ILCEA

Revue de l'Institut des langues et cultures
d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie

45 | 2022

**Femme(s) et sorcellerie en Espagne et en Italie à
l'époque moderne**

Introduction

Anne Cayuela et Cécile Terreaux-Scotto

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ilcea/14214>

DOI : 10.4000/ilcea.14214

ISSN : 2101-0609

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

ISBN : 978-2-37747-330-4

ISSN : 1639-6073

Référence électronique

Anne Cayuela et Cécile Terreaux-Scotto, « Introduction », *ILCEA* [En ligne], 45 | 2022, mis en ligne le 31 janvier 2022, consulté le 31 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ilcea/14214> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ilcea.14214>

Ce document a été généré automatiquement le 31 janvier 2022.

© ILCEA

Introduction

Anne Cayuela et Cécile Terreaux-Scotto

- 1 Si l'on observe actuellement un engouement pour les sorcières¹ et tout l'imaginaire qui les entoure, et si la figure de la sorcière moderne incarne aujourd'hui des valeurs féministes, écologiques et politiques fortes, il convient d'interroger les discours qui portent cette vision positive et la progressive réhabilitation d'une figure persécutée à l'époque moderne. Un retour vers cette période de l'Histoire et une plongée vers deux territoires méditerranéens, l'Espagne et l'Italie, a permis, à travers les neuf articles contenus dans ce volume, d'interroger les discours, de comprendre les représentations, d'étudier des cas individuels ou des manifestations collectives qui ont construit un imaginaire de la sorcière qui la désignait comme responsable des famines, des épidémies, et en particulier de la mortalité infantile.
- 2 Apportant un éclairage historique, linguistique, ou littéraire, les auteurs se sont penchés sur les discours, les textes et les représentations dont les femmes accusées de sorcellerie ont été l'objet entre le ^{xv}^e et le ^{xviii}^e siècles en Europe, selon les spécificités nationales du monde méditerranéen, afin de mieux cerner leur identité, leur place et leur rôle dans l'espace public, ainsi que la nature de la répression et de la violence qu'elles ont subies. La violence de genre s'est particulièrement exercée à l'encontre des sorcières, et c'est en partie dans cette perspective qu'ont été interrogés les documents inquisitoriaux, le discours démonologique ainsi que le discours de l'Église et la fiction littéraire.
- 3 Il convient de préciser d'emblée que la double désignation de *bruja* et *hechicera* distingue en espagnol deux types de pratiques de la sorcellerie. La distinction entre une *bruja* des campagnes et une *hechicera* des villes n'est cependant pas aussi nette que l'historien Julio Caro Baroja l'affirme, non plus que l'est la distinction qu'il fait entre la *hechicería* comme art solitaire et la *brujería* comme culte communautaire (Caro Baroja, 1969 : 126). Par ailleurs, la ligne de partage entre une *bruja* diabolique ayant passé un pacte avec le diable, dont la seule force du regard peut faire le mal, une femme qui a du « poison dans les yeux » (Tausiet, 2004), et une *hechicera* ayant appris son savoir et se servant de différents objets et instruments dont elle fait usage à des fins lucratives, n'est pas non plus des plus étanches. Dans son étude sur l'Inquisition de Tolède et les

procès pour sorcellerie, Jean-Pierre Dedieu (1989) dégage, parmi les particularités de la *bruja* dans l'imaginaire collectif, le fait qu'elle suscite la peur car elle agit toujours à son profit, non pas pour obtenir un bénéfice matériel, mais pour satisfaire sa vengeance, et s'en prend à des êtres sans défense, c'est du moins ce dont on l'accuse... À l'inverse, la *hechicera* agit souvent pour le compte d'autrui, à la commande, on sait comment elle s'y prend, quelles formules elle utilise, contrairement à la *bruja* qui agit de façon profondément mystérieuse, sans que personne ne la voit agir, car elle plonge les témoins dans un profond sommeil. Elle vole dans les airs, et se réunit avec d'autres sorcières la nuit pour danser au son du tambourin lors des fameux sabbats (Mazuela Anguita : 2015). Comme nous le rappelle Ricardo García Cárcel, *hechicería* et *brujería* se rejoignent en deux points. Leur fonction commune — trouver des solutions à quatre problèmes majeurs : la santé, le sexe, l'argent, et l'angoisse face à l'avenir — et leur identité « contre-culturelle » : culture de l'inversion par rapport à la culture religieuse dont elles détournent les symboles et les rituels (García Cárcel & Moreno Martínez, 2000 : 286). Dans son étude *Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de oro*, Eva Lara (2010) signale une antériorité des *hechiceras* par rapport aux *brujas*, catégorie issue de la persécution inquisitoriale de l'hérésie. L'art de la *hechicería* serait initialement lié à la magie blanche, au surnaturel, alors que la *brujería* aurait à voir avec la magie noire. Mais les deux catégories se brouillent lorsqu'on trouve des références à des *brujas hechiceras*, comme dans le *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (2012 : 707). Enfin, Cristina Tabernero et Jesús M. Usunáriz dans une étude intitulée *Bruja, brujo, hechicera, hechicero, sorgin como insultos en Navarra en los siglos XVI y XVII* (2016), signalent que dans les procès navarraïes, les mots *bruja* ou *hechicera* sont utilisés indistinctement comme invective².

- 4 Concernant le mot *bruja*, les lexicographes espagnols du siècle d'or inventent toutes sortes d'étymologie qui véhiculent des stéréotypes. Diego de Guadix, arabiste, lexicographe et moine franciscain de la seconde moitié du XVI^e et du début du XVII^e siècle, donne une étymologie arabe : *bruja* viendrait de *ba* qui signifie « avec » et *raxam* « marque sur la plante du pied ». Cette allusion à la marque corporelle est à replacer parmi les cinq éléments définitoires de la sorcière, comme l'explique Elia Nathan : le pacte avec Satan, le maléfice, le vol nocturne et les signes corporels (Nathan, 1997). Si les stigmates des mystiques prouvaient leur contact direct avec le divin, comme signe de leur participation à la passion de Jésus-Christ, les sorcières portaient sur une partie de leur corps un signe que le diable y avait inscrit comme signe du pacte que la sorcière avait passé avec lui. Brian P. Levack indique dans *La grande chasse au sorcière en Europe* (1991 : 60) que la croyance selon laquelle « les sorcières recevaient une marque du diable sur leur corps n'apparaît pas clairement avant les débuts du XVI^e et se développe surtout grâce à l'œuvre des démonologues protestants ». Cette idée de stigmatisme de la sorcière nous renvoie bien évidemment aux stigmates religieux. Dans un brillant article intitulé « La marque des sorcières : logique de la stigmatisation diabolique », François Delpech rappelle que la carrière de la sorcière classique se subdivise en trois séquences obligatoires : l'initiation, l'exercice actif des maléfices et de fonctions « liturgiques » liées à la fonction sorcellaire, et le procès (suivi ou non de l'élimination physique de l'intéressée). À chacune de ces trois étapes, la notion de marque joue un rôle essentiel, et particulièrement lors du procès :

[...] à la fois indice et preuve, elle rend possible, parfois à elle seule, la détection et justifie la condamnation de l'être maléfique trahi par la signature du maître. La recherche à coups d'épingles, de la marque sur le corps de la sorcière fait figure de

contre-rituel, comme si l'enquêteur, attaquant à son tour la peau de l'accusée, voulait lui aussi y laisser son empreinte et signifier par là que ce corps a trouvé un nouveau maître. (Delpech, 1993 : 349)

- 5 Le stéréotype de la sorcière libidineuse forgée par les inquisiteurs Henry Institoris et Jacques Sprenger dans leur fameux *Malleus Maleficarum* est omniprésent dans les définitions des lexicographes espagnols. Pour Sebastián de Covarrubias, la *bruja* fait partie des « gens perdus et endiablés », « qui ont perdu la crainte de Dieu », qui « offrent leurs corps et leur âme au démon en échange d'une liberté vicieuse et libidineuse » (1995 : 238). La suite de la définition reflète l'interrogation concernant la réalité ou la fiction du sabbat : « [...] tombant dans un profond sommeil, elles s'imaginent qu'elles se déplacent et font des choses particulières, et une fois réveillées elles croient réellement y avoir été. »
- 6 Dans ce vaste groupe des gens « perdus et endiablés », Covarrubias met en relief la présence habituelle et majoritaire des *brujas* due à trois défauts majeurs de la gent féminine : la fragilité, la luxure et l'esprit de vengeance. Martín de Castañeda dans son *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* (1525) évoque pour sa part cinq raisons qui justifient que la sorcellerie soit davantage une affaire de femme : parce qu'elles sont exclues de l'administration des sacrements, elles sont plus facilement trompées par le Diable que les hommes, se montrent plus curieuses envers les choses cachées et plus bavardes que les hommes, et enfin plus sujettes à la colère et moins fortes que les hommes pour se venger, raison pour laquelle elles ont recours au diable. À l'entrée « *hechizo* », il précise que ce mot désigne « les maux que causent les *hechiceras* » et que

[...] bien que ce vice de réaliser des enchantements soit commun aux hommes et aux femmes, on le trouve plus souvent chez les femmes, parce que le démon les trouve plus facilement ou parce qu'elles ont un esprit de vengeance et sont envieuses les unes des autres. (Castañeda, 2020, chap. v : 360-361. Notre traduction)
- 7 Dans cet imaginaire profondément misogyne, la *hechicera* exerce des violences sur le corps des hommes. On rappellera que parmi les peurs que la sorcière suscitait, celle de l'impuissance ou de l'infertilité masculine figurait parmi les plus tenaces. Le *Marteau des sorcières* des inquisiteurs Henri Institoris et Jacques Sprenger consacre la question IX de la première partie à cette passionnante question : « Les sorcières peuvent-elles illusionner jusqu'à faire croire que le membre viril est enlevé ou séparé du corps ? » (Institoris & Sprenger, 1973).
- 8 Enfin, l'action de la *hechicera* concerne la magie amoureuse, comme cela apparaît clairement dans la définition de Covarrubias : l'incantation, la formule magique aura pour fonction d'« attacher la volonté³ », de contraindre à aimer, ou de détourner un homme de sa légitime épouse « de sorte qu'il se mette à détester sa femme et suive celle qui ne l'est pas » (Covarrubias, 1995 : 680). L'action de la *hechicera* porte véritablement sur la raison, selon la dichotomie habituelle des moralistes de l'époque entre la raison et l'appétit naturel.
- 9 La langue italienne dispose quant à elle de quatre mots pour désigner la « sorcière » : *maliarda*, qui dérive de l'adjectif latin *malus*, « méchant, mauvais » ; *maga*, le féminin de *mago*, provenant du latin *magus*, « prêtre chez les Perses, magicien, sorcier », et qui désigne celle qui exerce la magie ; *fattucchiera*, mot probablement dérivé de *fatto*, « l'enchantement » en français ; enfin, la *strega*. C'est ce dernier mot qui nous intéresse, non seulement parce qu'il est le plus couramment employé, mais aussi parce que c'est

du féminin *strega* que dérive le masculin *stregone*, alors que tous les autres mots sont des féminisations d'un mot masculin.

- 10 Le mot *strega* vient du latin vulgaire *striga*, lui-même hérité du latin classique *strīx*, *strīgīs*, qui dérivait à son tour du verbe grec *stridzo* signifiant « siffler, crier ». Isidore de Séville explique qu'à partir de ce verbe est apparu par onomatopée le nom grec *strigx* pour désigner un oiseau de nuit au cri strident (Isidoro di Siviglia, 2018 : 484-485)⁴. Même si cet oiseau est souvent identifié à la chouette effraie ou à la chauve-souris, il n'est pas possible de déterminer de quelle espèce il s'agit précisément (Ginzburg, 1992 : 395).
- 11 Pour le mot latin *strīx*, le Gaffiot indique d'ailleurs seulement « un oiseau », tout en précisant toutefois qu'il « passait pour sucer le sang des enfants ». Aussi le dictionnaire fournit-il comme synonyme le mot « vampire », avant d'indiquer comme deuxième sens possible la « sorcière ». D'emblée, un lien entre l'infanticide et la sorcière est donc établi. Il faut dire que si le mot *strīx* est d'origine grecque, les croyances populaires qui lui sont attachées ont été transmises par les textes latins.
- 12 Dans le chant 6 des *Fastes*, Ovide fait ainsi une description saisissante de la strige :

Il existe des oiseaux voraces [...] ils ont une tête énorme, des yeux toujours ouverts, un bec de rapace, un plumage blanc, et leurs ongles sont des crocs. [...] Leurs becs, dit-on, fourragent les entrailles des nourrissons et leurs gosiers sont pleins du sang qu'ils ont bu. On les appelle Striges, mais ce nom vient des cris stridents qu'ils ont l'habitude de pousser, rendant les nuits effrayantes. Bref, qu'il s'agisse de véritables oiseaux ou qu'ils proviennent d'un charme, une incantation marse ayant transformé en oiseaux des vieilles femmes, ils sont entrés dans la chambre de Procas. (2004 : 6, 131-144)
- 13 Ce récit est fondateur pour comprendre l'étymologie du mot *strega* parce qu'il réunit trois éléments qui constitueront l'essence même de la sorcière et que nous allons analyser successivement, à savoir l'infanticide, la magie — le « chant marse » auquel Ovide fait allusion renvoie en effet aux gens qui pratiquaient les enchantements — et les vieilles femmes.
- 14 Quelques années après Ovide, Pétrone fait raconter à Trimalcion comment lors d'une veillée funèbre le corps d'un jeune garçon défunt a été réduit en « un paquet de paille », qui « n'avait plus ni cœur ni boyaux ni rien du tout » parce que « forcément les striges avaient volé le garçon et avaient mis à la place une poupée de paille ». Or, Pétrone attribue explicitement à ces créatures des traits de femmes qui posséderaient des pouvoirs s'exerçant pendant la nuit : « Je vous en prie », dit Trimalcion, « il faut me croire, il y a des femmes de la nuit, des femmes qui savent des trucs, des secrets pour mettre par-dessous ce qui est par-dessus. » (2017 : 165) En mettant « par-dessous ce qui est par-dessus », ces créatures hybrides, croisements de volatiles et de femmes, transgressent l'ordre des choses.
- 15 Les striges contreviennent par exemple à l'ordre naturel qui fait qu'une mère nourrit ses petits. À en croire Pline l'Ancien, elles n'ont en effet pas de mamelles :

Aucun ovipare n'a de mamelles ; il n'y a non plus de lait que chez les vivipares ; parmi les volatiles, que chez la chauve-souris ; car je regarde comme une fable ce qu'on dit des striges, qu'elles instillent le lait de leur pis dans la bouche des enfants. (1848-1850 : livre 11, § 95)
- 16 Non seulement les striges sont incapables d'allaiter, mais elles attaquent les enfants, et d'une façon bien particulière : elles en aspirent les forces vitales, soit en suçant leur sang comme le dit Ovide, soit en arrachant leurs organes comme l'affirme Pétrone. Les

striges incarnent dès lors une figure opposée à la mère nourricière. La mère donne la vie, la strige donne la mort. La mère nourrit son enfant, la strige se nourrit de l'enfant.

- 17 À la fin du II^e siècle apr. J.-C., l'équivalence entre la *strīx* et la femme est explicitement et fermement établie par le grammairien Pompeius Festus, qui donne la définition suivante du mot : « *ut ait Verrius Graeci syrnīa appellat, quod maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant* » (1846 : t. 2, 1, XVII). Or, ce qui relève du mythe, de la légende, de la croyance, a progressivement fait de la *strīx* une *strega*, une sorcière dans la langue italienne. La légende a fini par donner corps à la figure réelle de la sorcière. De la croyance populaire qui décrit une créature mi-animale mi-femme dévorant les enfants, on est passé à la figure sociale de la femme criminelle qu'il faut sanctionner.
- 18 À l'époque qui nous intéresse, les clercs ont joué un rôle important dans « l'élaboration du crime de sorcellerie » (Viallet, 2013 : 33-47, 104). Emblématique à cet égard est le rôle qu'a joué Bernardin de Sienne au XV^e siècle. Le prédicateur franciscain raconte comment, grâce aux sermons qu'il a prononcés à Rome, il a obtenu la condamnation de Finicella, une femme qui a avoué avoir tué plus de trente enfants en suçant leur sang et qui a également reconnu avoir assassiné son propre fils en le réduisant en poudre (Bernardino da Siena, 1989 : 1008)⁵.
- 19 L'infanticide commis par les sorcières a ceci de particulier qu'il est souvent présenté comme le fruit d'un rituel magique. C'est que dans une société où le devoir premier de la femme consistait à donner la vie (Opitz, 1991 : 297), « le meurtre de l'enfant dans les rituels de sorcellerie se constitue à l'aube des Temps modernes comme un stéréotype culturel tenace » (Pop-Curşeu, 2011 : 20). Dévorer les enfants fait ainsi partie des stéréotypes du sabbat des sorcières (Ginzburg, 1992 : 80).
- 20 On peut supposer que cette association entre l'infanticide et la magie a été nourrie par la figure de Médée, qui incarne à la fois le type même de la magicienne — c'est grâce à elle que Jason conquiert la toison d'or — et l'archétype de la mère meurtrière — elle tue ses propres enfants pour se venger de Jason. Mais si la magie et la sorcellerie sont souvent confondues dans l'Antiquité, elles seront distinguées l'une de l'autre au Moyen Âge, quand, « contrairement à la magie, la sorcellerie se définit par des pratiques liées directement à l'intervention diabolique » (Dumoulin, 2015 : 95). Bernardin de Sienne encore affirme que c'est bien le diable qui suce le sang des enfants, et non les femmes elles-mêmes (Bernardino da Siena, 1989 : 1009).
- 21 Ce glissement des striges vers le diable n'a rien d'étonnant si l'on songe que les auteurs chrétiens, à commencer par saint Augustin, vont en quelque sorte matérialiser les démons incubes romains sous les traits du diable (Gury, 1998 : 1008). Comme on le sait, les incubes étaient les âmes des morts qui torturaient les vivants, la nuit, par des cauchemars atroces — ce n'est d'ailleurs pas un hasard si « cauchemar » se dit *incubo* en italien. Or, les démons incubes se rapprochaient « de la conception grecque du "démon écrasant" qui est celle d'une âme en peine, ailée, de sexe féminin » (*ibid.* : 1000-1001) — comme la strige en somme, que nous retrouvons une fois de plus. L'interprétation chrétienne de la mythologie conduit ainsi à assimiler les striges au diable. Ludovic Viallet souligne à ce propos que le « vol nocturne des sorcières [...] était donc considéré comme une illusion diabolique, non une réalité ; mais les *maleficia* commis par ces femmes-striges tombées in *paganorum errorem* étaient tenus pour réels » (2020 : 73)⁶. Mais entre ces deux figures surnaturelles se trouve l'image réelle de la femme

infanticide, qui constitue le fondement de la figure sociale de la sorcière hérétique méritant condamnation.

- 22 Cette identification entre la strige et la sorcière éclaire pourquoi, aussi bien dans le dictionnaire Tommaseo-Bellini qui date du XIX^e siècle, que dans le Zingarelli, dont la première parution remonte à 1917, on trouve deux définitions pour le mot *strige* : on peut y lire qu'il s'agit d'un « oiseau nocturne, d'une chouette, d'un hibou », ou bien d'une « sorcière ». De façon significative, le mot *strige* est d'ailleurs apparu dans la langue italienne au milieu du XV^e siècle, autour de 1458 précisément, après que s'est opéré le « passage de la magie maléfique à la sorcellerie satanique » (*ibid.* : 64). À ce moment-là, ce qui relevait de la croyance a nourri les accusations contre celles qu'on accuse de pratiquer la sorcellerie. Ludovic Viallet remarque également que la traduction du mot *strix* en vulgaire a de plus en plus tendu « à désigner les *sceleratae mulieres* » (*ibid.* : 74). Il ajoute « [...] que les délits eussent été commis réellement ou par l'illusion diabolique, la sorcière avait passé un pacte avec le démon ; utilisée dans le cadre d'une action inquisitoriale, cette accusation effaçait toute différence entre réalité et irréalité » (*ibid.* : 74). Il est significatif à cet égard que parmi les accusations formulées par Heinrich Krämer et Jakob Sprenger, les deux dominicains auteurs du *Marteau des sorcières* en 1486, il y ait celle selon laquelle les sorcières boivent souvent le sang des enfants⁷. L'intervention du diable dans la magie a donc fait de la strige infanticide le fondement de la sorcière hérétique.
- 23 La définition de l'encyclopédie Treccani exprime très bien ce passage de la magie à la sorcellerie. La *strega* est,
Secondo la mitologia popolare, essere soprannaturale immaginato con aspetto femminile o donna reale che svolge un'attività di magia nera e comunque dirige gli eccezionali poteri che le vengono attribuiti ai danni di altre persone (Enciclopedia Treccani, ad vocem),
ce qui, au passage, fait d'elle la figure contraire de la fée dans les contes. Or, la volonté de nuire délibérément aux autres qui anime la sorcière apparaît dans le sens figuré du mot *strega*, qui indique, de nos jours, une femme méchante et mauvaise — l'exemple donné par la Treccani étant celui de la belle-mère, une *strega* qui fait échouer le mariage de son fils. Le dictionnaire étymologique de Cortellazzo-Zolli ne désigne pas d'archétype précis de la femme maléfique que serait la belle-mère ; mais il ajoute deux adjectifs intéressants pour notre propos : en plus d'être une « femme mauvaise », la *strega* est définie comme une femme « laide et vieille » (Cortellazzo & Zolli, 1988 : vol. 5).
- 24 Nous avons vu jusqu'à présent comment les croyances populaires ont forgé l'image de la sorcière, en particulier lorsque la société en crise du XIV^e siècle trouve dans les sorcières (et les sorciers) des coupables tout désignés pour expier les maux contemporains (Dumoulin, 2015 : 97-98) et que se constitue le crime de sorcellerie. Mais aujourd'hui la signification du mot *strega* est plus large et cristallise un point de vue misogynne hérité de la Genèse — la femme est conduite par son corps à la transgression et elle incite l'homme à pécher (Frugoni, 1991 : 357, 386).
- 25 Plus exactement, la *strega* prend certes les traits d'une femme (Weber, 2011 : 39-52), mais d'une femme vieille. Comme il apparaît dans le récit d'Ovide que nous avons cité plus haut, les striges étaient associées aux vieilles femmes. C'est que les unes comme les autres sont à l'opposé de la figure maternelle, puisqu'elles ne peuvent plus donner la vie. Pis encore, la ménopause les empêche d'éliminer ce poison que serait le sang menstruel. La vieille femme possède donc des forces destructrices, comme le suggère

une représentation de l'Enfer par Bartolo di Fredi en 1368. Sur cette fresque apparaît une horrible créature, au corps squelettique et au visage diabolique. Ses cheveux sont blancs et clairsemés et ses seins, flasques. Mais cette vieille femme porte aussi des ailes. Par conséquent, si Chiara Frugoni peut écrire que « la mort physique, la mort spirituelle, le mal et le diable ont enfanté ce monstre que l'on pourrait définir comme la représentation de l'éternité des peines infernales » (1991 : 386), cette créature immonde semble avoir aussi tout de la strige.

- 26 En plus d'évoquer la mort et l'infanticide, la vieille femme qu'est la *strega* contient aussi la pécheresse qui se farde pour masquer ses traits désormais flétris, le personnage de l'entremetteuse qui incite à la luxure et la figure archétypale de la *vetula* faiseuse de sortilèges. Or, ces trois figures ont un point commun : la séduction. Que ce soit par le maquillage qui cache les défauts, par des stratagèmes pour rapprocher des amants, ou par la pratique de la magie, ces femmes parviennent à leur fin par la manipulation.
- 27 Voilà qui peut expliquer pourquoi la *strega* est aussi devenue, par antithèse, la femme diaboliquement séductrice, qui use de ses charmes pour envoûter son adversaire et lui faire perdre toute volonté. À la fin du XVIII^e siècle, c'est ce que remarquait Masetto dans le livret de Don Giovanni rédigé par Lorenzo da Ponte. Si l'aspect extérieur de Zerlina fait d'elle l'opposé de la vieille sorcière repoussante de laideur, elle en a en revanche tous les pouvoirs maléfiques.
- 28 C'est que les femmes sont aussi capables, à l'image de Circé, de fabriquer des onguents grâce à des connaissances sur les herbes (Berti, 2010 : 13) transmises de mère en fille ; elles peuvent donc s'arroger un savoir, médical en particulier, susceptible d'empiéter sur les prérogatives que les hommes estiment devoir leur être réservées. La peur que les pouvoirs féminins suscite éclaire au passage pourquoi, en même temps que la sorcellerie devenait un crime passible de sanctions, les coupables désignés étaient donc surtout des femmes (Frugoni, 1991 : 401-403)⁸.
- 29 Il est d'ailleurs intéressant de noter à ce propos que dans la langue italienne le sens figuré du mot *strega* exprime la douleur et le désespoir, comme l'illustre le sens des locutions italiennes dans lesquelles il est employé. « *Darsi alle streghe* », littéralement « se donner aux sorcières » signifie « se désespérer, se décourager » ; « *mettersi le streghe in casa* », « mettre les sorcières chez soi », c'est attirer le mauvais sort ; quand quelqu'un « *vede le streghe* », « voit les sorcières », c'est qu'il souffre le martyre. Et lorsque l'on « semble sucé par les sorcières », « *poppato dalle streghe* », c'est qu'on est d'une maigreur effarante — probable écho des striges qui étaient censées absorber les substances vitales des enfants, et que nous retrouvons décidément partout. Toutes ces expressions disent la peur qu'inspirent les femmes, cette peur « toujours prête à renaître, et c'est elle qui conditionne une lecture de la nature de la femme » (Thomasset, 1991 : 81).
- 30 Nous retrouvons les striges dans la contribution d'Alessia Belli qui explore le *Tractatus de Strigiis* rédigé entre 1505 et 1510 par l'inquisiteur dominicain du diocèse de Côme, Bernard Rategno. Publié plusieurs fois à partir de 1566, ce texte vise à fournir aux inquisiteurs les bases juridiques, théologiques et philosophiques dont ils ont besoin pour agir. Mais Alessia Belli montre que le portrait que Rategno dresse de la secte des striges — composée selon lui à la fois de femmes et d'hommes apostats, idolâtres et hérétiques se livrant à de réelles pratiques diaboliques — est aussi une façon de justifier les condamnations à mort qu'il prononce lui-même.

- 31 À la même époque et dans la même région, dans le poème héroï-comique *Baldus* que Teofilo Folengo publie en 1517 en même temps que l'*Opus macaronicum*, les stéréotypes misogynes fondent l'accusation de sorcellerie qui vise non seulement les femmes ordinaires mais aussi les muses macaroniques. Mirco Bologna illustre comment le héros, appelé à défendre la chrétienté non pas contre les Maures mais contre les servantes du diable, remplit le rôle d'inquisiteur, les muses-sorcières parvenant à bouleverser les normes de la tradition littéraire.
- 32 C'est aussi à des figures littéraires que s'intéresse Costanza Jori, à travers la lignée de sorcières mises en scène dans les comédies à la Renaissance, en particulier dans la partie nord-orientale de la péninsule italienne. L'auteure nous fait comprendre comment à travers des ressorts parodiques, ironiques et comiques, les dramaturges font l'éloge paradoxal des vieilles femmes, à la fois anti-modèles nourris de la tradition misogyne médiévale et dépositaires d'un savoir de magicienne et de guérisseuse.
- 33 La contribution de María Jesús Zamora montre comment la figure de la sorcière a été fabriquée et a évolué dans le discours des théologiens, des démonologues et des inquisiteurs des XVI^e et XVII^e siècles dans l'Europe catholique (Sprenger, Kramer, Castañega, Ciruelo, Río, Grillando, Bodin, Wier, Guaccio, Klein et Von Spee). L'article propose une fine analyse des stéréotypes et des arguments destinés à légitimer leur persécution.
- 34 Comme le montre très judicieusement Renaud Cazalbou dans son article consacré aux deux visions du fameux procès de Logroño (1610), « d'une certaine façon, le discours démonologique fonctionne comme une machine à fabriquer du lieu commun : ce qui y est validé fait partie d'un répertoire où chaque auteur peut aller puiser ». Les commentaires de Pierre de Lancre et de Pedro de Valencia proposent deux visions opposées de la sorcellerie. Alors que le premier s'attache à légitimer la chasse aux sorcières en donnant crédit aux confessions de ces dernières, le second souhaite démontrer que le discours de la démonologie sur les sorcières est peu vraisemblable, fantastique, irrationnel.
- 35 María Tausiet revient également sur le procès de Zugarramurdi sous l'angle des animaux qui y sont traditionnellement associés en Espagne à l'époque moderne : les crapauds (communément associés aux sorcières et à des pratiques maléfiques) et les chauves-souris (associées aux sorciers et à une vision positive de la magie).
- 36 L'article d'Isabelle Rouane s'intéresse au personnage de la magicienne Aldora dans la pièce d'Ana Caro *El Conde Partinuplés*, écrite en 1653. Invocation des puissances infernales, sortilèges amoureux, métamorphose animale, déplacements extraordinaires, autant d'ingrédients convoqués par la dramaturge pour construire le type de la sorcière attendue par le public du théâtre.
- 37 À travers l'histoire de Diana La Viscusa, qui a pratiqué en 1638 en Sicile un rituel d'exorcisme sur une femme atteinte de douleurs et de délires, Claudia Geremia remet en perspective la figure des « *donne de fora* », appelées ainsi en raison de leurs sorties nocturnes. Alors que les inquisiteurs les ont toujours vues comme des sorcières (*brujas*), l'exploration d'une nouvelle source d'archive — les minutes du procès figurant dans les archives diocésaines de Monreale, les évêques de Sicile bénéficiant d'un pouvoir inquisitorial — permet à Claudia Geremia de souligner combien la dimension collective du rituel a contribué à alimenter la perception de la nature ambivalente de ces femmes, à mi-chemin entre les sorcières et les fées guérisseuses.

- 38 Enfin, l'article de Rocío Alamillos éclaire différents modes d'appropriation du discours démonologique et dégage une différence entre le peuple et la sphère érudite : transmission orale pour les premiers, transmission par l'écrit à travers les traités et les manuels de confesseurs pour les seconds. Ainsi, dans l'interprétation populaire de la sorcellerie, l'imaginaire démonologique peut constituer un instrument contre des violences ou des difficultés quotidiennes (fussent-elles économiques ou personnelles).

BIBLIOGRAPHIE

- BERNARDINO DA SIENA (1989), *Prediche volgari sul Campo di Siena*, C. Delcorno (éd.), Milan : Rusconi.
- BERTI Giordano (2010), *Storia della stregoneria. Origini, credenze, persecuzioni e rinascita nel mondo contemporaneo*, Milan : Mondadori.
- CAMERLYNCK Éliane (1983), « Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Âge. Étude du *Malleus Maleficarum* », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, Nouvelle série, 7(1), 13-25.
- CASTAÑEGA Martín de (2020), *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño : Miguel de Eguía, 1529, ed. de Girassol Sant'Ana, *Lemir*, 24. <https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista24/Textos/04_Martin_Castanega.pdf>.
- CORTELAZZO Manlio & ZOLLI Paolo (1988), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, (vol. 5), Bologne : Nicola Zanichelli Editore.
- COVARRUBIAS Sebastián de (1995), *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid : Editorial Castalia.
- DEDIEU Jean-Pierre (1989), *L'administration de la Foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Madrid : Bibliothèque de la Casa de Velázquez.
- DELPECH François (1993), « La "marque" des sorcières : logique(s) de la stigmatisation diabolique », N.-J. Chaquin & M. Préaud (dir.), *Le sabbat des sorciers (XV^e-XVIII^e siècles)*, Grenoble : Jérôme Millon, 347-368.
- DUMOULIN Aurélie (2015), « La sorcellerie : de l'erreur à la faute à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XV^e siècles). Ambivalence d'un phénomène littéraire et de société », *Questes*, 30, <<https://doi.org/10.4000/questes.4240>>.
- FRUGONI Chiara (1991), « La femme imaginée », G. Duby & M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, C. Klapisch-Zuber (dir.), *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 357-436.
- GARCÍA CÁRCCEL Ricardo & MORENO MARTÍNEZ Doris (2000), *Inquisición: Historia crítica*, Madrid : Temas de hoy.
- GINZBURG Carlo (1992), *Le sabbat des sorcières* [1989], M. Aymard (trad.), Paris : Gallimard.
- GURY Françoise (1998), « À propos de l'image des incubes latins », *Mélanges de l'école française de Rome*, 110(2), 995-1021.

INSTITORIS Henri & SPRENGER Jacques (1973), *Malleus Maleficarum*, Strasbourg, 1486, A. Danet (éd. et trad.), *Le marteau des sorcières*, Paris : Plon.

ISIDORO DI SIVIGLIA (2018), « *Etymologiæ sive origines: Liber XII, De animalibus* », A. Valastro Canale (éd. et trad.), F. Zambon et al. (éds), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Florence, Milan : Giunti Editore-Bompiani, 399-501.

LARA Eva (2010), *Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de oro*, Valence : Publicacions de la Universitat de València.

LEVACK Brian P. (1991), *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps modernes*, Seyssel : Champ Vallon.

MAZUELA-ANGUITA Ascensión (2015), « ¿Bailes o aquelarres? Música, mujeres y brujería en documentos inquisitoriales del Renacimiento », *Bulletin of Spanish Studies*, 92(5), 725-746, <<http://dx.doi.org/10.1080/14753820.2015.1039391>>.

MONTANER Alberto & TAUSIET María (2014), « “Ojos ayrados”: Poética y retórica de la brujería », *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanque : Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 277-350.

MORMANDO Franco (1999), *The Preacher's Demons. Bernardino da Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago / Londres : The University of Chicago Press.

NATHAN Elia (1997), *Territorios del mal: un estudio sobre la persecución europea de brujas*, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filológicas.

OPITZ Claudia (1991), « Contraintes et libertés (1250-1500) », G. Duby & M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, C. Klapisch-Zuber (dir.), *Le Moyen Âge*, Paris : Plon, 277-335.

OVIDE (1857), *Fastes*, A.-M. Boxus & J. Poucet (trad.), *Biblioteca Classica Selecta*, <<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FASTAM/F6-Plan.html>>.

PÉTRONE (2017), *Le Festin chez Trimalcion*, O. Sers (trad.), Paris : Les Belles Lettres-Hatier.

PLINE L'ANCIEN (1848-1850), *Histoire naturelle*, É. Littré (éd.), Paris : Dubochet.

POP-CURŞEU Ioan (2011), « Le meurtre de l'enfant dans les rituels de sorcellerie : commentaires sur un stéréotype culturel », *Revista de Etnografie şi Folclor / Journal of Ethnography and Folklore*, 19-32.

SEXTUS POMPEIUS FESTUS (1846), *De la signification des mots* (t. 2), M. A. Savagner (trad.), Paris : C.L.F. Panckoucke.

TABERNERO Cristina & USUNÁRIZ Jesús (2016), « Bruja, brujo, hechicera, hechicero, sorgin, como insultos en la Navarra de los siglos XVI y XVII », Mariela Insúa (éd.), *Modelos de vida y cultura en Navarra (siglos XVI y XVII). Antología de textos*, Pamplona : Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 381-429. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/40219/1/4_BIADIG_35_Tabernero_Usunariz_bruja.pdf>.

TAUSIET María (2004), *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid : Turner.

TORQUEMADA Antonio de (2012), *Jardín de Flores Curiosas*, Salamanque : Juan Bautista de Terranova (1570), Enrique Suárez Figaredo (éd.), *Lemir*, 16. <https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista16/Textos/07_Jardin_Flores_Torquemada.pdf>.

VIALLET Ludovic (2013), *Sorcières ! La Grande Chasse*, Paris : Armand Colin.

VIALLET Ludovic (2020), « Sous le soleil de Satan. Mouvements réformateurs mendiants et genèse de la chasse aux sorcières au xv^e siècle », S. Simiz (dir.), *Prêcher dans les espaces lotharingiens (xv^e-xix^e siècles)*, Paris : Garnier, 63-88.

WEBER Domizia (2011), *Il genere della stregoneria. Il caso di Maddalena Serchia e Giovanni Serrantelli*, Sienne : Lalli Editore, 39-52.

NOTES

1. Dans les universités espagnoles, on peut mesurer cet intérêt au nombre de formations universitaires qui leur sont consacrées. L'Universidad Autónoma de Madrid propose à partir du mois de février 2022 un nouveau cours de formation continue consacré aux *Mujeres endemoniadas: brujería, heterodoxia y poder en la España premoderna*, organisé par María Jesús Zamora Calvo (cf. <https://formacioncontinua.uam.es/73815/detail/mujeres-endemoniadas_-brujeria-heterodoxia-y-poder-en-la-espana-premoderna-1o-edicion.html>), tandis qu'un cours a été imparti à Tudela du 10 au 24 novembre 2021 par le professeur Jesús M. Usunáriz sur *La caza de brujas en la España moderna y su contexto europeo*.
2. Nous renvoyons à l'analyse très complète et très érudite d'Alberto Montaner et Eva Lara (2014) et à la bibliographie très complète qui clôt le volume. Nous retiendrons une formule : « *bruja se nace, pero hechicera se hace* » « on naît bruja, on devient hechicera ». Et je rajouterai « pour en faire profession ». En 1490, le dictionnaire de Palencia signale le lien entre la *hechicera* et la vente d'onguents, de potions, de médicaments. Celle qui se consacre à ce commerce, dit Palencia, « *es dicha mujer fechizera* » = « est appelée femme *hechicera* ». La *hechicera* est donc celle qui soigne et en fait commerce.
3. « *atar la voluntad, ligar* ».
4. Cette référence est due à Sylvain Trousselard, spécialiste des bestiaires médiévaux ; qu'il soit chaleureusement remercié.
5. Pour une analyse de la sorcière chez Bernardin, voir Mormando (1999 : 52-108).
6. Que l'auteur soit vivement remercié de nous avoir généreusement communiqué son texte alors qu'il était sous presse.
7. Voir à ce sujet Camerlynck (1983 : 13-25).
8. Sur la peur qu'inspirent les femmes, voir aussi Viallet (2013 : 106-112).

AUTEURS

ANNE CAYUELA

Univ. Grenoble Alpes, ILCEA4, 38000 Grenoble, France
anne.cayuela@univ-grenoble-alpes.fr

CÉCILE TERREAUX-SCOTTO

Univ. Grenoble Alpes, LUHCIE, 38000 Grenoble, France
cecile.terreaux@univ-grenoble-alpes.fr