Comunidades de Castille et rébellion protestante dans l'œuvre du franciscain Luis de Maluenda

Fabrice Quero

▶ **To cite this version:**

Fabrice Quero. Comunidades de Castille et rébellion protestante dans l'œuvre du franciscain Luis de Maluenda. José Luis Espejo Dueñas, Manuela García Garrido, Rocío Gutiérrez Sumillera. Resistance and Practices of Rebellion at the Age of Reformations (16th-18th centuries), Ediciones complutense, pp.439-454, 2019, 978-84-669-3626-2. hal-04477209

HAL Id: hal-04477209

https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-04477209

Submitted on 1 Mar 2024

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

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

Comunidades de Castille et rébellion protestante dans l'œuvre du franciscain Luis de Maluenda

FABRICE QUERO

Des rangs du clergé sont issus, la chose est bien connue, les principaux idéologues de la monarchie espagnole ou, à tout le moins, les penseurs du rapprochement entre religieux et politique dans le processus de confessionnalisation de l'État castillan engagé par le pouvoir monarchique sous les Rois Catholiques. Ce projet reçut, dès son origine, la bénédiction d'une Église castillane qui fut partie prenante dans sa réalisation. Celle-ci n'alla pourtant pas sans heurts entre les deux principaux acteurs de cette entreprise. À divers moments, des voix discordantes s'élevèrent depuis l'ordre ecclésiastique, non tant contre l'esprit qui présidait à cette entreprise que face aux modalités et aux conséquences de sa mise en œuvre. Cette absence d'unanimité n'a rien pour surprendre: le processus de confessionnalisation est, par essence, de nature à susciter des conflits d'intérêt entre une institution qui est puissance spirituelle et séculière à la fois et le pouvoir temporel qui cherche à étendre son domaine d'influence jusqu'au religieux. En outre, l'état ecclésiastique n'est pas *un* et il existe sans aucun doute des différences idéologiques, en plus de particularismes spirituels, selon qu'on appartient à sa noblesse – dans tous les sens du terme – ou à la piétaille du bas clergé, qu'on vive sa foi au contact du peuple en tant que séculier ou membre d'un ordre mendiant, ou reclus dans sa communauté pour une autre partie du clergé régulier. Enfin, les périodes de tension, voire de crise, au sein d'une société dans laquelle les représentants du clergé sont engagés, sont propices à faire naître des divergences, élever des lignes de démarcation, voire susciter la rébellion contre une politique ou des mesures considérées comme préjudiciables – et donc iniques – à leur propre état ou à la société de manière générale. À cet égard, il n'est pas indifférent que Thomas d'Aquin ait pensé en termes très précis, dans le *De*

Regno et dans la *Sententia Libri Politicorum*, la légitimité de la déposition ou de l'exécution du tyran.

La révolution des *Comunidades* (1520-1521) constitue une convulsion majeure dans la Castille du début du règne de Charles Quint. Elle est préparée par trois années d'agitation politique et sociale qui débouchent sur un conflit extrêmement bref, émaillé certes de multiples escarmouches, mais au cours duquel on ne dénombre que trois véritables batailles. Sa portée est, quant à elle, d'une ampleur sans précédent, l'expérience vécue par les Castillans se trouvant décuplée par les échos plus ou moins lointains offerts par l'actualité de ces années du premier xvi^{e} siècle: apparition et affirmation du protestantisme, premières conséquences politiques de sa diffusion sur les terres du Saint Empire Romain Germanique, pénétration de cette doctrine dans les royaumes hispaniques au cours des événements de Castille (Redondo 1963, 110, 119, 162), Sac de Rome, péril turc en Méditerranée, etc. Fugace mais profond et aigu, l'événement est la cause d'un traumatisme majeur et durable, interprétable de façons diverses, tout au long de l'histoire de l'Espagne. À preuve l'indéniable actualité des *Comunidades* jusqu'au XIX^{e} siècle (Gutiérrez Nieto 1973, 19-122 ; Pérez 1963 ; Sánchez León 2002, 162-166), et même jusqu'à la période contemporaine (Alonso García 2009).

Dans un article déjà ancien, antérieur même à sa monumentale thèse, Joseph Pérez (1965) relevait le rôle capital joué par des membres du clergé régulier à Valladolid, en amont des événements notamment. Qu'il s'agisse du fameux Pablo de Villegas *alias* Pablo de León (OP) ou de figures moins bien connues, tel Juan de San Vicente (OFM), plusieurs moines avaient contribué, dans leur prédication, à nourrir l'inquiétude et l'agitation populaires. Quand ils n'avaient pas pris les armes aux côtés des *comuneros*, ils avaient apporté au mouvement naissant un indispensable contenu politique et messianique. De ce point de vue, le libelle rédigé par un comité composé de franciscains, de dominicains et d'augustins de Salamanque, sollicités par les *regidores* de cette ville en préparation à leur participation aux Cortes de Saint-Jacques de Compostelle-La Corogne, est un des textes fondateurs d'un mouvement qui dut très tôt faire la preuve de sa légitimité politique et, plus tard, de celle de ses actions (Pérez 1970, 149-151). Dans cette charte, les revendications sont formulées avec précision et sans ambages : ces moines, bel et bien *"*frondeurs*"* également, selon l'heureuse épithète choisie par Pérez (1965), furent d'importants acteurs au début de la rébellion contre certains choix politiques du tout jeune roi et empereur fraîchement élu et face au comportement des Flamands de son entourage.

1. Luis de Maluenda et son temps

Quand Luis de Maluenda (OFM) écrit, à partir des années 1530, les traités qui sont parvenus jusqu'à nous, l'heure n'est plus à la contestation ouverte et frontale, encore moins à la rébellion. L'écrasement des *comuneros* à Villalar, en avril 1521, a sans doute mis fin à ce genre de velléités. Les dangers que fait encourir à la chrétienté et à l'Espagne, en ces mêmes années, la propagation du protestantisme et l'engagement de Charles Quint pour la juguler tempèrent peut-être aussi les ardeurs monastiques en la matière. Mais ce moine franciscain, dont nous ignorons quels furent les agissements à la fin des années 1510, déroule dans ses textes une prose incisive, parfois virulente, mâtinée des ressources et des effets de l'*ars concionandi* franciscaine (Quero 2016). Elle sert une pensée complexe – qui paraît même confuse au lecteur d'aujourd'hui, mais peut-être aussi à la plupart des lecteurs contemporains de Maluenda – au contenu souvent critique, voire subversif. Sur les centaines de pages que Maluenda noircit, les occurrences des *Comunidades* ne sont pas si nombreuses. Elles n'en attestent pas moins la prégnance de cet événement dans son propre vécu – au reste, comme chez plusieurs autres esprits de son temps (Andrés Martín 1983) – et son inclusion dans une vision historique de grande envergure alimentée, comme de juste, par la tradition eschatologique et messianique des frères mineurs[1]. Ces occurrences révèlent, enfin, la consonance de ces événements et de leur interprétation avec une pensée politique où la vigilance exercée par les sujets sur la politique du souverain fonde ces derniers à se prévaloir d'un droit de résistance et d'un devoir de rébellion tout aussi inaliénables. D'*Excelencias de la fe* (Maluenda 1537) à *Leche de la fe del príncipe christiano* (Maluenda 1545), le discours de Luis de Maluenda se radicalise. De nombreux facteurs – tels de désagréables relents d'érasmisme, de son point de vue – peuvent expliquer ce durcissement. C'est cependant l'observation de l'évolution de l'hérésie protestante et de la rébellion qu'elle engendre sur les terres impériales, au prisme du tournant pris par les événements d'Allemagne qui engagent la politique de la Castille et obèrent ses ressources, qui constituent sans nul doute l'élément décisif. Tout cela sur fond de méfiance, parfois de haine, envers les *conversos* castillans, véritable cinquième colonne au cœur de la monarchie selon Maluenda et plusieurs de ses contemporains obsédés

[1] C'est également le cas chez les dominicains (Contreras Contreras 2002, 525).

par cette question[2]. Comme chez García de Loaysa (Andrés Martín 1983, 319-321) ou Juan de Vergara (*ibid.*, 320-321 ; Redondo 1965, 115) à la même époque, Maluenda n'a aucune peine à établir une corrélation entre *Comunidades* et rébellion protestante. Ce qu'il retient de ces événements castillans du début des années 1520 et la lecture qu'il en fait lui offrent même une grille de lecture particulièrement efficace pour saisir la portée véritable du protestantisme et la nature profonde des temps vécus par les Castillans.

Malgré l'extrême humilité promue par la règle franciscaine et la revendication que Luis de Maluenda ne manque jamais d'en faire dans les pages liminaires de ses traités (voir par exemple Maluenda 1545, prologue, sans numérotation), ce moine est loin d'être un personnage insignifiant comme l'avait très tôt remarqué Miguel Avilés Fernández (1979, 237). Dans le très long prologue tripartite de *Leche de la fe*, il révèle son identité et le titre de ses autres œuvres – parues de façon anonyme jusqu'alors – et affirme avoir passé l'essentiel de son existence dans les maisons franciscaines de Salamanque (Maluenda 1532, colophon), de Toro (Maluenda 1537, colophon) et de Burgos[3]. De cette dernière ville est originaire le prestigieux lignage *converso* dont il est issu (De Castro y Castro, 1980). En effet, Luis de Maluenda descend directement de Salomon Ha Levi, *alias* Pablo de Santa María, fameux juif converti devenu évêque de cette ville au début du XV^e^ siècle (Maluenda 1545, prologue, sans numérotation). Hormis ses traités, Maluenda n'a laissé aucune trace de son passage sur la terre. Il est malaisé d'établir une chronologie à partir des quelques informations qu'il livre çà et là dans son œuvre, mais on peut supposer qu'il appartenait à la communauté de Salamanque au tournant des années 1520-1530. Il y est même peut-être entré en religion si l'on croise les informations éditoriales mentionnées plus haut. Ainsi, il n'est pas interdit de penser que Maluenda passa les vingt premières des quarante années où il revêtit le froc franciscain, comme le rappelle le titre de son dernier ouvrage (Maluenda 1545), à Salamanque. Il put donc être, à tout le moins, un témoin

[2] Ce seul aspect justifierait une ample étude dans l'œuvre de Maluenda, ce qui n'est pas le propos des réflexions présentées ici. Sur la question *conversa* dans les *Comunidades*, voir, parmi une production scientifique pléthorique, Pérez (1970, 507-514) et, plus récemment, Ladero Quesada (2002) et Sánchez León (2002).

[3] La *Laus urbis* consacrée à cette dernière ville dans *Leche de la fe* (Maluenda 1545, prologue, sans numérotation) donne à penser que cet ultime ouvrage a été composé dans le monastère franciscain de Burgos.

privilégié de l'agitation qui précéda l'éclatement de la révolte et des débats qui la nourrirent.

Au-delà de ces suppositions, le séjour dans la communauté franciscaine de Salamanque, au moins à la fin des années 1520 et au début de la décennie suivante, a dû être lourd de conséquences dans la vie d'un homme dont l'horizon n'est pas borné par les murs de la cellule monacale, quoi qu'il en dise. Maluenda, en effet, ne prend pas seulement la plume pour instruire les novices de son ordre des choses élémentaires de la foi et de la discipline franciscaine. Son ambition est spirituelle et politique tout à la fois. Qu'il leur dédie tel traité ou qu'il évoque leur mémoire, le franciscain ne manque pas d'honorer ceux qui ont compté dans sa propre trajectoire. Or il n'y a pas que des maîtres spirituels parmi ses mentors, tant il est vrai que le temporel fait sans cesse intrusion dans la sphère religieuse, ou inversement, pour les religieux de cette époque et sous la plume de la plupart d'entre eux. Nous ne savons rien de frère Diego de Bobadilla (Maluenda 1545, prologue, sans numérotation) mais Francisco del Castillo ainsi que les deux dédicataires d'*Excelencias de la fe*, Juan Martínez Silíceo et Francisco de Vitoria, possèdent une indéniable envergure politique. Castillo, Silíceo et Vitoria prirent part à la fameuse conférence convoquée à Valladolid au printemps 1527 afin d'examiner certains points de la doctrine érasmienne (Bataillon 1998, 226-278). Or cette réunion, à l'objectif ambigu et convoquée par l'archevêque Manrique, put avoir pour objet de faire taire les récriminations de certains religieux contre Érasme, dont la pensée inspirait les politiques les plus influents de la cour impériale (Avilés Fernández 1986).

De tous, Juan Martínez Silíceo est le plus introduit dans les cercles du pouvoir puisqu'il assume la lourde tâche d'instruire le prince héritier depuis 1534. Il y a tout lieu de supposer, à ce propos, que le texte relativement bref des *Excelencias de la fe*, ouvrage de spiritualité et miroir du prince à la fois, peuplé d'un bestiaire et de métaphores[4] qui donnent un tour ludique à un discours âpre au demeurant, aurait été commandé au franciscain de Salamanque par le précepteur princier pour faire pièce à la traduction de l'*Institutio principis christiani* érasmienne que Bernabé de Busto avait mise sur le métier à l'intention du tout jeune prince Philippe (Gonzalo Sánchez-Molero 1997 : 226-227 ; Quero 2014 : 180-185). Grâce à Silíceo, Maluenda a donc prêté main forte aux membres de la faction la plus conservatrice de la

[4] Quelques éléments d'analyse à ce sujet dans Ruiz-Gálvez Priego (2015, 11-14).

cour impériale pour endiguer l'influence de la doctrine érasmienne sur l'héritier au trône. Que son premier traité, achevé en 1532 mais publié en 1539 seulement, *Vergel de Virginidad* soit dédié à Isabelle de Portugal semble indiquer, en outre, que Luis de Maluenda avait été introduit auparavant dans l'entourage de l'impératrice, autour de laquelle se réunit tout ce que la cour compte de conservateur, voire réactionnaire.

2. Hérésies et eschatologie

La question luthérienne et les événements d'Allemagne sont au centre de ce dernier traité puisque les promoteurs de la Réforme soutiennent l'équivalence entre vie matrimoniale et état monastique pour gagner le salut (Maluenda 1539, chapitre LII, sans numérotation). Ils reviennent sans cesse dans ses deux autres textes. Dans *Excelencias de la fe*, les luthériens sont apparentés à tous ces chrétiens, ou plutôt nouveaux-chrétiens, qui, tels des moustiques ou autres papillons, se noient dans le vin de l'hérésie ou se brûlent les ailes contre ce qu'ils croient être la flamme de la foi (Maluenda 1537, a iii r°). Ils sont encore figurés comme des rats qui rongent la doctrine de l'Église et sèment en elle la zizanie (*ibid.*, chapitre XVIII).

D'un point de vue poétique et stylistique, le très volumineux in-folio imprimé sur deux colonnes qui clôt la production spirituelle de Maluenda en 1545 n'est pas très différent des traités sur la virginité et sur les excellences de la foi. *Leche de la fe* est également un centon dans lequel les comparaisons et les métaphores les plus hardies se bousculent et génèrent un langage dont la *varietas* et l'*amplificatio* sont les moteurs[5]. Cela n'a rien pour surprendre dans un texte qui entrecroise, après *Excelencias de la fe*, un nouveau miroir du prince chrétien, une déclaration méthodique des miracles christiques, depuis l'incarnation jusqu'à l'ascension et, enfin, un traité sur l'Antéchrist et ses préfigurations dans l'histoire des hommes et celle du salut[6]. Latente dans les autres textes de Maluenda, cette veine eschatologique fait renouer le franciscain avec un courant de fond de la spiritualité de sa famille monastique, particulièrement vivace en Espagne à l'approche et au lendemain de l'an 1500[7]. Ce faisant, il permet d'inscrire le luthéranisme dans un *continuum* hérétique qui conduit inexorablement vers la fin des temps. Alors que les protestants s'enorgueillirent de se trouver des

[5] Sur la singularité littéraire de ce texte voir Quero (2012).
[6] Pour une description assez détaillée du début de ce traité, voir Ruiz-Gálvez Priego (2015).
[7] De manière générale, sur cette question, voir Milhou (2007).

précurseurs dans plusieurs mouvements spirituels condamnés par la papauté (Krumenacker 2006, 263), la réaction catholique, par la voix de Maluenda, entend doublement les condamner. Elle le fait en reprenant les arguments que les réformés avaient renversés à leur profit. Ils sont ainsi, pour Maluenda, aussi pernicieux que les ariens (Maluenda 1545, prologue, sans numérotation). Mais c'est déjà leur faire trop d'honneur que de les comparer au fameux hérésiarque du tournant du IIIe siècle et le franciscain s'empresse d'ajouter que cette nouvelle hérésie n'a rien d'original. En Espagne même, on a pu en observer des signes avant-coureurs à travers la première apparition, castillane et hétérodoxe, de l'illuminisme, réprimé par l'Inquisition au milieu des années 1520 (Maluenda 1545, prologue, sans numérotation)[8]. De façon plus générale, la *libido sciendi* qui est mère de l'orgueil et qui conduit invariablement à la *libido rixandi* est la cible de Maluenda. Une telle conviction lui permet, par intermittence, de mettre sur un plan d'égalité humanisme, érasmisme et luthéranisme. L'Antéchrist, comme le rappelle le franciscain, ne se présentera-t-il pas comme le plus grand de tous les sages ? En quoi est-il différent de Luther de ce point de vue, préciset-il s'il en était besoin (Maluenda 1545, cxcii r°) ?

Mais c'est bien la projection politique de l'hérésie protestante que Luis de Maluenda perçoit avec le plus d'acuité et expose sans détours. Il montre ainsi comment l'hérétique d'une seule ville peut faire sombrer toute une république dans le chaos dès lors qu'il bénéficie du soutien des puissants qui l'idolâtrent, à l'instar de Judas en son temps (Maluenda 1545, ccv r°). À cet égard, Luther est bien une préfiguration de l'Antéchrist (*ibid.*, ccxliii r°). Il s'inscrit ainsi dans la longue liste des hérésiarques apparus sous le règne de ces tyrans dont l'histoire pullule, depuis les temps bibliques jusqu'à l'empire romain, et sans doute au-delà, sommes-nous tenté d'ajouter. L'auteur de *Leche de la fe* s'aventure ici sur un terrain particulièrement glissant.

La seconde partie de *Leche de la fe* est recentrée sur l'exposition de la doctrine sur l'Antéchrist, bien que le patron général du traité demeure inchangé. Les *Comunidades* de Castille apparaissent sous la plume du franciscain aux chapitres XXI et XXII, deuxième et troisième de cette section, consacrés respectivement à la naissance et à la venue de l'Antéchrist. Dans la perspective eschatologique qui est la sienne, Maluenda n'évoque ces faits sans les faire entrer en relation avec des événements de

[8] Pour les liens entre illuminisme et luthéranisme, notamment chez Juan de Alcaraz et Isabel de la Cruz, voir Redondo (1963, 137-147).

l'histoire du salut auxquels il fait brièvement allusion. Pour ce faire, il puise dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée l'histoire de deux Galiléens, Judas (livre I, chapitre V) et Theudas (livre II, chapitre XI), au premier siècle de notre ère, et dans le livre de Samuel celle du félon Tsiba, au temps de la révolte d'Absalon. Judas et Theudas apparaissent au chapitre 5 des *Actes des Apôtres* (versets 34-37) où ils sont présentés comme deux personnages qui entraînèrent des hommes avec eux et les conduisirent à leur perte. Flavius-Josèphe précise que Judas le Galiléen, qu'il présente comme le fondateur d'une secte philosophique nouvelle parmi les juifs, incita ces derniers à refuser de payer le tribut aux Romains à l'époque du consul Quirinius (Marguerat 2007, 198). Quant à Theudas, il haranguait les foules en promettant de faire traverser le Jourdain à pied sec, autrement dit en réitérant le miracle de Josué (*ibid.*). L'histoire de Tsiba, personnage du second livre de Samuel (chapitres 16, 1-4 et 19, 17), est plus complexe. Lié à la maison de Mephibosheth, un des trois fils de Jonathan, il servit David au moment où ce dernier dut fuir Jérusalem, calomniant alors son premier maître qu'il accusait de vouloir recouvrer, à la faveur de la défaite de David, la royauté de son père et de son grand-père Saül. David promit de le récompenser pour son apparente loyauté en lui donnant la totalité des biens de Mephibosheth. La forfaiture de Tsiba fut dévoilée par ce dernier une fois la révolte d'Absalon réprimée. David revint alors sur sa parole en n'octroyant à Tsiba que la moitié des biens du fils de Jonathan. Tsiba offrit de renoncer à sa part au motif que le retour de la paix grâce à David était la plus grande récompense, gage insigne de fidélité à son roi.

De nombreux éléments de ces brefs *exempla* historiques trouvent des échos dans l'actualité des années 1520-1540 et étendent donc la portée politique et religieuse des *Comunidades* dans le discours fort complexe de Maluenda. Ces trois figures du mauvais conseiller ou du tyran articulent, à travers elles, rejet de la contribution fiscale exigée par l'autorité impériale et propagation de l'hérésie, les deux principaux facteurs qui lient *Comunidades* et protestantisme dans la pensée de Maluenda. La projection eschatologique de l'œuvre de Maluenda fait entrer ces revendications politiques en résonance avec les troubles que connaît la chrétienté en ces années. Le franciscain identifie plusieurs autres signes de la venue prochaine de l'Antéchrist, comme le schisme anglican, la montée du péril musulman, les phénomènes de guerre civile au sein des républiques, à l'image des luttes de faction entre les Colonna et les Orsini en Italie, et la vente des dignités

ecclésiastiques (Maluenda 1545, clxxxix v°-cxc v°). Mais ce sont bien les aspirations à s'écarter de la tutelle de l'Église de Rome et du pouvoir impérial qui en montrent l'imminence (*ibid.*, cxciii v°). En filigrane, Maluenda pose la question de la rébellion et de sa légitimité. Mais la réponse qu'il formule est loin d'être claire et univoque.

3. Légitimité de la rébellion et temps de l'écriture

Dans le chapitre XXI de son traité, le franciscain glisse un commentaire en apparence anodin qui trahit, à la vérité, tant sa conscience du danger à tenir les propos qui sont les siens que la véritable nature de ses aspirations. Devant l'incurie des prélats face à la simonie qui sévit dans l'Église, face aux maux et aux vices qui l'accablent et qui irradient l'ensemble de la société chrétienne, Maluenda présente le soulèvement des *Comunidades* comme un signe précurseur de la fin des temps:

> Y como en los tiempos de bandos y de comunidades levantadas y turbadas contra su rey, cuando mandan y son capitanes y consejeros los zapateros que no son para más de coser zapatos, y no para gobernadores de repúblicas, envía la justicia real un pesquisidor desuellacaras como lo merecen los tiempos perdidos y turbados, deste estilo en los tiempos finales que serán tiempos perdidos por setas y por disensiones, y cismas, y por bandos y por depravadísimas costumbres.

Il ajoute à propos de ce savetier, paradigme de l'office vil et objet de la satire, depuis l'Antiquité, contre ceux qui prétendent sortir indument de leur condition[9] :

> Y como un zapatero de baxa y cevil suerte tal como el Antechristo descarado según la profecía de Daniel que será rey desvergonzado, como cangrejo, que jamás dará paso para verdadera virtud a ser pesquisidor y justicia y rey y gobernador en los tiempos tan perdidos y tan peligrosos, que para tiempo perdido rey perdido ha de mandar y de enseñorear. (Maluenda 1545: cxciii v°)

Si Maluenda a communié avec certains idéaux des *comuneros* au cours des événements, s'il a côtoyé ces moines qui dirent du haut de la chaire ce

[9] Voir, par exemple, Juvénal, *Satires*, III, 293-294 (2002, 35).

que beaucoup pensaient tout bas, s'il a été une des plumes du libelle des moines de Salamanque, il faut convenir qu'il semble s'être ravisé, comme beaucoup, du reste, après la promulgation du Pardon général de 1522. Mais les choses ne sont pas si simples et il est permis de déceler une évolution entre le texte des *Excelencias de la fe* écrit à l'instigation de Silíceo et peutêtre sous l'égide de l'impératrice et celui de *Leche de la fe*, produit quelque cinq années après la disparition de celle-ci, alors que le précepteur princier, promu évêque de Carthagène, a été éloigné de la cour. Entre-temps, le discours ne s'est pas édulcoré mais une nouvelle cible est entrée dans le viseur de Maluenda. S'il se faisait l'apologiste de l'Inquisition, des prédicateurs et des universitaires, pour lutter contre l'hérésie dans *Excelencias de la fe*, tout en déplorant un manque d'efficacité, voire un certain laxisme çà et là, il n'en appelait pas moins à châtier, pour l'exemple, les moins zélés de ces serviteurs de l'Église (Maluenda 1537, chapitres L, LII, LVIII ; Asensio 1975). À cet égard, il fait remarquer au chapitre LII que leur absence en terres allemandes est cause de la prolifération du protestantisme et des révoltes qu'elle engendre. Aussi convient-il de veiller à ce que, dans un royaume qui peut se vanter de posséder une telle institution, les inquisiteurs s'acquittent de leur mission en conscience et avec zèle. Maluenda invite donc à prendre les Romains pour modèle, eux qui pendaient chaque année des chiens pour rappeler l'infamie de ceux qui n'avaient pas aboyé pour défendre le Capitole, à ceci près qu'il étend cette prescription aux docteurs, prélats et réguliers de tous ordres (*ibid.*, chapitre LX). Le propos et les mesures suggérées sont violents, mais le conseil au prince ne se départit jamais d'une révérence de bon aloi envers ce dernier et sa politique.

Au début des années 1540, moment plus que probable de l'écriture de *Leche de la fe*, aux yeux d'un homme presque arrivé au terme de sa vie, l'histoire semble s'accélérer, perception propre à une âme tourmentée par des considérations eschatologiques. L'étoile de l'érasmisme ne brille plus à la cour. La mort d'Isabelle de Portugal, en mai 1539, semble avoir suffisamment rebattu les cartes pour que Maluenda prenne pour cible, dans le langage sibyllin de la prophétie, le pouvoir impérial et la personne de l'empereur luimême. Il reste primordial, bien évidemment, de ne pas baisser la garde devant l'hérésie face à une menace protestante dont les royaumes d'Espagne ne sont pas à l'abri. Mais en ces années qui précèdent l'éclatante mais illusoire victoire de Mühlberg sur la ligue de Smalkalde, devant l'inéluctabilité du schisme, le franciscain semble s'interroger sur le bien-fondé de l'action impériale, en des termes fort semblables à ceux choisis par

les *comuneros*, alors que la rébellion de certaines populations allemandes autour de leur prince tend à reproduire, en terres d'empire, la situation dramatique connue quelque vingt ans plus tôt en Castille. Le vingt-sixième chapitre du traité expose donc un propos direct et subversif, qui peut tenir lieu de clé de lecture pour les deux passages précédents, où le franciscain fait explicitement référence aux *Comunidades*:

> que si este pecador que tiene esta pluma en la mano para relatar estas verdades del cielo, con todas sus canas y corcova de hábito religioso, encontrase a mi rey y a mi emperador en el camino que venía su majestad corriendo las postas, yo le dejarretaría el caballo que no me faltaría espada que el ángel me prestaría la espada del Cid Ruy Díaz de Vivar llamada la tizona, o la espada de Roldán llamada Duridanda, o la espada del emperador Carlomagno llamada gaudiosa, con la cual hendía un hombre de armas de alto a baxo, y dejarretado el caballo le diría muy mejor que aquí se dize. (Maluenda 1545, ccviii v°)

Le projet formulé ne constituerait rien moins qu'un acte de lèse-majesté s'il venait à être mis à exécution. À l'instar de la ville de Tolède qui, dès le début de l'agitation précédant le soulèvement de 1520, ne voulait reconnaître que le roi d'Espagne et n'avait cure de l'empereur, comme ces moines de Salamanque ou ces *procuradores* réunis à Saint-Jacques de Compostelle puis à La Corogne dans leurs appels désespérés à un Charles Quint, sur le départ, afin qu'il n'abandonne pas ses royaumes, Maluenda veut retenir un monarque qui n'écoute pas ses sujets pour lui dire, tel un nouveau paysan du Danube, ce qui convient pour le bon gouvernement de son royaume. Mais ici s'arrête la comparaison avec ce personnage mi-homme mi-bête qui se présente à Rome devant les sénateurs, comme le rapporte Marc-Aurèle, pour déplorer sans détour en la disparition des vertus morales chez les patriciens celle du bon gouvernement, et mettre en garde contre la ruine de l'empire romain (Guevara 1994a, 123-131 ; Guevara 1994b, 633-638). Dans *Excelencias de la fe*, le franciscain se lamentait de conserve avec l'empereur devant l'incurie des princes de son temps. Désormais, le souverain semble emporté dans la tourmente à travers une glose qui croise les prophéties de Daniel et des passages de l'Apocalypse:

> Y así cuando se mirare bien el discurso de la Iglesia jamás hubo cabeça tirana sin compañía de cabeça herética, y jamás hubo cabeça herética que no tuviese privança con cabeça tirana, porque la tiranía es hermana de la herejía, como la herejía es hermana de la tiranía, como las dos cabeças

> del águila romana son muy hermanas en la unidad de un cuerpo como la cabeça tirana de Nero, era muy amiga de la cabeça herética de Simón mago para la unidad de la persecución de la Iglesia, como águila con dos cabeças. Y así en la persona del Antecristo se juntarán dos maldades hermanadas la una estremada tiranía, y la otra estremada herejía: y así según opinión de algunos en su sola cabeça se ayuntará, que será Emperador del mundo y sumo pontífice herético de todas las rentas de la Iglesia, y será cabeça imperial de tiranía, y cabeça de papa herética y de herejía como águila de dos cabeças, con las cuales cabeças de tiranía y herejía juntas en su depravada cabeça, acabará el misterio de la maldad y persecución que el emperador Nero tirano junto con la cabeça herética de Simón mago, obraban contra Jesucristo. (Maluenda 1545, cccxxiiii v°)

L'obscurité du langage est à l'avenant de sa charge prophétique et eschatologique. Mais l'obliquité du discours est également de nature à préserver l'auteur de ces propos subversifs de toute accusation, vœu illusoire au demeurant, l'ouvrage en question devant être inclus dans l'Index de l'Inquisiteur Valdés quelques années plus tard (Asensio 1975). On peine à imaginer que personne ne ferait le rapprochement entre l'aigle bicéphale de l'étendard de l'Antéchrist et celui du Saint Empire Romain Germanique. Comment ne pas voir à travers le binôme historique constitué par Simon et Néron une préfiguration de celui formé par Luther et Charles Quint ? Sans doute impatient de voir la fin des temps arriver, après avoir rappelé, à la suite de Paul, que l'Antéchrist se présentera sous l'apparence la plus inattendue, Maluenda rapportait que, selon certains, la grâce de l'Esprit Saint retardait la venue du jugement dernier, tandis que pour d'autres c'était l'empire romain. Devant cette dernière opinion, il acquiesçait humblement: « con el sentimiento de los que esto dizen me conformo. » (Maluenda 1545, cxciii v°) Le faisait-il par soulagement ou bien par dépit ?

4. Conclusion: miroirs et mirages des temps

Dans le discours millénariste qui s'épanouit, en particulier chez les franciscains et les dominicains, avant et pendant les *Comunidades*, l'Antéchrist était assimilé à l'empereur. La rapacité de son entourage et la dispendieuse obtention de la dignité impériale, qui n'est rien d'autre que la profanation de l'onction sacrée, étaient les signes qui rendaient reconnaissable l'arrivée de la fin des temps en l'apparition de ce personnage. Après Villalar, le messianisme finit par épouser, de manière générale, les

grandes lignes de la politique impériale (Contreras 2002, 527-531), d'inspiration érasmienne pendant quelques années donc. Dans un tel panorama, Luis de Maluenda et son œuvre font figure d'exception. Sur un substrat qui est commun à toute une frange des penseurs et idéologues d'une Espagne vieille-chrétienne, dont Silíceo deviendra le parangon et la défense du statut de pureté de sang de la cathédrale de Tolède le bréviaire, Maluenda déroule une pensée qui fluctue au gré des événements, signe même de l'acuité avec laquelle il les scrute. La profondeur idéologique de son discours alliée à la versatilité de la doctrine eschatologique dont il est imprégné explique sans doute que ses propos soient toujours d'une grande fermeté mais également qu'un même événement puisse changer de signe.

Tel est le cas de la révolution des *Comunidades* qui déjà chez ses acteurs et ses contemporains suscitait des réactions diverses. Cet événement laisse des traces vivaces. Il n'est pas indifférent que Juan Martínez Silíceo rappelle, encore en 1547, les propos du dominicain Juan Hurtado de Mendoza selon lequel, si les *comuneros* avaient vaincu, tous les juifs des royaumes voisins se fussent installés en Espagne et les églises eussent été transformées en synagogues (Quero 2014: 204). Chez Maluenda, il semble plutôt réactivé par l'observation de l'évolution du protestantisme et la perception de similitudes avec le soulèvement castillan, preuves tangibles de l'accélération des temps au surplus. Le ton prophétique et les arcanes de l'eschatologie rendent malaisée, toutefois, la formulation synthétique de la doctrine de Maluenda et plus encore de rendre compte de l'évolution et des nuances qui lui sont propres. Celui qui, encore en 1545, dénonce l'usurpation du pouvoir par des *comuneros* issus de l'artisanat urbain, réminiscence de la pensée commune des partisans du camp royal au lendemain des événements, semble appeler, dans le même texte, à se montrer vigilant face à un empereur qu'il rapproche dangereusement de l'Antéchrist. Dans une vision de l'histoire où tyran et hérésiarque vont de pair, il était peut-être naturel pour le franciscain de voir en Charles Quint non plus tant le roi d'Espagne mais l'empereur qui n'avait su tirer les leçons du soulèvement de 15201521.

Bibliographie

Alonso García, D. (2009). Debate historiográfico: *Las Comunidades de Castilla en el siglo XXI*. *Tiempo modernos*, 19(2), 1-10.

Andrés Martín, M. (1983). Lutero y la guerra de las Comunidades de Castilla. *Norba*, 4, 317-323.

Asensio, E. (1975). Fray Luis de Maluenda, apologista de la Inquisición, condenado en el Índice inquisitorial. *Arquivos do Centro Cultural Português*, 9, 95-96.

Avilés Fernández, M. (1979). España e Italia en los escritos del antierasmista Luis de Maluenda. *Anexos de Pliegos de Cordel*, 1, 225-238.

____ (1986). Erasmo y los teólogos españoles. Dans M. Revuelta Sañudo et C. Morón Arroyo (Coord.), *El Erasmismo en España*. *Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985* (pp. 175-191). Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.

Bataillon, Marcel. 1998 (1966). *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Contreras Contreras, J. (2002). Profetismo y apocalipsismo: conflicto ideológico y tensión social en las Comunidades de Castilla. Dans F. Martínez Gil (Coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I* (pp. 517-538). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

De Castro y Castro, M. (1980). El franciscano Fray Luis de Maluenda, un alguacil alguacilado de la Inquisición. Dans J. Pérez Villanueva (Coord.), *La inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes* (pp. 797-813). México: Siglo Veintiuno Editores.

Gonzalo Sánchez-Molero, J. L. (1997). *El Erasmismo y la Educación de Felipe II (1527-1557)* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Guevara, A. de. (1994a). *Libro Áureo de Marco Aurelio (Obras completas 1).* E. Blanco (Coord.). Madrid: Turner.

____ (1994b). *Relox de Príncipes (Obras completas 2).* E. Blanco (Coord.). Madrid: Turner.

Gutiérrez Nieto, J. L. (1973). *Las Comunidades como Movimiento Antiseñorial (La Formación del Bando Realista en la Guerra Civil Castellana de 1520-1521).* Barcelona: Editorial Planeta.

Juvénal. (2002). *Satires.* P. de Labriolle y F. Villeneuve, eds. Paris: Les Belles Lettres.

Krumenacker, Y. (2006). La généalogie imaginaire de la Réforme protestante. *Revue Historique*, 308(2), 259-289.

Ladero Quesada, Á. (2002). Castilla a comienzos del siglo XVI: sociedad y poder. Dans F. Martínez Gil (Coord.), *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I* (pp. 27-44). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Maluenda, L. de. (1539). *Vergel de virginidad con el edificio spiriual de la caridad. Y los mysterios de la virgen sin par. Y otro tratado de los mysterios de los ángeles.*

Con treze servicios que haze el Ángel custodio. Compuesto por un religioso de los menores de la provincia de Santiago. Burgos: Juan de Junta.

____ (1537). *Tratado llamado Excelencias de la fe, ayuntado de muchas flores de los libros de los excellentes varones, ansí santos como paganos colegidos por un religioso de la orden de los menores de la provincia de Santiago*. Burgos: Juan de Junta.

____ (1545). *Tratado llamado leche de la fe del príncipe christiano. Con LXII milagros de Jesu christo nuestro Dios y redemptor. Y con los misterios del antechristo: Y con las ropas de las virtudes Morales y Theologales. Copilado de los excelentes libros por fray Luys de Maluenda. A los quarenta años de ávito de religioso menor. Y examinado por el Reverendíssimo Padre ministro general: y aprovado por el Consejo Real*. Burgos: Juan de Junta.

Marguerat, D. (2007). *Les Actes des Apôtres (1-12).* Genève: Labor et Fides.

Milhou, A. (2007). *Colomb et le messianisme hispanique.* Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée.

Pérez, J. (1963). Pour une nouvelle interprétation des *"*Comunidades*"* de Castille. *Bulletin Hispanique*, 65(3-4), 238-283.

____ (1965). Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne. *Bulletin Hispanique*, 67(1), 5-24.

____ (1970). *La Révolution des Comunidades de Castille (1520-1521).* Bordeaux: Institut d'études ibériques et ibéro-américaines de l'Université de Bordeaux.

Quero, F. (2012). Le visible saturé du *Tratado llamado leche de la fe del príncipe christiano* de Luis de Maluenda (1545): enjeux et limites du discours imagé en matière de spiritualité. *L'Âge d'or* 5. http://lisaa.u-pem.fr/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&file=fileadmin/ f i c h i e r s / L I S A A / l _ a g e _ d _ o r / A g e - d _ o r - 5 / Q u e r o . pdf&t=1517498426&hash=5bf0a7beb45c3b40273c27e7b7ee8e3604ef8a7f

____ (2014). *Juan Martínez Silíceo (1486 ?-1557) et la spiritualité de l'Espagne prétridentine*. Paris: Honoré Champion.

____ (2016). Expérience individuelle, littéraire et politique dans l'œuvre de Luis de Maluenda: le 221e adage d'Érasme et le 5e chapitre de *Leche de la fe del príncipe christiano*. *e-Spania* 25. http://journals.openedition.org/e-spania/26149

Redondo, A. 1965. Luther et l'Espagne de 1520 à 1536. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, 109-165.

Ruiz-Galvez Priego, E. (2015). Instruir al príncipe: le teología política de Luis de Maluenda. *Libros de la Corte.es. Monográfico* 3. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE). https://repositorio. uam.es/handle/10486/669192

Sánchez León, P. (2002). La constitución histórica del sujeto comunero: orden absolutista y lucha por la incorporación estamental en las ciudades de Castilla, 1350-1520. Dans F. Martínez Gil (Coord.) *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I* (pp. 159-208). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.