

DISCOURS ANTICLÉRICAL ET LITTÉRATURE
AU MILIEU DU XVI^E SIÈCLE. LE CAS DU
LAZARILLO DE TORMES

Michel BOEGLIN
(IREC - Université de Montpellier III)

On relève en Espagne, au même titre que dans les autres pays européens, un discours anticléricale persistant depuis le Moyen-Âge jusqu'au milieu du XVI^e siècle, dans des cercles populaires ou lettrés. S'agissant d'un terme récent et fortement connoté à l'époque contemporaine, notamment dans les pays latins, le terme anticléricale et son dérivé, l'anticléricisme, a longtemps été récusé par l'historiographie moderne, française notamment, car on lui reprochait de renvoyer à un contexte étranger, à celui des XVI^e et XVII^e siècles, celui de la sécularisation politique et de son affranchissement de la tutelle religieuse. L'historiographie anglo-saxonne, peut-être moins façonnée par les conflits idéologiques liés à la séparation de l'État et de l'Église, a très vite utilisé le terme pour en définir les caractéristiques dès la fin du Moyen-Âge. Elle vit derrière la Réforme l'une des premières atteintes décisives portées à l'institution ecclésiastique et à la prétention

de celle-ci de régir l'ensemble de la société ainsi que de façonner les consciences.

Malgré la grande variété d'approches du phénomène, on peut entendre l'anticléréalisme, dans le prolongement de la définition proposée par Heiko A. Oberman, comme des attitudes et des conduites qui, depuis le Moyen-Âge en Europe, engendrèrent des œuvres littéraires, inspirèrent des actions politiques et provoquèrent parfois des mouvements sociaux contre ce qui était perçu comme des privilèges injustes (Oberman, 1993: III)¹. Ces protestations s'élevaient contre les attributions particulières qui étaient à la base du pouvoir dont jouissait le clergé (privilèges sociaux, politiques, économiques, sacrés ou sexuels). Il s'agissait de griefs qui, tant par leur forme que dans leur contenu, émergeaient d'une longue tradition critique à l'égard du premier ordre. Et de façon significative, selon le lieu, le moment ou le milieu social concerné, l'anticléréalisme s'est concentré sur l'autorité papale, épiscopale, sacerdotale, monastique ou sur l'influence intellectuelle du clergé (Oberman, 1993: IX-XI).

Toutefois, il ne s'agit pas d'une critique contre la personne d'un clerc, mais bien de la corporation ou de l'ordre ecclésiastique en tant qu'«état», qui est en cause et qui perce, de façon directe ou indirecte, à travers les propos ou les écrits. Dans la péninsule ibérique, cet anticléréalisme, à la différence de ce qui se produit dans d'autres pays européens, ne fédéra guère les divers courants de contestation de l'ordre ecclésiastique. Si, comme l'avait signalé, à juste titre, Lucien Febvre (1929: 1-73), l'anticléréalisme n'était pas à l'origine du protestantisme, il n'en demeure pas moins qu'il fut, au début des temps modernes en Europe du Nord un ferment

¹ En France, l'adjectif anticléréal est recensé en 1866 par P. Larousse.

d'unification et d'intégration de mouvements sociaux et religieux hétérogènes, que rien ne prédestinait à faire cause commune². Il ne s'agit pas, dans le cadre de cet article, d'analyser les causes de cet échec, mais de relever l'existence de ces courants critiques à l'égard de l'institution ecclésiastique en Espagne et de circonscrire leur portée dans *La vie de Lazare de Tormes*, publié en 1554 en Espagne.

En effet, la veine anticléricale du *Lazarillo* ne fait guère de doute : cinq des maîtres ou protecteurs de Lazare sont des religieux et nul de ceux-ci ne se caractérise par ses vertus chrétiennes ou le respect des obligations inhérentes à son état. Pis, toutes les références secondaires à des religieux sont sarcastiques. De surcroît, l'anonymat derrière lequel se cache l'auteur de l'œuvre a conduit certains critiques à y déceler l'empreinte d'un hétérodoxe ou d'un hérétique et ce, d'autant plus que, cinq ans après sa publication, l'opuscule fut censuré par l'Inquisition espagnole aux côtés de dix-huit autres ouvrages de littérature profane en langue castillane. Ainsi, plusieurs publications récentes défendent l'idée d'un anticléricalisme viscéral qui imprégnerait l'œuvre et qui refléterait les conceptions d'un esprit critique vis-à-vis de l'Église de Rome voire à l'égard du fait religieux³.

Cependant, afin de pouvoir apprécier le caractère des critiques en cause et le profil religieux de son auteur, encore est-il nécessaire d'éviter tout anachronisme mais également toute distorsion de la nature ou de la portée du discours en cause. Aussi replacera-t-on l'œuvre dans le contexte plus vaste de l'anticléricalisme de la pre-

² Sur l'anticléricalisme comme cri de ralliement de divers mouvements réformateurs, voir Vogler (1988). Voir aussi Goertz (1987) et Oberman (1976: 109-112).

³ Voir, par exemple, Navarro Durán (2004), Guizar (2005), Labarre (2006).

mière moitié du XVI^e siècle, notamment à la veille de l'abdication de l'Empereur, au moment de la publication de l'ouvrage. Il s'agira de circonscrire la signification des attaques portées contre le premier ordre et de saisir le sens de cet anticléricalisme, malgré les nombreuses interrogations que suscitent les conditions de la rédaction de l'opuscule.

Pas plus que les autres pays de la Chrétienté, l'Espagne n'avait été préservée de l'anticléricalisme à la fin du Moyen-Âge. Si certains historiens, à la fin du XIX^e siècle, avaient mis en avant l'absence de telles critiques ou leur caractère marginal pour expliquer l'échec de la Réforme en Espagne, force est de constater, au contraire, l'existence d'un profond mouvement anticlérical dans différentes couches de la société. Tant au sein du peuple que chez les lettrés humanistes et spirituels, l'homme d'Église faisait l'objet de satires, de critiques souvent mordantes, volontiers facétieuses, moqué comme il l'était pour ses vices, ses excès, son ignorance ou son immoralité, durant le Moyen-Âge et dans la première moitié du XVI^e siècle tout particulièrement.

Le discours anticlérical, s'il reste difficile à apprécier à la fin du Moyen-Âge faute de sources, transparaît néanmoins à travers différentes manifestations, comme les dictons que l'on trouve dans les *refraneros*. Le patrimoine de l'Église suscitait les convoitises tant à l'égard du clergé régulier que du séculier, à l'encontre du haut comme du bas clergé et les clercs étaient souvent blâmés pour leur attachement trop manifeste à la jouissance des biens de ce monde. Nombre de proverbes populaires raillaient la vie aisée des hommes d'Église face à la pauvreté du peuple : soif de pouvoir et d'argent, mesquinerie et avidité étaient les traits qui

se dégageaient du clerc dans ces *refranes* anticléricaux à la fin du Moyen-Âge et à l'époque moderne, qui ne visaient pas en règle générale l'Église du Christ mais bien les faiblesses et les travers de ses ministres. Nombre d'expressions telles que "*cura viajero ni misero ni misero*", "*fraile que pide por Dios pide por dos*" ou "*fraile convidado echa el paso largo*" mettaient en valeur la promptitude à recueillir les offrandes et à accepter les dons. D'autres proverbes invitaient à la prudence avec les moines: "*al fraile mesurado, mirale de lejos y háblale de lado*" ou, plus crûment, conseillaient aux femmes de s'en défier: "*frailes en jubón, hombres son*"⁴, voire suggéraient aux jeunes gens de se garder de leur commerce. On repensera ainsi au quatrième maître du jeune Lazare et aux références érotiques du chapitre qui le présente face au *refrán* "*Cuando vieres a un fraile de la Merced, arrima tu culo a la pared*"⁵. Des libelles et des pamphlets placardés aux portes des églises au XVI^e et au XVII^e siècles confirment la persistance de cette attitude anti-ecclésiastique dans diverses tranches de la population (Caro Baroja, 1980: 59-61).

La verve populaire moyenâgeuse perce encore à travers des textes, marqués par la culture du bas matériel et corporel, au sens où Michel Bakhtine l'entend, à savoir le vocabulaire scatologique, les allusions aux fonctions naturelles ou l'évocation des activités sexuelles. Les galeries de personnages ecclésiastiques ou dévots, grotesques par leur travers, étaient la cible des flèches de penseurs humanistes soucieux d'une réforme de la société religieuse tout comme d'auteurs ou de poètes qui caressaient des thèmes et des sujets populaires et dont les attaques, loin de se cantonner aux

⁴ Sur le clergé dépeint par ces proverbes, voir Bennassar (1992: 79-80).

⁵ Cité par Bussel Thompson - Walsh (1988: 444).

religieux, visaient l'ensemble des grands de ce monde, comme le montre ce *refrán* repris par Torres Naharro:

Monjas y frailes
Putas y pajes
Todos son de gran linaje.

Qu'il s'agisse de la littérature profane parue en Italie dès le xiv^e siècle (Dante, *La divine comédie*, Boccace et son *Décameron*) ou en Angleterre dans les *Contes de Canterbury*, le Moyen-Âge était riche d'une tradition satirique qui se distinguait notamment par ses attaques à toutes les classes sociales et professionnelles, comme le clergé, la papauté, la noblesse, les marchands, etc. Les critiques ou satires du clergé écrites à la charnière du Moyen-Âge et de la modernité visaient, d'une part, les papes et l'opulence de leur mode de vie ainsi que celui des évêques qu'on retrouvait moqués dans la *Propalladia* de Torres Naharro, dont les attaques contre le souverain pontife et les cardinaux ne sont pas sans rappeler celles de Gil Vicente au Portugal. D'autre part, elles soulignaient les vices du clergé, parfois perçus comme consubstantiels non pas à l'individu mais propres à la fonction cléricale : dans la *Celestina*, ainsi que le rappelle María Rosa Lida, le clergé était le seul ordre systématiquement moqué et la critique affectait non seulement les ministres du culte mais l'Église comme institution humaine et autant pourrait en être dit de la *Lozana Andaluza* (Lida, 1970: 363-365). En outre, les dérèglements de la vie conventuelle des frères comme des religieuses constituèrent une source inépuisable de motifs pour les auteurs, dramaturges et poètes⁶. Enfin, comme

⁶ Voir le «Triumpho de religiosos» de Hernán López de Yanguas.

dans le *Crotalón*, les laïques et leurs superstitions n'étaient pas oubliés, ainsi que la sainteté feinte des ermites et des pèlerins dans le *Crotalón* ou le *Viaje de Turquía*, qui constituaient autant de motifs de bourles et dépeignaient à leur façon les travers de la société religieuse⁷.

Le succès de ces œuvres de fiction n'est nullement réductible à leur caractère anticlérical et ce dernier ne semblait pas contrevenir aux valeurs d'une société où nombre de réjouissances populaires renversaient les hiérarchies religieuses et les travestissaient, comme la fête de l'*obispillo* en Espagne (Arranz Guzmán, 2003: 32-33). Il ne semble pas avoir choqué outre mesure, du moins durant une période suffisamment longue : ainsi, la *Propalladia* de Torres Naharro ne fut censurée qu'en 1559; *La Celestina* qu'au XVII^e siècle. Mieux, on retrouvait ce discours anti-ecclesiastique sous la plume non seulement d'humanistes ou de poètes mais également de gens d'Église, que ce soit dans la littérature profane ou dans des traités religieux.

Le *Libro del buen amor* de l'Arcipreste de Hita, Juan Ruiz, au milieu du XIV^e siècle, témoignait ainsi d'une rare liberté de ton. Dans plusieurs passages, le clergé, et plus particulièrement la papauté, constituaient la cible des critiques qui, loin de reprendre le stéréotype de la vénalité des papes, pourrait s'apparenter, selon certains auteurs, à une critique doctrinale de la politique ecclésiastique au point de menacer la suprématie de Rome elle-même (Nieto, 1997: 39-41). Il n'est pas certain que l'on puisse, de Ramón Llull à Pedro de Osma, condamné par une junta de théologiens pour hérésie en 1480, en passant par Juan Ruiz, déceler l'affirmation d'une conscience autonome, dissidente voire hétérodoxe qui

⁷ Cristóbal de Villalón, *El Crotalón* (1990: chant IV, 146-147); *Viaje de Turquía* (2000: chap. I et III, 99-106; 120-121).

signalerait la persistance au Moyen-Âge en Espagne d'une profonde distance cultivée vis-à-vis de la papauté, comme voudrait le voir José C. Nieto (1997: 67-70). Mais il convient de noter l'existence, tout au long de l'époque médiévale, de l'esprit anti-ecclésiastique qui n'épargnait guère la curie romaine et, qu'à l'aube de l'âge moderne, les efforts de réformer le clergé ne firent qu'amplifier ces mouvements, à un moment où de nouvelles sensibilités religieuses se faisaient jour.

En effet, la réforme du cardinal Cisneros, archevêque de Tolède et régent à deux reprises, fut engagée alors que ce courant latent anti-romain et anti-ecclésiastique revêtait de nouvelles formes. Cisneros s'était préoccupé d'élever le niveau culturel et spirituel du clergé. Il avait, dans cet esprit, fondé l'université d'Alcalá de Henares, université moderne qui laissait place aux langues anciennes afin de favoriser une meilleure compréhension de l'Écriture sainte et où la théologie était à l'honneur, dans ses trois voies: le thomisme, le scotisme et le nominalisme. Il avait également entrepris une réforme de l'ordre franciscain auquel il appartenait. Sous son influence, l'Espagne s'était ouverte à de nouvelles formes de spiritualité, orientées vers le recueillement et la méditation, ainsi qu'à une vie religieuse plus intensément vécue. Une vive effervescence était perceptible et se manifestait par l'apparition de nouvelles formes de dévotion, la réforme des ordres religieux, les fondations de couvents et le zèle apostolique des *santos varones* qui sillonnaient les campagnes pour prêcher la bonne parole dans une Espagne devenue, à cette occasion, terre de mission. Ces mouvements de refondation des ordres, perceptibles tout particulièrement chez les franciscains et les dominicains, furent en large part tributaires de l'influence des *fraticelli* et de l'œuvre de Savonarole. On la retrouvait notamment chez les réformateurs tels que fray Juan Hurtado de Mendoza ou fray Pablo de León, l'un

de ses compagnons, auteur d'une *Guía del cielo* aux accents anti-ecclésiastiques particulièrement vifs, à l'heure de hâter la réforme du premier ordre et de censurer les excès de la curie romaine⁸.

Ce dominicain, homme d'une grande rectitude morale et d'un naturel austère, qui soutint à ses heures le mouvement des *Comunidades*, fustigeait dans son ouvrage les maux de ses frères de religion et du clergé en général. Le vice le plus répandu, selon lui, était sans conteste l'appât du gain, la *codicia*, qui brisait toute harmonie et pervertissait les relations entre les hommes. Elle se manifestait chez les clercs par la soif d'aumônes, "*que es maravilla la rabia y guerra que hay entre frailes sobre adquirir limosnas y más de lo necesario hartas veces*" (Beltrán de Heredia, 1941: 39) ou la recherche effrénée de bénéfices ou de rentes qui détournait les prélats de leurs ouailles. L'autre mal principal était la luxure qui avait totalement dévoyé l'Église: "*este maldito pecado es tan grande, que toda la Iglesia esta infernada en él y cuanto mayores son y más ejemplo habían de dar, tanto más corruptos están en el vicio*". Rupture du vœu de chasteté, concubinage des prêtres, fils bâtards d'ecclésiastiques éduqués et reçus dans la société avec tous les honneurs, voire pratiques sodomites constituaient autant de travers censurés qui n'étaient, aux yeux de Pablo de León, que le produit de la nature pécheresse de l'homme et de la corruption qui régnait à la tête de l'Église. "*Todo este mal maldito viene de donde había de venir la perfección, que es de Roma. De allí viene toda la maldad*" (Beltrán de Heredia, 1941: 40): de Rome, associée à Babylone, capitale des vices, de l'immoralité et de la

⁸ Sur ce dominicain, voir Beltrán de Heredia (1941: 31-49). La *Guía del cielo*, publiée à Alcalá de Henares en 1553 fut probablement conçue et écrite dans les années 1510-1520. Une première édition vit certainement le jour entre 1528 et 1547, *ibid.*, p. 34-35.

luxure, telle qu'elle transparaisait dans la littérature pamphlétaire protestante⁹.

Mais il ne faudrait nullement se méprendre; cette dénonciation de la décadence de l'Église ne provenait pas d'un réformé, pas plus qu'elle ne s'inspirait de Luther; elle partait d'un individu à l'orthodoxie au-dessus de tout soupçon. Il ne s'agissait pas d'un lecteur enthousiaste d'Érasme mais de l'un des tenants de ces courants radicaux qui traversaient les ordres franciscain et dominicain au début du XVI^e siècle. Il s'agissait d'une critique relativement fréquente y compris encore au lendemain du concile de Trente : ainsi, lorsque fray Juan de Pineda (1521?-1599?) dans sa *Política eclesiástica* se plut à laisser libre cours à son penchant satirique et reprit le "*Omnia sunt venalia Romae*", un censeur de l'œuvre écrivit en marge "*es lenguaje de herejes*" laissant entendre que ce passage devait être expurgé¹⁰. Le passage en question ne fut toutefois pas censuré.

Ce discours anticlérical aux frontières diffuses était un héritage de l'époque médiévale et avait gagné une tonalité nouvelle au temps de Charles Quint, à l'heure où de nouvelles formes de dévotion et de nouvelles sensibilités religieuses se faisaient jour dans la péninsule. Tandis que la Réforme protestante s'étendait en Europe, les appels pressants à un concile œcuménique faisaient

⁹ Voir par exemple *Imagen del Antecristo* (1557?) Pérez de Pineda (1557); Valera (1588).

¹⁰ Caro Baroja (1980). En 1644, d'autres passages de ses *Diálogos de la doctrina cristiana* (Salamanque, 1589) furent considérés malsonnants selon les registres de censure, comme celui-ci «en este tiempo es más meritorio remediar pobres que encomendar misas»: A.H.N. Inq. leg. 4462 exp. 31.

de la discipline du clergé un sujet sensible, dont s'inquiétaient et débattaient tant les clercs que les laïques. Aussi est-ce sur un terreau favorable que l'humanisme chrétien d'Érasme plongea ses racines et ses œuvres connurent, en Espagne, un accueil enthousiaste dans les milieux lettrés mais également religieux, jusqu'au sein même de la hiérarchie inquisitoriale durant le mandat de l'inquisiteur général Manrique (voir Bataillon, 1995: 269-271). Il serait toutefois erroné d'attribuer à l'influence directe d'Érasme et de ses critiques aussi ingénieuses qu'ironiques toute forme de critique mordante à l'égard du pape ou des autres autorités ecclésiastiques au XVI^e siècle. Le vif intérêt porté à ses premiers écrits, notamment à la traduction de l'*Enchiridion* sous le titre de *Manual del caballero cristiano*, publié probablement dès 1524, rendait compte des inquiétudes spirituelles et humanistes dans l'Espagne de Charles Quint (Bataillon, 1984: 190-191).

Si l'entourage de l'empereur avait été, dans un premier temps, acquis au penseur de Rotterdam, les années 1540 allaient voir le sort de l'érasmeisme scellé dans la péninsule. Le départ de la cour en Europe du Nord et la victoire de clientèles méfiantes à l'égard de l'orthodoxie de l'humaniste allaient très vite conduire à la mobilisation de l'appareil inquisitorial et à la répression de plusieurs proches ou admirateurs d'Érasme. Dans un tel contexte, les frères Juan et Alfonso de Valdés, qui écrivaient dans une veine largement anti-romaine et mettaient leur plume au service d'un idéal politique, la défense de la dignité impériale au lendemain du sac de Rome, furent progressivement perçues comme suspectes voire néfastes pour la foi¹¹.

¹¹ Voir particulièrement Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* et le *Diálogo de Mercurio y Carón*; Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana, nuevamente compuesto por un religioso*.

À l'heure de la reprise en main idéologique de l'Église et de l'Inquisition par le secteur orthodoxe de l'Église, cet anticléricalisme aux accents érasmistes fut associé au protestantisme ou confondu avec celui-ci. Les critiques à l'Inquisition, elles-mêmes, lorsqu'elles ne procédaient pas de personnes au dessus de tout soupçon, furent aussi, à certaines heures, notamment à partir des années 1560, perçues comme des œuvres fleurant l'hérésie, l'hérésie protestante plus particulièrement¹². Or, là encore, la critique ne se confondait pas nécessairement avec une volonté de voir abolie l'institution.

Ainsi, en 1536, Luis de Maluenda pouvait-il écrire dans son *Excelencias de la fe*, “*si cada año ahorcasen en este reino... un par de inquisidores, por santos y justos que fuesen en sus personas, por los descuidos y sueños y negligencias que tienen en ladrar contra los errores ;qué avisados andarían los otros*”¹³?. Pendre quelques inquisiteurs pour la gouverne de leurs collègues serait ainsi le meilleur moyen d'édifier le personnel du Saint-Office. Mais il ne faut guère se méprendre, la boutade cruelle avait été écrite par l'un des fervents partisans du tribunal de la foi, soucieux de voir la cour animée par des “*varones espirituales*” pour devenir le fer de lance de la réforme de la société et de la religion. Maluenda dénonçait tout autant le fait que les inquisiteurs prêtent l'oreille à

¹² La fin de la décennie 1550, marquée par la tragique découverte de communautés protestantes à Séville puis à Valladolid, entraîna une mobilisation de l'appareil inquisitorial destiné à barrer la route à toute infiltration du protestantisme en Espagne et conduisit à la publication du premier Index espagnol dès 1559 et au contrôle régulier des fonds de librairie. A compter d'alors, en Espagne, la liberté du discours à l'égard de l'Église romaine allait sensiblement se réduire.

¹³ Luis de Maluenda, *Excelencias de la fe*, Burgos, 1537, 5v-6, cité par Avilés Fernández (1980: 183).

de faux témoignages que leur empressement à étouffer les affaires de corruption. En bref, il censurait les travers de l'institution, faillible à cause des manquements de ses agents.

Diego de Vitoria, dominicain à l'orthodoxie tout aussi peu suspecte, fustigeait quant à lui ces "*ignorantissimi*" inquisiteurs coupables, au temps de l'Empereur, de poursuivre des prédicateurs qui disaient la vérité¹⁴. Melchior Cano, auteur du traité de théologie *De locis theologicis* et consultant du Saint-Office au temps de l'Empereur, regrettait, quant à lui, les excès des tribunaux dus selon lui à l'absence de théologiens "*très sûrs... qui seront comme les modérateurs nécessaires dans cette divine fonction*" qu'était la charge inquisitoriale¹⁵. Il s'agissait ainsi de discours sur les travers et les manquements connus de l'institution mais leurs auteurs étaient animés d'une volonté réformatrice; aussi leurs écrits furent-ils tolérés dans le cadre de la monarchie espagnole jusqu'au milieu du xvi^e siècle. De fait, toutes ces critiques fustigeaient les travers des hommes de l'Inquisition, mais bien plus rarement le bien-fondé de l'institution, malgré quelques exceptions notables.

Au sein des cercles érasmistes, voire crypto-protestants, la critique de l'Inquisition fut menée jusqu'à ses conclusions ultimes¹⁶. Les ratés de la procédure ou les défauts des officiers du tribunal n'étaient pas uniquement en cause mais bien la nature même de la cour; les travers de l'organisation n'étaient que le reflet de l'illégitimité de l'institution contraire à l'esprit du Christ. Dans

¹⁴ *Ibid.*, 183-184.

¹⁵ Melchior Cano, *De locis theologicis*, Salamanque, 1563, Liv. VIII, chap. VII, cité par Garzend (1912: 347).

¹⁶ Nous ne nous intéresserons pas aux pamphlets et libelles sur l'Inquisition publiés à l'étranger qui alimentèrent la légende noire. Sur le sujet voir García Cárcel (1992). Voir également Castrillo Benito (1991).

son traité sur l'éducation du prince, le chapelain du roi d'Espagne, Felipe de la Torre, après avoir passé en revue les principes de pédagogie d'inspiration érasmiste et les questions politiques et religieuses, réservait ses dernières flèches au Saint-Office, dont les officiers étaient qualifiés d'hypocrites qui n'avaient de cesse que de tuer et de verser le sang¹⁷. Le monarque, dès lors, devait être soucieux, pour la décharge de sa conscience, de veiller à ce que le message évangélique ne soit pas perverti par ses officiers, car l'Inquisition menaçait, par sa nature même, l'esprit chrétien: "*so especie de religión, infamar al prójimo, quitar sus bienes al cristiano y buscar la muerte a quien Jesucristo dio vida, no es justicia sino tiranía; no es piedad sino crueldad, no es religión sino falta de temor de Dios*" (Maravall, 1974: 89-90). Rarement une œuvre publiée dans les possessions espagnoles au milieu du xvi^e siècle n'avait poussé si loin la critique des fondements même de l'institution inquisitoriale. Celle-ci provenait des cercles érasmistes de l'entourage de l'Empereur et l'auteur avait été très proche des prévenus accusés de luthéranisme au début du règne de Philippe II. L'ouvrage, toutefois, ne fut jamais censuré ni même expurgé semble-t-il, malgré les charges que l'Inquisition avait réunies contre l'entourage du chapelain royal¹⁸.

¹⁷ Felipe de la Torre, *Institución de un rey cristiano, colegida principalmente de la Santa Escritura, y de sagrados Doctores*, Anvers, 1556. Voir l'étude que lui consacre Maravall (1974: 89).

¹⁸ L'Aragonais Felipe de la Torre enseigna à l'Université de Louvain. Il faisait partie d'un groupe composé de Pedro Jiménez ainsi que de Fox Morcillo, Juan Paez de Castro, Fadrique Furió Ceriol, le Dr. Morillo et fray Julián de Tudela. Suspect par ses positions aux confins de l'orthodoxie, il fut soupçonné d'être lié aux cercles protestants des Pays-Bas. Il fut présenté comme tel par Julián Hernández, le convoyeur d'ouvrages de propagande protestante à Séville; de même, dans

Aussi, au terme de ce rapide tour d'horizon, relève-t-on que cet anticléricalisme ne faiblissait pas de la fin du Moyen-Âge au XVI^e siècle et adoptait des contours divers et revêtait des formes nouvelles. Toutefois, plus que de discours anticléricaux, au pluriel, tant la variété des critiques relevait de propos distincts et s'attaquait à des objets multiples (l'homme d'Église, le bas clergé, les dignitaires, l'Inquisition, etc.). A quel moment et selon quelles modalités passe-t-on de la critique de la personne du clerc à celle de la corporation, voire même de l'institution, l'Église, et bascule-t-on dans l'hétérodoxie et l'hérésie?

On s'accordera à parler d'un discours anticléricaux populaire, qui raillait ou critiquait le clerc en tant qu'individu oublieux de ses obligations ou mû par l'intérêt et par la jouissance des biens de ce monde; la critique pouvait s'étendre à l'ensemble de la corporation des clercs qu'il s'agisse du bas ou du haut clergé, voire de la curie romaine, blâmée pour son opulence; une attitude qui se reflétait aussi bien dans des propos et discussions des gens de l'époque que dans les proverbes ainsi que dans divers traités ou œuvres de fiction. Revêtant souvent la forme de la satire, il moquait le clergé sans remettre nécessairement en cause le rôle du premier ordre dans la société ni sa prééminence.

Le discours anticléricaux que l'on qualifiera de religieux (voir Goertz, 1993: 502), n'était guère très éloigné de cet anticléricalisme populaire malgré la violence, parfois, du propos. Il dénonçait, dans des traités ou parfois à travers des œuvres de fiction, les vices des membres de l'Église qui souillaient la maison du Christ. Ces cri-

le procès Carranza apparaît-il cité ainsi que dans le procès du recteur Miguel de Montere. Sur la communauté d'Aragon, voir Kinder (1986).

tiques ou moqueries, souvent virulentes, demeuraient toutefois au sein de l'Église ou se situaient aux marges de la société religieuse, dans le cadre de mouvements réformistes appelant de leur vœux un retour à l'esprit originel du christianisme, qu'il s'agisse de courants millénaristes, du réformisme dominicain ou de l'érasmeisme. Selon les époques et les lieux, l'expression de certains mouvements prophétiques et messianiques qui se développaient dans le premier tiers du XVI^e siècle, fut perçue comme s'inscrivant à la marge de la chrétienté, reprenant les positions de certains hérésiarques (John Wyclif ou Jan Hus, par exemple).

En règle générale, dans les deux cas, qu'il s'agisse de l'anticléricalisme populaire ou du religieux, le propos ne s'identifiait pas à la remise en cause des fondements de l'Église: la critique visait les ministres de l'Église, accusés de pervertir les principes de son organisation, mais les désordres de l'institution ne remettaient nullement en cause l'ordre voulu par Dieu. Certes, ces personnes représentaient l'Église au plus haut degré; certes, l'Église était définie comme une hiérarchie cléricale, mais il convient de distinguer les deux types de propos: celui qui censurait les vices humains et celui qui déniait toute légitimité à l'institution et, partant, y voyait une violation de la volonté divine.

Il s'agirait dans ce dernier cas d'un discours anticlérical radical, qui rejeterait la légitimité de la hiérarchie dans ses fonctions et ses attributions et contesterait l'autorité de la Tradition dans l'interprétation des textes sacrés. Les attaques pouvaient naître du sein de la société catholique dans le but d'œuvrer à la réforme de la société religieuse puis glisser progressivement aux marges de celle-ci. Elles basculaient dans l'hétérodoxie voire l'hérésie, dès lors que leurs auteurs caressaient l'instauration d'un ordre nouveau ou qu'ils étaient censurés par les autorités religieuses ou l'Inquisition. C'est le cas du mouvement spécifique des *alumbrados*

ou des protestants de la péninsule, lesquels, du fait du contrôle de l'Inquisition et de l'encadrement religieux, avaient circonscrit les thèses défendues dans la sphère publique quant à la question de la justification, de la critique des dévotions populaires et de la religiosité extérieure (voir Redondo, 2001: 577-598). Or, ces questions avaient dans un premier temps été débattues au sein même de l'Église avant d'être progressivement perçues comme menaçantes et soupçonnées de servir de soubassement à des doctrines quiétistes ou protestantes. En outre, parmi les accusés de protestantisme espagnols, les attaques contre le clergé et contre les moines, en particulier, étaient fréquentes. Ainsi, par exemple, Gaspar Ortiz, aveugle, homme cultivé et ami du docteur Egidio à Séville, affirmait-il à la fin de la décennie 1550 "*el estado más seguro es el del matrimonio y le decía muchas veces [al testigo] que había gran lástima de las religiones*"¹⁹. Une conception en rien propre aux protestants mais très récurrente au sein de la population, à tel point qu'au lendemain du concile de Trente, l'Inquisition poursuivit les affirmations qui déniaient l'état de perfection au premier ordre (le délit d'*estado*) et rejetaient les privilèges liés à celui-ci.

Précisément, le *Lazarillo*, dont la date de rédaction nous échappe, sortit des presses vers la fin du règne de l'Empereur, à un moment où la critique des religieux et de l'institution ecclésiastique était de plus en plus perçue comme un élément attentatoire à l'unité de l'Église. L'œuvre a pu, de ce fait, par la nature des critiques

¹⁹ A..N. Inq. leg. 4515 exp. 14. *Relación de méritos*.

portées au clergé, se prêter à une diversité d'analyses, d'aucuns voyant derrière celle-ci le fruit d'un esprit hétérodoxe ou hérétique, raison pour laquelle il serait censuré un lustre plus tard par le Saint-Office. Pour une partie de la critique, l'anticléricalisme constitue le socle sur lequel se bâtit la trame du roman. Le "propos religieux" ne fait guère de doute pour Manuel J. Asensio, selon qui, loin de se limiter à de simples motifs, les attaques contre les ecclésiastiques constituent la véritable *intención* du *Lazarillo*. L'opuscule paru en 1554 reflèterait non seulement les idées érasmissantes de son auteur, que l'on voit transparaître dans la satire qui est faite des religieux, et des réguliers en particulier, reprise du fameux *monachus non est pietas*. Elle trahirait, en outre, sa sympathie pour les doctrines *alumbradas* (Asensio, 1959: 88-90 ; voir aussi Piper, 1961: 269).

Plusieurs indices viendraient à l'appui de cette thèse : l'absence de toute invocation de Jésus ou de la Vierge dans les prières ou exclamations du narrateur, réservées à la seule personne de Dieu (*Dios* ou *Señor*) tout comme la *secreta oración* du pauvre Lazare chez le pingre curé de Maqueda, qui rappellerait l'oraison mentale défendue par les hérétiques castillans (*Lazarillo de Tormes*, 1996, 57); la proximité entre la date de 1525, date de l'entrée de l'Empereur à Tolède évoquée en fin d'ouvrage qui, selon Asensio, renverrait à la date de composition de l'œuvre et aux années 1520, période de répression des mouvements illuminés en Castille; en outre, Maqueda et Escalona se trouvaient dans les possessions du marquis de Villena, lequel avait soutenu le cercle de Ruiz de Alcaraz et, enfin, l'apparition à plusieurs reprises dans le texte des verbes *alumbrar* et de ses dérivés tendraient à prouver qu'un *alumbrado* ou un lettré suffisamment proche du mouvement en était l'auteur, comme le rappelle également Márquez Villanueva (Asensio, 1959: 83-84; Márquez Villanueva, 1968: 69-137).

Si la thèse est séduisante, les indices demeurent légers et résistent mal à une lecture attentive de l'opuscule tant ils demeurent disséminés à travers l'ensemble de l'œuvre et résultent parfois d'une lecture hâtive. Ainsi, dans sa fameuse *secreta oración*, discrète non pas par sympathie pour les *alumbrados* mais parce que le curé de Maqueda se trouve alors aux côtés de Lazare en train de compter les pains que ce dernier s'ingéniait à subtiliser, celui-ci invoque-t-il, en outre, saint Jean. Cela réduit considérablement l'idée que les invocations constantes à Dieu sont la preuve du rejet du système d'intercession des saints²⁰. Mais surtout, la cohérence du récit initiatique de Lazare s'en trouverait totalement affectée : si Lazare devait être considéré comme un personnage doté d'une certaine élévation spirituelle, comme en témoigneraient les actions de grâce rendues à la personne de Dieu, s'il apparaissait comme un garçon progressivement instruit et éclairé de la roublardise des clercs et de la crédulité des ouailles dans le cadre de son parcours initiatique, la chute de l'ouvrage qui se clôt sur la touche peu reluisante des amours infidèles de son épouse s'assimilerait plutôt à la condamnation du courant hétérodoxe qu'à sa défense. La charge sociale contenue dans l'organisation du récit serait ainsi totalement réduite à néant, perdant toute la cohérence qui en faisait précisément la modernité.

Certes, l'anonymat de l'œuvre a longtemps fait penser à un auteur pour le moins hétérodoxe qui aurait désiré, pour des motifs légitimes, garder l'anonymat. Toutefois, avant que l'Index de 1559 n'impose de strictes règles pour empêcher la diffusion d'imprimés anonymes, il était courant que les œuvres paraissent sans que le nom

²⁰ *Lazarillo de Tormes* (1996: 56). Márquez Villanueva (1968: 120-126). A l'encontre de cette thèse et celle d'Asensio reprise par Guizar (2005, 20-21), voir les réserves émises par García de la Concha (1981: 181-189).

de l'auteur soit cité, qu'il s'agisse de la *Celestina* ou de nombre de livres de chevalerie. Le ton anticlérical de l'œuvre, savoureusement entretenu depuis le prologue jusqu'à l'évocation finale de l'amitié avec l'archiprêtre de la paroisse du Saint-Sauveur serait, néanmoins, le signe qu'il s'agit d'un auteur protestant, pour une partie de la critique. L'attribution récurrente depuis le dix-neuvième siècle jusqu'à nos jours de la paternité du *Lazarillo* à Alfonso de Valdès ne fait que renforcer cette thèse bien que l'ironie et la satire ne soient pas précisément les armes dont se valait le conseiller de Charles Quint dans ses écrits²¹. Selon T. Hanrahan, le protestantisme de l'auteur se lirait à travers les propres termes employés et l'ouvrage pourrait être vu comme un traité de doctrine anti-catholique²² : le premier chapitre serait une charge contre les superstitions populaires (habiles prières de l'aveugle pour soutirer de l'argent aux veilles femmes) auquel répondrait, en écho, le cinquième *tratado* évoquant l'imposture du commissaire des bulles²³; le second serait une charge

²¹ Morel Fatio (1895, 109-166). R. Navarro Durán (2004) a récemment remis au goût du jour cette ancienne thèse, pourtant écartée par la plupart des spécialistes d'Alfonso de Valdès, en se fondant essentiellement sur une analyse lexicographique, malheureusement peu convaincante puisqu'elle procède par simple analogie. Elle aurait gagné à être doublée d'une comparaison stylistique pour confirmer ou infirmer la paternité attribuée à Alfonso de Valdès.

²² "The language itself reveals a mentality more reformer than erasmian or illuminist", Hanrahan (1983: 335).

²³ On trouve, certes, souvent des critiques faites à ces *bulderos* dans la littérature réformée: voir F. Enzinas (1863: II, 230-235) qui dans ses Mémoires consacre une longue harangue de trois pages aux bulles, expliquant comment dès le Carême, on réunit le peuple dans l'église sous peine d'excommunication pour ceux qui ne s'y rendent pas puis on y vante les mérites de celles-ci : pour cela, on choisit «quelque homme impudent et bien enlangagé qui prêche par les bourgades et par les villages les vertus de ces bulles». Toutefois, l'épisode narré dans le *Lazarillo* reprend un motif folklorique: cf. Caporesi (1973).

contre l'efficacité des sacrements (puisque le curé manifeste peu de scrupules à l'heure de les administrer, l'épisode de l'*arcaz* étant une parodie de l'Eucharistie, par ailleurs) alors que le quatrième s'apparenterait à un questionnement de la validité de l'état clérical, du clergé régulier mais également séculier, lorsque l'auteur dépeint des représentants immoraux du premier ordre voulu par Dieu sur terre. Aussi, lorsque Lazare s'écriait à propos de l'avarice du curé de Maqueda "*no sé si de su cosecha era o lo había anejado con el hábito de clerecía*²⁴", le vice deviendrait-il consubstantiel à l'ensemble de la corporation du clergé et l'anticléricalisme de l'œuvre révélerait une condamnation de la hiérarchie et un rejet du catholicisme, aux yeux de T. Hanrahan²⁵.

L'originalité du *Lazarillo* tiendrait ainsi, au regard de la production littéraire de la première moitié du siècle, de la portée des critiques portées à l'Église; les hommes d'Église sont faillibles certes, mais leur turpitudes et faiblesses ne seraient que le fruit d'un système défectueux, doté d'institutions imparfaites, car celui-ci ne refléterait pas la volonté et l'ordre divins, conformément aux positions anticléricales radicales des réformés. On peine, cependant, à saisir les références spécifiquement luthériennes ou calvinistes dans l'œuvre, ou à percevoir, au delà des atteintes aux ministres de l'Église, les lignes fortes d'une pensée que l'on pourrait qualifier de protestante en Espagne, dans le sens de doctrine défendue chez les réformés Espagnols : la question de la justification par la grâce, la remise en cause de la primauté de la curie romaine, le rejet du culte des saints, principaux points d'achoppement entre les

²⁴ *Lazarillo...* (1996: 46). Cette phrase fut supprimée dans la version expurgée de 1573.

²⁵ De façon plus nuancée, l'œuvre a récemment été attribuée à un autre espagnol protestant, qui mourut en exil, Francisco de Enzinas: Labarre (2006).

courants “évangéliques” espagnols et l’orthodoxie romaine (Tellechea Idígoras, 1986: 304-321 ; 1977, 23-37 ; Bœglin, 2005, 181-185). Sauf à forcer le trait et à voir derrière la burlesque mise en scène du *buldero* une charge implicite contre les œuvres dans l’économie du salut et dans l’avidité ou la cupidité des membre du bas clergé une dénonciation de la simonie, généralisable à l’ensemble de la hiérarchie, force est de constater que la portée de la critique demeure limitée et n’implique pas l’Église en tant que telle. Dans le *Lazarillo*, Rome n’apparaît nullement citée ni éclaboussée une seule fois par les agissements de ses ministres ou les turpides de ses prélats. Juan de Valdés ou son frère, Alfonso, dans leurs dialogues avaient fait preuve d’une pusillanimité bien moindre et ce genre de critiques comme nous l’avons vu, étaient courantes dans les œuvres de fiction depuis la fin du Moyen-Âge.

L’œuvre s’inscrit ainsi parfaitement dans le cadre de l’Église romaine tout en se caractérisant par sa liberté de ton à l’égard du clergé et elle pourrait de ce fait être le fruit d’un lecteur assidu et fervent d’Érasme. Que l’auteur ait lu le penseur de Rotterdam est fortement plausible et certaines de ses œuvres ont pu inspirer la fiction autobiographique qui sert de cadre à l’œuvre. Que l’auteur adhère à la réserve et l’ironie fine du prince des humanistes, cela est moins plausible mais, surtout, on remarquera que la critique n’épouse guère les contours de la pensée d’Érasme, notamment dans ses œuvres qui eurent le plus de succès en Espagne, l’*Enchiridion*, notamment, qui traita le plus ouvertement de la question religieuse²⁶. Nous serions ainsi face à l’écrit d’un érasmiste qui ne répugnerait nullement à reprendre des motifs antisémites dans sa description

²⁶ Bataillon (1984: 327-346); Lázaro Carreter (1972: 59-192); Wilttrout (1969: 550-564); rappelons que M. Bataillon (1984: 161-178; 609-612) rejetait toute influence érasmienne dans le *Lazarillo*, du moins dans la thématique religieuse.

des travers du clergé et de la rapinerie de celui-ci en la personne du curé de Maqueda (Parelo, 2005) et fustigerait, sans hargne mais avec ironie, sans sarcasme mais avec malice, les travers de ses contemporains, ecclésiastiques tout particulièrement.

Toutefois, le discours anticléric, comme nous l'avons vu, n'était nullement l'apanage des cercles érudits et des admirateurs du prince des humanistes. Certes, Érasme fustigeait les moines, dont l'ignorance et les mœurs grossières défiguraient le christianisme. Certes, il reprochait aux simples fidèles de se montrer plus soucieux d'œuvres prétendument pies que de foi véritable, éléments qui se trouvent évoqués, à plusieurs reprises, dans l'œuvre à travers l'empressement de la populace à voir des miracles derrière les grossières supercheries du *buldero* ou à croire à l'efficacité des prières de l'aveugle. Mais que dire, dans l'œuvre, de la place réservée aux prélats, plus fervents, selon le penseur de Rotterdam, de politique que d'évangélisme ? La charge contre le haut clergé est des plus timides. Les hauts dignitaires ne sont nullement moqués; le destinataire de la fiction autobiographique, le *Vuestra Merced*, derrière lequel on peut deviner l'archevêque ou le proviseur de Tolède, n'est nullement l'objet de flèches anticléricales et on ne sait rien de celui-ci si ce n'est qu'il est l'ami de l'amant de l'épouse du triste narrateur, l'archiprêtre. Ce dernier, n'est nullement un dignitaire d'un chapitre, comme on a parfois voulu le croire, mais le curé principal de la paroisse, qui préside les autres et qui, dans le cas de la fiction, est lubrique, conforme en cela au stéréotype si présent dans la littérature médiévale²⁷. Enfin, le culte de la religion en esprit, propre à la pensée érasmiennne, s'accommodait fort mal aux structures d'encadrement

²⁷ «Modernamente, se llama y entiende por arcipreste el que tiene el primer lugar en las Iglesias parroquiales o menores y reside a los curas o beneficiados»: *Dicc. Autoridades*. «Arcipreste o primer presbítero (*archipresbyter*), del que

autoritaire et répressif tel que l'Inquisition. L'érasmite de génie, père du *Lazarillo*, en général si prompt à dénoncer les travers de la religiosité populaire et les excès des ministres de Dieu, se serait ici abstenu de la moindre insolente référence au saint tribunal, dont les méthodes voire les attributions, étaient si contraires à l'esprit des premiers apôtres, comme l'avaient pointé divers admirateurs d'Érasme en Espagne²⁸. Et cela, alors même que la liberté de ton dans la critique du Saint-Office jusqu'à la fin du règne de Charles Quint était bien plus grande qu'elle n'allait l'être sous le règne de ses descendants. On le voit, la prétendue hétérodoxie de l'auteur se fonde davantage sur des motifs anticléricaux, puisés soit dans des sources folkloriques soit dans des *refraneros*, que sur l'adhésion à des systèmes de pensées.

Que révèle l'anticléricisme contenu dans le *Lazarillo*? La critique est d'une portée somme toute limitée, conforme à celle qu'on trouve à Castille dans les conceptions des *cristianos viejos* de toute condition, chez l'homme de la campagne comme chez celui de la ville, au sens critique parfois aiguisé et à la langue acérée, poursuivis par les autorités pour le scandale de leurs propos.

difícilmente puede precisarse su introducción como dignidad en los cabildos», Teruel Gregorio de Tejada (1993: 43). Sur le motif folklorique de la figure de l'archiprêtre au Moyen-Âge, voir Weber (1973: 337-342).

²⁸ Voir par exemple l'audacieuse dédicace à l'adresse de l'inquisiteur Manrique par Luis Vives dans l'opuscule *De pacificatione*, en 1526 : "es cosa extraña el que se haya concedido tal atribución a un juez, que no carece de pasiones humanas, y a un acusador, que a veces es movido a levantar una calumnia por el odio, la perspectiva de obtener algo o por alguna otra mala apetencia... no creo que haya en la Iglesia de Dios misión de más importancia, ni otra que requiera un varón más agudo de juicio, más impregnado de bondad, o menos dominado por las enfermedades y perturbaciones del ánimo". *De la concordia y de las discordias*, Madrid, 1978, p. 401-402.

Ainsi, Pedro Simal, soixante-huit ans, manœuvre des campagnes, fut-il condamné à comparaître à l'autodafé, à y abjurer de *levi*, puis à la promenade à dos d'âne avant d'être interdit de séjour à Jerez, pour avoir médité des clercs : “*por haber dicho que no había más mala gente en el mundo que los clérigos, que habían de ser todos quemados y abrasados y que los obispos que los ordenaban estaban en el infierno y los habían de abrasar*” (A.H.N. Inq. leg. 2075 exp. 7^o, 1583, f 34 r-v) ou un autre pour s'être écrié “*no tenía que confesarse sino al solo Dios, y menos a seglares que veían mujeres*” (A.H.N. Inq. leg. 2075 exp. 20, f 9v-10r, 1610). D'autres tâchèrent du fouet pour avoir affirmé “*era burlería dar dos reales por un papel, que aquello no era bula sino vergantería y gula y que porque el rey había menester dineros mandaba echar estas bulas, que si las diera el Padre Santo graciosas, entendiera él que eran provechosas*” (A.H.N. Inq. leg. 2075 exp. 5, 1574, f 13r-v). Ces quelques propos consignés par centaines dans les archives du Saint-Office rendent compte, malgré la virulence du propos, de ce rejet des clercs et parfois de certains sacrements ou obligations du chrétien; toutefois, ces hommes et ces femmes, souvent issus de classes populaires, étaient loin d'être des lecteurs d'Érasme ou des protestants, mais n'hésitaient pas à reprendre à leur façon des motifs propre à un discours anticlérical que l'on s'entend à qualifier de populaire. Ces diatribes loin de relever de l'athéisme, comme elles ont parfois été présentées, sont le fruit d'individus mis à l'écart de la communauté ou sinon de personnes indignées par le comportement jugé indécent de la part des clercs. En revanche, rien ne permet de parler d'incrédulité, que certains auteurs voient apparaître aux XVI^e et XVII^e siècles²⁹

²⁹ Berriot (1977: 1, 264-268) ou de façon plus nuancée Caro Baroja (1995: 1, 265-268). À l'encontre de cette théorie sur l'incrédulité, voir l'analyse toujours d'actualité de Febvre (1988: 417-428) et Minois (1998).

Les passages litigieux, qui pour nombre d'entre eux seront expurgés dans l'édition de 1573, s'intègrent dans le cadre de la satire telle qu'elle était pratiquée à la fin du Moyen-Âge, reprenant un certain nombre de motifs que nous avons déjà retrouvé antérieurement, fustigeant l'appât du gain, la lubricité ou la gloutonnerie des clercs. Rien de bien hérétique derrière ces affirmations qui étaient conformes à un anticléricalisme qu'on retrouve dans diverses couches de la population. À une époque où plusieurs ouvrages critiquent l'état clérical depuis sa tête jusqu'aux derniers échelons du bas clergé, l'auteur du *Lazarillo* insérait essentiellement dans son récit des types élaborés à partir d'un matériau folklorique et de motifs populaires (García de la Concha, 1981: 180). Pour l'essentiel, il moquait les vices du bas clergé, dont la réputation était souvent mauvaise et les prélats, eux-mêmes, reconnaissaient dans leur correspondance la formation souvent insuffisantes des curés et des moines, souvent qualifiés d'*idiotas*, c'est-à-dire d'ignorants.

Témoin d'une époque où régnait encore une relative liberté de ton à l'égard de l'Église, à la veille de l'Espagne de la contre-réforme triomphante, le *Lazarillo de Tormes* vécut dans sa matérialité les changements induits par la répression intellectuelle et religieuse; paru en 1554, censuré en 1559, republié dans une version expurgée en 1573 pour tenter de contrer la circulation sous le manteau d'exemplaires copiés ou édités à l'étranger, l'opuscule fut défait de ses passages les plus vifs à l'encontre du clergé. L'anticléricalisme qui transparait dans l'œuvre originale reprend des types élaborés à partir d'un matériau folklorique, des motifs satiriques qui étaient courants et bien plus virulents que ce que l'on peut trouver dans l'opuscule publié en 1554. Souvent perçu comme une

critique, comme une volonté de subvertir l'ordre existant pour hâter la naissance d'un ordre nouveau, selon une problématique au demeurant anachronique pour l'époque moderne, en matière religieuse qui plus est, le discours anticlérical ne doit pas être perçu, pas dans le *Lazarillo* à tout le moins, comme une critique systématique de la société d'états et de l'ordre clérical. La société composée d'ordres ou d'états, s'apparentait à l'espace qualitatif de la physique aristotélicienne, et les individus s'y distribuaient en fonction de statuts résultants de la naissance, selon une logique de la totalité sociale. Dans celle-ci, la prééminence d'une partie sur une autre n'était que l'effet de la cohérence interne du tout. Au demeurant, la hiérarchie n'était guère pensée en dehors d'une idéologie holiste qui subordonnait l'individu à la société organique, dans laquelle l'ordre des institutions était avant tout le reflet de l'ordre et de la volonté divins.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARRANZ GUZMÁN, A. (2003), "Fiestas, juegos y diversiones prohibidas al clero en la Castilla Bajomedieval", *Cuadernos de Historia de España*, vol. 78, p. 9-33, 32-33.
- ASENSIO, M. J. (1959), "La intención religiosa del Lazarillo de Tormes y Juan de Valdés", *Hispanic Review*, 27, p. 78-102.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, M. (1980), "Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V", en Pérez Villanueva, J. (1980), *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid.
- BATAILLON, M. (1950), *Erasmus y España*, Madrid, 1995.
- (1984), *Erasmus y el erasmismo*, Barcelone.
- "Un problema de influencia de Erasmo en España. El Elogio de la locura", *Erasmus y el erasmismo...*, p. 327-346.

- BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1941), *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca.
- BENASSAR, B. (1975), *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du xvie au xixe siècles*. Paris, 1992, p. 79-80.
- BERRIOT, F. (1977), *Athéisme et athéistes en France au XVIe siècle*, Thèse de doctorat, Lille, ANRT, 2 vol.
- BOEGLIN, M. (2005), "Evangelismo y sensibilidad religiosa en la Sevilla del Quinientos: consideraciones acerca de la represión de los luteranos sevillanos", *Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca, 27, p. 163-189.
- BUSSEL THOMPSON, B. - WALSH, J. K. (1988), "The mercedarian shoes. Perambulations on the fourth tratado of Lazarillo de Tormes", *M.L.N.* 103, p. 440-448.
- CAPORESI, P. (1973), *Il libro dei vaabondi*, Turin.
- CARO BAROJA, J. (1980), *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid.
- (1978), *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, 2 vol., Barcelone, 1995.
- DYKEMA, P. A. - OBERMAN, Heiko A. (1993), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden.
- EL Lazarillo de Tormes* (1996) (ed. de Francisco Rico), Madrid.
- EL "Reginaldo Montano": primer libro polémico contra la Inquisición española* (1991) (Castrillo Benito, N., ed.), Madrid.
- ENZINAS, F. (1863), *Mémoires de Francisco de Enzinas, texte latin inédit avec la traduction française du XVIe siècle en regard, 1543-1545* (éd. de Ch. Al. Campan), Bruxelles.
- FEBVRE, L. (1929), "Une question mal posée : les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme", *Revue Historique*, 161, pp. 1-73.

- (1942), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : la religion de Rabelais*, Paris, 1988.
- GARCÍA CÁRCEL, R. (1992), *La leyenda negra*, Historia y opinión, Madrid.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1981), *Nueva lectura del Lazarillo*, Madrid.
- GARZEND, L. (1912), *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris.
- GOERTZ, H. J., "What a tangled and tenuous mess the cerlgy is! : clerical anticlericalism in the reformation period", Dykema P. A -Oberman H. A., *Anticlericalism in late ...*, pp. 498-519
- (1987), *Pfaffenauß und groß Geschrei. Die Reformatorischen Bewegungen Deutschland 1517-1529*, Munich.
- GUIZAR, E. (2005), "El discurso autoreflexivo en el Lazarillo de Tormes", *Bulletin of Hispanic Studies*, 82.
- HANRAHAN, T. (1983), "Lazarillo de Tormes; Erasmian satire or protestant Reform?", *Hispania*, 66 (1983), p. 333-339.
- IMAGEN del Antecristo compuesta primeramente en Italiano y si despues traduzida en Romanze, por Alonso de Peñafuerte. [Genève, J. Crespín, 1557?]*, Madrid, Reformistas Antiguos españoles (R.A.E.), III, 1849.
- KINDER, A. Gordon (1986), "Un grupo de protestantes del siglo XVI en Aragón desconocido hasta hora", *Diálogo ecuménico*, t. xxi, 70-71.
- LABARRE, Roland (2006), "L'auteur le plus probable du Lazarillo de Tormes", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 68, 277-287.
- LÁZARO CARRETER, F. (1972), "Construcción y sentido del Lazarillo de Tormes", '*Lazarillo de Tormes*' en la picaresca, Barcelone, pp. 59-192.
- LIDA, M. Rosa (1970), *La originalidad de 'La Celestina'*, Buenos Aires.

- LÓPEZ DE YANGUAS, Hernán (1960), *Cuatro obras del bachiller Hernán López de Yanguas*, Valence.
- MARAVALL, J. A. (1974), “La oposición político-religiosa a mediados del siglo xvi. El erasmismo tardío de Felipe de la Torre”, *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelone, pp. 53-92.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1968), “La actitud espiritual del ‘Lazarillo de Tormes’”, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid- Barcelone, pp. 69-137.
- MINOIS, G. (1998), *Histoire de l’athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris.
- MOREL FATIO, A. (1895), “Recherches sur le Lazarillo de Tormes”, *Études sur l’Espagne*, Paris.
- NAVARRO DURÁN, R. (2004), *Alfonso de Valdés, autor del ‘Lazarillo de Tormes’*, Madrid.
- NIETO, J. C. (1997), *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Genève.
- OBERMAN H. A. (1976), “The Gospel of social unrest : 450 years after the so-called ‘German Peasants’ War’ of 1525”, *Harvard Theological Review*, 69, p. 103-29.
- OBERMAN, H. A. - DYKEMA, P. A., *Anticlericalism in late medieval and... voir Dykema.*
- “Anticlericalism as an agent of change”, p. i-xiii.
- PARELLO, V., “L’anticlérisme dans le Lazarillo de Tormes (1554): l’épisode du curé de Maqueda”, *L’anticlérisme de la fin du XV^e siècle au début du XXI^e siècle : discours, images et militances. De la critique à l’hérésie et à la libre pensée*, Centre d’Histoire moderne et contemporaine, Montpellier, février 2005 (sous presse).
- PÉREZ DE PINEDA, J. (1557), *Carta enviada a nuestro augustísimo señor príncipe don Philippe, Rey de españa...*, s. l., s. d.

- PIPER, A. (1961), “The Bready Paradise of Lazarillo de Tormes”, *Hispania*, 44, pp. 269-271, p. 269.
- REDONDO, A. (2001), “El doctor Egidio y la predicación evangelista en Sevilla durante los años 1535-1549”, *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, pp. 577-598.
- RÉMOND, R. (1985), *L’Anticléricalisme en France*, rééd., Paris.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (1977), La reacción española ante el luteranismo (1520-1559), *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanque, 1977, pp. 23-37.
- (1986), “El protestantismo castellano (1558-1559). Un topos (M. Bataillon) convertido en tópico historiográfico”, *Revuelta Sañudo M. - Morón Arroyo, C.* (1986), *El erasmismo en España*, Santander, pp. 304-321.
- TORRE Felipe de la (1556), *Institución de un rey cristiano, colegida principalmente de la Santa Escritura, y de sagrados Doctores, por el Maestro Felipe de la Torre : Dirigida A la S.C.R. Magestad del Rey Don Felipe*, Anvers, En casa de Martín Nucio.
- TERUEL Gregorio de Tejada, M. (1993), *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona.
- VALDÉS, Alfonso de (1541?), *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (ed. de J. F. Montesinos), Madrid, 1946.
- (1530?), *Diálogo de Mercurio y Carón* (ed. de J. F. Montesinos), Madrid, 1947.
- VALDÉS, Juan de (1529), *Diálogo de doctrina cristiana, nuevamente compuesto por un religioso* (M. Bataillon ed.), Coimbra, 1925.
- VALERA, Cipriano de (1588), *Los dos tratados del Papa y de la Misa*, R. A. E., VI, Madrid 1851.
- VIAJE de Turquía* (2000), Madrid.
- VILLALÓN, Cristóbal de (1990), *El Crotalón* (ed. A. Rallo), Madrid, 1990.

- VOGLER, G. (1988), 'Imperial City Nuremberg, 1524-1525. The Reform movement in transition', Po-Chia Hsia, R. (ed), *The German People and The Reformation*, Ithaca.
- WEBER, E. J. (1973), "La figura autónoma del Arcipreste", *Actas del I congreso sobre el arcipreste de Hita*, Barcelone, pp. 337-342.
- WILTROUT, A. (1969), "The Lazarillo de Tormes and Erasmus Opulentia Sordida", *Romanische Forschungen*, 71, pp. 550-564.