



HAL
open science

Des guerres civiles à la guerre mondialisée : la pensée des guerres dites de religion en Italie (Botero et Campanella)

Romain Descendre, Jean-Louis Fournel

► To cite this version:

Romain Descendre, Jean-Louis Fournel. Des guerres civiles à la guerre mondialisée : la pensée des guerres dites de religion en Italie (Botero et Campanella). Torres i Sans, Xavier. Les autres guerres de religió : Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX), Documenta universitaria, pp.51-80, 2012, Papers de l'IRH;. halshs-00821151

HAL Id: halshs-00821151

<https://shs.hal.science/halshs-00821151>

Submitted on 10 May 2013

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.

Les autres guerres de religion Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)

Xavier Torres i Sans
(ed.)



Les autres guerres de religion
Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)



Papers de l'IRH, 2

Les altres guerres de religió
Catalunya, Espanya, Europa
(segles XVI-XIX)

Xavier Torres i Sans
(ed.)

Dades CIP recomanades per la Biblioteca de la Universitat de Girona

Les Altres guerres de religió : Catalunya, Espanya, Europa
(segles XVI-XIX) / Xavier Torres i Sans (ed.). – Girona :
Documenta Universitaria, 2012. -- 390 p. ; 22 cm. – (Papers
de l'IRH ; 2)
ISBN 978-84-9984-171-7

I. Torres i Sans, Xavier, ed. 1. Tolerància 2. Llibertat religiosa
3. Religió i poder 4. Catalunya -- Història militar -- S. XVI-XIX
5. Europa -- Història militar -- S. XVI-XIX 6. Espanya -- Història
militar -- S. XVI-XIX

CIP 94"15/18" ALT

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d'aquesta obra només pot ésser realitzada amb la autorització dels seus titulars, llevat excepció prevista per la llei. Dirigiu-vos a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necessita fotocopiar o escanejar algun fragment d'aquesta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Papers de l'IRH - Comitè Editor

Gerardo Boto (*Universitat de Girona/IRH*), Josep Fontana (*Universitat Pompeu Fabra*), Joan Lluís Marfany (*University of Liverpool*), Núria Sala i Vila (*Universitat de Girona/IRH*), Xavier Torres (*Universitat de Girona/IRH*).

Correcció dels textos originals: Tradusling

© dels textos originals: els autors

© de l'edició: DOCUMENTA UNIVERSITARIA ®

ISBN: 978-84-9984-171-7

Dipòsit Legal: GI-1.595-2012

Imprès a Catalunya

Girona, desembre de 2012

Índex

Introducció	7
Xavier Torres i Sans	

I. (RE)PLANTEJAMENTS

La intolerancia en España. Algunas reflexiones	25
Ricardo García Cárcel	

Des guerres civiles à la guerre mondialisée. La pensée des guerres dites de religion en Italie (Botero et Campanella)	51
Romain Descendre, Jean-Louis Fournel	

«Libertas» e «res publica» tra potere temporale e potere spirituale. Bologna nel '500-'600	81
Angela De Benedictis	

Una història de la idea de tolerància. Ascens i fallida d'un concepte	105
Josep Olesti	

II. GUERRES DE RELIGIÓ, GUERRES CULTURALS

La batalla de Lepant i Catalunya: aspectes religiosos, patriòtics i literaris	133
Pep Valsalobre	

El conflicto de dominicos y jesuitas en los siglos XVI y XVII	159
Rosa M. Alabrús	

La deessa Fortuna en combat a l'òpera i al teatre cortesà del Barroc: <i>L'incoronazione di Poppea</i> i <i>Lo desengany</i>	189
Josep Solervicens	
Lectura política del text bíblic en la obra de Diego de Saavedra	215
Jorge García López	
Pestes, plagas y guerras. El encargo artístico votivo en la Cataluña de la segunda mitad del siglo XVII	231
Francesc Miralpeix i Vilamala	
Contra l'heretgia: els oratoris musicals a la Catalunya borbònica	257
Xavier Torres i Sans, Ricard Expósito	

III. ALTRES GUERRES DE RELIGIÓ

Dinasticismo, política y religión en la Guerra de Sucesión de España	285
Joaquim Albareda	
Los extranjeros durante las guerras de religión del siglo XVIII en España y América	315
David González Cruz	
<i>In morte pagani Christianus gloriatur</i>: religió i patriotisme contra la Revolució	343
Lluís Roura i Aulinas	
Iglesia, religión y resistencia en la Guerra de la Independencia española (1808-1814): perspectivas de investigación	367
Genís Barnosell	

I. (Re)Plantejaments

Des guerres civiles à la guerre mondialisée. La pensée des guerres dites de religion en Italie (Botero et Campanella)

Romain Descendre
ENS de Lyon et UMR Triangle

Jean-Louis Fournel
Université Paris-8 et UMR Triangle

Introduction: d'une guerre l'autre

Selon un lieu commun de l'historiographie, à la fin des «guerres d'Italie», présentées par certains comme une première «guerre mondiale»,¹ la péninsule italienne, à partir de 1559 et du traité du Cateau-Cambrésis, aurait été « précipitée dans une paix de longue, très longue durée, comme condamnée à rester hors des belligérences par une sorte de mise en prison politique».² On sait que, sous la plume de Braudel, l'expression de «longue durée» (surtout assortie d'un redoublement de «très longue durée») est lourde de sens et fait de la paix qui marque l'histoire de la péninsule à compter de la fin des guerres d'Italie une sorte de paradigme interprétatif. Dans cette perspective, les doctrines de la raison d'État et la censure religieuse post-

- 1 L'expression est de Fernand Braudel et se trouve notamment dans la troisième partie, plus événementielle, de sa *Méditerranée*. Nous serons conduits à la nuancer plus loin au nom d'une distinction qui devient de plus en plus sensible au XVII^e siècle entre le monde et l'Europe. Voir BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, 1949 (nous citons à partir de la neuvième édition, Paris, 1990), vol. II, p. 225 et suivantes (le titre donné au chapitre inaugural de la troisième partie est «1550-1559: reprise et fin d'une guerre mondiale»).
- 2 BRAUDEL, Fernand. *Le modèle italien*. Paris, 1989, p. 52 (le texte reprend une contribution de Braudel à la *Storia d'Italia*, vol. 2, t. 2, a cura di Ruggiero ROMANO et Corrado VIVANTI, Torino, Einaudi, 1974, p. 2.092-2.248).

tridentine deviennent les traductions de cette situation, en mati6re de police des mots et de th6orie politique, avec un 6loge des valeurs catholiques, une d6fense et illustration de la *conservation* et du statu quo comme condition de la *tranquillit6* (*quiet6*). Comme tous les lieux communs, celui-ci n'est pas d6nu6 de v6rit6: il est ind6niable qu'au terme de plus d'un demi-si6cle o6 les guerres avaient ravag6 la p6ninsule, la *pax hispanica* semblait assurer la stabilit6. Le titre d'un ouvrage r6cent consacr6 au trait6 du Cateau-Cambr6sis peut m6me 6voquer, dans une formule ambigu6, «une paix pour l'6ternit6». ³ Si cette ligne interpr6tative est discutable, il ne s'agit pas pour autant de tordre le b6ton dans l'autre sens et de postuler que la *pax hispanica* serait un mythe. ⁴ Le «long XVIe si6cle» qui court du d6but des guerres d'Italie 6 celui de la guerre de Trente Ans comprend de fait dans la p6ninsule deux moments distincts: une quarantaine d'ann6es de guerres quasiment continues touchant l'ensemble de la p6ninsule de 1494 aux ann6es 1530, puis une longue p6riode de tranquillit6 (elle-m6me ouverte par une trentaine d'ann6es de paix arm6e entrecoup6e d'entreprises circonscrites, de coups de mains ponctuels et de men6es sans lendemain entre le sacre bolonais de Charles Quint en 1530 et le trait6 du Cateau-Cambr6sis). En 1559, la p6ninsule ne bascule donc pas brutalement —selon ce que laisserait supposer une relecture sch6matique—

- 3 HAAN, Bertrand. *Une paix pour l'6ternit6. La n6gociation du trait6 du Cateau-Cambr6sis*. Madrid, 2010. M6me si d'embl6e l'auteur de l'ouvrage rappelle que, chez les hommes de ce temps-l6, s'affrontent deux «visions antagonistes» —«victoire d'une paix parfaite ou d'un r6alisme souvent brutal» (p. 1)—, il ajoute aussit6t qu'il entend privil6gier «une lecture pragmatique, laissant une place aux id6aux et aux principes de r6gulation pacifique» par rapport aux «mod6les privil6giant le rapport de forces» qui, s'ils ne sont pas «sans enseignement», ne seraient pas «op6ratoires» (p. 1). Il s'agirait dans cette perspective de prendre au s6rieux la tension ir6nique qui anime l'Europe humaniste et la sinc6rit6 de souverains encore guid6s par des valeurs comme l'honneur et la r6putation, afin de mieux mettre en 6vidence le d6clin des logiques h6g6moniques que l'une et l'autre entraînent. La diplomatie est ici un v6ritable substitut 6 l'action militaire plus que son prolongement sous une autre forme. Les savoirs et les valeurs qui pr6sident 6 l'action des 6tats de part et d'autres de cette ligne de cr6te qu'est la signature du trait6 seraient ainsi profond6ment distincts puisque la paix est le retour de la concorde et de l'ordre dans un monde plus juste (p. 75).
- 4 Comme on a pu le faire r6cemment 6 la lumi6re des correspondances d'ambassadeurs espagnols 6 Rome, Venise ou G6nes (voir les travaux r6cents de Michael J. LEVIN notamment son ouvrage *Agents of Empire. Spanish ambassadors in sixteenth century Italy*, Ithaca, 2005).

de la guerre à la paix, à la façon dont elle avait basculé de la paix à la guerre à l'automne 1494. La première caractéristique de cet après-guerre italien est qu'il s'agit d'un *processus*. Une autre caractéristique relève de la *continuité* et tient à la nature et à la présence de *l'héritage* non seulement factuel mais aussi conceptuel et cognitif des temps de guerre quand les armes se taisent, provisoirement ou non. Ce paramètre concerne ce que la guerre transmet à l'après-guerre, dans quelle mesure et à quel degré la guerre continue-t-elle à produire quelque chose dans l'après-guerre (à commencer par la première des perceptions: celle de la crédibilité de la paix retrouvée; à partir de quand croit-on à la paix lorsque la guerre est devenue permanente pendant plusieurs décennies ?). La chose est d'importance car le moment historique des guerres dites «de religion» (dont il est souvent convenu de dire qu'elles auraient épargné l'Italie) est bien d'abord pour la péninsule italienne un après-guerre.

Pour dire les choses simplement et si on considère Machiavel tout à la fois comme la métonymie d'une certaine pensée de la guerre et le nom de cette continuité, les Italiens qui réfléchissent dans cet après-guerre sont contraints, plutôt que de penser *contre* Machiavel, de penser *avec* Machiavel parce qu'ils pensent *après* Machiavel. Et comme, par ailleurs, ils pensent aussi *après* Luther et Calvin, il n'est pas inutile de voir dans quelle mesure ce double conditionnement produit une constellation de réflexions spécifiques.⁵ Il n'y a pas là une simple tautologie chronologique: l'avènement du texte machiavélien change radicalement la façon de voir et concevoir la guerre. Ce n'est pas un hasard si la fortune de Machiavel est immense dans l'Europe de l'Ancien Régime et si, pour comprendre la circulation des idées du Secrétaire Florentin, il est fondamental de sortir de l'inférieur, et simplificateur, couple interprétatif machiavélisme/anti-machiavélisme.⁶ Dans cette logique-là, les questions religieuses sont un paramètre certes important

5 L'un de nous deux a développé une problématique similaire dans la conclusion d'un ouvrage sur Tommaso Campanella qui vient d'être publié (voir FOURNEL, Jean-Louis. *La cité du soleil et les territoires des hommes. Le savoir du monde chez Campanella*. Paris, 2012).

6 Voir sur ce point les considérations de CARTA, Paolo. «Les exilés italiens et l'anti-machiavélisme français au XVIe siècle». *Laboratoire italien*, 3/2002, p. 93-117 (disponible aussi sur la toile <<http://laboratoireitalien.revues.org>>), repris in *Id.*, *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*. Padova, 2007.

dans l'Italie tridentine, mais ne peuvent 6tre qu'un param6tre parmi d'autres. Pour quiconque tente de penser la politique et son lien consubstantiel avec le conflit dans la deuxi6me moiti6 du XVIe si6cle en Italie, penser l'apr6s-guerre va de pair avec penser la guerre qui s'est d6plac6e ailleurs et cela revient toujours 6 penser *6 partir de* la guerre, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de pens6e de la paix. Simplement, celle-ci ne peut 6tre qu'une pens6e de la neutralit6, de l'6quilibre, de la pacification, donc toujours du rapport de forces, f6t-il suspendu.

La perception des «troubles du royaume» de France qui se succ6dent est une illustration dramatique de la chose puisque, 6 chaque fois, il s'agit de mettre fin 6 la forme militaire violente du conflit ouvert, et d'y mettre fin d6finitivement. Les formes de cette suspension peuvent donc 6tre tr6s vari6es surtout dans une situation 6 l'italienne.⁷ Quand la guerre est «finie», elle reste pr6sente, non parce que les acteurs ne croient pas 6 la paix ou parce qu'ils manquent de sinc6rit6 mais parce que, tout simplement, ils ne peuvent pas ne pas tenir compte de ce qu'ils ont appris pendant la guerre. C'est parce que la guerre est une exp6rience radicale, une exp6rience de la limite (mais aussi de la fragilisation voire de la disparition des limites), qu'elle est porteuse d'un savoir qui acquiert une n6cessit6. De ce fait, ce savoir continue d'informer la r6flexion m6me quand la conjoncture s'est modifi6e du tout au tout, m6me quand cette connaissance n'a plus le m6me type de n6cessit6 et ne sert plus 6 sauver l'6tat.⁸

7 Du m6me coup, il convient de se m6fier de propos trop synth6tiques et d6finitifs : la permanence de la guerre dans la paix ne correspond pas seulement au paradigme de la domination consistant 6 pr6parer la guerre dans la paix (*si vis pacem para bellum* —selon le proverbe antique qui est au c6ur du chapitre XIV du *Prince*), elle ne rel6ve pas seulement d'une sorte de m6taphorisation machiav6lienne de la guerre ext6rieure dans le conflit int6rieur, elle ne recouvre pas davantage la seule question de la s6curit6 (m6me si les trois axes de r6flexion ne sont pas 6videmment pas 6trangers 6 la question).

8 Sans pour autant s'y inscrire tout 6 fait, ce que nous disons se rapproche de la logique qui est 6 l'6uvre dans le renversement foucauldien (voir FOUCAULT, Michel. *Il faut d6fendre la soci6t6*. FONTANA, Alessandro et BERTANI, Mauro (6d.), Paris, 1997 —publication du cours au Coll6ge de France de 1976) selon lequel la politique —qui n'est donc jamais la paix— serait la continuation de la guerre par d'autres moyens, renversement dont Foucault souligne d'ailleurs qu'il n'est pas de son fait et reprend un lieu commun des XVIIe et

De ce fait, les guerres dites de religion en France ne sauraient simplement constituer cet espace vers lequel se déplacerait la conflictualité européenne qui avait eu pendant un demi-siècle l'Italie comme lieu privilégié de déploiement (et comme enjeu majeur). On peut à bon droit hésiter à reprendre d'une façon ou d'une autre la vieille tradition historiographique du XIXe siècle⁹ —surtout française— pour laquelle, de façon téléologique, le traité du Cateau-Cambrésis constitue le coup d'envoi des guerres de religion en France, le roi se libérant du tropisme méditerranéen pour mieux mener une guerre intérieure en défense de la religion catholique. En effet, maints auteurs et témoins contemporains (pas seulement italiens si l'on pense à quelqu'un comme Montaigne)

XVIIIe siècles (*ibid.*, p. 41). Sans s'y inscrire tout à fait, disons-nous, car la question ne se limite pas à l'évolution des moyens: il s'agit plutôt de se demander comment expliquer qu'existent deux choses en même temps, une pensée spécifique de la guerre et une pensée spécifique dans l'après-guerre, et comment l'une et l'autre s'articulent. Sachant que l'après-guerre est un objet malaisé à définir, on peut au moins s'accorder sur le fait qu'il pose un cadre temporel même si ce dernier est ouvert et indéterminé. La continuité, dans cette perspective, n'est pas continuation et, si on ne parle pas de paix, on parlera, d'une part, de pacification (comme forme particulière de pensée de la paix avec la guerre, par le truchement de la guerre —c'est peut-être ce que les Italiens disent en parlant de *quiete* ou *tranquillità*) et, d'autre part, de translation, de déplacement vers d'autres lieux de la guerre.

- 9 L'historiographie française est largement philo-protestante au XIXe siècle (à l'image d'un Michelet très critique de Rome ou d'un Guizot libéral et protestant cévenol, considérant la réforme comme une étape de la Raison et un déploiement de modernité —voir ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris, 1985, p. 165 et LACORE-MARTIN, Emmanuelle. «L'analyse par Guizot du rôle de la Réforme et des guerres de religion dans l'histoire politique de la France», dans: BERCHTOLD, Jacques et FRAGONARD, Marie-Madeleine (éd.). *La mémoire des guerres de religion*, t. II. Genève, 2009, p. 354-374): elle condamne donc ceux qui ont pu prôner le passage d'un conflit à un autre mais ne met jamais sur le même plan les deux types de guerre; les guerres d'Italie relèvent de conflits extérieurs classiques, cadre privilégié d'une histoire dynastique, tandis que les «troubles du royaume de France» sont une guerre civile, donc nocive pour le royaume. Au début du XXe siècle, Lucien ROMIER (qui fut aussi un journaliste libéral et un homme politique, pétainiste en 1940) soutient encore la thèse selon laquelle la paix de 1559 permet le passage de la guerre extérieure à la guerre civile (*Les origines politiques des guerres de religion* —Perrin, 1913—; sur cet ouvrage voir la récente mise au point de HAAN, Bertrand. *Une paix pour l'éternité*, *op. cit.*, p. 171-189). Inversement, Alphonse de Ruble (*Le traité de Cateau Cambrésis*, Paris, 1889) est l'un des rares historiens de l'époque à défendre le bien fondé du traité qui met fin aux guerres d'Italie et à nier que celui-ci eût été conclu pour laisser les mains libres au roi de France dans sa lutte contre les protestants.

tiennent que ces conflits qui déchirent la France, ces «troubles», ne sont pas, ou pas seulement, des guerres de religion, mais qu'il s'agit, ce qui peut être pire aux yeux de certains,¹⁰ de «guerres civiles».¹¹ Or pour échapper à la guerre civile se dessinent deux voies: la pacification entre les parties ou le dépassement du conflit grâce à une alliance des adversaires en présence à l'occasion d'un transfert de la guerre ailleurs contre un tiers ennemi.

Dans un premier moment de notre contribution, nous nous attarderons donc sur la permanence —en Italie et ailleurs— d'une pensée de la guerre comme guerre potentiellement interne et externe tout à la fois; c'est de là que naît la question problématique de la dénomination de ce qui se passe en France (question qui en induit une autre encore plus radicale sur ce qu'est l'hérésie). Dans un second temps, nous aborderons les conditions d'une migration de la guerre vers d'autres lieux, à partir de la perception territoriale de l'affrontement religieux. Ce déplacement introduira ainsi tout à la fois la construction d'un statut spécifique du continent européen dans la guerre et la mondialisation du conflit. On remarquera au passage que ce fut là d'ailleurs une véritable «guerre mondiale» —ou, si l'on veut,

10 Marie-Madeleine Fragonard remarque toutefois que d'autres témoins peuvent considérer que les guerres «de religion» sont pires que les «guerres civiles» (voir BERCHTOLD et FRAGONARD (éd.). *La mémoire des guerres de religion*, op. cit., notamment p. 8).

11 Il va de soi qu'il ne s'agit pas ici de nier l'importance capitale des facteurs religieux dans les troubles mais plutôt de refuser une causalité univoque pour ce moment historique. Bref, si Denis CROUZET peut être parfois suivi dans ses minutieuses enquêtes sur l'impact de la conscience religieuse dans les mots et les actes des hommes et des femmes de cette époque (que l'on pense à son maître livre sur *Les Guerriers de Dieu* ou à son récent ouvrage intitulé *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*, Seyssel, 2008), il est utile de mettre aussi en rapport les événements guerriers avec la notion de «guerre civile», ce que rappelle SOURIAU, Pierre-Jean. *Une guerre civile — Affrontements religieux et militaires dans le Midi toulousain — (1562-1596)*. Seyssel, 2008. En tout cas, c'est ce que disent les penseurs italiens sur lesquels nous travaillons (et pas seulement eux) et c'est aussi ce que faisaient les contemporains, comme le rappelle Marie-Madeleine Fragonard (cf. BERCHTOLD et FRAGONARD (éd.). *La mémoire des guerres de religion*, op. cit.). Voir le titre significatif de l'œuvre monumentale de Enrico Caterino DAVILA, histoire contemporaine parmi les plus complètes des troubles du royaume de France (*Storia delle guerre civili di Francia*, 1630, rééditée récemment — Roma, 1990).

mondialisée—, la première géographiquement parlant.¹² L'ensemble du raisonnement qui suit sera illustré par les parcours croisés de deux lettrés catholiques aux destins opposés: le premier, Giovanni Botero, est un «intellectuel organique» de la Curie; le second, Tommaso Campanella, est contraint de s'exiler à Paris après avoir passé près de trente ans dans les geôles espagnoles, tant son œuvre sent le fagot et en dépit de son orthodoxie dogmatique proclamée.

La pensée du conflit dans l'Italie de la Contre-réforme

a) *Penser après Machiavel*

Il est probable que l'un des legs italiens les plus féconds à la pensée politique de l'Ancien Régime européen fut, à la suite de la diffusion des textes machiavéliens, l'idée d'une place centrale de la guerre et du conflit. Mais cette pensée connut en Italie même une évolution et une involution sur laquelle il n'est sans intérêt de revenir à partir des deux cas principaux de Botero et de Campanella.

Dans le *De regia sapientia*, publié en 1583, Giovanni Botero récupère en effet le modèle guerrier de Machiavel d'une façon toute particulière.¹³ Si celui-ci est condamné parce qu'il a jugé que l'Église avait annihilé la *vis* guerrière des Italiens, à l'inverse Botero défend l'influence positive de l'Église sur l'esprit militaire, au moyen d'une exaltation du Dieu guerrier de l'Ancien Testament. Ainsi, le diagnostic machiavélien d'un siècle de part en part déterminé par la guerre —que Botero ne conteste pas— n'entraîne pas nécessairement celui d'une incompatibilité des principes ecclésiastiques

12 À cet égard, les guerres d'Italie, contrairement à ce que semble induire l'expression de Braudel rappelée plus haut, restèrent d'abord et avant tout des guerres européennes conçues et menées pour atteindre une hégémonie continentale et non universelle.

13 BOTERO, Giovanni. *De regia sapientia*. Mediolani, Apud Pacificum Pontium, 1583. Voir l'étude de VASOLI, Cesare. «A proposito della *Digressio in Nicolaum Machiavellum: la religione come "forza" politica nel pensiero del Botero*». Dans : *Botero e la 'Ragion di Stato'*, atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990), a cura di Artemio Enzo BALDINI, Firenze, 1992, p. 41-58.

et des principes politiques. Une politique pleinement catholique est possible. Ce n'est pas tant l'impit6 de Machiavel qui est attaqu6e, que son analyse historique des effets politiques et militaires de l'6glise de Rome. Commentant *Della ragion di Stato*, la critique a longtemps oppos6 l'anti-machiav6lisme affich6 de Botero et son machiav6lisme, forc6ment «honteux».¹⁴ Le constat n'est pas faux, mais il est incomplet: il ne suffit pas 6 rendre compte de la complexit6 d'un usage de Machiavel que l'on ne saurait r6duire 6 la reprise ou 6 la r6futation de certaines th6ses. La difficult6 inh6rente au rapport entre Botero et Machiavel tient au fait qu'il ne se limite pas aux questions de contenu et aux oppositions id6ologiques, mais qu'il prend tout son sens dans les formes du discours politique. L'accusation de «machiav6lisme honteux» provient sans doute pour une large part de l'impression que peut produire sur tout lecteur un texte 6crit dans une langue qui op6re la synth6se de l'aristot6lisme scolastique et du langage politique n6 6 Florence dans le cadre des guerres d'Italie. Or ce recours 6 la langue florentine —celle de Machiavel mais aussi celle de Guicciardini— n'est pas anodin: il a une fonction strat6gique pr6cise, puisqu'il contribue —de fa6on apparemment paradoxale— 6 l'6laboration d'une pens6e politique catholique, alternative 6 la pens6e des «Politiques» fran6ais et, en particulier, 6 la th6orie bodinienne de la souverainet6.¹⁵ On sait en effet aujourd'hui que l'adversaire direct de Botero 6tait Bodin, bien plus que

14 Cette id6e apparait d'abord clairement chez MEINECKE, Friedrich. *L'id6e de raison d'6tat dans les temps modernes*. Gen6ve, 1973 [1924], mais elle est aussi pr6sente dans l'ensemble des textes que Benedetto Croce, Federico Chabod, Rodolfo De Mattei ou Luigi Firpo ont consacr6 6 la raison d'6tat bot6rienne.

15 La matrice bodinienne de la *ragion di Stato* bot6rienne et, plus largement, romaine et eccl6siastique, a fait l'objet des 6tudes les plus significatives consacr6es 6 la raison d'6tat italienne dans les ann6es 1990. On se reportera notamment aux travaux d'Enzo Baldini, de Gianfranco Borrelli, de Diego Quagliani et de Michel Senellart, recens6s par BALDINI, Artemio Enzo. «Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'et6 della Controriforma. Bibliografia (1860-1999)». Dans : *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, atti del seminario internazionale di Torino, 21-22 ottobre 1994, a cura di Id., Genova, 1999, p. 223-265. Pour toutes ces questions, nous nous permettons aussi de renvoyer 6: DESCENDRE, Romain. *L'6tat de monde: Giovanni Botero entre raison d'6tat et g6opolitique*. Gen6ve, 2009.

Machiavel. Pour les milieux ecclésiastiques, le combat à mener de manière urgente à la fin des années 1580 ne concerne Machiavel que dans la mesure où l'on voit en lui le maître de Bodin et des «Politiques». Les penseurs catholiques italiens doivent élaborer un discours politique susceptible de damer le pion à celui qui houit d'un grand écho en France, à la faveur des guerres civiles, puis dans toute l'Europe, à partir de la traduction latine de la *République* en 1586. Or pour ce faire, qu'ont-ils à leur disposition ? Ils peuvent mettre en place une riposte de type théologique, et c'est sans doute la fonction de la théorie du pouvoir indirect telle qu'elle est reformulée par Roberto Bellarmino. Mais il s'agit là d'une réponse défensive, consistant dans la redéfinition des droits du souverain pontife à l'intérieur du nouveau contexte international et non dans l'élaboration d'une pensée de l'État séculier; cette réponse est par ailleurs énoncée dans un langage théologico-canonique qui ne saurait avoir un véritable impact sur les États eux-mêmes. Or c'est bien la question du langage qui est en jeu ici: comment trouver une langue de l'État qui puisse s'opposer au discours juridico-politique de la souveraineté et défendre les intérêts catholiques ? L'un de nous deux a déjà relevé les nombreux signes qui permettent d'étayer cette interprétation.¹⁶ L'architecture interne de *Della ragion di Stato* en premier lieu. Sous des dehors qui rappellent la tradition médiévale des miroirs des princes, le livre est entièrement réparti entre les deux discours de la prudence et de la force. Fuyant toute considération de type juridico-normatif, Botero élabore un ensemble de techniques gouvernementales garantissant à l'État le double objectif de la conservation et de la puissance. Mais c'est surtout à partir d'une analyse détaillée des textes que l'on peut rendre compte adéquatement de la présence profonde du discours machiavélien dans la raison d'État botérienne.¹⁷ Cette conception d'une politique catholique est fondée sur une constante analyse des rapports de force.

16 Cf. DESCENDRE, *L'État*, *op. cit.*

17 Un autre cas de figure intéressant est représenté sur ce point par Paolo Sarpi: voir DESCENDRE, Romain. «La parola armata. Speranze belliciste e pensiero della guerra nel carteggio di Paolo Sarpi (1607-1610)», dans : DE BENEDICTIS, Angela (éd.). *Teatri di guerra: rappresentazioni e discorsi tra età moderna ed età contemporanea*. Bologna, 2010, p. 133-148.

Le cas de l'anti-machiav6lisme suppos6 de Campanella est comparable, si ce n'est qu'il est moins fond6 sur la reprise d'une langue machiav6lienne (malgr6 les 6chos qu'a pu relever Vittorio Frajese dans son ouvrage sur la «jeunesse» de Campanella)¹⁸ et davantage sur une vision th6orique du monde o6 le Florentin repr6sente une pens6e de la dissociation, de la dislocation de l'unit6 6 laquelle tout catholique doit aspirer. Du coup, il se pr6te —on va le voir— 6 des d6veloppements partiellement diff6rents. Quoi qu'il en soit, 6 l'instar de ce que l'on peut dire du «machiav6lisme honteux» suppos6 de Botero, et contrairement 6 ce que maints critiques ont pu affirmer, les rem6des machiav6liens qui pars6ment les textes politiques de Campanella, de ses premiers 6crits, autour de la conjuration de 1599, jusqu'au chantier de la *Monarchie de France* —dans les ann6es 1630—, rel6vent moins d'une contradiction interne ou d'une dissimulation hypocrite que, tout simplement, de la distinction entre ce qui est primordial pour la perspective de l'auteur (la question de l'unit6 de l'6c6koum6ne) et ce qui ne l'est pas suffisamment pour conduire 6 6carter les acquis d'un nouveau type de savoir politique.¹⁹ Il ne s'agit 6videmment pas de nier que l'6clatement de l'unit6 de la chr6tient6 a eu lieu du fait notamment de l'expansion des r6formes protestantes; on a chang6 de monde —et de vision de ce monde: on ne peut revenir en arri6re, le Calabrais le sait parfaitement. Toutefois, il n'en reste pas moins que la Cr6ation illustre et requiert *l'unit6*: il convient donc de trouver le chemin d'une autre *unification*. La condamnation des «nouvellet6s» religieuses et politiques ne rel6ve pas, dans cette perspective, d'un repli frileux vers un pass6 per6u avec la nostalgie de celui qui refuserait d'affronter le pr6sent ou d'une fuite vers un ailleurs qui n'est pas de ce monde. Malgr6 leur d6testation affich6e de Machiavel et des r6form6s, Campanella et Botero ne nient jamais le tournant que la pens6e du

18 Voir FRAJESE, Vittorio. *Profezia e Machiavellismo. Il giovane Campanella*. Roma, 2002.

19 Voir sur ce point ERNST, Germana. «La mauvaise raison d'6tat: Campanella contre Machiavel et les Politiques», dans: ZARKA, Yves-Charles (6d.). *Raison et d6raison d'6tat*. Paris, 1994, p. 121-149. Sur ce point, la th6se de Luca ADDANTE qui inscrit l'anti-machiav6lisme et le machiav6lisme de Campanella dans le courant de la dissimulation libertine nous semble discutable (cf. *Id.*, «Campanella e Machiavelli: indagine su un caso di dissimulazione». *Studi Storici*, XLV, 3, 2004, p. 727-750).

Florentin et l'action des protestants ont impulsé à la conception des rapports dominant aussi bien entre les hommes qu'au sein de la communauté des peuples et des nations. Campanella ne se veut un anti-Machiavel que dans la mesure où le Florentin est, à ses yeux, incapable de penser l'unité et la totalité du Monde. Il est en revanche patent que ce n'est ni l'excès de réalisme, ni les libertés prises avec l'éthos chrétien qui sont rédhibitoires. Dès lors, le débat sur le degré de «machiavélisme» de certains passages, notamment dans les *Antiveneti* (1605) et dans ses propos sur les Pays-Bas (1596-98), est sans objet.²⁰ Il est à la fois vrai que Campanella s'est élevé tout au long de sa vie contre les «machiavélistes» —un de ses ouvrages majeurs, *l'Ateismo trionfato*, a été rédigé pour engager clairement cette polémique— mais il est non moins vrai que là encore on ne doit pas confondre condamnation des «machiavélistes» et refus de prendre en compte les textes et l'expérience de Machiavel. Autant, sinon plus que Machiavel, ce sont ses épigones, proclamés —comme Gaspar Schopp—²¹ ou non —comme les tenants de la «raison d'État»— qui sont la cible de Campanella et sont tous appelés «Achitophel». Comparer systématiquement les «machiavélistes» à Achitophel —du nom du mauvais conseiller qui, dans l'Ancien Testament, pousse Absalon à se révolter contre son propre père David— revient à s'en prendre moins à Machiavel lui-même qu'à toutes les figures qui prônent une certaine politique depuis toujours, *avant et après* Machiavel.²² Le critère qui distingue ces gouvernants est qu'ils font de la religion un instrument de la politique, ce qui n'est pas acceptable par Campanella.

20 Question à laquelle un chapitre est consacré dans la biographie de Campanella écrite par DELUMEAU, Jean. *Le mystère Campanella*. Paris, 2008, p. 453-474. Parmi les auteurs dénonçant le machiavélisme de Campanella on compte notamment Hermann Conring, traducteur du *Prince*, qui accuse Campanella d'être «censeur acharné en même temps qu'un maître simulé» des propositions machiavéliennes (cf. MACHIAVELLI, Niccolò. *Princeps*. Helmeštadii, typis H. Mulleri, 1660, p. 31). Voir sur ce point ERNST, «La mauvaise», *op. cit.*

21 Cf. ERNST, «La mauvaise», *op. cit.*, p. 138-146, et son introduction à *Monarchie d'Espagne*, in CAMPANELLA, Tommaso. *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*. ERNST, Germana (éd.), Paris, 1996. Voir aussi, D'ADDIO, Mario. *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*. Milano, 1959.

22 La chose a déjà été relevée fort justement par ERNST, «La mauvaise», *op. cit.*, p. 127.

Toutefois, ne nous y trompons pas: il n'en va pas ainsi parce que la religion échapperait à la sphère politique et tendrait à pacifier naturellement cette dernière mais parce que la politique est entièrement recouverte par la religion, en tant que cette dernière pose les conditions du vivre ensemble dans le respect du dessein divin. Voilà pour quoi elle ne saurait être raval e au rang de médiation, de simple instrument.²³ Tout cela nous indique de quoi Machiavel est le nom chez Campanella. Machiavel dévoile la palette des faiblesses politiques des hommes en proie aux divisions politico-militaires: de ce fait, le propos machiavélien, s'il n'est que rarement cité et analysé explicitement, peut même être repris implicitement au titre de certains de ses enseignements *historiques* majeurs.²⁴ Tommaso Campanella n'est pas seulement l'auteur d'une *Cité du soleil* quelque peu éloignée de la très machiav lienne «vérité effective de la chose»; il est aussi et d'abord un philosophe de la politique qui est porteur d'une pensée de la reconstruction d'une unité de l'Europe et du Monde, se fondant sur ce que les Européens ont appris de Colomb (de «nouvelles» terres) mais aussi de Machiavel et Luther (la place du conflit et des divisions dans l'histoire des hommes, y compris dans leur histoire spirituelle). On pourrait dire ainsi, nous y reviendrons plus loin, que le marin génois (celui qui se met au service des Rois Catholiques à la fin du XVe siècle, non celui qui raconte sa rencontre avec les Solariens dans le dialogue poétique de Campanella intitulé *Cité du soleil*) sert en quelque sorte à atténuer les effets de ce qu'ont provoqué le

23 Voir sur ce point l'introduction de Christian LAZZERI à l'œuvre de ROHAN, Henri de. *De l'intérêt des Princes et des Etats de la chrétienté*. Paris, 1995. La chose, qui peut se dire, pour des croyants, comme une forme de mystique politique, est aussi, de façon plus laïque, une apologie du lien social (d'après le sens premier de la *religio*) et de la communauté, au moment même où la logique de l'intérêt sape la notion de bien commun (au niveau local comme au niveau universel).

24 C'est là une des raisons pour lesquelles on ne saurait enfermer le Calabrais dans une logique strictement «imaginaire» (ces «républiques imaginaires» selon le nom que l'on donne aux utopies au XVIIe siècle selon la nomenclature de Gabriel Naud  in *La Bibliographie politique du Sr Naud . Contenant les livres et la methode necessaires   estudier la Politique. Avec une Lettre de Monsieur Grotius et une autre du sieur Haniel sur le mesme sujet. Le tout traduit du latin en françois [par Charles Challine]*. Paris, Veuve de G. Pelé, 1642). Le lexique de l'utopie n'est pas davantage pertinent (puisqu'il ne s'est imposé qu'à la fin de l'Ancien Régime).

Secrétaire Florentin et l'ex-moine augustin allemand, ou plus exactement à transformer leurs effets en des détours de l'histoire ou en des ruses provisoires de la raison, n'entravant pas en définitive le dessein unitaire de Dieu (les Hollandais ou les Indiens sont ainsi des révélateurs des maux voire des vices des puissances catholiques, notamment de l'Espagne).

L'anti-machiavélisme proclamé ne doit pas, ici comme ailleurs, susciter un rideau de fumée interdisant d'évaluer l'héritage machiavélien, y compris là où on ne l'attend pas: les plus fins lecteurs de Machiavel sont souvent ceux qui sont considérés traditionnellement comme ses pires détracteurs. Certes, il ne saurait être question de nier l'existence d'un anti-machiavélisme historique, qui apparaît au travers de très nombreux textes. Mais il convient de mettre en évidence sa fonction instrumentale et stratégique: il est avant tout l'instrument commun des batailles idéologiques de l'époque, non leur enjeu véritable. C'est notamment le cas dans le contexte français.²⁵

Tout le monde se dit anti-machiavélien ou presque, ne serait-ce que dans la mesure où chacun accuse son adversaire de se servir de la religion, Machiavel étant défini avant tout comme celui qui fit de la religion un instrument de la politique. Selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, l'anti-machiavélisme convaincu peut dès lors contribuer à refuser de considérer les guerres qui se succèdent en France à partir des années 1560 comme une question strictement religieuse, ou du moins à se méfier de ceux qui veulent voir dans la religion la seule origine des troubles. À cet égard, il faut tirer toutes les conclusions du fait que le syntagme de «guerres de religion»

25 On sait ainsi qu'il est bien discutable de rebaptiser les *Discours* de Gentillet du titre laconique d'*Anti-Machiavel*. Le titre exact du livre de Gentillet est en effet: *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, divisez en trois parties: a savoir, du conseil, de la religion et police que doit tenir un prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin* [1576]. Comme cela a été rappelé par CARTA, «Les exilés italiens», *op. cit.*, p. 95-96: «il faut absolument remarquer que les idées les plus innovantes de ces années là, celles qui étaient destinées à durer et qui sont nées de la réflexion politique sur la crise institutionnelle du royaume, furent entièrement ou en grande partie étrangères à la polémique anti-machiavélienne dont elles se revêtaient». Sur le sujet, voir aussi, du même, «I primi editori dei *Ricordi* di Francesco Guicciardini e la tradizione aristotelica», dans: ROSSI, Giovanni (éd.). *La tradizione aristotelica nel Rinascimento, tra familia e civitas*. Torino, 2004).

ne s'imposera que plus tard pour parler de ce moment historique et qu'il n'est pas forgé par les contemporains de Bodin ou de Botero, lesquels parlent presque toujours de «guerres civiles», de «troubles», de «séditions», de «tumultes» qu'ils s'appellent Montaigne, la Bo tie, Bodin, Botero ou, pour évoquer un nom moins connu, Pietro Duodo, ambassadeur de la république de Venise envoyé à la cour de Henri IV de 1595 à 1597.

b) Guerres civiles et guerre extérieures

Ce dernier, dans sa *relazione* de janvier 1598 (nous sommes donc exactement dans les mêmes années que la huitième édition, définitive, de la *Raison d'état* de Botero ou que l'écriture de la *Monarchie d'Espane* de Campanella),²⁶ propose une remarquable synthèse des guerres civiles françaises.²⁷ Dès sa première phrase, Duodo évoque les «très sanglantes guerres civiles», qu'il distingue de la guerre « trang re» contre les Espagnols. Chez Duodo, le lien entre les deux types de conflits est d'ailleurs clairement identifié, selon un principe qui est en train d'acquérir une place centrale dans la pensée politique européenne: la nécessité de la guerre extérieure pour apaiser la conflictualité intérieure. En Italie, ce principe avait été défendu par Botero au livre III de la *Raison d'état*: pour éviter qu'ils ne se révoltent, il faut que les sujets puissent «décharger leurs humeurs contre les ennemis communs». Mais cette idée qui pouvait sembler particulièrement «machiavélique», n'était pas d'origine italienne: elle était directement import e de France.

26 Le noyau de ce texte remonte à 1593-1595 mais sa rédaction est quant à elle achevée en 1598 semble-t-il, selon Germana Ernst.

27 L'un de nous deux est en train d'en préparer l'édition et a déjà analysé les principales caractéristiques de cette *relazione* (DESCENDRE, Romain. «Les «troubles» et les «ordres». Les guerres civiles et les institutions de la France dans la *relazione* de l'ambassadeur vénitien Pietro Duodo (1598)». *Laboratoire italien*, 10 / 2010, p. 103-128 et en ligne: <<http://laboratoireitalien.revues.org/530>>; ainsi que *Id.*, «Venezia, 12 e 13 gennaio 1598. Il discorso dell'ambasciatore», dans : LUZZATTO, Sergio et PEDULL , Gabriele (dir.). *Atlante della letteratura italiana*, vol. II. *Dalla Controriforma al Risorgimento*. Torino, 2011, p. 300-307)

C'est l'un des effets théoriques majeurs des guerres dites de religion que cette légitimation d'un principe jusqu'alors jugé tyrannique par la tradition juridique. L'idée de l'utilité de la guerre extérieure a d'abord été défendue en milieu protestant: il s'agissait, à l'origine, du projet de l'amiral de Coligny qui, après le retour d'une paix précaire avec l'édit de Saint Germain (août 1570), voulait entraîner le roi dans une guerre contre les Espagnols en Flandre, arguant notamment du fait que cela permettrait de réunifier les Français contre l'ennemi commun.²⁸ Le jeune Duplessis-Mornay avait ensuite théorisé la chose, en 1572, dans son *Discours au roy Charles IX pour entreprendre la guerre contre l'Espagnol ès Païs Bas*.²⁹ Il illustrait son entreprise à l'aide de la métaphore médicale alors courante: pour «préserver» le corps malade de l'État d'une «rechute», «consumer les mauvaises humeurs» de tant de Français qui n'ont d'autre profession que celle de la guerre et risquent donc à nouveau de se retourner les uns contre les autres, il faut «entreprendre une guerre dehors pour entretenir la paix dedans». ³⁰ Cependant, «il faut qu'elle soit juste, facile, & utile, & que le profit n'y soit moins honorable, que l'honneur profitable: & telle, pour le faire court, n'en voit-on aujourd'huy que contre le Roy d'Espagne». ³¹ Car il ne saurait y avoir de guerre sans justes causes établies: éviter la guerre civile n'en constitue pas une, Duplessis-Mornay le sait bien, et la suite de son texte est une longue énumération des causes de guerre juridiquement défendables contre les Espagnols.

Quelques années plus tard, après la Saint-Barthélemy, on retrouva le même thème dans les deux œuvres de juristes qui rencontrèrent un écho

28 Un certain nombre d'historiens s'accordent à penser aujourd'hui que l'opposition des catholiques intransigeants à ce projet fut la raison principale de l'attentat manqué contre Coligny du 22 août 1572, qui conduisit deux jours plus tard aux massacres de la Saint-Barthélemy.

29 *Memoires de Messire Philippe de Mornay, Seigneur du Plessis Marli, Baron de la Forest sur Seure, etc. Conseiller du Roy en ses conseils d'Estat, & privé [...] contenant divers Discours, Instructions, Lettres, & Depesches par luy dressees, ou escrites aux Roys, Roynes, Princes, Princesses, Seigneurs, & plusieurs grands personnages des la Chrestienté, depuis l'an [1572] jusques à l'an [1589] [...]*, 1624, p. 1-13.

30 *Ibid.*, p. 1.

31 *Ibid.*, p. 2.

consid6rable. Au d6but du troisi6me livre de ses *Discours sur les moyens de bien gouverner* (1576), Innocent Gentillet reconnaissait que la guerre 6trang6re, lorsqu'elle est men6e sur le sol 6tranger, «n'est peut-6tre pas trop mauvaise pour entretenir toujours gens aguerris pour le besoin [...] Et principalement ce point est considerable, quand les sujets du Prince sont naturellement enclins 6 la guerre, comme est la nation fran6oise: car il faut necessairement les employer en ce o6 leur naturel tend, ou autrement eux memes pourroyent s'6smouvoir guerre les uns aux autres». ³² Dans un pays comme la France, o6 la noblesse d'6p6e n'avait cess6 de guerroyer depuis des lustres, apr6s la guerre, point de salut. Mais cela n'impliquait pas de justifier une guerre non encadr6e dans les limites du droit: bien au contraire, tout le chapitre 6tait une critique radicale de toute forme de guerre qui ne tirerait pas son origine d'une juste cause, 6 partir d'une r6futation du chapitre XXVI du *Prince*.

La m6me ann6e, Bodin poussait le raisonnement plus loin. Au chapitre 5 du cinqui6me livre de *La R6publique*, 6 une r6flexion sur la n6cessit6 d'aguerrir les sujets pour des besoins d6fensifs (qui font partie «du droit divin, naturel et humain»), il ajoutait certaines «considerations particulieres outre cela: c'est 6 s6avoir, que le plus beau moyen de conserver un estat et le garentir de rebellions, seditions, et guerres civiles, et d'entretenir les subjects en bonne amiti6, est d'avoir un ennemi, auquel on puisse faire teste». ³³ Car «il est bien difficile, et presque impossible de maintenir les subjects en paix, et amiti6, s'ils ne sont en guerre contre l'ennemi». Pr6ciser qu'il s'agissait l6 d'une «consid6ration *particuliere*» imm6diatement apr6s avoir formul6 les consid6rations fond6es sur le «droit divin, naturel et humain», revenait 6 reconna6tre qu'il sortait, dans ce cas, du strict domaine du droit. Mais du point de vue de la doctrine politique, cette consid6ration avait une valeur universelle: il s'agissait en effet d'exposer les «raisons qui peuvent servir pour monstrier que ceux-l6 s'abusent grandement, qui pensent que le seul but de la guerre soit la paix». Plus encore que l'obtention de la paix entre les

32 GENTILLET, Innocent. *Discours sur les moyens de bien gouverner*. 1576, III, 1, p. 267.

33 BODIN, Jean. *Les six livres de la R6publique*, V, 5. Paris, 1986 [reproduction de l'6dition de 1593], vol. V, p. 137-140.

belligérants, la guerre sert avant tout à la conservation de l'ordre politique. Mais s'il en est ainsi, peut-on vraiment sortir du cercle de la guerre ?

C'est donc bien avec Bodin que le propos se radicalisait et prenait la forme que l'on retrouvait ensuite chez Botero —une filiation qui semble confirmée par le fait que l'un et l'autre se servaient avant tout de Tite-Live pour le justifier. Botero, pourtant, aurait pu considérer qu'il y avait là aussi matière à dénoncer «l'impiété» des «Politiques» contre lesquels il s'érigeait. Et ce d'autant plus qu'il connaissait peut-être le chapitre de Montaigne, publié dès l'édition *princeps* des *Essais* (1580), intitulé «Des mauvais moyens employez à bonne fin». ³⁴ Les termes du débat y étaient repris mais reconduits à leur dimension morale et juridique: «Et de vray une guerre estrangiere est un mal bien plus doux que la civile; mais je ne croy pas que Dieu favorisat une si injuste entreprise, d'offenser et quereler autruy pour notre commodité». ³⁵ C'était bien Montaigne, et non les auteurs auxquels il faisait allusion, qui désignait expressément les guerres civiles par la métaphore des «humeurs peccantes» qu'il fallait «écouler ailleurs», comme le faisait Botero ensuite pour louer l'Espagne d'avoir su y exceller, contrairement à la France. ³⁶

À l'inverse, Botero érigeait en norme acceptable cette utilité de la guerre extérieure, alors même qu'elle contrevenait de toute évidence au droit de la guerre. Le cœur du problème était bien les guerres civiles françaises: «la France, étant en paix avec les étrangers, s'est retournée contre elle-même et, n'ayant d'autre prétexte, a pris celui de l'hérésie de Calvin et d'un nouvel Évangile qui annonce, partout où il se fait entendre, le deuil, non la joie, l'horreur de la guerre, non la paix»; aussi est-elle «plongée dans de perpétuelles guerres civiles». À cela, Botero oppose directement l'Espagne, qui «vit en parfait repos»: «occupée à des guerres étrangères et à des entreprises lointaines, dans les Indes, aux Pays-Bas, contre les hérétiques, contre les Turcs et les Maures, où sont employés soit les bras soit les esprits

34 MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, II, 23 (édition de VILLEY, Pierre, Paris, 1965, t. I, p. 682-685), chapitre que Pierre Villey a daté de 1578.

35 *Ibid.*, p. 683.

36 Voir le passage cité à la fin du paragraphe suivant.

des Espagnols: leur patrie a ainsi joui d'une très grande paix et détourné vers d'autres lieux toutes les humeurs peccantes».

On aurait donc là un usage louable de la guerre, une pratique légitime de la conquête à des fins d'utilité publique, dont les maîtres seraient les Grecs, les Romains, les Espagnols, mais aussi les Turcs et les Suisses. Une telle argumentation permet pourtant de masquer l'essentiel: l'origine de la thèse ici défendue ne se trouve pas chez ces peuples, mais chez celui qui joue le rôle du contre-exemple. Ce sont les acteurs des guerres civiles françaises et, surtout, les juristes qui ont conseillé les souverains français sur les moyens d'en sortir, qui constituent la véritable source de Botero ici.

Quelques années plus tard, il devient donc aisé d'affirmer, comme le fait Pietro Duodo, que la «publication [par Henri IV] de la guerre contre le sérénissime roi Catholique» a permis de «rassurer le cœur des huguenots» et d'éteindre le conflit civil, «portant par ces moyens sur les frontières les armes qui toutes étaient au cœur du royaume». Des «guerres de religion», il n'est là encore jamais fait mention: Duodo parle toujours de «guerres civiles» ou, usant d'un calque parfait, de *turbuli*, traduisant les «troubles» qui, dans les sources françaises, constituent le vocable le plus fréquent pour nommer les guerres civiles.   ces *turbuli* ne sont jamais attribuées des causes confessionnelles; au mieux, la religion est considérée comme un pur «prétexte». Il n'est pas inutile de rappeler que cette idée était alors omniprésente, tant en France qu'en Italie, à l'heure où une certaine tendance historiographique insiste tant sur le rôle des causes religieuses, et sur la nature mystique voire apocalyptique des guerres civiles françaises. Rien d'étonnant qu'une des conséquences de cette situation ait été la remise en question de ce qu'on appelait hérésie, ou la limitation du champ d'application de cette catégorie (ce qui aura son importance au moment de l'Interdit en 1606 et dans les positions de Paolo Sarpi). En voici deux exemples très clairs.

En premier lieu, celui d'un petit texte de François de La Noue qui pose que l'hérétique «c'est l'homme qui ne desire aucune paix ny concorde en l'estat, qui en souhaite le changement, qui se fortifie des ennemis du Royaume, qui avance sa cheute pour en ramasser des pieces, qui a l'équité et la sainteté en la bouche et l'injustice et l'hypocrisie dans le cœur». Ce vieux soldat protestant légitimiste et «politique», surnommé

le «Bayard huguenot», lecteur assidu de Guicciardini, qu'il a annoté systématiquement, et de Machiavel, qu'il critique dans ses *Discours politiques et militaires* (1588), déclare donc, avec des mots auxquels pourrait souscrire le très orthodoxe Campanella, qu'«au contraire le vrai Catholique est celui qui poursuit la paix et l'union, qui souffre patiemment la domination temporelle que Dieu a établie sur soy, qui a pour suspects les estrangers qui procurent notre ruyne, qui veut que l'estat se conserve et qui monstre par ses œuvres qu'il aime l'ordre, la justice et la piété».³⁷

En second lieu, celui du discours de Campanella sur les Pays Bas (inclus comme l'un des chapitres de la *Monarchia di Spagna*) qui évoque, pour en circonscrire l'importance, une hérésie septentrionale qu'il nomme «grammaticale», selon une définition inédite. Dans cette perspective le cœur de l'hérésie néerlandaise est pour l'essentiel liée à des quiproquo interprétatifs sur les textes sacrés et leurs commentaires: les affrontements doivent donc être réglés par la langue et non par l'épée (*la lingua, non la spada*, selon une obsession campanellienne). La force de conviction doit prendre le pas sur la force des armes. Étrangement pour un dominicain et catholique orthodoxe, qui plus est doté d'une excellente culture théologique, Campanella n'accorde pas un poids majeur aux questions dogmatiques. Or, s'il en va ainsi c'est notamment parce que ses analyses prennent toujours en compte l'ensemble du monde connu et qu'à cette mesure-là, les affrontements confessionnels en Europe deviennent soit une question secondaire qui ne doit pas supposer d'action de type militaire, soit un révélateur du mauvais gouvernement espagnol. D'ailleurs, peu après l'entrée en guerre de la France contre l'Espagne dans la guerre de Trente Ans en 1635, Campanella pourra aller jusqu'à écrire, dans une harangue au duc de Savoie pour le convaincre de rejoindre le camp français, que les Espagnols «n'essaient pas de faire que soient catholiques ceux dont le catholicisme nuirait à leur ambition mais seulement ceux qui, en le devenant, lui seraient utiles, comme les Hollandais, les Anglais, et ceux

37 Voir LA NOUE, François de. *Déclaration de Monsieur de La Noue sur la prise des armes pour la juste defense des villes de Sedan et Jametz, frontières du royaume de France & soubz la protection de Sa Majesté*. Verdun, Mathurin Marchant, 1588, p. 19-20.

du Nouveau Monde qui, s'ils ne sont pas catholiques, ne supportent pas leur joug; aussi d3siraient-ils que la prudente Venise f3t h3r3tique pour pouvoir la d3vorer avec l'aide des princes, car toujours ils disent qu'elle est h3r3tique. Et quiconque n'est pas Espagnol passe aupr3s d'eux pour un h3r3tique ; mais eux-m3mes se servent d'h3r3tiques et d'infid3les l3 o3 cela est utile 3 leur dessein, tant dans le Nouveau Monde que dans l'Ancien ». ³⁸ De ce fait, d3s ses *Discours aux princes d'Italie* (commenc3s dans les ann3es 1590 et achev3s en 1606) le Calabrais hi3rarchise les urgences: c'est le Turc qui repr3sente le principal danger pour le monde catholique et ce danger-l3 est pour le coup moins religieux que militaire et territorial. La ligne de front est de nature g3ographique plus que dogmatique pour Campanella. Du coup, dans sa logique, autant et plus que le retour des R3form3s au bercail c'est l'expansion de la catholicit3 dans le monde qui compte. Une conjonction se fait jour entre, d'un c3t3, l'appel 3 une guerre ext3rieure de la part des protestants l3gitimistes et des «politiques» (un appel qui ne recoupe pas en l'occurrence la tradition de la croisade m3me si chez La Noue justement une confusion terminologique se produit sur ce point) et, d'un autre c3t3, chez les catholiques les plus orthodoxes, la conviction d'une actualisation possible 3 court terme de la vocation universelle de la Chr3tient3 (moins mystique et plus territoriale).

Guerres aux fronti3res et guerres lointaines

La question du d3placement du lieu du conflit de l'int3rieur de la communaut3 3 ses marges, voire 3 des espaces plus lointains, est li3e 3

38 «Onde si vede che non procurano sian cattolici quelli il cui catholicismo a loro ambizion 3 nocevole, ma quei soli che, fatti cattolici, ponno giovarlo, come son gli Olandesi, l'Inglesi e quei del Mondo Nuovo, che, se non cattolici, non comportan il suo giogo ; per3 desidererebbe che la prudente Venezia fosse eretica, per aver seco in aiuto i principi a divorarla, perch3 sempre dice ch'3 eretica. E chiunque non 3 spagnolo passa appo loro per eretico ; ma pure ei si serven d'eretici e d'infedeli dove 3 utile al disegno, e nel Nuovo Mondo e nel Vecchio, come s'3 visto sempre, e cos3 di cattolici e del papa in quanto fa per loro» («Al Duca di Savoia nel 1636», in FIRPO, Luigi: «Gli ultimi scritti politici di Tommaso Campanella». *Rivista Storica Italiana*, vol. 73, 1961, p. 790).

un autre pan essentiel de l'héritage machiavélien (le plus important sans doute avec le langage de la force et la productivité du conflit social): la primauté de la politique de conquête. On n'accorde pas toujours le rôle qui est le sien à cet autre moteur de la dynamique de l'histoire selon Machiavel (moteur collectif celui-ci, qui se compose de façon complémentaire avec le moteur individuel que constitue le déploiement de la *virtù* héroïque du responsable politique quel qu'il soit). La république bien ordonnée est nécessairement une communauté qui doit être capable de se projeter vers l'extérieur, dans la mesure où elle ne peut se contenter des limites stabilisées par l'histoire. Or les penseurs italiens ou espagnols, qui ne se trouvent pas —dès lors qu'ils sont restés dans leurs péninsules respectives— sur l'une des lignes de front des combats contre les territoires passés à la Réforme, pensent parfois la religion catholique comme une question autant géographique que dogmatique. C'est ce que permettent de montrer les deux réflexions, au demeurant fort différentes, de Campanella et de Botero.

Campanella pense que l'on peut souvent trouver quelque moyen de concilier les divergences dogmatiques (ce n'est qu'une question de savoir et de force de conviction) alors que les tensions d'ordre territorial ne peuvent se résoudre que par la force. Dans cette perspective, la ligne de crête la plus importante n'est plus entre catholiques et réformés mais entre chrétiens et non chrétiens, d'où deux conséquences immédiates, même si elles ne peuvent évidemment être explicitées: d'une part, la conciliation avec les positions des réformés modérés devient possible et, d'autre part, le statut de l'Espagne devient sujet de débat, en tant que c'est à Madrid que réside le seul empire capable de damer le pion aux Turcs et de garantir l'expansion de la religion apostolique et romaine. Du coup, la réflexion géopolitique de Campanella passe par une analyse critique sans concession de l'action de l'Espagne dans le monde.

Chez lui, l'attitude à l'égard des calvinistes des Provinces unies se transforme même en marqueur des qualités —et surtout des défauts— du gouvernement espagnol hors d'Espagne. Campanella retrouve ici un lieu commun de la propagande protestante qui se fait le canal de diffusion le plus efficace de la condamnation des exactions des *conquistadores* en Amérique, ce qui permet d'assimiler les pratiques de l'armée espagnole

dans le Nouveau Monde et aux Pays-Bas. Au passage, la situation dans les Flandres est devenue une des composantes indispensables de toute réflexion sur l'histoire contemporaine. Campanella reprend cette question dans tous ses textes jusque dans les années 1630, en renforçant, à chaque étape, l'hispanophobie d'un propos dont les lignes de force sont déjà présentes dans le célèbre chapitre XXVII de la *Monarchie d'Espagne* sur les Flandres qui va avoir une circulation autonome importante sous forme d'un *Discursus de subjugando Belgio* édité pour la première fois en 1617 à Leyde (parfois publié aussi sous le titre de *Discursus de Belgio sub Hispani protestatem redigendo*).³⁹ Ces lignes de force sont les suivantes : la liaison entre les cas de l'Angleterre et des Flandres, la dénonciation des modalités de la domination espagnole (sévérité, rigueur, corruption des soldats, cruauté), la difficile compatibilité des tempéraments septentrionaux et méridionaux, la force spécifique donnée au gouvernement rebelle par sa nature fédérale, la place de la liberté des citoyens dans le nouvel État. Quoi qu'il en soit, la place réservée au problème religieux dans le raisonnement est clairement secondaire et on ne lit aucun appel à extirper l'hérésie par la violence. Les décriés «remèdes

39 Luigi Firpo a démontré dans un article de 1952 (FIRPO, Luigi. «Un'opera che Campanella non scrisse», *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXI, 1952, p. 331-343) que le texte italien du *Discursus* —publié comme un texte autonome inédit par Arturo Pascal («Un capitolo della *Monarchia di Spagna* di fra T. Campanella secondo due precedenti redazioni», *Athenaeum*, II, 1914, p. 249-291) puis par Rodolfo De Mattei (*Studi campanelliani*, Florence, 1934, p. 115-123)— n'était qu'une tardive rétroversion de la traduction latine du chapitre correspondant de la *Monarchia di Spagna*. Entre 1617 et 1632, le *Discursus* (dont le texte ne comportait pas d'interpolation «botérienne» contrairement aux premières éditions latines de la *Monarchia di Spagna*) fut publié seul à sept reprises en latin (1617, 1626), en néerlandais (1618), en allemand (1630 et 1632), sans compter sa présence dans les éditions manipulées de la *Monarchia di Spagna* (en allemand —1620 et 1623—, en latin —1640, 1641 et 1685— et en anglais —1650 et 1660). La première édition du *Discursus* précède donc la première édition, en 1620, du manuscrit de la *Monarchia di Spagna*, manipulé probablement par Gaspar Schopp. Voir, pour ces informations bibliographiques, outre l'introduction de Germana ERNST à son édition de la *Monarchia di Spagna* (CAMPANELLA, *Monarchie*, op. cit.), les travaux de Luigi Firpo (*Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, 1940, p. 32-35 et l'article «Tommaso Campanella» du *Dizionario biografico degli italiani*).

machiavéliens»⁴⁰ proposés par l'auteur aux rois d'Espagne concernent la façon de préserver l'unité territoriale de leur empire, non sa cohésion religieuse. D'ailleurs, dans la dernière version du texte, l'auteur ajoute que les Flamands ne sont pas devenus hérétiques par conviction mais parce que leur nature les poussait à adopter des rites plus libéraux et que leurs passions trouvaient leur compte dans la négation protestante du libre arbitre. «De ce fait, sous couleur de préserver leur liberté de conscience, ils préservent leur liberté de toute seigneurie, dont ils se servent plus qu'ils ne la servent»⁴¹ l'hérésie protestante est, dans les Flandres, un problème politique plus que dogmatique. Pour ce qui est des querelles doctrinales en matière religieuse, Campanella —en accord avec son analyse précédente sur le caractère marginal de ces débats—recommande d'ailleurs tout simplement de ne plus aborder de telles questions, de supprimer les discussions sur les commentaires de la Bible postérieurs à Augustin et de «détourner»⁴² les Flamands de l'érudition théologique au profit de la philosophie (celle de Platon, de Telesio ou des Stoïciens plus que celle d'Aristote), des sciences (astrologie, mathématiques) ou des arts mécaniques. Les propositions strictement «doctrinales» de tolérance sont d'ailleurs beaucoup plus développées dans la dernière version du chapitre. Cet appel à un traitement indulgent des hérétiques (appelés à cette occasion *errants* —«*erranti*»— et non *hérétiques* —«*eretici*»), surtout

40 L'Espagne peut espérer l'emporter contre les rebelles hollandais si elle change radicalement de tactique et de stratégie et tient compte de la nature et des responsabilités universelles d'un Empire où cohabitent des populations différentes. Pour ce faire, doivent être abandonnées les habitudes «espagnoles», quitte, pour sortir de l'impasse historique, à recourir ponctuellement, de façon conjoncturelle, à des moyens qui relèvent de pratiques machiavéliques réprouvées en d'autres lieux. Il s'ensuit une nouvelle liste de remèdes qui, effectivement, sont pour la plupart empreints d'un pragmatisme amoral très «machiavélique» : exiler ou tuer les chefs des rebelles, favoriser la discorde en leur sein, utiliser les fêtes et banquets pour endormir l'esprit batailleur des Flamands, gagner au roi les barons flamands par l'or ou l'amitié, tuer Maurice de Nassau, écraser l'ennemi dès lors qu'il sera affaibli, ourdir des conjurations grâce à des traîtres...

41 *Monarchia di Spagna, op. cit.*, p. 280: «Onde sotto colore di mantenersi in libertà di coscienza, si mantengono in libertà di signoria, della quale più si servono che non a essa servono».

42 Le verbe *divertire* («détourner» mais aussi «amuser») revient souvent dans son propos.

des lettrés, ainsi qu'un certain nombre de remèdes proposés dans ce chapitre (sur l'introduction de nouvelles sciences ou l'étude de nouvelles philosophies), se trouvent déjà dans les *Discours universel du gouvernement ecclésiastique pour rassembler un troupeau sous un pasteur* ( crits entre 1593 et 1595, et élaborés de nouveau sous forme de *compendium* après la perte du manuscrit en 1612). Au sein du chapitre de ces *Discours* intitulé «Des façons de procéder pour défaire les susdits hérétiques et du Saint Office et de l'interdiction des livres de doctrine élevée et nouvelle», Campanella renvoie alors au chapitre sur les Flandres de façon explicite, en soulignant que ne pas «faire la guerre aux hérétiques les armes à la main, puisqu'ils sont divisés entre eux, conduirait à les battre en laissant travailler la division en leur sein»: de fait, «ils seraient dompt s plus grâce au vin que grâce au fer, par quiconque comprendrait la bonne façon de faire etc., et sur ce point voir mon livre sur la Magie et mon livre sur la Monarchie d'Espagne, dans le chapitre sur les Flandres». ⁴³

Il entreprend aussi un parallèle significatif entre Romains et Hollandais (invincibles conquérants dans la lutte contre l'ennemi extérieur mais en proie aux dissensions dès que la paix s'instaure). Cela le pousse à affirmer que «quiconque combat dans son propre pays pour la religion et pour la patrie et pour ses propres enfants est toujours plus fort que celui qui combat pour exercer une domination en terre étrangère». ⁴⁴ Plus tard, dans le même ordre d'idées, Campanella écrit au titre de ses aphorismes politiques: «la Flandre, la Hollande, la Frise, pourtant rong es par les querelles religieuses, n'ont pas connu si grand déclin que la France, la Pologne et la Hongrie, car le peuple soudé par sa lutte contre l'Espagnol et associé au destin des  glises et du Pouvoir sut avantageusement triompher». ⁴⁵

43 *Discorsi universali del governo ecclesiastico per fare una gregge e un pastore*, in BRUNO, Giordano e CAMPANELLA, Tommaso. *Scritti scelti*, Torino, 1949, p. 495.

44 *Ibid.*, p. 292 : «onde io ho considerato che chi combatte in suo paese per la religione e per la patria e figli e moglie, sempre   pi  forte di colui che combatte per dominio in casa strana». Il est intéressant de voir comment Campanella décrit ici les impasses militaristes de futurs conflits «coloniaux» en d'autres temps et d'autres lieux...

45 CAMPANELLA, Tommaso. *Aphorismes politiques*, *op. cit.*, p. 50. Le propos des pages qui précède est développé dans FOURNEL, *La cité du soleil*, *op. cit.*

Dans cette logique, en rupture avec les guerres d'Italie, lors desquelles les états pouvaient disparaître après une simple bataille rangée, les guerres en Europe ne sont plus et ne doivent plus être, selon Campanella, susceptibles de bouleverser les frontières, si ce n'est aux dépens des Espagnols, dont l'Empire a perdu de sa légitimité parce qu'il a trahi le dessein divin. Mais le refus de cette guerre de conquête ne signifie pas l'abandon de la politique de puissance, cette politique est simplement scindée en deux logiques parallèles: celle de la conquête qui est transférée au-delà des océans, et celle de la balance sur le continent devenu vieux, où l'équilibre et la conservation (associée à la *quiete*) chère à Botero sont à l'ordre du jour.

Cette autre guerre, véritable guerre mondiale celle-ci, est une conséquence directe de la mise à mal de toutes les limites médiévales de la guerre dans l'expérience des guerres d'Italie (limites éthiques, juridiques, dynastiques, féodales, théologiques etc.): c'est désormais sur le plan territorial extra-européen que la guerre ouverte n'a plus de limites (alors que dans le même temps l'espace européen est le lieu d'une reconstitution d'une théorisation des limites de la guerre, où le *jus in bello* se fait central, à partir d'Alberico Gentili —auteur d'un fondamental *De iure belli* toujours au même moment historique, à la fin des années 1590—⁴⁶ jusqu'à Grotius).

De son côté, donnant tout son sens aux considérations militaires des ultimes livres de la *Ragion di Stato*, le dernier chapitre du livre de Botero est un appel aux princes à mener la guerre contre les Turcs infidèles (on pense évidemment, par analogie, à l'«Exhortation à prendre l'Italie et à la libérer des barbares» qui est au cœur du dernier chapitre du *Prince*). Mais cet appel de Botero a une signification politique particulière: il ne donne

46 GENTILI, Alberico. *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, a cura di MARCHETTO, Giuliano e ZENDRI, Christian, introd. D. Quaglioni, trad. P. Nencini, Milano, 2008. Voir les articles consacrés à Alberico Gentili dans le dossier *Justice et armes au XVIe siècle* de la revue *Laboratoire italien*, 10 / 2010. On remarquera que ce n'est peut-être pas un hasard si le plus grand théoricien du droit de guerre de ce moment historique ne prit même pas en considération la possibilité qu'une guerre étrangère fût déclarée pour des raisons d'«utilité» ou de «nécessité» touchant l'ordre public intérieur —et ce alors même que Bodin était pour lui une source de première importance: il y avait là une parfaite incompatibilité.

pas lieu à de grandes envolées et il est surtout présenté comme la réponse adéquate aux besoins de conquête des  tats. Puisqu'il faut respecter à la fois l'éthique chrétienne et le droit de guerre selon lequel ne peut être juste que la guerre défensive, la question de l'agrandissement de l'état devient problématique: «Comment pourrai-je donc —dira-t-on—  tendre mon  tat ?».47 Botero résout la question en ayant recours à l'idée d'une fonction défensive de certaines guerres offensives (c'est-à-dire, en somme, à l'idée de la guerre préventive): lorsque le bien public est menacé par un ennemi extérieur, la guerre offensive est alors permise. Or c'est précisément le cas avec le Turc, «un ennemi si grand qu'il ne pense jamais qu'à opprimer la Chr tient ».48 La guerre a donc bien lieu d'être, elle doit simplement être en accord avec les intérêts de l' glise et de la Chr tient , et Botero entend par là faire mentir Machiavel qui n'eut d'autre soin que d'accuser l' glise d'avoir été aux Italiens leurs vertus belliqueuses, au lieu de les inciter à combattre les Infidèles. Il est vrai que lorsqu'il s'adresse aux princes d'Italie et d'Europe, dans les *Causes de la grandeur des villes* comme dans la *Raison d'état*, il exalte une forme de puissance plus fondée sur la prospérité économique et le dynamisme démographique que sur les armes, et qu'il enjoint à la conservation de l'existant plus qu'à la conquête. Mais la défense du statu quo en Europe va de pair avec une exaltation de la conquête et de l'expansion catholique dans le reste du monde.

Ses monumentales *Relazioni universali*, qu'il publie après la *Raison d'état*, en quatre grandes parties, tout au long des années 1590, ne sont pas seulement un tableau physique, humain, politique et religieux de la totalité du monde connu: elles proposent aussi une réflexion sur l'état des forces, au niveau mondial, de cette monarchie «presque universelle», comme il l'appelle, qu'est la Monarchie Catholique.49 L'enjeu est en particulier de savoir à quelles conditions conserver et augmenter sa puissance face à cette

47 BOTERO, Giovanni. *Della ragion di Stato*, a cura di FIRPO, Luigi, Torino, X, 9, p. 336.

48 *Ibid.*, p. 337.

49 Voir DESCENDRE, Romain. «Une Monarchie “presque universelle”. Géopolitique de l'Empire dans les *Relazioni universali* de Giovanni Botero», dans: CREMOUX, François et FOURNEL, Jean-Louis (dir.). *Idées d'Empire en Italie et en Espagne, XIVe-XVIIe siècles*. Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2010, p. 217-232.

autre monarchie «presque universelle» qu'est l'empire Ottoman, et face aux nouvelles visées d'expansion maritime des États de l'aire protestante. Du même coup, les «guerres de religion» telles que Botero les pense désormais deviennent bien plutôt des guerres entre puissances pour le contrôle des territoires du monde. Cela conduit Botero à reprendre à son compte des réflexions typiquement machiavéliennes et à les transférer sur l'échelle, bien plus vaste, du monde en son entier. Ce saut d'échelle, de la péninsule italienne à la Terre, s'exprime particulièrement bien dans un passage qu'il consacre au projet espagnol de percée d'un canal interocéanique en Amérique centrale (le futur canal de Panama). Il critique fermement ce projet car il y voit un risque majeur: pour les flottes catholiques, le canal allait détourner les longues routes de l'Atlantique sud, qu'il s'agisse de la navigation portugaise le long de l'Afrique jusqu'aux Indes orientales ou de la route du continent sud-américain jusqu'au détroit de Magellan et au Pacifique sud, au profit d'une seule route occidentale à la hauteur du tropique du Cancer. Les routes deviendraient ainsi un terrain privilégié des Anglais et des Hollandais, et cela provoquerait nécessairement le déclin de l'hégémonie catholique mondiale. On a donc là un raisonnement purement géopolitique, du même ordre que celui de Machiavel décrivant, au chapitre III du *Prince*, les erreurs commises par Louis XII dans la péninsule italienne: en creusant ce canal, l'erreur des Espagnols serait analogue à celle du roi de France quand il permit aux Borgia de se tailler un État en Italie centrale. Mais le saut d'échelle révèle une modification majeure advenue au fil du XVI^e siècle: la Terre est devenue non seulement universellement habitable mais aussi universellement politisable, susceptible, en son entier, d'une réflexion sur l'ancrage des rapports de force dans le territoire. Or cette modification vaut aussi pour les guerres civiles: lorsqu'elles sont déplacées et transformées en guerres de conquêtes et d'évangélisation, hors de l'espace européen et à l'échelle du monde, elles n'en deviennent pas davantage des guerres de religion.

Pour Botero, le terme d'«Empire», loin d'être réservé à ce qui reste du Saint Empire romain germanique, est récurrent dans ses deux *relazioni* consacrées au Grand Turc et au Roi Catholique. C'est bien par ce terme que Botero définit d'emblée les deux ensembles étatiques dès les premiers mots de chacune de ces relations. Dans les deux cas, il s'agit de désigner la réalité géopolitique spécifique, propre aux Empires turc et espagnol et

à eux seuls: des territoires qui non seulement sont immenses mais qui, surtout, se déploient sur plusieurs continents. Tel est bien le critère qui permet de regrouper à part, dans le livre IV de la deuxième partie des *Relazioni universali*, les États que l'on ne peut simplement définir comme européens (livre I), africain (livre II) ou asiatique (livre III). Mais lorsque, regroupant dans un même livre l'Empire ottoman, l'Empire espagnol et la papauté, Botero ne parle pas de trois *empires* mais de «trois princes, presque universels, bien que très différemment»,⁵⁰ il tend à inscrire ces trois «États» tout à fait particuliers dans un même cadre d'universalité, tout en respectant les différences de juridictions temporelles et spirituelles telles qu'elles sont définies par la seconde scolastique espagnole et par l'ensemble des auteurs jésuites. Botero fait bien la différence entre la «*potenza*» du Turc et du Roi Catholique et l'«*autorità*» du pontife romain. Si le pape est un prince «presque» universel, ce n'est pas pour des raisons de limitation géographique, mais simplement parce que seule son *auctoritas* est proprement universelle, et non pas sa *potestas*. Différemment, parler de «*prencipi quasi universali*» pour les Ottomans et les Espagnols, c'est reconnaître implicitement l'illégitimité et l'irréalisme de l'idée de monarchie universelle et prendre acte, après Covarrubias et Vázquez de Menchaca, du fait que la définition de l'empereur comme *totius orbis dominus* n'a pas de sens.⁵¹ À partir de là, le terme «Empire» sert à définir essentiellement les deux monarchies temporelles presque universelles, les deux seuls ensembles géopolitiques à échelle mondiale de l'époque.⁵² Dans

50 BOTERO, Giovanni. *Le Relazioni Universali*. Brescia, Compagnia bresciana, 1598, II, 4, p. 172.

51 Sur les positionnements de Diego de Covarrubias et de Fernando Vázquez de Menchaca, voir FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. «Imperio de por sí: la reformulación del poder universal en la temprana edad moderna», dans : *Id.*, *Fragmentos de Monarquía*. Madrid, 1992, p. 168-184.

52 De ce point de vue, les choix terminologiques effectués à l'époque ne sont en aucun cas anodins: dans le prologue de sa *Monarquía de España* (écrite sous Philippe II mais publiée à Madrid en 1770 seulement), Pedro Salazar de Mendoza justifie son titre en affirmant que «monarchie» a une signification beaucoup plus vaste qu'«empire»; or la Monarchie espagnole est bien trente fois plus grande que l'Empire romain. Cf. l'anthologie de ARCO y GARAY, Ricardo del. *La idea de imperio en la política y la literatura españolas*. Madrid, 1944, p. 227.

cette perspective, à la fin du XVI^e siècle, la question de l'Empire est de part en part déterminée par la comparaison entre les forces espagnoles et turques, l'Espagne apparaissant comme la seule puissance capable de contenir l'Empire ottoman.

C'est bien la conscience de la puissance extraordinaire de l'Empire ottoman qui permet à la question impériale de rester à la fois actuelle et légitime. La menace turque remplace ainsi avantageusement tous les titres impériaux légitimes. La légitimité de la monarchie universelle espagnole est géopolitique avant tout, pour Botero comme pour Campanella: la question de la légalité, posée par la réflexion juridique ou théologico-juridique, n'a pas lieu d'être ici. C'est l'existence même de l'Empire ottoman qui implique un choix décisif en faveur de l'universalisation de la monarchie catholique. Mais Botero, même s'il ne cesse d'exalter la puissance hispanique, est amené, en décrivant la situation géopolitique effective, à mettre les deux empires sur le même plan, et donc à leur accorder un même type d'universalité. Une universalité qui n'a certes plus grand-chose à voir avec l'universalisme médiéval de l'Empire romain germanique, et dont le statut est quelque peu ambigu, s'agissant de deux monarchies «presque universelles». ⁵³ Rome n'est plus l'ancêtre, l'origine ou la source de l'Empire, elle n'est plus que le premier des modèles impériaux historiques, connu et étudié à travers les histoires de Tite-Live et Tacite. Paradoxalement, des deux nouveaux modèles d'empire que Botero est amené à présenter, c'est le Turc qui est le plus proche parent de l'Empire romain, la Monarchie catholique constituant quant à elle un empire mondialisé tout à fait inédit, amené à gérer une configuration géostratégique entièrement nouvelle. Encore une fois, le danger turc pour le monde catholique est pour le coup moins religieux que militaire et territorial.

53 On a là un cas intéressant d'adaptation du lexique politique: la locution *monarchia universale*, d'origine médiévale et liée à l'affirmation d'un pouvoir *de jure* sur la totalité de la terre, est à la fois reprise en raison de sa capacité à désigner des puissances temporelles dont les dimensions sont *de facto* mondiales, et niée par l'ajout d'un adjectif restrictif qui en annule le sens propre et originel. C'est bien là l'expression d'une nouvelle forme de pouvoir impérial, qui n'est plus définie par un cadre juridique et par l'héritage de droits et de titres, mais plus directement par l'effectivité concrète d'un pouvoir exercé sur des territoires aux dimensions mondiales.

Chez nombre d'auteurs italiens de la fin du XVI^e siècle, c'est parce que la forme conflictuelle la plus destructrice pour l'ordre politique —la guerre civile— apparaît désormais comme un horizon permanent, et parce que la distinction entre guerre et après-guerre n'est dès lors plus réellement pertinente, que la raison d'État devient la norme, et non plus l'exception de la politique. Ainsi, chez ces auteurs, la réflexion menée à partir des conflits liés peu ou prou à l'extension des réformes en Europe relève d'une pensée de la guerre tout court, plus que d'une pensée des guerres «de religion». On en trouve une illustration dans les trois caractéristiques majeures de leurs textes: en premier lieu, la réflexion porte sur le cadre étatique comme cadre pacificateur subsumant la réalité conflictuelle, et détenant le monopole de la violence publique; ensuite, ils s'attachent à composer les questions politiques et religieuses selon une logique qui ne relève pas seulement d'une laïcisation mais qui donne à l'État des responsabilités nouvelles et rend plus complexe la définition de l'hérésie en ne la mesurant pas seulement à une question dogmatique; enfin, ils établissent des distinctions entre les différentes règles à adopter dans la guerre selon les lieux et les espaces. Si les auteurs étudiés ici proclament que la pensée de la guerre est au cœur du fait politique, ce n'est donc pas d'abord de guerre de religion qu'il s'agit.