



HAL
open science

Perception du pauvre et de la pauvreté chez les humanistes

Hélène Rabaey

► **To cite this version:**

Hélène Rabaey. Perception du pauvre et de la pauvreté chez les humanistes. Images du pauvre et de la pauvreté en Europe (XVIe-XVIIIe siècles), 2016. <hal-05533193>

HAL Id: hal-05533193

<https://normandie-univ.hal.science/hal-05533193v1>

Submitted on 16 Mar 2026

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-ND 4.0 - Attribution - No Derivative Works - International License

Hélène RABAEY
 Université Le Havre-Normandie (GRIC)

Le tournant qui s'opère dans la conception traditionnelle du pauvre, les nouvelles réflexions et réponses proposées aux différents problèmes posés par l'affluence de pauvres sont contemporains du courant intellectuel humaniste. La pauvreté subie et la gestion de celle-ci au sein de la société pose la question profonde de l'homme, de son essence, de son rapport à autrui, de sa place au sein de la société, sujets centraux de la pensée humaniste. Nous nous proposons ici d'étudier, à travers les différentes réflexions laissées par les humanistes sur cette question, dans quelle mesure leur apport s'est avéré fondamental dans la diffusion d'une nouvelle vision de la pauvreté et dans les réformes mises en place pour remédier à la mendicité. Nous entendons particulièrement nuancer le jugement, à nos yeux excessif, selon lequel l'humanisme contribue au mépris de la pauvreté¹. Étant donné l'espace qui nous est imparti et l'étendue du sujet – avec toute la richesse et diversité que recouvrent deux siècles et demi de pensée humaniste – nous n'avons d'autre prétention que de proposer une première approche de la question.

Les humanistes abordent la question de la pauvreté fondamentalement sous trois angles : le christianisme, la vie en société (gouvernement, répartition de la richesse, place et rôle de l'individu dans celle-ci, ascension sociale) et l'essence de l'homme, sa liberté et sa dignité. Leurs sources sont les classiques gréco-latins, la Bible et les Pères de l'Église. Chez les premiers, la pauvreté reste une question marginale et elle peut être rattachée essentiellement à celle du gouvernement de la cité ainsi qu'au mépris des richesses pratiqué par les philosophes. Quant à la figure du pauvre, notamment du mendiant, dans la littérature classique ou la mythologie, elle cache souvent une autre identité et sert à mettre à l'épreuve. C'est donc avant tout le christianisme qui fournit le cadre de référence au discours sur la pauvreté ainsi que l'expérience que les humanistes font de celle-ci. Dans un premier temps, nous examinerons comment sont perçues la pauvreté volontaire et la pauvreté subie pour déboucher ensuite sur les solutions ou remèdes proposés par les humanistes.

Les réflexions sur la pauvreté volontaire dans la pensée humaniste sont liées, d'une part, à l'héritage gréco-latin et, d'autre part, à l'héritage chrétien. L'ascèse philosophique et l'ascèse chrétienne montrent d'ailleurs des similitudes et entretiennent des rapports complexes que met en lumière Christel Freu à propos des cyniques². À priori rien ne prédispose les humanistes, qui pratiquent et prêchent la *copia verborum* et vivent au contact de la noblesse, à opter pour une vie de pauvreté ou à l'exalter. Embrasser ou exalter la pauvreté volontaire est peu courant dans

¹ « Avec l'humanisme, le mépris se fit subtil et perfide, dédaigneux, réfléchi, fondé (comble d'ironie !) sur la dignité de l'homme. La déchéance sociale est aux antipodes de l'épanouissement de la personne et l'échec, un non sens pour ceux qui exaltent le succès, la *fortuna*. À l'éloge de la pauvreté se substitue celui de la richesse » (M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006, p. 308).

² « Toutes deux étaient des exercices corporels rigoureux en vue de diriger et de contrôler ses instincts et les pulsions de l'âme : chez les virtuoses des deux camps, on jeûnait et on s'abstenait d'aliments carnés, on s'habillait de vêtements sombres pour ressembler aux mendiants, on prenait peu soin de son corps, on s'abstenait de se laver, etc. » (C. Freu, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris, éditions De Boccard, 2007, p. 497).

le discours humaniste où la pauvreté cède la place à la sobriété et au mépris des richesses. Malgré tout, la pauvreté volontaire demeure un idéal car elle provient de Jésus-Christ. Elle persiste donc dans le discours des humanistes chrétiens et est incarnée par l'état monastique ou érémitique. À l'intérieur de son *Exemplorum libri decem*, dans le chapitre que Marco Antonio Coccio Sabellico consacre à la pauvreté, nous retrouvons les disciples du Christ, Abraham ermite, Hilarion, les saints Alexis, François, Isabelle³. Quant à la voie érémitique, elle possède un ambassadeur de choix au travers de saint Jérôme, figure de référence notamment pour les humanistes chrétiens travaillant sur la Bible. C'est par le biais de Jérôme et de la rédaction qu'il fit des vies de Paul l'ermite, de Malchus et d'Hilarion que ces figures restent présentes dans la pensée humaniste⁴. Pétrarque avec son *De vita solitaria* avait lui aussi contribué à diffuser une image idéale de la vie solitaire. Toutefois, la voie érémitique se heurte à la sociabilité qui caractérise la Renaissance. L'homme n'est pas voué à vivre isolé de ses semblables. La métaphore christique du corps social est révélatrice de cette réalité de l'homme à l'intérieur d'une société qu'elle soit ouverte, telle que la cité, ou fermée, telle que le monastère. Les talents de chacun n'ont de raison d'être que s'ils sont partagés car Dieu ne nous les a donnés que dans ce but.

Dans l'idéal monastique, c'est principalement le *contemptus mundi* et la vie retirée hors du monde qui intéressent les humanistes. Le modèle monastique retenu est plutôt celui de l'observance – synonyme de retour au christianisme primitif – et la vie recluse en congrégation⁵. Certes, dans la réalité, ce modèle trouve ses limites dans l'absence de libertés que regrettera un Érasme⁶ et dans une vie en marge de la société civile qui n'est pas toujours en accord avec l'idéal humaniste. En cela, l'ordre des jésuites viendra répondre à la nécessité d'un nouveau modèle correspondant davantage aux aspirations humanistes. Les ordres mendiants, loin de constituer un exemple, sont la cible de nombreuses critiques car ils sont considérés comme des parasites de la société civile. Pour les humanistes, le choix de vie est une affaire individuelle qui ne doit pas avoir d'incidence sur celle d'autrui. Chacun doit subvenir à ses propres besoins dans la mesure du possible et être autonome. Opter délibérément, lorsque l'on a du bien, pour une vie de mendicité en prenant l'habit de saint François ou de saint Dominique est donc perçu négativement puisque c'est sacrifier son autonomie pour être à la charge de la société. Or, cette idée d'être une charge pour autrui à vie répugne particulièrement aux humanistes⁷. C'est pourquoi, il est fondamental de distinguer mendicité et pauvreté.

³ Marci Antonii Coccii Sabellici, *Exemplorum Libri Decem Ordine Elegantia et utilitate praestantissimi*, Argentorati, Schürer, 1511, f.° 72.

⁴ C'est particulièrement le cas d'Hilarion, figure qui revient régulièrement dans l'œuvre d'Érasme.

⁵ Érasme se montre bien plus favorable aux Observants. De fait, les bons moines de son colloque *Franciscani* sont observants. Notons d'ailleurs l'association que suppose la phrase d'Érasme entre bons moines et moines observants : « Tu forte suspicaris nos esse ex eorum genere, qui degenerant a progenitoris instituto. Nos sumus Observantes ». (*Franciscani, Colloquia*, éd. Léon-Ernest Halkin, Franz Bierlaire et René Hoven dans *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, vol. I-3, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972, l. 46-47).

⁶ J. Chomarat montre bien qu'un des plus grands reproches qu'Érasme adresse au monachisme est son caractère oppressif. (J. Chomarat, « Érasme et le monachisme », *Mots et croyance. Présences du latin*, 2 vol., Genève, Droz, 1995, II, p. 154-168).

⁷ Dans l'île d'Utopie, être une charge pour soi-même et la société est connoté si négativement que l'on y autorise le suicide et l'euthanasie : « Si quelqu'un est atteint d'une maladie incurable, ils cherchent à lui rendre la vie tolérable en l'assistant, en l'encourageant, en recourant à tous les médicaments capables d'adoucir ses souffrances. Mais lorsque à un mal sans espoir s'ajoutent des tortures perpétuelles, les prêtres et les magistrats viennent trouver le patient et lui exposent qu'il ne peut plus s'acquitter d'aucune des tâches de la vie, qu'il est à charge à lui-même et aux autres, qu'il survit à sa propre mort [...]. Ceux que ce discours persuade se laissent mourir de faim, ou bien sont endormis et se trouvent délivrés sans même avoir senti qu'ils meurent » (Th. More, *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. M. Delcourt et éd. S. Goyard-Fabre, Paris, GF Flammarion, 1987, p. 191).

La pauvreté volontaire du philosophe méprisant les biens matériels tient une place importante dans la pensée humaniste. On la retrouve notamment dans la littérature gnomique qui prend un nouvel essor avec l'humanisme, qu'il s'agisse de recueils d'*exempla*, d'apophtegmes ou d'adages. Diogène est le personnage qui symbolise le mieux ce mépris des richesses et le choix d'une vie aux besoins corporels réduits au minimum. La mendicité de Diogène ne provoque pas le rejet que nous évoquions précédemment pour les ordres mendiants car elle n'est pas perçue comme une charge. Au contraire, elle apparaît comme le gage de sa liberté et comme salutaire à la société puisqu'elle débouche sur un enseignement philosophique⁸.

Plus que la pauvreté cultivée pour elle-même, c'est l'éloge de la sobriété, du juste milieu, le choix d'une vie simple et le rejet de l'opulence qui priment. Ce discours autour de la pauvreté simple et du mépris des richesses se situe dans la ligne de l'exaltation des vraies vertus et du rejet des apparences. Une figure incarnant ces valeurs est le Silène d'Alcibiade, ridicule, pauvre et laid extérieurement, mais intérieurement sage, riche et beau, figure clé chez Érasme qui fait du Christ en personne le plus merveilleux exemple de Silène. Si tous conviennent que la pauvreté n'est pas bonne en soi, la pauvreté volontaire ou la pauvreté bien vécue continuent d'être associées à des valeurs positives de simplicité et de vérité. L'exercice de la vraie vertu, aussi bien sur le plan religieux que sur le plan philosophique, apparaît indissociable du mépris des faux biens dont les richesses sont le symbole.

En ce qui concerne les réflexions sur la pauvreté subie, elles proviennent d'une part de l'expérience qu'en font les humanistes, et d'autre part d'une réflexion philosophique. À la servitude de la pauvreté est opposée une pauvreté acceptée et bien vécue. En effet, il faut tenir compte, au moment de traiter de la question de la pauvreté, de la perception qu'en a le sujet concerné. Christel Freu consacre un intéressant passage à cette question faisant la différence entre *paupertas*, terme objectif et neutre, et *inopia* (ainsi que *egestas* ou *indigentia* qui lui sont associés) qui par son étymologie (*in-opia*) met en relief le manque et l'insatisfaction⁹. Elle rappelle en citant Grégoire Le Grand que : « celui qui n'a pas et ne désire pas avoir est riche. La pauvreté, assurément, se trouve dans le manque de raison, non dans la quantité des choses possédées. Car il n'est pas pauvre qui s'adapte bien à la pauvreté¹⁰. » Cette idée se retrouve dans la pensée humaniste et aussi bien Pétrarque que Marco Antonio Coccio Sabellico mettent en relief que mieux vaut accueillir la pauvreté que la fuir et la rejeter. Il ne faut pas la subir mais

⁸ La partie consacrée à Diogène dans le recueil d'apophtegmes d'Érasme est très importante, ce qui s'explique, au-delà de l'enseignement exemplaire, par le caractère divertissant et les bons mots du philosophe cynique. Le cent-soixante-quatrième apophtegme attribué à Diogène et retenu par F. de Támara, l'un des traducteurs espagnols de l'ouvrage, met en relief que l'expérience de la pauvreté enseigne la vertu. Sabellico, dans son chapitre V consacré à la pauvreté, reprend dans les exemples profanes, lui aussi Diogène, en premier lieu, Démocrite, Phocion d'Athènes et sa femme, Aristide ainsi que des princes romains. Dans cette dernière partie, on retrouve chez Sabellico cette opinion selon laquelle la grandeur de l'Empire romain se construisit sur la vertu et la continence et que la décadence de celui-ci fut causé par les vices et la convoitise. Sur cette idée développée notamment par Ptolémée de Lucques dans son *De regimine principum* puis par Coluccio Salutati, voir H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 202-203, cité par M. Gaille-Nikodimov, « Peut-on être riche et bon citoyen ? L'Aristote humaniste au secours de l'esprit du capitalisme florentin », *Astérion* [Online], 5, 2007, p. 17, <http://asterion.revues.org/696>). Enfin, c'est encore la figure de Diogène qui inspire le *Momus* de L. B. Alberti.

⁹ C. Freu, *op. cit.*, p. 517. Vivès rappelle aussi dans son ouvrage *De subventione pauperum* que la pauvreté n'est pas le simple manque d'argent. Tout homme ayant besoin d'un autre est pauvre : « Concluons donc que tout homme qui est tributaire de l'aide d'autrui est pauvre et a besoin de miséricorde, dont le nom grec “ελεημοσύνη” signifie également l'aumône, laquelle ne consiste pas uniquement à distribuer de l'argent, comme le pense le vulgaire, mais réside en toute œuvre par le moyen de laquelle on secourt la misère humaine » (J. L. Vives, *De l'assistance aux pauvres*, trad. R. Aznar Casanova et L. Caby, Bruxelles, Éditions Valero & Fils, 1943, p. 68).

¹⁰ C. Freu, *op. cit.*, p. 515.

en percevoir les vertus¹¹. Toutefois, à cette recommandation théorique vient se heurter le quotidien et la pratique.

Les humanistes peuvent avoir fait très tôt l'expérience de la pauvreté de par une extraction sociale très modeste, mais c'est aussi une réalité à laquelle ils se heurtent par la suite lorsque le mécénat n'est pas suffisant ou que les sommes allouées par leurs protecteurs leur parviennent de manière trop irrégulière pour couvrir leurs besoins journaliers. Cette expérience de la pauvreté ne nous semble pas négligeable car elle marque durablement la vie des humanistes. Il n'est donc pas surprenant que nous en retrouvions la trace dans leurs écrits. C'est pourquoi, il faut pouvoir discerner les propos sur la pauvreté émanant d'une réflexion que l'on peut considérer comme le produit de la pensée humaniste et ceux causés par l'expérience individuelle et physique de la pauvreté. Dans ce dernier cas, la perception peut difficilement être positive. Dans la correspondance d'Érasme, nous trouvons mention de cette familière Pénie, mère des neuf Muses qui accompagne nos humanistes. Elle fait parfois l'objet de bons mots comme c'est le cas dans une lettre à Guillaume Budé¹² mais on ne peut ignorer les traumatismes physiques qu'elle laisse. Érasme évoque les maux qu'elle provoque chez les enfants au collège Montaigu pensé pour les enfants pauvres mais dont la sévérité des maîtres à imposer une vie d'austérité s'oppose aux préceptes humanistes d'éducation de l'enfant¹³. De même, l'enfance pauvre de certains des plus grands humanistes de l'époque a pu marquer leur approche de la pauvreté. Michel Mollat évoque le cas de Leon Battista Alberti qui affirme dans son ouvrage *De la famille* que le pauvre ne doit pas faire d'études, faute de pouvoir sortir de sa condition¹⁴, assertion qu'il faut probablement davantage interpréter comme la manifestation d'une meurtrissure personnelle que comme un précepte.¹⁵ Les humanistes sont globalement favorables à l'éducation pour tous ainsi qu'à la protection de l'enfance. Ils tentent de favoriser les beaux esprits pauvres par le biais de fondations¹⁶, en les prenant sous leur protection comme « *famuli* » et en les plaçant, une fois leur formation achevée, pour qu'ils puissent vivre des lettres. Cette préoccupation de la vie quotidienne occupe une part non négligeable dans la correspondance humaniste.

Il est certain que le réseau humaniste est limité et réduit à une élite intellectuelle, mais dans celle-ci c'est justement la science et les lettres qui priment et non la naissance et les richesses extérieures. De la même manière, s'il existe une volonté de réussite sociale par la voie des lettres chez les humanistes, elle ne nous semble pas s'accompagner d'un mépris de la pauvreté. À cet égard, le *Songe* de Lucien de Samosate, écrit fort diffusé par le biais de nombreuses traductions, a pu constituer un modèle d'ascension sociale pour les humanistes. Lucien s'y

¹¹ Marci Antonii Cocci Sabellici, *Exemplorum Libri Decem Ordine Elegantia et utilitate praestantissimi*, Argentorati, Schürer, 1511, f.°72.

¹² Lettre d'Érasme (19 juin 1516) à G. Budé et réponse de celui-ci (7 juillet 1516), *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, trad. et éd. M. de la Garanderie, Paris, Vrin, 1967, p. 63 et 68.

¹³ Au travers du poissonnier du colloque *Ichthyophagie*, Érasme dénonce les abstinences et la faim que le directeur du collège faisait endurer aux pensionnaires : « Mais il a imposé des paillasses si dures, une chère si grossière et si insuffisante, des veilles si fréquentes et un travail si pénible qu'en un an de cette première expérience il a voué à la mort, à la cécité, à la folie, à la lèpre parfois beaucoup de jeunes gens heureusement doués et donnant les plus grandes espérances » (Érasme, *Colloques*, trad. E. Wolff, Paris, Imprimerie nationale, 1992, vol. 2, p. 130).

¹⁴ M. Mollat montre la difficulté à interpréter certaines affirmations d'Alberti : « Contradictions, paradoxes, jeux de l'esprit, on pourrait se le demander à la lecture de Léon Battista Alberti (1404-1472). » (M. Mollat, *op. cit.*, p. 309).

¹⁵ À propos d'Alberti, P. Gilli rappelle d'ailleurs que malgré le dégoût que la pauvreté lui inspire, ce qui transparaît dans un dialogue des *Intercénales*, il ne reprend pas à son propre compte le mépris dans lequel est tenu le pauvre. (P. Gilli, « La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XV^e siècle », *L'Argent au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 322-323).

¹⁶ C'est le cas de l'Erasmusstiftung (L. Felici, *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia culturale e sociale europea (1538-1600)*, Florence, Centro editoriale toscano, 2012).

présente justement comme issu d'une famille pauvre, mais qu'une telle extraction n'a pas empêché d'accéder à une renommée universelle par son choix de la science :

De même, je ne vous ai raconté mon songe que pour diriger les jeunes gens vers le bien et l'amour de la Science ; et surtout, s'il en est à qui la pauvreté inspire de mauvais sentiments, et qu'elle entraîne vers le mal en corrompant leur bon naturel, ceux-là j'en suis sûr, se sentiront encouragés par mon récit, en considérant de quel point de départ je me suis élancé vers une carrière Glorieuse, épris de la Science, sans craindre la pauvreté, qui me pressait alors, et quel enfin je suis revenu vers vous avec autant de gloire, pour ne rien dire davantage, qu'aucun sculpteur¹⁷.

Les humanistes s'inscrivent donc davantage, à notre sens, dans une lutte contre les effets nocifs et pervers de la pauvreté que dans un mépris de cette dernière. Ils entendent protéger¹⁸, intégrer le pauvre et le soustraire à la mendicité.

C'est évidemment sur le plan philosophique que se trouve le plus grand apport des humanistes. Dans l'ensemble, ils louent la sobriété, le juste milieu, cette *aurea mediocritas* recommandée aussi bien par Platon que par Aristote¹⁹. Cela n'empêche pas que l'on puisse trouver différents éloges de la richesse, notamment chez les humanistes italiens, mais ces écrits ne nous semblent pas pouvoir être considérés comme typiques de la pensée humaniste à moins que l'on exclue les humanistes chrétiens au rayonnement international tels qu'Érasme, Vivès ou Thomas More. Lorsque l'on aborde la question de la pauvreté, il est nécessaire de bien distinguer le degré de pauvreté. Celle-ci peut être considérée positivement dans la ligne de Pétrarque. Cette vision diffusée notamment dans *Les remèdes aux deux fortunes*, ouvrage traduit et lu régulièrement tout au long du XVI^e siècle, reste d'actualité et les arguments que Raison allègue en défense de la pauvreté contre Douleur qui s'en plaint demeurent valables :

elle apprend la modestie parfois plus que la philosophie, la pauvreté sobre et laborieuse garde de l'oisiveté, du sommeil, de la nonchalance, des vices langoureux et amollis, mieux vaut l'accueillir que lui résister, sentinelle, elle veille contre voleurs et plaisirs, elle préserve de l'infamie que cause l'avarice et la prodigalité, elle préserve de l'orgueil, de l'envie, de la crainte de perdre son bien, des soupçons, des embûches, de la nausée, de la goutte. Elle facilite le repos, la tranquillité et la vertu²⁰.

Aussi bien pour Pétrarque que pour les humanistes chrétiens il est question, ici, de la pauvreté sobre et laborieuse qui permet l'exercice de la vertu. La pauvreté assimilée au dénuement le plus total qui suppose que la survie de l'individu passe par la délinquance ou la mendicité est, elle, clairement rejetée.

La pauvreté n'est pas considérée comme bonne ou mauvaise en soi mais par ce qu'elle induit. Si elle induit la servitude physique et morale, les humanistes la condamnent unanimement et c'est pourquoi, leurs attaques se centrent sur la mendicité. Nous retrouvons peu l'idée que la mendicité doive être acceptée comme une épreuve ou un châtement divin. Pour les humanistes, la mendicité avilit l'homme. Elle est contraire à la *dignitas homini* qui caractérise l'homme, car elle lui ôte sa liberté, particulièrement celle, si essentielle, de choisir. La nécessité d'assouvir ses besoins physiologiques asservit l'homme provoquant une dégradation du corps et de l'esprit du fait de l'incapacité de l'individu à pourvoir à son minimum vital. Nous retrouvons fréquemment cette réflexion selon laquelle l'indigence et la

¹⁷ *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, trad. E. Talbot, 2 vols, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1866, I, p. 7.

¹⁸ Il est révélateur que dans l'*Institutio principis christiani*, Érasme considère qu'il faut davantage châtier celui qui a offensé un pauvre que celui qui a offensé un riche (Erasmus de Rotterdam, *La formación del príncipe cristiano*, éd. et trad. J. Solana Pujalte, M. D. Rincón González et I. J. García Pinilla, Madrid, Deloitte, 2010, p. 83).

¹⁹ À ce sujet, voir E. Naya et A. P. Pouey-Mounou (éd.) *Éloge de la médiocrité : le juste milieu à la Renaissance*, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2005.

²⁰ Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes (1354-1366)*, trad. C. Carraud, Grenoble, J. Millon, vol. 1, 2002, p. 591.

mendicité font perdre à l'homme sa pudeur, sa décence qui le distingue des animaux²¹. C'est ensuite la porte ouverte à tous les maux et vices. Vivès insiste sur les vices des mendiants et notamment sur ceux qui se font passer pour des pèlerins qu'il estime être les pires²². Cette critique féroce a évidemment une visée persuasive : montrer la nécessité d'agir en amont et de ne pas laisser les pauvres tomber dans le vice. C'est cette dégradation physique et morale, cette animalité (saleté, nudité...), qui fait horreur aux humanistes promoteurs de l'éducation, de la délicatesse des mœurs, de cette *civilitas* qu'il faut inculquer aux enfants le plus tôt possible, comme le recommande Érasme. C'est pourquoi, des hommes tels que Vivès ou Robles ne sont pas prêts à admettre qu'un tel état de dégradation de l'humanité puisse générer un quelconque élément positif²³ et, pour eux, la charité chrétienne ne peut se satisfaire d'une telle condition. Vivès affirme : « Nous ne chassons pas les pauvres, nous les tirons de leur abjection, nous leur restituons leur qualité d'hommes et les rendons ainsi dignes de l'aumône. Nous ne supprimons pas la pauvreté, nous la soulageons²⁴ ». La dégradation physique et morale de l'indigent, sa marginalité a des répercussions sur tout le reste du corps social des chrétiens, ce corps mystique dont Jésus est la tête²⁵. Et effectivement, c'est aussi parce que l'indigence et la mendicité viennent bousculer à la fois l'ordre moral, social et sanitaire que les humanistes prennent part au débat.

L'indigence et la mendicité perturbent l'ordre moral parce qu'elles remettent en question l'idée même d'homme et d'humanité, mais aussi parce que la misère ne laisse que peu d'options à l'individu : la mendicité ou le chemin du vice (vol, escroquerie, prostitution...). Or, l'humanisme chrétien est très attaché à l'ordre moral. Dans l'île d'Utopie, les seuls mots sont suffisants à condamner leurs auteurs dans le domaine de la morale sans que l'acte en soi n'ait été commis²⁶. La surveillance des mœurs des pauvres est fondamentale. Elle est assurée chez Vivès par deux censeurs et il souhaiterait la voir étendue aux jeunes riches²⁷.

En parallèle se pose la question de l'oisiveté qui affecte l'ordre moral de deux façons : d'une part parce qu'elle est la mère de tous les vices et conduit à la débauche ainsi qu'à la paresse, d'autre part parce qu'elle va contre le principe énoncé par saint Paul et repris par les humanistes selon lequel « qui ne travaille pas, ne mange pas ». Il s'avère donc impératif de distinguer les vrais pauvres qui doivent être secourus, des valides qu'il convient de mettre au travail. Les humanistes opposent la pauvreté laborieuse du peuple qui enrichit l'État à la

²¹ Nous retrouvons à diverses reprises l'expression « pierden la vergüenza » (« ils perdent la honte » chez Robles ou Vivès.

²² Il en fait des agitateurs et des assassins (J. L. Vivès, *op. cit.*, livre 1, chapitre 5).

²³ « *Pues aunque las llagas y voces de los pobres nos muevan a compasión y nos sean ocasión de misericordia y buenas obras, no es razón que nadie quiera este aprovechamiento suyo con tanto detrimento y daño del prójimo...* » « Car même si les plaies et les cris des pauvres nous inclinent à la compassion et nous donnent l'occasion de nous montrer miséricordieux et de faire des bonnes œuvres, personne ne peut légitimement souhaiter en tirer profit au prix d'un si grand détriment et préjudice du prochain. » (J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, dans Fray Domingo de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres [Y réplica de Fray Juan de Robles, O.S.B.]*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965, p. 160).

²⁴ Cité par M. Bataillon dans « J. L. Vivès réformateur de la bienfaisance », *B. H. R.*, XIV (1952), p. 156 (J. L. Vivès, *De l'assistance aux pauvres, op. cit.*, p. 242).

²⁵ Vivès affirme : « En effet, ceux qui n'ont de souci que pour les riches, méprisant les pauvres, imitent le médecin qui jugerait qu'il ne faut pas beaucoup soigner les mains et les pieds parce qu'ils sont très éloignés du cœur. De même que ceci n'irait pas sans grand inconvénient pour l'homme entier, de même dans la république, on ne méprise pas les plus faibles et les plus pauvres sans danger pour les puissants ; car ceux-là, contraints par la nécessité, se mettent à voler » (*ibid.*, p. 183-184).

²⁶ « La sollicitation à la débauche est passible de la même peine que le viol. En tout délit, ils considèrent un propos bien arrêté comme équivalent à l'acte accompli... » (Th. More, *L'Utopie, op. cit.*, p. 195).

²⁷ « Je voudrais aussi que les mêmes censeurs connussent de la jeunesse et des enfants des riches » (J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 218).

richesse inutile ou nocive à l'État²⁸. La condamnation de l'oisiveté et cette idée que l'homme doit venir enrichir l'État par son travail concernent la société dans son ensemble puisque aussi bien la noblesse que les moines sont visés explicitement par ces mesures²⁹. En cela, les humanistes proposent un nouvel ordre social, non pas une égalité pour tous, mais au moins une égalité face au travail et à l'enrichissement de l'État³⁰.

L'indigence menace l'ordre social car rien n'est plus dangereux que la pauvreté envieuse et insatisfaite³¹. L'effet de groupe vient naturellement accentuer la dangerosité du phénomène. Thomas More rappelle que « La misère du peuple n'est pas une garantie de sûreté et de paix³² » et que le rôle du souverain consiste à veiller à l'enrichissement de l'État ainsi qu'au bien-être de ses sujets. Nous retrouvons les mêmes idées chez Érasme qui dénonce les princes ruinant leurs peuples par une trop forte imposition ou par la guerre³³.

Enfin, l'indigence et la misère ont des répercussions sanitaires qui affectent l'ensemble de la société. Les humanistes, parmi lesquels se trouvent nombre de médecins, se montrent particulièrement soucieux de l'hygiène. Vivès évoque le danger des maladies contagieuses telles que la peste ou la lèpre que les mendiants peuvent facilement transmettre à l'ensemble de la population réunie à l'occasion des offices :

Comment empêcher qu'en un temple quelconque, quand il s'y célèbre quelque cérémonie solennelle, il ne soit possible d'entrer sinon entre deux files et escadrons de maladies : tumeurs putrides, plaies et autres maux, que l'on a même dégoût à nommer, et que ce soit le seul chemin par où doivent passer les enfants, les jeunes filles, les vieillards et les femmes enceintes ? [...] Et je néglige de dire que beaucoup se mêlent à la foule et à la multitude ayant quitté à l'instant même le chevet de tel ou tel qui vient de mourir de la peste³⁴.

Ces mêmes critiques sont développées par le docteur Pérez de Herrera qui voit comme sixième inconvénient du non-contrôle de la mendicité le risque sanitaire³⁵.

²⁸ More signale : « ...bien des riches sont des gens rapaces, malhonnêtes, inutiles à l'État ; bien des pauvres sont des gens modestes et simples, dont le travail incessant profite à l'État plus qu'à eux-mêmes » (Th. More, *op. cit.*, p. 129). C'est pourquoi il propose : « On limitera par exemple la surface de terre, la somme d'argent que chacun pourra posséder ; on prendra des mesures pour empêcher le roi d'être trop puissant ou ses sujets trop superbes ; on interdiera la brigue, la vénalité des charges, tout faste, toute dépense obligatoire dans les fonctions élevées, car autrement, le rang à tenir incitera à s'en procurer les moyens par fraude et extorsion, et des riches seront inévitablement mis à des places qui devraient être occupées par des hommes compétents » (*ibid.*, p. 130).

²⁹ Érasme dénonce l'oisiveté des moines mendiants à plusieurs reprises et le fait qu'ils soient à la charge de la société. Il leur oppose notamment le modèle de St Paul (J. Chomarat, « Érasme et le monachisme », art. cit., p. 159).

³⁰ Nous retrouvons cette éthique du travail particulièrement dans les sociétés utopiques depuis le *Monde sage et fou* de Anton Francesco Doni jusqu'à la *Cité heureuse* de Ludovico Zuccolo (A. C. Fiorato, *La cité heureuse : l'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992, p. 32-34).

³¹ Dans son *Institutio principis christiani*, Érasme estime cruel et dangereux de condamner le pauvre à la faim et à la servitude. (Erasmus de Rotterdam, *op. cit.*, p. 73).

³² C'est aussi l'opinion de More : « Quant à croire que la misère du peuple soit une garantie de sûreté et de paix, l'expérience prouve assez que c'est la plus grande des erreurs. Où y a-t-il plus de bagarres que parmi les mendiants ? Qui est le plus empressé à bouleverser l'état de choses existant, sinon celui qui est le plus mécontent de son lot ? » (Th. More, *op. cit.*, p. 123).

³³ Voir Erasmus de Rotterdam, *op. cit.*, p. 141-147 et *La Complainte de la Paix*, trad. J. C. Margolin dans *Érasme*, Paris, Collection Bouquins, Éditions Robert Laffont, 1992, p. 948-949.

³⁴ J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 186-187.

³⁵ « *la corrupción y coinquinación de aire que causa esta gente por ser tanta y andar tan sucia por su culpa y vicio, como dije, y de industria, al frío y al sol, y mantenerse, por ahorrar o por no trabajar algunos de mantenimientos muy dañosos, comiendo carnes corrompidas, y otros malos y podridos que se desechan de las casas, y bebiendo malas aguas y malos vinos, y en mucha cantidad ; la cual corrupción y hediondez, saliendo en sus alientos y sudores sucios, y de las llagas corrompidas por invención y culpa, de verano particularmente, alteran y corrompen el aire, engendrando tabardillos, y a veces pestes, principalmente en el Andalucía [...] ; y asimismo otras enfermedades de mala calidad [...]. Y tengo por cierto que la gente delicada y regalada, y que están en las iglesias en apreturas cerca dellos, enferman y van a sus casas con grandes tabardillos [...] de que mueren de algunos*

Malgré tout, l'indigent et le mendiant ne peuvent être exclus du corps social. Pour les humanistes chrétiens, ils doivent être intégrés à la société dans la catégorie des pauvres laborieux. D'où la nécessité d'impulser une réforme devenue d'autant plus pressante que la conjoncture économique a multiplié le nombre de pauvres.

La pauvreté extrême qui ne permet plus à l'homme de subsister sans mendier étant perçue comme un problème, des solutions durables sont recherchées³⁶.

Aborder la question du secours aux pauvres et de la bienfaisance implique de poser le problème de la propriété et de la répartition des richesses. Aussi bien Érasme dans ses *Adages*³⁷ que More dans l'*Utopie*³⁸ (1516) et Vivès dans le *De subventione pauperum* (1526) pointent la propriété privée comme un des maux de la société. La communauté des biens, décrite dans la république de Platon à laquelle ils se réfèrent explicitement,³⁹ est considérée dans la ligne de l'idéal évangélique. Vivès condamne ainsi vivement ceux qui confisquent les biens reçus de Dieu – de quelle que nature qu'ils soient – pour leur seul profit individuel⁴⁰. Bernardo Pérez de Chinchón qui traduisit l'ouvrage de Vivès entre 1526 et 1532, voit clairement le danger d'une mauvaise interprétation des affirmations de Vivès. Cela le conduit à faire précéder sa traduction d'un avertissement au lecteur où il précise que l'auteur ne recommande pas d'abandonner ses biens au profit de la communauté⁴¹ et il spécifie les cas dans lesquels le chrétien doit partager

años a esta parte mucha gente destos reinos....» « l'infection et la puanteur de l'air que causent ces gens du fait de leur nombre et du fait qu'ils vivent sales par leur faute et vice, comme je l'ai dit, et par ruse, exposés au froid et au soleil, et qu'ils se nourrissent, pour économiser, et certains pour ne pas travailler, d'aliments fort nocifs, mangeant des viandes avariées et d'autres aliments mauvais et pourris qui ont été jetés et buvant des eaux croupies et des vins corrompus, et en grande quantité ; laquelle infection et puanteur, s'exhalant de leurs haleines et sueurs répugnantes et de leurs plaies infectées qu'ils se sont créées, en été particulièrement altèrent et infectent l'air, engendrant des fièvres et parfois des pestes, principalement en Andalousie [...] ; et, de la même manière, d'autres graves maladies [...] Et je suis certain que les gens délicats et aisés, et qui se trouvent dans les églises serrés près d'eux, tombent malades et rentrent chez eux avec de fortes fièvres [...] dont meurent depuis quelques années un grand nombre de personnes de nos royaumes... » (C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, éd. M. Cavillac, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 42).

³⁶ « Par conséquent, nous devons recourir à d'autres remèdes plus utiles, et permanents » (J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 192).

³⁷ M. Isnardi-Parente montre comment dans l'Adage *Dulce bellum inexpertis* (1515), « l'idéal de Platon s'identifie aux yeux d'Érasme, avec l'idéal chrétien le plus authentique, celui de la communauté apostolique... ». (M. Isnardi-Parente « Érasme, La République de Platon et la communauté des biens », éd. J. Sperna Weiland et W. Th. M. Frijhoff, *Erasmus of Rotterdam : the Man and the Scholar : proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November (1986)*, Leiden, Brill Archive, 1988, p. 42).

³⁸ « ...il me semble que là où existent les propriétés privées, là où tout le monde mesure toutes choses par rapport à l'argent, il est à peine possible d'établir dans les affaires publiques un régime à la fois juste et prospère » (Th. More, *op. cit.*, p. 128).

³⁹ « Le philosophe Platon disait que les républiques seraient heureuses si on enlevait d'entre les hommes ces deux mots : "mien" et "tien", car que de drames ils provoquent entre nous ! » (J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 139).

⁴⁰ « Que tout homme qui possède les dons de la nature sache que s'il fait participer son frère dans le besoin, il les possède à bon escient et selon la volonté, l'intention et la disposition de la nature même. Mais sinon, il n'est qu'un voleur et un accapareur convaincu et condamné par la loi naturelle, parce qu'il occupe et retient ce que la nature ne créa pas exclusivement pour lui. » (*ibid.*, p. 141-142). Voir aussi ce beau passage : « Ainsi, par notre malignité, nous faisons notre propriété, de ce que la nature libérale avait fait commun à tous. Ce qui est mis à la vue et à la disposition de tous, nous le détournons, le cachons, le défendons des autres et nous le gardons d'autrui par des écriteaux, des murs, des serrures, du fer, des armes et enfin... par des lois. Et ainsi, notre avarice et notre malignité a introduit la disette et la faim dans l'abondance de la nature et mis la pauvreté dans les richesses de Dieu » (*ibid.*, p. 140-141).

⁴¹ «*En todos los capítulos y lugares que en esta obra se dize cómo es el christiano obligado, assí por natural ley como por ley de charidad, hazer communes sus bienes con los próximos, se entiende : en caso de necesidad ; que a no lo hazer, o el próximo perescería, o se ponía en peligro de pecado mortal. [...] En fin, digo que aquí no se manda que dexé cada uno su hazienda y la ponga en común, sino que de lo que le sobra remedie a su próximo en tiempo de necesidad*» « Dans tous les chapitres et passages où dans cette œuvre est affirmé comment le chrétien est obligé aussi bien par la loi naturelle que par la loi de la charité à partager ses biens avec ses prochains, il faut

ses biens avec le pauvre : pour lui éviter la mort ou le péché mortel. Bien évidemment, les positions des humanistes sur cette question évolueront à la suite de la révolte des paysans en Allemagne et de l'expérience « communiste » évangélique des anabaptistes. Ils réaffirmeront alors avec force le principe de propriété ainsi que celui d'obéissance aux autorités civiles. Chez Robles la priorité est donnée au bien public sur le droit de propriété privée, comme le souligne José Antonio Maravall⁴².

Quelle valeur est accordée à la richesse ? Encore une fois, il ne s'agit pas de juger de la richesse en soi mais en ce qu'elle induit. Globalement les humanistes chrétiens sont opposés à l'excès de richesse qui verse dans la cupidité et l'accaparement des biens⁴³. L'existence d'éloges de la richesse ne signifie pas, à notre sens, qu'il faille considérer cette dernière comme faisant partie des valeurs de la pensée humaniste. En effet, d'une part, ces écrits sont surtout localisés en Italie au XV^e siècle⁴⁴ avec la forte influence de la prospère Florence⁴⁵ et, d'autre part, il faut prendre en compte le poids de la papauté critiquée pour son opulence par les humanistes réformateurs et pour laquelle l'éloge de la richesse constitue un véritable enjeu⁴⁶. C'est avant

comprendre : en cas de nécessité absolue, c'est-à-dire que s'il ne le faisait pas, soit le prochain mourrait, soit il se trouverait en danger de péché mortel. [...] enfin, je dis qu'ici on n'ordonne pas que chacun laisse sa fortune et la partage mais qu'avec les biens qu'il a en trop, il secourt son prochain dans un moment d'extrême nécessité ». (J. L. Vives, *Tratado del socorro de pobres*, trad. B. Pérez de Chinchón et éd. J. Parellada, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 101).

⁴² « *el Derecho puede obligar a que “venda uno aunque no quiera su hazienda, así mueble como raíz, por algún provecho común.”* » « le droit peut contraindre “quelqu'un à vendre ses biens même s'il ne le veut pas, autant les biens meubles que les fonciers, pour quelque intérêt commun.” » (J. A. Maravall, « De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo : la obra de Fray Juan de Robles », *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 241).

⁴³ A. Renaudet rappelle bien qu'Érasme souhaite « une intervention régulière et méthodique du gouvernement dans l'économie afin d'empêcher la concentration excessive de richesse et de protéger le pauvre peuple contre la misère » (A. Renaudet, *Études érasmienne (1521-1529)*, Genève, Slatkine Reprints, 1981, p. 114).

⁴⁴ P. Gilli suivant les travaux de H. Baron montre que l'attitude humaniste à l'égard de l'argent se modifie sensiblement dans les premières décennies du XV^e siècle et que cette valorisation de la richesse perdure durant tout le XV^e siècle (P. Gilli, « La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XV^e siècle », art. cit., p. 315, 326). Voir aussi H. Baron, « Franciscan Poverty and Civic Wealth as factors in the Rise of Humanism Thought », *Speculum*, 13, 1938, p. 1-37 et *id. In Search of Florentine Civic Humanism, op. cit.*

⁴⁵ La position de Poggio si elle est révélatrice à cet égard ne nous semble pas pouvoir être généralisée à l'humanisme tout entier. Il nous semble donc important de nuancer l'affirmation de J. Hankins : « *El afán de lucro se consideraba algo natural y universal ; quien perseguía este objetivo se tornaba como afirmaba Poggio “valeroso, prudente, industrioso, sensato, moderado, liberal y sabio en el consejo”*. Sin poseer una fortuna no se podían ejercer las virtudes de la liberalidad y de la magnificencia » « Le désir de s'enrichir était considéré comme quelque chose de naturel et d'universel ; celui qui poursuivait ce but devenait comme l'affirmait Poggio “courageux, prudent, ingénieux, sensé, modéré, ouvert et sage dans ses conseils”. Sans fortune, on ne pouvait pas exercer les vertus de la libéralité et de la magnificence » (J. Hankins, « El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno », *Introducción al humanismo renacentista*, éd. J. Kraye, trad. L. Cabré, Madrid, Cambridge Press University, 1998, p. 169). Il faut aussi relativiser cette idée même dans l'humanisme italien florentin grâce aux travaux de H. Baron qui a montré que la poursuite des richesses était considérée comme un vice moral et politique majeur dans la pensée humaniste florentine du Quattrocento (H. Baron « Franciscan Poverty and Civic Wealth as factors in the Rise of Humanism Thought », art. cit., p. 158-257).

⁴⁶ Parmi les différents exemples cités par P. Gilli, se trouve celui de Lapo di Castiglionchio le Jeune qui dans son *De Curiae Romanae commodis* offre une réponse à l'idéal franciscain de pauvreté. Dans cet ouvrage, il montre que « le vrai modèle n'est pas la pauvreté apostolique mais l'ancienne coutume de décorer les idoles avec de l'or ; quant aux papes, ils doivent être de vrais exemples de *liberalitas*. » (P. Gilli, « La place de l'argent... », art. cit., p. 325). Outre que l'on peut s'interroger sur l'interprétation à donner à cet écrit qui, comme le reconnaît P. Gilli, « est construit sur le modèle de l'inversion des valeurs », il est évident que la Curie romaine offrait aux humanistes des possibilités de carrière et que leur discours est, par conséquent, aussi tributaire de leurs propres aspirations. C'est d'ailleurs une des limites observées par P. Gilli aux discours anticléricaux de l'humanisme italien. (*id.* « Les formes de l'anticléricisme humaniste. Anti-monachisme, anti-fraternalisme ou anti-christianisme ? »,

tout la richesse de l'État qui est louée, les humanistes se montrant plutôt critiques face à l'enrichissement personnel⁴⁷. Or dans le domaine de l'enrichissement de l'État, le pauvre laborieux joue un rôle souvent bien plus actif que le riche⁴⁸. Les humanistes revendiquent le droit de posséder des biens sans que cela soit forcément considéré comme un vice. De la même façon que l'habit ne fait pas le moine, maxime si chère à Érasme, le vœu de pauvreté ne conduit pas forcément à la vertu, ni la possession de biens au vice. C'est cette ligne que poursuit Lorenzo Valla dans le *De Professione Religiosorum*. Dans ce processus de réhabilitation de la richesse, la rhétorique joue, sans doute, un rôle de premier plan, la richesse de la langue, la *copia verborum*, tenant une place importante chez les humanistes. Cette nouvelle vision de la richesse ne nous semble donc pas engendrer mépris et rejet profond de la pauvreté.

Les humanistes sont favorables à une sécularisation de la bienfaisance. La charité et l'assistance sont des questions centrales qui concernent tous les chrétiens et à ce titre elles ne doivent pas être réservées aux seuls ecclésiastiques⁴⁹. Marcel Bataillon a bien montré que la sécularisation de l'administration des biens des hôpitaux était la mesure la plus révolutionnaire de l'ouvrage de Vivès⁵⁰. La pauvreté est considérée comme un problème social concernant l'État. Vivès est très précis sur ce point. Ce sont ceux qui gouvernent l'État qui doivent administrer les hôpitaux et non pas le fondateur de ceux-ci : « Que ceux qui gouvernent la cité sachent que tout ceci incombe à leurs soins. Il n'y a aucune raison de s'en décharger ou de s'en excuser en alléguant comme prétexte les volontés des fondateurs⁵¹ ». De la même façon, Vivès entend ainsi limiter les droits de ceux qui font des dons aux hôpitaux et il leur interdit de s'y installer pour y vivre. De la sorte, il souhaite en finir avec des administrateurs qui volent l'argent destiné aux pauvres et des hôpitaux qui deviennent propriété de la noblesse⁵². Vivès recommande que deux hommes soient chargés, avec l'aide d'un notaire, de répertorier les revenus des hôpitaux et le nombre de pauvres qu'ils abritent. Ces informations doivent ensuite parvenir à ceux qui gouvernent. Les mendiants se trouvant hors des hôpitaux devront s'expliquer devant les juges et gouverneurs, assistés éventuellement d'un médecin, qui auront le pouvoir de les soumettre au nouveau régime et de les incarcérer si cela était nécessaire⁵³.

Les différents écrits révèlent une volonté de pragmatisme et de rationalisation de l'assistance. Vivès, dans son traité, insiste sur le fait qu'il faut recenser exactement le nombre de pauvres et connaître la cause de leur situation de détresse aussi bien dans le cas des mendiants que des pauvres honteux⁵⁴. De même, dans le but d'assurer une meilleure efficacité, il prévoit de faire appel à des professionnels (médecins, notaires, pharmaciens, enseignants...). Robles

Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle), Rome, Collection de l'École française de Rome, 2004, p. 81, 94-95).

⁴⁷ Ainsi, dans le cas de Palmieri, M. Gaille-Nikodimov affirme : « Chez Palmieri, la poursuite privée de la richesse fait donc l'objet d'un jugement très nuancé : la possibilité d'acquérir et d'utiliser une fortune de manière vertueuse est reconnue, mais le mode de vie frugal est préféré à tout autre. » (M. Gaille-Nikodimov, art. cit., p. 9).

⁴⁸ Érasme aussi évoque les richesses que crée le peuple et que les souverains viennent détruire par leur cupidité et les guerres. Rappelons enfin que la pauvreté raisonnable est, comme le rappelle Érasme en s'appuyant sur Platon, ce qui permet aux pauvres de participer à l'enrichissement de l'État. (Erasmus de Rotterdam, *op. cit.*, p. 74).

⁴⁹ N. Zemon Davis qui a étudié le cas de l'Aumône générale de Lyon écrit : « Vauzelles et Pagnini, en accord avec Érasme et Vivès, évaluaient hautement les possibilités chrétiennes des laïcs. Pour le prêtre Vauzelles, l'administration laïque de l'Aumône ouvrirait la voie à la vraie charité. » (N. Zemon Davis « Assistance, humanisme et hérésie. Le cas de Lyon. », *Études sur l'histoire de la pauvreté*, dir. M. Mollat, 2 vol., Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, vol. 2, p. 782).

⁵⁰ M. Bataillon, « J. L. Vivès réformateur de la bienfaisance », art. cit., p. 151 (J. Luis Vivès, *De l'assistance aux pauvres*, *op. cit.*, p. 192).

⁵¹ *Ibid.*, p. 194.

⁵² *Ibid.*, p. 205-206.

⁵³ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 196-197.

émet des priorités dans la dépense de l'argent récolté pour secourir les pauvres⁵⁵. Il s'agit d'abord de soigner les malades qui se trouvent dans les hôpitaux et n'ont pas de quoi se soigner ; dans un deuxième temps il faut recueillir les orphelins et les prendre en charge jusqu'à ce qu'ils trouvent un travail ; troisièmement, il faut enterrer décemment ceux qui meurent hors des hôpitaux ; enfin, ce qui reste sera réparti entre les pauvres honteux⁵⁶. Selon Robles la résolution de problèmes liés à la vie de la cité ne peut être jugée uniquement sur les critères qui régissent le droit naturel individuel, celui sur lequel se fonde Domingo de Soto⁵⁷ auquel il répond. Il remet donc en cause tout rejet philosophique a priori et réclame que soient écoutés les motifs pratiques de ceux qui gouvernent⁵⁸. Il différencie la sphère humaine, de la spirituelle – ce que Maravall notait comme un des points les plus remarquables de l'ouvrage⁵⁹ – et montre que les lois humaines et les lois divines ne répondent pas au même objectif. Elles ne s'opposent pas mais on ne peut juger systématiquement les lois humaines d'après les lois divines :

Ansí que quiere el rey que en sus reinos sean todos ricos; y Dios dice que quien quiere ir más desembarazadamente al cielo que de rico se haga pobre. El Rey quiere que no haya en sus reinos quien maltrate a otro ; Dios quiere que aunque los haya se sufran con toda paciencia⁶⁰.

« Ainsi, le roi veut que dans ses royaumes, tous soient riches ; et Dieu dit que celui qui souhaite aller au ciel le plus léger possible, que de riche qu'il était, il devienne pauvre. Le Roi veut qu'il n'y ait pas dans ses royaumes un homme qui en maltraite un autre ; Dieu souhaite que même s'il y en a, on l'accepte avec la plus grande patience. »

Dans la pensée de l'humanisme chrétien, le pauvre fait partie du corps social et il doit donc être intégré. Cette intégration se fait essentiellement par le biais du travail, créateur de richesse pour l'ensemble de la société et aussi garant des bonnes mœurs. De là découle la nécessité de pouvoir distinguer les vrais des faux pauvres afin de pouvoir contraindre ces derniers au travail. Vivès préconise aussi le travail pour les infirmes et les vieillards, montrant de la sorte que

⁵⁵ “Y porque no es verosímil que las limosnas del pueblo que para esta orden se allegan, basten a proveer todas las pobrezas y faltas que en él hay, en solas cuatro se emplea lo que sobra después de proveídos los mendigantes...” « [...] et parce qu'il n'est pas vraisemblable que les aumônes du peuple qui sont réunies pour ce nouveau mode de gestion de l'aumône, suffisent à couvrir toutes les pauvretés et carences dont souffre le peuple on remédie seulement à quatre avec ce qui reste après avoir secouru les mendiants » (J. de Robles, *op. cit.*, p. 209).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 209-210. Selon Robles, le nouveau système sera plus favorable aux pauvres honteux car il permettra des économies notamment grâce à la sélection entre vrais et faux mendiants (*ibid.*, p. 208).

⁵⁷ Ce sujet est abordé dans le chapitre 2 consacré aux pauvres qui proviennent d'autres régions. Robles défend ici les nouvelles mesures visant à ce que chaque municipalité se charge de ses pauvres et puisse expulser, sous diverses conditions, les mendiants étrangers. Toutefois, il reconnaît que si aucune mesure n'oblige chaque ville à se charger de ses pauvres, il n'est pas légitime de refuser d'accueillir les pauvres originaires d'autres provinces. C'est pourquoi, il propose d'encadrer l'accueil des pauvres étrangers sans les exclure de l'aumône et des soins dont ils puissent avoir besoin mais que la durée de leur séjour soit contrôlée par un administrateur. Le pauvre étranger qui voudrait rester le pourrait sous réserve de se soumettre au même règlement que les autres habitants. (*ibid.*, p. 177-186). Domingo de Soto, parmi les différents arguments contre cette mesure, alléguait le droit naturel et le droit des gens : “Y la razón es porque de derecho natural y de derecho de las gentes cada uno tiene libertad de andar por donde quisiere, con tal que no sea enemigo” « Et la raison en est qu'en vertu du droit naturel et du droit des gens chacun a la liberté d'aller où bon lui semble, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'un ennemi » (*ibid.*, p. 35).

⁵⁸ “Y por esto no es bien que los que no sabemos ni tenemos cargo de saber de dónde vienen los daños o provechos del reino, ni sabemos las consideraciones que tienen los que rigen, los condenemos en lo que ordenan y mandan sin oírlos, sino por sólo lo que nosotros haríamos en nuestras personas o casas” « et c'est pourquoi il n'est pas bon que nous autres qui n'avons pas la connaissance de ces choses, ni n'avons la responsabilité de savoir d'où viennent les préjudices ou les bienfaits du royaume, ni ne savons les choses dont doivent tenir compte ceux qui gouvernent, nous les condamnions dans ce qu'ils mettent en œuvre et ordonnent sans les écouter, sur le seul critère de ce que nous ferions personnellement ou chez nous » (*ibid.*, p. 184).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 186.

chacun peut être utile et trouver sa place dans la société. Il va jusqu'à le recommander pour les pauvres honteux⁶¹.

La protection et l'éducation des enfants, aussi bien des enfants abandonnés que des enfants de mendiants, sont des priorités pour la république. Vivès conçoit donc d'importants investissements dans ce domaine. Il recommande que les enfants abandonnés, dont on connaîtrait les mères, soient élevés par elles jusqu'à l'âge de six ans, ce qui suppose, comme l'a bien compris le traducteur espagnol, que ces femmes, contraintes à abandonner leur enfant à cause de leur pauvreté, puissent être aidées⁶². De même, il estime que les maîtres qui enseigneront à ces enfants dès l'âge de six ans doivent recevoir un excellent salaire car il s'agit de recruter les meilleurs⁶³. Aussi bien les filles que les garçons apprendront à lire, écrire et auront la possibilité de poursuivre des études supérieures. Les garçons les plus doués pourront devenir enseignants de l'école municipale ou prêtres ; les autres apprendront un métier tenant compte de leurs goûts et aptitudes⁶⁴. Le dispositif prévu par Vivès contribue à l'intégration des pauvres par l'éducation et le travail et il génère lui-même des tâches au sein de l'établissement pouvant être ensuite accomplies par des pauvres.

La pensée humaniste condamne clairement la mendicité pour les différents motifs évoqués précédemment. Dans l'île d'Utopie, la mendicité n'existe pas⁶⁵ ; dans le royaume idéal de Polydore, ni les moines ni les pauvres ne sont autorisés à mendier⁶⁶. Pour Vivès le but n'est pas de la réglementer mais de la supprimer⁶⁷. Il est inhumain de ne pas secourir le nécessiteux et il faut lui porter secours avant qu'il ne se trouve dans une si grande nécessité qu'il n'ait d'autre choix que de le demander⁶⁸. La réforme, mise en place au début des années quarante dans certaines villes d'Espagne telles que Zamora, Salamanque ou Valladolid et que défend Robles, parvient au même résultat et poursuit le même but mais bien plus prudemment. Dès le début de son ouvrage, ce moine bénédictin montre que l'origine de la mendicité est le manque de charité des riches et que la charité chrétienne veut que le pauvre soit secouru sans contrepartie⁶⁹. Dieu

⁶¹ « Aux infortunés qui demeurent chez eux il faut procurer de l'ouvrage ou de l'occupation aux travaux publics ; il ne manquera pas de quoi leur donner à travailler pour les autres citoyens ; et s'ils prouvaient que leurs besoins dépassent ce qu'ils arrivent à gagner par le travail, qu'on y ajoute ce qu'on juge leur manquer. » (J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 211).

⁶² Cf. J. L. Vives, *Tratado del socorro de pobres, op. cit.*, p. 189.

⁶³ « Cette école sera conduite par des hommes honnêtes et aussi courtoisement éduqués que possible qui communiqueront leurs habitudes à cette rude école ; car rien ne crée de plus grands risques pour les enfants des pauvres que l'éducation vile, immonde, incivile et grossière. Que les magistrats n'épargnent aucune dépense pour s'attacher ces maîtres, car s'ils y parviennent, ils apporteront à la cité qu'ils gouvernent, le plus grand profit sans qu'il en coûte lourd. » (J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 213).

⁶⁴ Ce sont des mesures très proches qui furent appliquées à Lyon dans le cadre de l'Aumône générale (N. Zemon Davis, art. cit., p. 792-793).

⁶⁵ « Le résultat en est une abondance de tous les biens qui, également répandue sur tous, fait que personne ne peut être ni indigent, ni mendiant. » (Th. More, *op. cit.*, p. 162).

⁶⁶ « *A los pobres, clérigos e frailes mendicantes o mercenarios, ordena cómo les sea dado de comer o no los consientas andar mendicando* » « Aux pauvres, clercs et moines mendiants ou mercédaires, ordonne de quelle manière il leur sera donné à manger mais ne leur permet pas de mendier » (A. de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, éd. R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1999, p. 228). Dans cette oeuvre de Valdés, les moines sont d'ailleurs tout autant soumis au travail que les autres classes de la société : « *Procura que todos tus súbditos, varones y mujeres, nobles y plebeyos, ricos y pobres, clérigos y frailes, aprendan alguna arte mecánica; y esto alcanzarás fácilmente, si como yo lo he fecho aprender a mis hijos, así lo vezaras tú a los tuyos* » « Fais en sorte que tous tes sujets, hommes et femmes, nobles et plébéiens, riches et pauvres, clercs et moines, apprennent quelque art mécanique ; et cela tu l'obtiendras facilement, si comme moi je l'ai fait apprendre à mes enfants, tu l'enseignais de la même façon aux tiens » (*ibid.*, p. 228).

⁶⁷ J. A. Maravall, « De la misericordia a la justicia social... », art.cit., p. 224.

⁶⁸ J. L. Vivès, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁹ Robles écrit sans qu'il « achète » ce secours « en mendiant et importunant ». (J. Robles, *op. cit.*, p. 159).

ne souhaite pas que les pauvres mendient⁷⁰. Il substitue à la mendicité des pauvres, la mendicité de tierces personnes à leur profit. C'est-à-dire que sans supprimer la mendicité, il la transforme de sorte que l'on passe de la mendicité de nécessiteux – ce qui pose problème aux humanistes – à un système où des administrateurs soigneusement choisis mendient à leur place. Cela permet à Robles de ne pas remettre en cause les ordres mendiants⁷¹ et de montrer que c'est ainsi qu'il faut comprendre la mendicité dans les Évangiles⁷². Mais, en réalité, on ne peut plus parler de mendicité mais de récolte de fonds destinés aux pauvres. C'est encore à une suppression radicale de la mendicité qu'aboutit l'auteur anonyme d'un projet original d'organisation de la bienfaisance datant de 1560 resté manuscrit⁷³.

C'est sans nul doute inspirées par la pensée humaniste que sont prises les différentes mesures d'interdiction de la mendicité aux Pays-Bas. Selon Pierre Bonenfant, ce qui fait l'essence des nouvelles réformes est l'interdiction de la mendicité et non la sécularisation de la bienfaisance⁷⁴. Il attribue les réformes de Mons et d'Ypres à l'influence de celle de Nuremberg émanant en dernière instance de la doctrine luthérienne. Pourtant Luther ne se montre pas si prolix sur cette question dans ses écrits⁷⁵ même si sa préface à la huitième édition du *Liber vagatorum* en 1523⁷⁶, rééditée régulièrement par la suite, dut contribuer à associer la lutte contre la mendicité à la doctrine protestante. La dette de Luther envers l'humanisme chrétien est d'ailleurs manifeste à plus d'un égard dans bien des domaines. Il n'existe pas de grandes différences entre pays catholiques et protestants sur la question de la gestion de la pauvreté⁷⁷,

⁷⁰ «*quiso Dios que su pueblo tuviese desto particular solicitud y cuidado que entre sí diesen orden cómo los que fuesen pobres fuesen socorridos y proveídos, sin que tuviesen necesidad de mendigar, pues el mendigar no es otra cosa, sino público pregón que los pobres dan de la poca compasión y poca misericordia que dellos tienen los ricos no les queriendo socorrer, sin que les importunen con gritos y voces*» « Dieu a voulu que son peuple montre à ce sujet un intérêt et un soin tout particulier de sorte qu'entre eux ils établissent comment les pauvres seraient secourus sans qu'ils aient besoin de mendier car le fait de mendier n'est rien d'autre que le témoignage public que les pauvres affichent du peu de compassion et de miséricorde que les riches montrent à leur égard en ne voulant pas les secourir, sans qu'ils les importunent par leurs cris et supplications » (*ibid.*, p. 155).

⁷¹ Qu'il s'agisse de Robles ou de Vivès, ils se montrent fort peu prolixes sur la question des ordres mendiants. M. Bataillon rappelle que Vivès est accusé d'hérésie par Fr. Nicolas de Bureau, évêque de Sarepta en 1527, alors même qu'il s'était bien gardé « de lier au problème de la mendicité en général celui de la mendicité monastique » (M. Bataillon, « J. L. Vivès, réformateur de la bienfaisance », art. cit., p. 143).

⁷² «*Pues como el perfectísimo medio para remediar a los pobres sea mendigar unos para otros y los menos necesitados, como lo hacían los Apóstoles, y como se hace en las religiones mendigantes, síguese que esta manera que se ha tomado de proveer a los pobres pidiendo para ellos y excusándolos de trabajos y distracciones y afrentas, sea mejor que otra*» « Par conséquent, comme le moyen le plus parfait pour secourir les nécessiteux est de mendier les uns pour les autres et les moins pauvres pour les plus pauvres, comme le faisaient les apôtres et comme cela se fait dans les ordres mendiants, il s'ensuit que cette façon que l'on a adoptée de secourir les pauvres en demandant l'aumône pour eux et en leur évitant souffrances, débauche et affronts est meilleure qu'une autre » (J. de Robles, p. 175-176).

⁷³ J. Soubeyroux, « Sur un projet original d'organisation de la bienfaisance en Espagne au XVI^e siècle, *Bulletin Hispanique*, t. 74, n° 1-2, 1972, p. 119.

⁷⁴ P. Bonenfant, « Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous le règne de Charles Quint », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 6, 1927, p. 207.

⁷⁵ Il écrit dans la proposition vingt et un de *À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien* (1520) : « Une des tâches qui s'imposent le plus impérieusement serait de supprimer toute mendicité dans toute la chrétienté. Nul parmi les chrétiens ne devrait jamais aller mendier et il serait facile aussi d'établir à ce sujet un règlement si l'on avait le courage de s'y appliquer sérieusement : chaque ville devrait prendre soin de ses pauvres et ne tolérer aucun mendiant étranger, quel que soit son nom, qu'il s'agisse de pèlerins ou de moine mendiant. Chaque ville pourrait nourrir les siens et, dans le cas où la ville serait trop peu importante, on inviterait les gens des villages voisins à verser une contribution à cet effet, sinon il leur faudrait, sous prétexte de mendicité entretenir tant de vagabonds et de dangereux coquins ! De la sorte, on pourrait savoir qui est véritablement pauvre et qui ne l'est pas... » (Luther, *Œuvres*, dir. M. Lienhard, Paris, Gallimard, 1999, p. 648-649).

⁷⁶ J. P. Gutton, *La société et les pauvres en Europe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 100.

⁷⁷ J. P. Gutton insiste bien sur les similitudes dans les nouvelles politiques d'assistance entre pays protestants et catholiques. (*ibid.*, p. 103).

ce qui montre bien que cette idée dépasse largement la doctrine luthérienne. Il est cependant certain qu'aux yeux des conservateurs, favorables à la liberté de mendier, l'assimilation de l'interdiction de la mendicité à une mesure issue de la Réforme, donc hérétique, était un argument de poids⁷⁸.

L'évolution de la perception du pauvre et de la question de la pauvreté doit beaucoup au courant de pensée humaniste. La pauvreté perd le monopole de la vertu tout comme le monachisme celui de la sainteté. Elle reste toutefois louée même si c'est plus l'excès de richesses et le superflu que souhaitent condamner les humanistes au travers de cet éloge afin de rappeler les vraies valeurs philosophiques et chrétiennes. Dans la vie, la pauvreté constitue des limites pour l'individu, limites qu'ont pu expérimenter nos humanistes et qu'ils rejettent. C'est pourquoi, ils revendiquent une nouvelle vision de la richesse qui cesse d'être associée systématiquement au vice. Tout dépend de l'usage que l'on en fait. Elle doit être partagée et le seul éloge de la richesse qui fait l'unanimité chez les humanistes est celui qui concerne non le particulier mais la république entière. Enrichir l'État c'est le devoir des citoyens et dans une telle dynamique, l'oisiveté doit être bannie. La pauvreté laborieuse constitue un exemple tandis que la pauvreté oisive des mendiants et vagabonds est à proscrire. Les humanistes condamnent la misère et l'indigence qui avilissent l'homme et le conduisent à la mendicité et aux vices. Toutefois, ils n'adoptent pas une attitude de mépris à l'égard de la pauvreté mais plutôt une attitude pragmatique. Ils participent largement au débat autour de la réforme de la bienfaisance et bien avant 1520 la question de l'interdiction de la mendicité était déjà en germe dans leurs écrits et n'a plus qu'à être recueillie par Luther. Ils contribuent non seulement à la richesse du débat philosophique autour de la pauvreté mais s'intéressent aussi aux moyens de remédier à celle-ci, sur un plan utopique mais aussi avec des projets réalisables comme celui imaginé par Vivès ou celui appliqué à Zamora, impulsé et défendu par Robles⁷⁹. Dans ces projets, certes plus ou moins répressifs⁸⁰, l'éducation, la protection de l'enfance, la formation, la santé et la morale sont des points fondamentaux qui doivent permettre l'éradication de la misère et de l'avilissement qu'engendre le total dénuement.

⁷⁸ Robles n'évoque qu'à un seul moment les réformes mises en place aux Pays-Bas pour rappeler qu'elles le furent avec l'approbation des Universités de Louvain et de Paris tout comme celle de Zamora obtint celle des théologiens de l'Université de Salamanque : *“Y que con el parecer de la Universidad de Lovaina se hizo y hace esto mismo en la ciudad de Brujas y en los más pueblos del Condado de Flandes y con el parecer de la Universidad de París se hizo en Hipres y en otros lugares. Y lo que en Zamora se comenzó lo firmó y aprobó la Universidad de Teólogos de Salamanca, quasi sin faltar ninguno”* « Et que c'est avec l'approbation de l'Université de Louvain que cela a été fait et se fait justement dans la ville de Bruges et dans la plupart des villages du Comté de Flandres et c'est avec l'approbation de l'Université de Paris que cela a été fait à Ypres et à d'autres endroits. Et ce qui a débuté à Zamora, l'Université des Théologiens de Salamanque y a souscrit et l'a approuvé pratiquement à l'unanimité », J. de Robles, *op. cit.*, p. 228.

⁷⁹ Un des principaux arguments allégués par Robles en faveur d'une réforme de la bienfaisance est l'expérience menée à Zamora à la suite de la Pragmatique de 1540. La dernière partie de son argumentaire consiste en l'énumération des vingt bienfaits qui découlent de l'application de cette réforme et dont témoigne l'expérience : « Tercera parte : de los provechos manifiestos que desta santa institución la experiencia ha mostrado que se siguen. » (*ibid.*, p. 301-311).

⁸⁰ Notons que dans la réforme que défend Robles, les pauvres ne sont pas enfermés comme le prétendent certains détracteurs : *“No sé quién les pudo decir a los que esto arguyen que los pobres estaban encerrados, maravillome que no les dijeron también que estaban metidos en jaulas”* « Je ne sais pas qui a pu dire à ceux qui arguent de cela que les pauvres étaient enfermés. Je m'étonne qu'on ne leur ait pas dit aussi qu'ils se trouvaient dans des cages » (*ibid.*, p. 297). Ce n'est que vers la fin du XVI^e siècle qu'apparaît l'idée d'enfermer les pauvres dans des établissements (hôpitaux, maisons de correction, manufactures...), idée qui sera développée dans toute l'Europe (J. P. Gutton, *op. cit.*, p. 122-157).

Bibliographie

BARON, Hans, « Franciscan Poverty and Civic Wealth as factors in the Rise of Humanism Thought », *Speculum*, 13, 1938, p. 1-37.

Id., *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

BATAILLON, Marcel, « J. L. Vivès réformateur de la bienfaisance », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XIV, 1952, p. 141-158.

Id., *Érasme et l'Espagne*, Paris, Droz, 1937. Nouvelle édition en français, avec d'autres travaux érasmiens de l'auteur : édit. D. Devoto et C. Amiel, 3 vols., Genève, Droz, 1991

BONENFANT, Pierre, « Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous le règne de Charles Quint », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 5, 1926, p. 887-904 et 6, 1927, p. 207-230.

COCCIO SABELLICO, Marco Antonio, *Exemplorum Libri Decem Ordine Elegantia et utilitate praestantissimi*, Argentorati, Schürer, 1511.

Éloge de la médiocrité : le juste milieu à la Renaissance, édit. E. Naya et A. P. Pouey-Mounou, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2005.

ÉRASME, *Colloques*, trad. E. Wolff, Paris, Imprimerie nationale, 1992, 2 vols.

Id., *La Complainte de la Paix*, trad. J. C. Margolin, dans *Érasme*, Paris, Collection Bouquins, Éditions Robert Laffont, 1992.

ERASMO, *Libro de Apothegmas que son dichos graciosos y notables de muchos reyes y príncipes illustres y de algunos filósofos insignes y memorables y de otros varones antiguos que bien hablaron para nuestra doctrina y exemplo*, trad. F. de Támara, Zaragoza, Esteban de Nágera, 1552.

Id., *La formación del príncipe cristiano*, trad. J. Solana Pujalte, M. D. Rincón González et I. J. García Pinilla, Madrid, Deloitte, 2010.

ERASMUS, *Colloquia*, éd. L. E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, vol. I-3, Amsterdam, North-Holland, 1972. Sont cités dans cet ouvrage les colloques suivants: *Convivium profanum*, *Convivium religiosum*, *Cyclops sive Evangeliphorus*, *Epicureus*, *Franciscani*, *Funus*, *Peregrinatio religionis ergo*, *Ichtyophagie*.

FELICI, Lucia, *Erasmusstiftung. La fondazione erasmiana nella storia culturale e sociale europea (1538-1600)*, Florence, Centro editoriale toscano, 2012.

FIORATO, Adelin Charles, *La cité heureuse : l'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

FREU, Christel, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris, éditions De Boccard, 2007.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie, « Peut-on être riche et bon citoyen ? L'Aristote humaniste au secours de l'esprit du capitalisme florentin », *Astérion* [Online], 5, juillet 2007.

GILLI, Patrick, « La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XVe siècle », *L'Argent au Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 309-326.

Id., « Les formes de l'anticlérisme humaniste. Anti-monachisme, anti-fraternalisme ou anti-christianisme ? », *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle)*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2004, p. 63-95 ;

GUTTON, Jean-Pierre, *La société et les pauvres en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, PUF, 1974.

HANKINS, James, « El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno », dans *Introducción al humanismo renacentista*, J. Kraye (éd.), L. Cabré (trad.), Madrid, Cambridge Press University, 1998

ISNARDI-PARENTE, Margherita, « Érasme, La République de Platon et la communauté des biens », *Erasmus of Rotterdam : the Man and the Scholar : proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November (1986)*, éd. J. Serna Weiland et W. Th. M. Frijhoff, Leiden, Brill Archive, 1988, p. 40-45.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, trad. E. Talbot, 2 vols., Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1866.

LUTHER, Martin, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien* (1520), trad. M. Gravier, dans *Œuvres*, dir. M. Lienhard, Paris, Gallimard, 1999, vol. 1.

MARAVALL, José Antonio, « De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo : la obra de fray Juan de Robles », *Moneda y Crédito*, 148, 1979, p. 57-88 ; rééd. Dans *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 207-246.

MOLLAT, Michel, *Les pauvres au Moyen-Âge*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006.

MORE, Thomas, *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. M. Delcourt et éd. S. Goyard-Fabre, Paris, GF Flammarion, 1987.

PETRARQUE, *Les remèdes aux deux fortunes (1354-1366)*, trad. C. Carraud, Grenoble, J. Millon, vol. 1, 2002.

PEREZ DE HERRERA, Cristóbal, *Amparo de pobres* [1598], édit. M. Cavillac, Madrid, Espasa Calpe, 1975, coll. « Clásicos castellanos », 199.

RENAUDET, Augustin, *Études érasmienne* (1521-1529), Genève, Slatkine Reprints, 1981.

RIBADENEYRA, Pedro de, *Tratado de la tribulación, repartido en dos libros*, Madrid, Pedro Madrigal, 1588.

ROBLES, fray Juan de, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, Juan de Junta, 20-3-1545.

SOTO, Domingo de, *Deliberación en la causa de los pobres (Y réplica de Fray Juan de Robles, O.S.B.)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965.

Id., *Deliberación en la causa de los pobres*, Salamanca, Juan de Junta, 31-1-1545.

SOUBEYROUX, Jacques, « Sur un projet original d'organisation de la bienfaisance en Espagne au XVI^e siècle, *Bulletin Hispanique*, tome 74, n°1-2, 1972, p. 119.

VALDES, Alfonso de, *Diálogo de Mercurio y Carón*, éd. R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1999.

VIVES, Jean Louis, *De l'assistance aux pauvres*, trad. R. Aznar Casanova et L. Caby, Bruxelles, Editions Valero & Fils, 1943.

VIVES, Juan Luis, *Tratado del socorro de pobres*, trad. B. Pérez de Chinchón, éd. J. Parellada, Valencia, Pre-Textos, 2006.

ZEMON DAVIS, Natalie, « Assistance, humanisme et hérésie. Le cas de Lyon. », *Études sur l'histoire de la pauvreté*, M. Mollat (dir.), tome II, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974, p. 761-824.