behaviours typical of the coquetry phenomenon, by feminine characters at war against father and husband authority. After several warnings, this theater is closed at the behest of king Louis XIV, and the actors are forbidden from playing in Paris (1697). To what extent can the staging of such scandalous behaviours central to these comedies, be considered a crucial factor leading to the closing of the Comédie-Italienne ?

Keywords: Coquetry, Comédie-Italienne, Hôtel de Bourgogne, Satire, Intimacy, Scandal, Coquetry, Evaristo Gherardi, *Le Théâtre Italien*, Louis XIV.

*

Samuel FASQUEL, « Du pet en littérature. Quelques remarques sur la présence et l'interprétation du *crepitus* ».

Résumé : Cet article analyse le pet en tant que motif littéraire à travers un ensemble de textes écrits pour la plupart en espagnol ou en latin. Notre objectif est de dépasser le constat de son inscription dans le champ du grotesque ou de la scatologie pour évaluer la façon dont il intervient en littérature. Une première partie de l'article porte sur un ensemble de textes qui ne sont pas exclusivement consacrés au *crepitus* mais dans lesquels il apparaît ; nous montrerons comment et à quelle fin. Nous présentons ensuite un corpus de textes qui relèvent essentiellement de l'éloge paradoxal ; dans la troisième partie l'analyse des vices et vertus attachés au pet nous permettra de mieux comprendre ce qui, dans ces textes, renvoie aux représentations du corps aux XVI^e et XVII^e siècles.

Mots clés : *crepitus*, pet, scatologie, grotesque, poétique, éloge paradoxal, Quevedo, Dornau, Valle y Caviedes, Martí.

Resumen: Este artículo analiza el pedo como motivo literario mediante una serie de textos en su mayoría escritos en latín o en castellano. Nuestro objetivo es ir más allá de la constatación de que integra la esfera de lo grotesco o de lo escatológico para determinar cómo aparece en literatura. Una primera parte del trabajo se centra en un conjunto de textos que no están dedicados exclusivamente al *crepitus* pero en los

que aparece; mostraremos cómo y para qué. Luego presentamos una serie de textos que en su mayoría pertenecen al género del elogio paradójico; en la tercera parte el análisis de los vicios y virtudes del pedo nos permitirá entender mejor lo que, en estos textos, remite a las representaciones del cuerpo en los siglos XVI y XVII.

Palabras clave: *crepitus*, pedo, escatología, grotesco, poética, elogio paradójico, Quevedo, Dornau, Valle y Caviedes, Martí.

Abstract: This article analyses the fart as a literary motif through several texts most of which were written in Spanish or Latin. We propose to consider its integration into the grotesque or scatology as a first step; our target is to understand how it appears in literature. The first part of the article focuses on works which are not exclusively dedicated to *crepitus* but in which it appears; we shall analyse how and why. Then we will present several texts most of which belong to the literary genre of paradoxical encomium; the last part of our investigations examines the vices and virtues of the fart and what they imply about body representations in the 16th and 17th centuries.

Keywords: *Crepitus*, fart, scatology, grotesque, poetics, paradoxical encomium, Quevedo, Dornau, Valle y Caviedes, Martí.



Dessin de couverture : Omar Estela
Graphisme: Rosana Dillon