En France, durant les XVI et XVIIèmes siècles, le processus de rationalisation de comportements cohabitait avec la croyance en les sorcières. L'édit royal de 1682 représenta un virage définitif vers le scepticisme dans les institutions; mais les sorcières ne disparurent pas de l'imaginaire collectif et leur présence est restée vivante dans les Pyrénées jusqu' à bien avant dans l'époque contemporaine.

Mots-Clés : Sorcellerie. Edit Royal (1682). Infrajustice. Dissidence culturelle.

Elkarren ondoan "bizi" ziren Frantzian, XI. eta XVII. mendeetan, portaeren arrazionalizazio-prozesuak eta sorginik bazelako ustea. 1682ko errege-dekretuak behin betikoz jarri zituen erakundeak eszeptizismoaren bidean, baina sorginak ez ziren ezkutatu herritarren buruetatik, Pirinioetan, aro garaikidea iritsi eta dezente gerorago arte ere.

Giltza-Hitzak: Sorgintza. Errege Ediktua (1682). Infrajustizia. Disidentzia kulturala.

En Francia, durante los siglos XVI y XVII, el proceso de racionalización del comportamiento cohabitaba con la creencia en las brujas. El edicto real de 1682 representó un giro definitivo hacia el escepticismo en las instituciones; pero las brujas no desaparecieron del imaginario colectivo y su presencia se ha mantenido viva en los Pirineos hasta bien entrada la era moderna.

Palabras Clave: Brujería. Edicto Real (1682). Infrajusticia. Disidencia cultural.

D'un bucher a l'autre : la sorcellerie satanique avant et après l'Edit de 1682, quelques réflexions

(From a bonfire to another:
Satanic witchcraft before and after
the Edict of 1682, some thoughts)

Desplat, Christian

Univ. de Pau et des Pays de l'Adour. Professeur émérite d' Histoire
Moderne. Laboratoire d'investigation ITEM (Identités, Territoires,
Expressions, Mobilités), E.A. 3002. Av. Poplawski. 64000 Pau

BIBLID [ISBN: 978-84-8419-238-1 (2012); 116-139]

C'est le propre des œuvres d'exception, comme celle d'Henningsen, d'inspirer des sentiments contradictoires, et osons-le dire : une terreur sacrée. D'un côté il semble qu'elle ait tout dit, que la démonstration servie par une impeccable érudition, par un style limpide rende inutile toute entreprise ultérieure. Mais ce sentiment d'impuissance est vite effacé par la richesse inépuisable des voies ouvertes au débat et le grand livre de Henningsen fait songer au roman d'Honoré de Balzac, *La peau de chagrin*. Ici la réponse à chaque question, la satisfaction de chaque désir, réduit le champ de l'interrogation. D'une bibliographie aussi immense qu'inégale, le livre d'Henningsen émerge toujours avec la même acuité. Il vint à point pour relancer une historiographie qui s'enlisait dans l'anecdotique ou des hypothèses sans fondement autre que ceux de coïncidences et de similitudes formelles. Il révéla enfin l'extrême diversité d'un phénomène qui pour n'en être pas moins un drame aux dimensions européennes, interdit de proposer une modélisation définitive et universelle.

Entre le portrait visionnaire brossé par Jules Michelet et l'interrogation de Lucien Febvre, la sorcellerie avait été trop longtemps abandonnée à la littérature, aux arts figuratifs, à la musique et souvent, à un amateurisme qui pérennisait le fantasme des démonomanes¹. La revue des *Annales* joua un rôle considérable dans le renouvellement d'une historiographie jusque là complaisante. L. Febvre fut entendu par son élève et son collaborateur Robert Mandrou et depuis le milieu du siècle dernier le bilan de la recherche est considérable par sa qualité et l'apport des sciences sociales à l'histoire. N. Cohn a éclairé dans quelles conditions le fantasme d'une secte des sorciers, une contre-société, s'était élaboré. R. Mandrou a exposé le processus de déconstruction et la révolution mentale qui aboutirent à l'Edit de 1682². L'intensité très variable en Europe et en France des

1. MICHELET, Jules. *La Sorcière*. Paris : Librairie Internationale, 1863 et éd. présentée par MANDROU, R. Paris : Julliard, 1964 ; FEBVRE, L. « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? ». Dans : *Annales ESC*, t. III, 1948; pp. 9-15.

2. COHN, N. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age : fantasme et réalité*. Paris : Payot, 1982 ; MANDROU, R. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*. Paris : Plon, 1968.

poursuites, la diversité des procédures et des peines permettent de dresser un bilan estimatif d'un drame européen dont le paradoxe le plus énigmatique réside dans sa coïncidence avec l'émergence de la modernité, la Renaissance et l'humanisme, les réformes des Eglises et la montée en puissance du rationalisme. La plupart des démonologues et démonomanes, J. Bodin, Del Rio, P. de Lancre, Boguet, n'étaient ni des monstres, ni des rustres incultes, mais des humanistes distingués.

Les champs de recherches qui nous ont été proposés laissent entrevoir la richesse des débats à venir. La question des origines, celle des phénomènes d'acculturation d'inculturation, d'osmoses culturelles, ont déjà suscité de stimulantes hypothèses. C. Ginzburg privilégia d'abord celle d'une probable permanence de cultes agraires antérieurs à l'acceptation de leur diabolisation, il a ensuite développé celle d'une aire planétaire du chamanisme³. R. Muchembled, dans un contexte particulier, celui de la France du Nord au contact des Pays-Bas espagnols et des terres d'Empire, a révélé le poids des mutations sociales et économiques, l'alliance objective d'une élite paysanne en transit culturel avec un pouvoir royal qui mettait en place les structures de la modernité politique⁴.

Cependant, dans l'espace français, tout se passe comme si l'Edit de 1682 marquait le terme de la recherche historique. Un constat juste a légitimé des conclusions excessives : l'Etat ne connaissait plus que de « soy disant faux sorciers » ou bien des escrocs ou des malades. L'Eglise romaine, longtemps portée au compromis avec les superstitions du « bas peuple » prenait ses distances avec la « superstition » en général et les diableries en particulier. En conséquence, les historiens délaissèrent un phénomène qui relevait désormais de l'anthropologie, de la sociologie ou des sciences médicales, psychiatrie, psychanalyse⁵. On s'en doute cependant, l'Edit de 1682, la dérive rationaliste de la réforme catholique au XVIII^e siècle, le rôle des Lumières ne suffirent pas à effacer d'un coup les traces laissées dans l'imaginaire collectif par des siècles d'endoctrinement et de persécutions. Par ailleurs, dans les pays gascons, le terme d'origine espagnole employé par l'Inquisition pour désigner la sorcière fille de Satan, la *brouche*, cachait bien mal la survivance d'une figure ambivalente, celle de la *pousouère* qui figurait encore dans les arrêts du parlement de Navarre au début du XVIII^e siècle. La *pousouère*, guérisseuse à l'office dual, elle guérissait ou tuait, cohabita ensuite avec la *brouche*, métissage d'un magisme ancien et du fantasme des clercs.

3. GINZBURG, C. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*. Paris : Editions Verdier, 1980, associe l'étude de rites étrangers à la démonolâtrie et le processus de persuasion, sous la direction des inquisiteurs vénitiens, qui transmuta les *benandanti* (bons sorciers) en affidés du Diable ; *Le sabbat des sorcières*. Paris : Gallimond, 1992.

4. Des nombreuses et toujours stimulantes publications de R. Muchembled, on retiendra en particulier, *Sorciers, justice et société aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris : Imago, 1987.

5. Un historien, Cl. Quézel, dans *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Paris : Tallandier, 2009, rappelle que « c'est un vieux débat que celui de la folie et du démon », 80 p.; que Galien, monothéiste, fut en quelque sorte un précurseur de la démonologie. Enfin, il souligne que le démon ne surgit avec force dans la folie qu'à la fin du Moyen Age et dans la première moitié du XVIII^e siècle.

Dans cette perspective, articulées autour d'un moment où le fantasme est officiellement déconstruit, quelques questions peuvent être posées. Le fantasme des clercs démonomanes fut-il toujours accepté sans résistance, à l'exception de celles, médicales surtout, décrites par R. Mandrou ? Ne peut-on imaginer qu'il engendra une dissidence culturelle qui mérite l'attention ? Si cette résistance se manifesta et si elle ne suffit pas à éteindre les bûchers, elle pourrait toutefois permettre de mieux comprendre des processus durables d'osmose entre la sorcellerie diabolique et le magisme traditionnel. Enfin, de nombreux exemples au cours du XIX^e siècle devraient inciter à une enquête approfondie sur les conséquences du vide judiciaire créé par l'Edit et de l'une des réponses qui lui fut apportée : le recours des populations à l'infra-judiciaire, le passage sans solution de continuité des bûchers des clercs à ceux du huis clos familial ou communautaire. Si le Diable n'apparut que tardivement dans l'histoire de la sorcellerie, il semble bien qu'il y ait laissé un *punctum diabolicum* durable...

1. Le refus de la Vulgate démoniaque : une dissidence culturelle

La pérennité et les mutations, souvent inquiétantes, du fantasme élaboré en Europe au cours des derniers siècles du Moyen Âge et des premiers de la modernité, celui d'une société de sectateurs de Satan, avec sa Vulgate exposée par le démonologue, sans cesse enrichie et aboutie avec l'invention du Sabbat, accréditée par les procédures judiciaires, ne doit pas dissimuler l'existence d'un front du refus, contemporain des phases les plus aigües de la répression et qui prit des formes diverses. Si les médecins, les juristes jouèrent un rôle décisif dans la déconstruction du fantasme, la littérature y eut aussi sa part, en particulier celle des libertins érudits encore insuffisamment explorée⁶. En revanche les recherches se sont multipliées autour de ceux qui, plus tardivement, tournèrent en dérision les diableries, sur la scène, dans le roman, le pamphlet philosophique ou par le biais des arts graphiques. Le Siècle des Lumières fut celui du Diable moqué, celui de J. Cazotte, de Condorcet...⁷. Cazotte avec *Le Diable amoureux*, Lesage et son *Diable boiteux*, fi-

6. Pour ne citer que lui, Cyrano de Bergerac, qui se réconcilia avec l'Eglise et fut inhumé dans le couvent où sa sœur était prieure, laissaient dans ses *Lettres diverses* (1647-1650) deux textes d'une ironie acerbe, « Pour les sorciers- Contre les sorciers ». Bon exemple de la prudence des libertins mais aussi de leur vigoureuse résistance au fantasme. « Ce n'est pas comme je vous ai déjà dit, que je doute de la puissance du Créateur sur ses créatures ; mais à moins d'être convaincu par l'autorité de l'Eglise, à qui nous devons donner aveuglément les mains, je nommerai tous ces grands effets de magie la Gazette des sots ou le « Credo » de ceux qui ont trop de foi » ! *Œuvres*, éd. établie par G. Ribemont-Dessaigne, Paris : Club français du livre, 1957, 315 p. La littérature capta très tôt la trouble séduction qu'exerçait le fantasme démoniaque, au risque d'en accroître l'efficacité et d'en valider la fiction, *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, s. dir. Fr. Lavocat, P. Kapitaniak, Paris : Druz, 2007. Excellentes études sur les accointances entre démonologie et littérature, transferts entre les traités des clercs et l'écriture littéraire.

7. L'œuvre complexe de Cazotte, connue par la « prophétie de Cazotte » de La Harpe, séduisit les premiers romantiques, Nodier, G. de Nerval, qui réinventèrent le Moyen Âge et « retrouvent la sorcellerie » dans le merveilleux noir. Cazotte, esprit éclairé, prit le Diable pour prétexte, subterfuge littéraire pour...

rent un usage ludique de Satan. Le diabolin de Lesage, Cléophas est un voyeur plus qu'un tentateur. Une réelle ambiguïté subsistait cependant, le récit « glisse vers une pente plus angoissante et confirme la nuit comme le temps du vice et du mal »⁸, sans toutefois être nécessairement diabolique. La littérature espagnole, faut-il y voir une relation avec l'ardeur modérée de l'Inquisition à poursuivre les sorcières, ou bien avec le courant picaresque avait été la première à instrumentaliser le Diable, prétexte à des variations sur les mœurs nocturnes. Fr.de Quevedo, *Les nuits sévillanes* (1628), Luis Velez de Guevara, *Le Diable boiteux* (1641), eurent un large écho en France. L'ambivalence de cette littérature resurgit dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Dans la tradition de la méditation sur les fins dernières, on cède bientôt à une attraction pour le morbide noir : *Les Nuits* (1742-1746) de Young, *La Nature sur la mort* de Th. Parnell influencèrent les moralistes cruels de la fin siècle en France. Tout ce qui relève du nocturne conserve durablement, *volens nolens*, une charge diabolique et le morbide nocturne fut à la fin du Siècle des Lumières un substitut élégant aux orgies grossières du Sabbat. La littérature proverbiale avait attesté bien auparavant ce dualisme : si « la nuit porte conseil », « Gens de bien aiment le jour et les méchants la nuit »⁹.

Le XIX^e siècle fit du Diable son fonds de commerce littéraire avec des publications destinées à un large public comme *Le Diable à Paris* rédigé par les meilleures plumes, G. Sand, H. de Balzac, E. Sue, Musset et illustré par Gavarni, Cham, Grandville...¹⁰. Mais on sait quelle part Balzac réserva au Diable dans son œuvre et G. Sand consacra de longues recherches aux diableries en Berry. Ses *Légendes du Berry*, rappellent qu'elle prenait au sérieux les récits de Sabbat, les maléfices ou les loups-garous, les *Lupins*, superbement illustrés par Maurice Sand. Le châtelain de Nohan, fit aussi intervenir le Diable dans l'intrigue de *Consuelo*. Aussi, en regard de ceux qui dénoncèrent le fantasme et parfois s'en emparèrent, il faut se tourner vers ceux que le merveilleux satanique séduisit sans réserve, du roman noir anglais au symbolisme et à l'histoire : Grimm, M. G. Lewis, Hugo, Nodier, Michelet. L'irruption du Diable sur la scène lyrique, de Meyerbeer à Berlioz et à Penderecki a retenu l'attention ; le rock gothique ou satanique la mérite lui aussi. Le

... construire un conte moral, mais il fut aussi sensible aux courants occultistes, aux martinistes en particulier. Ses contes méritent à cet égard une attention particulière, *Suite des Mille et une Nuits, La patte du chat...* Son œuvre a fait l'objet d'un Colloque en octobre 2009 à l'Université de Reims, Centre de recherches interdisciplinaires..., à paraître. Lorsque les Lumières se firent athées, elle nièrent le Diable. Dans son *Almanach antisuperstieux*, Condorcet tentait d'exploiter un genre populaire pour diffuser un message libérateur. A noter cependant que l'ouvrage ne fut jamais publié et sans doute faut-il se garder de surestimer l'impact du processus de désacralisation et de dédialisation engagé aux XVII^e-XVIII^e siècles. Le texte de Condorcet a été édité par A.M. Chouillet, *Sté. fr. d'études du XVIII^e siècle* : Saint-Étienne, CNRS, PU. Saint-Etienne, 1992. A la date du 21 janvier 1535, Condorcet signale : « Supplice de six Luthériens. François I n'avait point naturellement une âme atroce. Il était superstitieux et faible, il craignait le Diable et les prêtres »... 51 p.

8. CABANTOUS, A. *Histoire de la nuit aux XVII^e-XVIII^e siècles*. Paris : Fayard, 2009 ; 25 p.

9. Le « Siècle des Saints », celui des mystiques avait entrepris de sanctifier la nuit, mais il n'était pas davantage parvenu à lever l'ambiguïté. Les visions de saint Jean de la Croix l'illustrent admirablement.

10. *Le Diable à Paris, Paris et les Parisiens à la plume et au crayon*, 2 vol., Paris : Hetzel, 1868.

registre de la peinture, y compris les académies érotiques de Bougereau, le cinéma et la bande dessinée requièrent la fédération de toutes les compétences. Pour ne citer qu'eux, historiens de l'art et historiens oublient parfois qu'ils appartiennent à la même famille. Il y a beaucoup à attendre de leurs regards croisés sur des œuvres comme celles de Wiertz, Füssli ou F. Rops¹¹. Accusée d'érotomanie, celle de Rops traduit à sa manière la relation entre le fantasme démoniaque et l'érotisme. Pierre de Lancre n'était ni plus ni moins obsédé que Rops et lui aussi avait établi un lien qui devrait être traité autrement que par des jugements de valeur morale ou des diagnostics de névrose... On peut certes comprendre que *l'Amante du Christ* ait mis en fureur Léon Bloy, mais les «allégories érotiques et sacrées» étaient-elles si éloignées du portrait de la «révoltée» de Michelet lorsque Rops moins blasphémateur qu'imprécateur décrit Satan, «Satan en habit noir, un Satan moderne, l'esprit éternellement lutteur»?

Quels que soient les vecteurs qui lui ont succédé, aucun n'a sans doute la cohérence et les capacités «pédagogiques» qu'eurent la chaire, le confessionnal, le tribunal et le bûcher pour accréditer la Vulgate du fantasme démoniaque et l'on comprend mieux ainsi ses métamorphoses dans notre «Musée imaginaire». Mais cumulés, leur impact ne peut être sous-estimé d'autant plus qu'ils prennent avec la doctrine des clercs du passé des libertés qui ouvrent aux fantasmes un espace quasi illimité¹².

2. Une résistance curiale

À partir du XVI^e siècle, la Cour devint l'un des creusets de la culture nationale et de l'innovation ; mais dans celle des derniers Valois et des premiers Bourbon se croisaient à la fois les précurseurs de l'ordre classique, du rationalisme et des magiciens, empoisonneurs, amateurs de messes noires... Avant 1661 le climat de violences religieuses et politiques, l'incertitude du sort de l'Etat laissèrent le champ libre à tous les excès. Mais ce «temps d'exubérance» fut aussi un temps de liberté et de réflexion fécondes. Si Catherine de Médicis et ses fils usèrent et abusèrent d'un imaginaire fantasmagorique, le premier roi Bourbon manifesta scept-

11. Une approche suggestive mais ancienne dans les Actes du Colloque de 1984, *Histoire des faits de sorcellerie*, organisé à Fontevault par le Centre français d'histoire religieuse et d'histoire des idées. Sur F. Rops, *Félicien Rops. Rops suis, aultre ne veulx estre*, Catalogue de l'exposition du centenaire, B. Bonnier et collab., Bruxelles : éd. Complexes, 1998.

12. Les bandes dessinées font preuve à cet égard d'un syncrétisme qui assemble de manière improbable et imprévisible le Diable des chrétiens, les démons des religions antiques et les divinités des panthéons exotiques d'Orient et d'Extrême Orient. Les œuvres « engagées » offrent enfin un champ particulier. Aldous Huxley dans *Les Diables de Loudun*, traduction Fr. Caster, Paris : Plom, 1953, l'opéra de Penderecki abordent tous deux la même problématique : celle de la face noire du pouvoir, celle qui inspire la conclusion de Huxley, « le patriotisme n'est pas suffisant. Il en est de même du socialisme, du communisme, du capitalisme ; il en est de même de l'art, et de l'ordre public et de toutes les religions [...] Toute idole, si haute qu'elle soit, se révèle, à longue échéance, être un Moloch, avide de sacrifices humains », pp. 140-141.

ticisme et hostilité à l'encontre des superstitions, avant et après sa dernière conversion. La modernité politique, la « dissociation du sujet » allaient de pair avec une rationalisation générale des comportements et des croyances.

En 1587, roi de Navarre, Henri III se trouvait à Pau lorsqu'éclata une affaire de sorcellerie ; témoin, A. d'Aubigné en relate les péripéties. Une jeune femme était venue spontanément s'accuser de sorcellerie après un prêche, devant le président du conseil souverain, Sponde. Celui-ci lui cita Bodin et Wier et la renvoya sans ménagement à ses fourneaux, la sorcière revint à la charge et se fit incarcérer par le guichetier des prisons, le procès devenait inévitable. Henri de Navarre, d'Aubigné, Duplessis-Mornay y assistèrent et ne cachèrent pas leurs réticences, sans intervenir toutefois dans la procédure. En 1591-1593 Henri IV refusa de donner suite à une requête des Navarrais des vallées et des « Pays », de Baïgorry, Irissary, Ossès, Ostabaret qui sollicitaient l'autorisation de se cotiser pour faire entreprendre des poursuites contre la « dangereuse et pernicieuse vermine deus crimes deus sorciers qui se pullule »¹³. Contrairement à une accusation tenace et sans preuve du « centralisme monarchique », Henri IV n'intervint en aucune manière pour faire envoyer le conseiller bordelais de Lancre en Labourd en 1609. En 1599 en revanche il diligenta l'enquête de son médecin, doyen de la Faculté de médecine de Paris, Jean Marescot, pour faire cesser les vaticinations d'une « démoniaque », Marthe Brossier. L'expertise médicale conclut à « beaucoup d'imposture et un peu de maladie. Rien ne doit être attribué au démon qu'il n'ait quelque chose d'extraordinaire par dessus les lois de la nature » ! Quelques années plus tard, en 1602, un ordre royal fit mettre un terme aux exploits d'un « connaisseur de sorciers » gascon, le Hugon. Pour le roi, « il ne faut pas attendre bon effet d'un si mauvais ouvrier qui est le Diable » ! Enfin en 1609 Henri IV adressa une verte semonce à son confesseur, le père jésuite Coton qui se mêlait de consulter des voyantes et enquêtait sur la santé des princes européens...

Cette incrédulité royale était assurée d'un puissant relai, celui de la culture curiale et en particulier du ballet de Cour. L'influence italienne devait lui assurer au XVII^e siècle un grand succès et il devint la première expression publique et admise de la dérision appliquée au fantasme. Le ballet faisait la part belle au merveilleux païen, avec de fréquents emprunts à la mythologie gréco-latine, mais aussi aux grands mythes nationaux, au cycle carolingien en particulier. Il s'agissait toutefois d'un imaginaire policé, revisité par une esthétique raffinée. La diversité des thèmes lui permettait cependant de toucher un large public et de dépasser une contestation ludique et érudite. Non seulement les ballets s'inspiraient de la mythologie, mais aussi des grandes œuvres romanesques, Le Tasse, Arioste. Ils développèrent très tôt, sous le règne de Henri IV l'allégorie solaire dont Louis XIV fut seulement l'héritier. Dans tous ces spectacles, le Diable, les Satans subissaient à la fin la défaite et la mort.

13. Arch. dépt. Pyr. Atl. (désormais ADPA) C. 1543-1543.

Précédant le ballet, la Cour avait d'abord découvert la pastorale. La première semble avoir été *Genièvre*, mise en scène par Ronsard pour le Carnaval de 1564 à Fontainebleau. Les enfants de France y tenaient les principaux rôles et le jeune Navarre celui de *Navarrin*. Il consultait des sorcières dans les montagnes de Navarre pour connaître son avenir et régler sa conduite. Ces devineresses de carnaval, bien inspirées, lui conseillaient «d'aller trouver *Carlin* (Charles IX), le grand pasteur de France – Ta force vient de lui...» ! Toutes les sorcières de Ronsard n'étaient pas aussi sages et l'aimable poète consacra une ode *Contre Denise, sorcière*, qui rappelle dans quelle ambivalence de sentiment et de croyance vivaient les contemporains : «L'inimitié que je te porte, – Passe celle, tant elle est forte, – Des aigieux et des loups – Vieille sorcière déshonorée, – Que les bourreaux ont fouettée – Te honnissant de coups», (*Odes*, Livre II, 16).

Le ballet donné en 1572 pour les noces du Béarnais et de Margot dans la salle du Palais Bourbon instaurait un espace binaire : d'un côté le Paradis dont l'entrée était défendue par Charles IX et ses frères. De l'autre l'Enfer et son armée de diables et de diabolins qui se livraient à des singeries ridicules. Entre les deux, un groupe de chevaliers errants, Henri de Navarre et ses compagnons, arrachaient les nymphes aux griffes du Diable. Le ballet mis en scène et en musique par Balthasar de Beaujoyeux en 1581, *Circé*, était destiné à la reine. La magicienne y était réduite à un rôle « comique » et inspirait la moquerie plutôt que la peur. Il y avait là un exemple précoce d'un long processus de réduction du merveilleux qui devait aboutir à un genre littéraire, les grandes œuvres travesties : l'*Enéide travestie*, *La Henriade travestie*... La démythification du merveilleux païen trouva son terme avec les *Lettres à Emilie sur la mythologie*, de C. Demoustier, (Paris, 1842). Les diableries dansées et jouées eurent un succès durable ; en 1641 la Cour applaudit le *Ballet de la prospérité des armes de la France*. La mythologie y servait de faire valoir à la gloire de faits historiques récents, les victoires sur l'Espagne. Le ballet exaltait le triomphe de la raison, au profit de la modernité politique : une lutte entre les puissances du Mal (espagnoles), représentées par les Démons et les furies aux entrées de l'acte I, et celles du Bien, Mars et l'Hercule gaulois à l'acte IV. Le spectacle s'achevait par le triomphe de la Concorde et la débandade des Diables. Cet art de Cour diffusa le principe de la défaite inéluctable de Satan et le théâtre populaire lui assura une exceptionnelle longévité, ainsi celle des Satans dans les pastorales pyrénéennes¹⁴.

14. Sur le ballet de Cour, voir C. Cazaux, *La musique à la Cour de François I*, Paris : École des chartes, 2002 et surtout, Fr. Bardon, *Le portrait mythologique à la Cour de France sous Henri IV et Louis XIII. Mythologie et politique*, Paris : Picard, 1972. Sur les pastorales populaires, C. Desplat, *Le théâtre populaire dans les Pyrénées occidentales de la Renaissance à la Révolution*, Orthez : Gascogne, 2003.

3. La littérature populaire : les petits livres bleus et les contes

Diffusée par la librairie de colportage, favorisée par les progrès de l'alphabétisation, cette littérature *ad usum populi* et souvent accompagnée de gravures s'articulait autour de deux démarches. Dramatiser le sens de l'existence et pas seulement dans le domaine de la foi. Elle donne raison à l'argument de J. Delumeau qui a exposé les méthodes et les objectifs d'une « pastorale terroriste ». Il s'agissait d'éduquer par la terreur, de montrer que tout peut toujours être remis en cause, que le Diable enfin veille sur nos moindres faux pas. Le *Grand Calendrier et compost des Bergers* ou *Les Quatre fins dernières de l'homme* en donnent de multiples exemples : « S'ensuit les peines d'Enfer pour tous ceux qui n'observent pas les commandements de Dieu ». Mais dans le même temps, les petits livres bleus s'efforçaient de rassurer : certes le Diable prend les formes les plus imprévues, il rode sans trêve autour de la créature, mais il peut être vaincu. *Le Véritable Messager boiteux* fournissait les recettes pour y parvenir. Proche des *ars moriendi*, *Le bien mourir* proposait le salut par le livre et ne méprisait pas d'user de la dérision contre l'ennemi avec des historiettes qui ridiculisent un Diable moqué et trompé, telle l'*Oraison funèbre de Jean Giles Bricotteau*¹⁵.

En principe les ouvrages de colportage prenaient le parti de l'ordre et de la morale, le Bien y triomphait du Mal. *Le Bien mourir* enseignait que « la mort est à tous égale » et dans la *Grande Danse macabre* ou les *Quatre fins dernières* l'ordre hiérarchique de la société disait assez quelle place y occupait la sorcière, après les tondeurs de chiens, les cireurs, les ramasseurs de « fiant »... Figure du maudit, de l'*homo sylvaticus*, *Robert le Diable* était l'exemple de la confusion entre le crime de lèse majesté divine et royale, il accumulait les transgressions avant de trouver son chemin de Damas, le pèlerinage à Rome :

Robert fit faire une maison forte dans un grand bois en un lieu obscur et ténébreux. Il fit assembler avec lui tous les mauvais garçons du païs et les retint pour le servir ; car il y avoit gens mauvais et de diverses sortes, comme larrons, meurtriers et gens bannis. Jamais ne jeuna tant fut de grande vigile, ni la quarantaine, ni le Quatre Temps. Tous les jours mangeoit chair, aussitôt le vendredi¹⁶.

La littérature de colportage apporta sa contribution au processus de déconstruction du fantasme. Cependant son conformisme n'en fit jamais une contre-littérature et la défaite du Diable avait toujours pour corollaire la victoire de Dieu. Destinée à des «gens de peu» (P. Sansot) elle rappelle utilement que face à une

15. Ouvrages consultés : *Les béquilles du Diable boiteux* par M l'abbé B., Troyes, s.d. ; *Le Calendrier Compost des bergers*, Paris, 1499, Troyes 1705 ; *Le chevalier qui donne sa femme au Diable, suivi du fantôme ou le faux Diable. Histoires diaboliques*, Troyes, s.d. ; *Discours d'un très insigne voleur qui contrefaisait le Diable*, Troyes, 1609 ; *Livre magique ou histoire du petit corbeau sorcier et enchanté*, s.d. Troyes ; *Le magicien sans pareil, récit de nouveaux tours...*, Epinal, 1851 ; *Le Magicien sans pareil ou le Diable de couleur rose*, Paris, 1825 ; *Le petit sorcier. Livre pour apprendre à tirer les cartes*, s. d, s.l. *Le sorcier amusant ou la baguette enchantée*, Paris, 1861.

16. Cité par L. Andriès et G. Bollême, *La bibliothèque bleue. La littérature de colportage*. Paris : Robert Laffont, 2003 ; pp. 248-249.

lecture erronée des Ecritures, celle des clercs démonomanes, il en existait une autre plus conforme à une saine orthodoxie. Satan n'avait que les apparences du pouvoir et ceux qu'il trompait ne devaient pas désespérer d'un Dieu juste et bon. La *Bible bleue* apportait bien le salut par le livre :

Prince du Ciel, votre humble créature
Vous crie mercy pour faire accord
Et de la peine qui toujours dure,
La défendez sans fin de mort à mort¹⁷.

En parallèle à une littérature à caractère didactique et pédagogique la tradition populaire créait son propre corpus, celui des contes, revisité aux XVII^e-XVIII^e siècles par des auteurs « savants ». Ce registre offrait un immense fonds de contes, récits, entre-deux de la culture écrite et de la tradition orale. Non seulement le Diable y était moqué, mais il y était presque toujours trompé : le maître de l'illusion, du mensonge et du faux-semblant était victime des humbles, plus malins que lui et, dérision suprême, de la femme. A sa manière, le conte restaurait la juste position du Diable dans l'orthodoxie chrétienne : il n'avait de pouvoir que celui que Dieu lui abandonnait et ce pouvoir n'allait pas au delà de l'imitation factice. Les contes jouent ainsi sur des registres variés mais avec quelques thèmes majeurs structurants : trop pressé d'obtenir un triomphe qu'il croyait certain, Satan acceptait des épreuves impossibles et devait résilier le pacte. Il était la victime du verbe, des jeux de mots, des confusions verbales, sa victime ne signait pas la vente de son âme, mais celle de son « âne ». Une ruse rustique l'empêchait d'achever son œuvre, poser la dernière pierre d'un pont, d'où les innombrables « Ponts du diable », ou la dernière tuile d'un toit. Il pouvait enfin être vaincu par ses adversaires naturels, les saints intercesseurs ou pire encore, par celle qu'il avait d'abord séduite, la femme¹⁸.

Une analyse exhaustive du contenu de ces recueils n'est pas de mise ici et on retiendra plus particulièrement ceux collectés par J.F. Bladé et Cl. Seignolle. Le premier consacra la quasi totalité d'un de ses ouvrages au personnage du Diable (5 contes), du sorcier, au sabbat et aux sortilèges (9 contes). Tous sans exception se terminent par la déconfiture de Satan ; mais ils révèlent aussi une connaissance assez précise de la Vulgate des clercs et mettent en particulier l'accent sur le Sabbat, invention tardive sans laquelle le fantasme perdait sa cohérence. Comparé à la littérature bleue, le conte est plus agressif, moins respectueux

17. *Le Grand Calendrier Compost des Bergers*.

18. Comme le Diable d'Occident, toujours trop pressé, le Diable chinois était trompé par les ponts courbes qui le précipitaient dans les torrents... ! Principales sources, Cl. Seignolle, *Contes populaires de Guyenne (1946)*, Paris, 1971. J.F. Bladé, *Les contes populaires de Gascogne*, 2 vol, t. XX-XXI *Les littératures populaires de toutes les nations*, Paris, rééd. 1967 ; E. Cordier, *Les légendes des Hautes Pyrénées*, présentée par J. Le Nail et X. Recroix, Sté. G. Mauran, Tarbes, 1980 ; M. de Camelat, *Poésies populaires et formules magiques. Prières parodiques (Bigorre-Béarn)*, Abbé V. Foix, *Sorciers et loups-garous dans les Landes*, éd. Ultraia, 1988, H. Pourrat, *Le trésor des contes*, 2 vol. (1948-1962), Paris, 2009.

des hiérarchies sociales et des conformismes culturels. Les victimes de Satan y font flèche de tout bois et retournent ses armes contre lui : la duperie, le mensonge, l'imitation. Forte du libre arbitre donné par Dieu, la Créature triomphe de l'imposeur et le ridiculise. Comme dans nombre d'institutions régulatrices d'origine populaire, le charivari par exemple, la dérision est au cœur de la répression de la transgression. *Le Diable chez les métayers* est un exemple convaincant de la diffusion de la vulgate savante mais aussi de sa négation par « l'homme ordinaire » (M. de Certeau). Les victimes du Diable sont d'abord les responsables de leur malheur, les métayers « ne faisaient que parler du Diable » qui finit par les entendre et visite ces zéloteurs potentiels. Lorsque le Malin devenait trop insistant, les métayers se tournaient vers leur curé qui renvoyait les pécheurs à leur culpabilité, « vous n'avez que ce que vous méritez. Si vous ne parliez pas si souvent du diable, il ne viendrait pas chez vous ». Les prières, l'intervention de l'évêque s'avèrent inutiles, « une heure après le diable faisait tomber une grêle si épaisse qu'elle emporta toute la récolte ». Ce conte, une exception, ne faisait pas allusion au Sabbat ou au pacte, il allait à l'essentiel : on ne préférerait pas Satan à Dieu sans risque. Autorisé du seul maître du monde, le Diable était son bras armé contre ceux qui doutaient de lui. *Les Diables masqués* représentait également une mise en garde et se faisait l'écho des débats sur la lycanthropie et la capacité du démon à imiter les apparences ou bien à créer de la substance. Quittes pour la peur, des jeunes gens qui s'étaient masqués pour le Carnaval découvraient que le Diable s'était glissé parmi eux. «Ce n'est pas bien [...] la jeunesse devrait pourtant savoir que le diable est de toutes les mascarades». *Le Diable dupé* constitue l'archétype des contes de Bladé. Suite aux plaintes incessantes d'un pauvre homme, « Si j'étais riche » !, le Diable lui faisait signer le pacte : « Je suis à toi, si tu me bâtis une belle maison, depuis minuit jusqu'au premier chant du coq ». Le malheureux réalisait un peu tard son erreur et se confiait à son épouse, « Pauvre homme tu n'es guère avisé » ! Satan était la victime d'une fille d'Eve qui parvenait à éveiller le coq avant le lever du soleil. Ainsi se réalisait la prédiction : «Je mets une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité ; elle te visera à la tête et tu la viseras au talon». Les textes de Seignolle reprennent ce thème du « pauvre diable », dupé par plus maligne que lui. Dans *La montagne verte*, il est trompé par sa propre fille qui pour sauver son amoureux n'hésite pas à noyer son père. Pour faire bonne mesure, Satan était enfin la victime ridicule du *pec*, l'imbécile du village dont la candeur déjouait ses artifices (*Jean le bête*). Conclusion des mésaventures du Malin, dans le conte *Les trois infirmes*, qui prenaient la défense d'un «pauvre tordu» et qui parvenaient à s'emparer du château du diable et à le tuer.

Faute d'assurer à ses lecteurs la mort du Diable, le conte proposait quelques préservatifs contre ses maléfices. Pour guérir les loups-garous, «des gens comme nous [...] il faut leur tirer du sang pendant qu'ils ont perdu la forme humaine et aussitôt ils la reprennent pour toujours». Implicitement, le conte adhérait à l'interprétation orthodoxe de la lycanthropie, celle de Del Rio : le Diable ne pouvait que donner des apparences, pas créer de la substance. Pour découvrir les sorciers et annuler leurs maléfices, le conte proposait une recette inspirée de la théorie des

signes et du transfert : prendre un agneau noir de 6 semaines, né durant la nuit du premier lundi au premier mardi de janvier, le saigner au petit matin avec un couteau neuf, l'écorcher, le faire rôtir dans un grand feu d'épines noires et le piquer avec un couteau.

Les contes n'échappaient cependant pas à une ambivalence qui pourrait être tenue pour un indice du degré de pénétration de la Vulgate dans la conscience et l'imaginaire des populations. Le clergé y est à la fois victime d'un anticléricalisme traditionnel, celui des fabliaux, mais aussi d'une suspicion plus lourde : à être proche de Dieu, ne serait-il pas aussi proche du Diable ? C'est de leur foi, de leur propre capacité à duper le Malin que les « gens de peu » attendaient leur salut et leur délivrance des entreprises sataniques. Bladé, dans *Les mauvaises œuvres du curé*, témoigne de cette méfiance. Pour mieux punir leurs ouailles perverses par la richesse, trois curés usaient des maléfices empruntés au démon. La première année, ils mirent « du levain de grêle dans un nuage [...] Bientôt la grêle emporta le pain et le vin. Tous les curés du pays furent très contents de ce malheur » ! L'année suivante, les mêmes « prirent de l'eau pourrie [...] pendant trois ans le pays demeura sans récolte ». Moins terroriste, plus prudent, *Le curé avisé* mettait une condition à dire des prières pour écarter la grêle ou obtenir la pluie : que tous ses paroissiens fussent d'accord, « en attendant que vous soyez tous du même avis, laissez faire le Bon Dieu » ! En contrepartie on connaît bien le rôle imparti aux curés « chasseurs de grêle » en Gascogne et aux nombreuses chapelle élevées dans ce but¹⁹.

Ne craignant guère un Diable victime de leurs ruses, « les hommes ordinaires » s'étaient inventés des monstres et des êtres malfaisants qui n'avaient rien de sataniques. Bladé citait le témoignage de son oncle, passeur de prêtres réfractaires en Espagne. Il avait rencontré dans la montagne du Capcir des charbonniers cannibales, « ces charbonniers sont d'une certaine race d'hommes qui tuent les chrétiens quand ils peuvent et qui les mangent crus ou cuits au four ». Homme du feu, de la forêt, de la solitude, le charbonnier était poursuivi par sa mauvaise réputation et sa concurrence avec les pasteurs. La hantise du cannibalisme, était-ce une réminiscence de celui du Sabbat ? est manifeste dans deux contes gascons. Dans *La Croustade*, une marâtre faisait manger à son mari une croustade farcie de la chair des enfants de son premier mariage ! *La Goulue*, une ogresse nourrie par ses parents des corps arrachés à leur tombe était enlevée par la Mort qui la dévorait sur les lieux de ses profanations.

Les contes attestent une connaissance réelle mais peu cohérente de la Vulgate des clercs. On ne peut donc sous-estimer son influence durable. Humanisé, même s'il est parfois présenté sous une apparence bestiale, « c'était une bête vêtue de rouge, avec des cornes, une longue queue et des jambes pareilles à celles des vieux boucs », le Satan des contes était un bien « pauvre Diable » ! Au Sabbat, le conte préférait une relation familière, un pur marchandage, un don et un contre-don que l'on pouvait toujours contester et annuler. Tout s'y passe comme

19. Voir, C. Desplat, « Pour une histoire des risques naturels dans les Pyrénées occidentales françaises sous l'Ancien Régime ». Dans : *Revue de Pau et du Béarn*, n° 21, 1994; pp. 101-156.

si la tradition orale-écrite ne conservait du fantasme des savants que la part compatible avec ses propres références culturelles, avec ses besoins et avec l'ambivalence du magisme. La part et le rôle de la femme sont ainsi parfaitement ambigus : certes elle écrase sous son talon la tête du serpent, mais les moyens dont elle use, la ruse, le mensonge, la domination de l'homme, étaient bien ceux que lui attribuait une société qui la redoutait et la méprisait. Le conte éclaire ainsi la place du Diable et de ses servantes dans une culture du « consentement », mais aussi de ses limites. La communauté villageoise tolérait jusqu'à un certain point l'office de la *pousouère*. Les notables de leur côté étaient disposés à passer des compromis avec la répression infra-judiciaire des diableries, surtout lorsqu'elle restaurait un ordre qui leur était favorable.

4. Sorcellerie et infra-judiciaire : une réponse au vide judiciaire crée par l'edit de 1682

Que le recours à l'infra-judiciaire soit une nécessité pour mieux comprendre les mutations du phénomène sorcellaire, le chiffre noir de l'impunité, la distorsion entre la criminalité réelle et la criminalité jugée suffiraient à le justifier. La sorcellerie après 1682 échappe au regard judiciaire soit à la suite d'un accommodement entre les parties, soit le plus souvent, parce que la justice avait décriminalisé la plupart des délits et des crimes qui pouvaient révéler une affaire de sorcellerie²⁰. Avec le Code civil, la qualification du crime ou du délit rend très difficile l'identification d'une affaire dans la Série 2 U des Archives départementales. Le dépouillement exhaustif serait une assurance, sous réserve de savoir ce que cachent vraiment des cas d'exercice illégal de la médecine, d'empirisme, d'empoisonnement. La disparition presque générale des procédures, la conservation des seuls arrêts sont enfin peu propices à distinguer la part du « satanique ».

Lorsqu'elles ont été conservées, comme dans les Hautes Pyrénées, les monographies villageoises des instituteurs représentent une source précieuse²¹. Le regard du maître d'école républicain était toutefois prévenu et les « superstitions » souvent confondues avec le catholicisme... « Les vieilles croyances, quelque absurdes qu'elles soient disparaissent lentement. Beaucoup les conservent avec un soin jaloux. Il est cependant heureux de constater qu'elles ne sont acceptées que par les personnes presque totalement dépourvues d'instruction. Les vieux par exemple savent rien ou très peu de chose (sic). On croit encore aux sortilèges et si quelqu'un s'amusait comme par le passé à organiser dans le bois voisin un concert aussi bizarre que possible à grands renforts d'instruments quelconques,

20. Sur la problématique de l'infra-judiciaire, voir GARNOT, Benoît (ed.). *L'infra-judiciaire du Moyen Age à l'époque contemporaine*. Dijon : Editions Université de Dijon, 1996.

21. Voir ARRIEU, Claude. *La Barousse de main de Maîtres. Une vallée au cœur des Pyrénées racontée par ses instituteurs (1887)*, 26 monographies intégrales des ulles présentées et annotées. Aspeti Pyrénégraph, 2000.

peut-être croirait-on encore aujourd'hui au Sabbat c'est à dire au rendez-vous des sorciers ». Comme les magistrats palois du siècle précédent, l'instituteur d'Esbarreich rejetait dans un passé lointain et obscur les superstitions et confondait charivari et Sabbat. Il n'en notait pas moins une croyance commune dans les Pyrénées : si le prêtre oubliait de fermer son Missel à la fin de la messe, « toute la gent sorcière qui se trouve à l'église tourne autour du bénitier et ne peut sortir ». La monographie d'Aveux était à peine moins entachée par les jugements de valeur : « La crainte des maléfices et des sortilèges trouble parfois les esprits jusqu'à l'exaltation la plus criminelle » et l'auteur fait allusion à la terrible affaire de Vic, « en 1850 la Cour d'Assise des Hautes Pyrénées demandait à un homme comment il avait pu commettre l'atrocité de brûler une femme vivante ? Il répondit avec l'assurance que donne l'hallucination, J'ai vu cinq sorcières, elles ont disparu comme des feux follets. Les hommes semblent craindre le trop d'instruction chez la femme » ! Le maître de Barousse expédiait lapidairement le chapitre des croyances, « voici quelques unes des balivernes qu'ils vous racontent » ! Avant la III^e République le témoignage de la presse inspire les mêmes réserves : les diableries sont pain béni pour gloser sur l'arriération des populations rurales et l'imputer, soit au clergé et à la réaction, soit aux efforts encore trop récents et peu encouragés de l'enseignement public.

Dans ces conditions deux questions préalables se posent. Pourquoi et comment la population faisait-elle un tri entre ce qu'elle consentait à porter devant les tribunaux et ce qui demeurait confiné dans le huis clos des familles ou de la communauté ? Quelques critères se laissent entrevoir : la marginalité réelle ou supposée du coupable, son âge et son sexe. Lorsqu'il est bien intégré, il est possible de repérer des transgressions majeures aux règles comportementales, en particulier celles qui touchent à l'honneur de la maison dans les Pyrénées. En revanche la détermination du seuil de tolérance dont bénéficiait l'office du « sorcier » semble particulièrement variable.

On peut ensuite s'interroger sur la rareté des interventions judiciaires, qui n'est pas la conséquence de l'éloignement ou du coût. Quelques témoignages laissent entendre que le magistrat, homme de progrès, ne tenait pas à se fourvoyer dans des affaires où il jouait sa respectabilité et sa dignité. Les rivalités de compétences entre les divers degrés de l'appareil judiciaire purent aussi tenir leur rôle ; comme sous l'Ancien Régime, les cours supérieures eurent tendance au XIX^e siècle à invalider les procédures ou les arrêts des cours subalternes. Il n'est pas non plus impossible que les magistrats aient hésité à qualifier des affaires de diableries, ce qui aurait eu pour conséquence de leur appliquer une peine disproportionnée et, accessoirement, leur rassurer une publicité dangereuse. Comment enfin oublier que l'office que remplissait le sorcier était une composante de l'équilibre de la civilisation des mœurs villageoises ?

5. La part de l'infra-judiciaire dans la sorcellerie

Dans le contexte des derniers siècles de l'Ancien Régime et bien davantage encore dans celui des siècles suivants, le seuil entre le judiciaire et ce qui lui échappe tend à s'abaisser. Le rôle de la communauté villageoise, celui du quartier dans les villes moyennes demeure cependant important dans la sanction de certains délits, voire de crimes. Le cas de la sorcellerie est à cet égard paradoxal : après avoir été criminalisée à l'excès par la justice elle fut ensuite abandonnée à l'infra-judiciaire, faute de qualification appropriée.

Dans un premier temps il faut considérer que les pratiques magiques, plus ou moins diabolisées, faisaient partie des manières de vivre, au même titre que les violences quotidiennes dans le contexte d'un dévouement admis et parfois ritualisé. Elles se justifiaient par leur antiquité, par la force de l'habitude et on peut et on doit les comparer à d'autres conduites, les grands cycles liturgiques, le charivari, la course à l'âne, le duel... Elles relèvent ensuite des nécessités de la vie en communauté, pour faire accepter ses déviances dans une société de voisinage, chacun doit tolérer celles des autres : colère, insultes, blasphèmes, impiétés... Enfin on prendra en compte la crainte qu'inspiraient certaines transgressions, soit du fait de la position sociale du coupable, soit de possibles représailles. Dans l'affaire Saubat-Tuquet, les jurats de Nay et de Louvie précisèrent avec soin qu'ils ne portaient pas plainte. En retour de tels comportements justifiaient la procédure inquisitoriale ou finissaient par rendre inévitable le recours à l'infra-judiciaire.

Dans une matière comme la sorcellerie diabolisée, l'officiel et l'officieux étaient souvent difficiles à démêler. Si les cours subalternes acceptaient à peu près n'importe quel témoignage, les cours souveraines se montraient plus exigeantes, on l'a vu dans le cas du Conseil Souverain de Béarn au XVI^e siècle. Le Sabbat, les maléfices n'étaient évidemment pas des actes tangibles, même s'il se présentait un témoin oculaire ou prétendu tel. En conséquence, les juges se tournaient volontiers vers des rites et des cérémonies publiques, reconnues, exorcismes, désenvoûtement, l'infra-judiciaire faisait alors irruption dans le judiciaire. P. de Lancre donnait ainsi des exemples de procédures précédées de jugements populaires dans le Cher en 1616. Louis Lucas, à propos d'une guérisseuse soupçonnée de sorcellerie témoignait : «Il est vray que Esmée Thibault étant malade, elle la fut la veoyr ; lui fit donner un potage. Elle dit que, s'il plust à Dieu qu'elle n'en mouroyt pas. A cause de cela, l'on luy a voulu imposer qu'elle estoit sorcière. Fut battue par les parans de la Thibault, disant qu'il la falloit dessorceler». Un autre guérisseur, sollicité par les parents d'un enfant malade, refusait de le soigner puis céda et donnait un «brevage» ; les parents en consommaient également et pour plus de sûreté «l'ont battu et flagellé. L'ont mis tout en sang avec des oziers qu'ils ont coupé».

6. Le temps des confusions : après l'edit de 1682

Avant 1682, la coopération prévalait, dans les faits, entre le judiciaire et l'infra-judiciaire et il faut ici insister sur le manque de fondement d'une hypothèse déclinée sous diverses formes : celle des « chasses aux sorcières » encouragées et instrumentalisées par l'Etat monarchique moderne. La procédure est présentée comme l'une des formes et la plus cruelle du « dressage culturel des peuples ». La mission de Pierre de Lancre est souvent prise comme l'exemple de cette volonté. En réalité les Basques n'attendirent pas le conseiller bordelais pour brûler leurs « sorcières » et continuèrent à le faire sans lui. Quelques années après son départ les femmes des pêcheurs de Saint-Jean-de-Luz enduisirent de poix une juive et la brûlèrent. C'est moins le fait d'être juive qui provoqua ce pogrom que l'accusation de sorcellerie, par ses maléfices la malheureuse aurait provoqué « l'ire de Dieu » et une tempête. En règle générale les poursuites furent suscitées par les « pays », vallées et communautés ; le syndic de Jeanne d'Albret fut ainsi sollicité et ne manifesta pas une ardeur excessive. On a vu comment son fils réagit aux demandes pressantes des Navarrais.

Pour comprendre les requêtes des communautés il faut se tourner vers les cours subalternes et leurs magistrats qui s'empressaient de légitimer les peurs et les violences des populations. Jacques de Béla, juge de robe courte à Mauléon au début du XVIII^e siècle louait l'activité répressive de son père qui avait fait brûler plusieurs sorcières. Il prétendait être un connaisseur de sorciers, « j'ai ce don de connaître les sorciers » ! Il était en outre persuadé que les sectateurs de Satan pullulaient, conséquence de la « corruption des mœurs » et proposait une solution radicale pour les éradiquer : « Le magistrat doit employer le glaive où à mieux dire la corde et le feu contre les sorciers »²².

L'Edit empêcha heureusement ce Souletin d'exercer son don... Il y eut encore au XVIII^e siècle quelques mises en scènes démonstratives, *ad usum populi*. Ce fut le cas à Sordes en Béarn en 1722 dans un environnement particulier : proximité de la révocation de l'Edit de Nantes et forte présence de Nouveaux convertis. Mais au cours des séances spectaculaires d'exorcismes organisées par les bénédictins, il ne fut jamais question ni du Sabbat, ni de maléfices. Il s'agissait avant tout de prouver la supériorité de la confession romaine, seule capable de délivrer l'âme d'un enfant qui s'était livré au Démon par faiblesse, « ayant dit un jour avec chagrin que le Diable l'emporte »²³.

Au cours du siècle précédent, la collaboration des communautés et des provinces avec la justice avait été à la mesure du degré de pénétration et de consentement de la Vulgate satanique, lorsque l'antique *pousouère* fut devenue la *brouche*. L'Edit de 1682 bouleversa les conditions d'un fragile équilibre entre le

22. A.D.P.A. I. J 162/2, 4 vol in 4°.

23. Voir C. Desplat, *Diabes et sorcières en Béarn*, Pau : Marrinpovey, 1988 ; pp. 94-102 et « Le vicair et le charbonnier : métissage sorcellaire en Béarn à la fin du XVIII^e siècle ». Dans : *Heresis, Revue des dissidences européennes*, n° 44-45, 2006 ; pp. 223-246.

judiciaire et l'infra-judiciaire. Les magistrats se trouvèrent plongés dans une confusion certaine et tous n'avaient pas opéré une révolution mentale comparable à celle des juges parisiens. Au XVIII^e siècle le Parlement de Navarre ne parvint jamais à établir une qualification rigoureuse et informelle, indifféremment, au sujet de « sortilèges, poisons, magie, exorcismes, possessions, maléfices, superstitions » et contre des « sorciers, devins, enchanteurs, empoisonneurs, charlatans », employant simultanément plusieurs de ces termes dans une même affaire. Les communautés ne pouvaient manquer d'exploiter cette incertitude et cette latitude en exerçant leur propre justice. Le recours à l'infra-judiciaire devint plus fréquent et surtout plus violent, reproduisant à l'identique la peine prévue par les magistrats : le bûcher pour les sorciers.

Substitut de l'appareil judiciaire, la surveillance communautaire entraîna-t-elle une dédiablement de la *brouche* ? L'hypothèse mériterait d'être vérifiée. Il suffisait souvent d'une banale altercation pour déclencher des violences ; en 1753, B. Conte molestait des voisins, P. Navarre et sa femme : « Qui avaient injurié atrocement le dit Conte et sa belle fille en la traitant de putain et de sorcière et commis d'autres violences, jusqu'à tirer ses poules à coups de fusil », l'affaire ne dépassa pas les limites du voisinage. En 1746, à Urdos, en vallée d'Aspe, une vieille femme, une guérisseuse réputée pour guérir les *maus dats*, outrepassa sans doute les limites de son office et la communauté entreprit de s'en débarrasser sans intervention du magistrat, entraînée de force « dans une grange sur le derrière de laquelle il y avait un précipice affreux répondant à la rivière où, selon les apparences, on avait résolu de la faire périr, ce qui vraisemblablement aurait été exécuté si les cris de la dite Marie n'avaient attiré quelques personnes à la porte de la grange d'où elle sortit meurtrie et le visage ensanglanté ». Dans ce cas le Parlement finit par intervenir, contre les persécuteurs, pour les mettre hors de cause. Apparemment les Messieurs de Pau n'avaient pas fait un coming out définitif en matière de sorcellerie !

7. Au temps du Code civil

Orthez, le 3 brumaire. Une fille de cette ville, âgée de 16 ans, était très malade : son père, au lieu d'avoir recours à un médecin éclairé, va consulter un magicien qui lui certifie que la fille a un diable dans le corps. De retour chez lui il interdit l'entrée de sa maison à ses honnêtes voisins en disant qu'ils sont les auteurs de la maladie de sa fille : pour guérir le sortilège, il lui fait prendre des médicaments qui la mettent bientôt au tombeau, *Journal des Basses-Pyrénées* (1 novembre 1801).

Les périodes troublées, la déshérence momentanée de l'Etat, avaient eu leur part dans la persécution des sorcières aux XVI^e-XVII^e siècles. La Révolution et ses suites ne tarirent pas les superstitions et leurs violentes conséquences. En 1801, l'année où la presse provinciale rapportait un fait divers, une brochure publiée dans la capitale témoignait du recours fréquent à l'infra-judiciaire, « *L'Anti-*

*sorcier ou les préjugés dévoilés...*²⁴. Les « connaisseurs de sorciers » poursuivaient de leur côté leur sinistre besogne. La multiplication des violences dans le contexte postrévolutionnaire coïncidait enfin avec une vague de prophétisme politique qui ne s'éteignit pas avant l'affermissement de la III^e République. Plusieurs générations vécurent dans l'attente de l'avènement du « Grand Monarque ». Souvent à la marge du christianisme, ce prophétisme trouva quelques porte-parole célèbres, Melle. [por Mademoiselle] Lenormand après 1810, le laboureur Thomas Martin, hostile à la Charte, soutenu par les ultras et qui rencontra Louis XVIII. La pierre de touche de ce courant qui multiplia les révélations privées et cultiva l'attente d'une apocalypse servit diverses causes : Napoléon, les Bourbons, la Monarchie de Juillet. Il connut un bref réveil entre 1870 et 1883, focalisé d'abord autour du comte de Chambord, « le Grand Monarque sera un Français choisi par Dieu », ensuite dans l'environnement du culte de La Salette, accompagné de « bouffées prophétiques »²⁵.

Dans un tel climat mental, il n'est pas étonnant que les populations aient été portées à voir à nouveau la main du Malin dans le moindre incident. Vers 1880 le forgeron d'Estansan en Bigorre « se disait expert des maladies aiguës et chroniques. Il n'était pas médecin, ni devin, ni devineur, simplement intelligent ». Toutefois, pour se faire une clientèle, il déclarait à qui voulait l'entendre, « j'ai le don de découvrir la cause des maux des hommes et des animaux ». Enfin il ne méprisait pas le rôle d'exorciste qu'il exerçait en « prenant et ouvrant un vieux livre » ! Son « don » n'ayant pas toujours l'efficacité requise, les patients ne tardèrent pas à le molester²⁶. Des crises en apparence sans aucune connotation religieuse suffisaient à réveiller les vieux fantasmes et les vieilles peurs. Dans les Pyrénées, les épidémies de choléra qui sévissaient périodiquement en Espagne, provoquèrent des violences contre des Aragonais ou des Navarrais venus se ravitailler en France, soupçonnés d'être envoyés par Satan. En 1828 dans la région d'Arles, des médecins mandatés de Paris pour soigner le choléra furent qualifiés « d'empoisonneurs du gouvernement » et chassés par la foule²⁷.

24. *L'Antisorcier ou les préjugés dévoilés tels que les sortilèges, les charmes [...] par le désir d'en prévenir les funestes effets, ou les prévenus de Silly et de Bazilly d'actes de violences graves et d'atteintes à la sûreté individuelle d'une pauvre femme comme prétendument sorcière ou d'avoir commencé à la pendre et à la brûler le 28 germinal an IX*, J.J. Foslard, s.l., 1801. Dans son ouvrage, *Magie et superstition de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris : Laffont, 1988, E. Mozzani, signale plusieurs publications du même type.

25. Une bonne approche et une orientation bibliographique sur ce courant dans le *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, s. dir. P. Sbalchiero, Paris : Fayard, 2002. Certains auteurs, le père Ch. R. Girard, Léon Bloy n'hésitaient pas à évoquer le règne prochain du Diable.

26. Cité dans DESPLAT, C.; LENAIL, J. F. *Contes et récits des Pays de Bigorre*. Toulouse: Eché, 1985.

27. R. Baerhel qui attira l'attention sur cette crise y vit une manifestation de la haine de classe contre les médecins et les chirurgiens, « des gros ». C'était la manifestation la plus nette de la haine de classe », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n° 122, 1951 ; pp. 113-146. Dans un compte-rendu, L. Febvre contesta vigoureusement cette interprétation, *Vivre l'Histoire*, eds. B. Mazon et B. Müller. Paris : R. Laffont, 2007 ; 973 p. Les réactions en temps de maladie épidémique trouvent une belle illustration dans le roman de J. Giono, *Le Hussard sur le toit*.

Le premier XIX^e siècle offre des exemples d'une rare violence de l'infra-judiciaire dans les pays gascons et pyrénéens. Les exactions bénéficièrent très souvent de fortes complicités parmi les notables : maires, notaires, voisins. L'attitude des jurys d'Assises, surtout à l'époque du suffrage censitaire, se signale par son ambiguïté : les violences sont mises sur le compte de la rusticité de paysans honnêtes travailleurs, victimes de charlatans, représentants attardés d'un passé « gothique » ! D'où de nombreux acquittements et des peines légères pour des actes d'une grande gravité : coups et blessures avec effusion de sang, brûlures... Pour l'historien, ces affaires parfois bien documentées, y compris par la presse qui tient le rôle du « progrès », suggèrent de nombreuses questions. Y-a-t-il eu une résurgence de croyances enfouies, paganisme antique, chamanisme, à la faveur du désencadrement judiciaire et clérical ? On peut en douter après deux millénaires de christianisation, même inachevée ou contestée. Ne serait-il envisageable d'évoquer, en parallèle à une déchristianisation qui reste à mesurer dans ses effets, une dédiabolisation des procédures expéditives des juges autoproclamés ? Plusieurs affaires laissent planer, le doute, mais on retiendra la pérennité de la peine, le feu, et en dernier recours l'imputation satanique, lorsque le don du sorcier ne produit pas la guérison. Il faudrait enfin explorer la littérature religieuse du XIX^e siècle, en particulier celle qui était destinée aux enfants et son iconographie, pour préciser ce que les populations pouvaient encore savoir de la Vulgate des démonologues.

Deux affaires aux suites dramatiques défrayèrent la chronique des Basses et des Hautes Pyrénées entre 1824 et 1850. La première survint dans le village de Saint-Faust, à quelques kilomètres de Pau. Pour obtenir la guérison de leur enfant malade, des parents firent appel aux services d'une veuve âgée : « On lui attribuait le pouvoir de donner des maléfices et de rétablir la santé. On l'accusait de tous les maux qui affligeaient les habitants de la commune ; on lui rendait grâce pour tous les biens dont quelques autres pouvaient jouir ». En 1824, à Saint-Faust, l'ambivalence des pouvoirs de la *pousouère* ne faisait aucune doute, pas plus que son accointance avec des affidés et Satan veillait... Devant le refus de Marie Peillon de donner ses soins, la famille l'accusa d'avoir donné le *mau* et avec l'aide d'un parent et de voisins improvisa un bûcher. La malheureuse fut saisie, attachée et ne fut sauvée que par les flammes qui brûlèrent ses liens, grièvement brûlée elle parvint à s'enfuir. Conseillée par le maire, la famille proposa une transaction devant notaire, pour dédommager la sorcière. L'acte fut enregistré à Gan, mais l'écho de cet accommodement parvint jusqu'à la Préfecture qui fit ouvrir une procédure. Le procès tourna court, ce fut celui de la *pousouère* et tous les accusés furent mis hors de cause. En 1850, près de Vic-en-Bigorre, dans des circonstances analogues, la sorcière fut jetée dans le four à pain pour accepter de prodiguer ses soins. Elle n'en réchappa pas et au juge qui demandait au principal accusé, un laboureur estimé de ses voisins, «Croyez-vous au diable ? », celui-ci répondit, «Comme vous Monsieur le juge »²⁸ ! Ces

28. L'affaire de Vic déclencha une violente polémique entre E. Cordier, « adepte de l'école mystico-démocratique de Quinet et de Michelet », selon Bladé et le clergé du diocèse de Tarbes. Voir, E. Cordier, *Les légendes ...* op. cit. « Crimes contre les sorciers. 1679-1850 ».

deux drames confirment le témoignage de contes recueillis par Cl. Seignolle et les processus d'osmose. *Les trois pommes* sont un exemple de la manière dont on concevait au début du XIX^e siècle le châtement de la sorcière : «Alors, il fit allumer un four et ordonna qu'on y jette la vieille sorcière. Elle fut brûlée jusqu'à ce que ses os deviennent du charbon. Et ils furent heureux jusqu'à la fin de leur vie ». Scénarios identiques dans les *Trois filles* et *La sœur des trois frères*. Dans le premier, « on fit un énorme bûcher. On y jeta les deux méchantes sœurs et tout redevint propre pour toujours ». Dans le second, l'héroïne était sauvée des mains d'une affreuse marâtre, « nous allons tuer la vieille. Ils firent un trou profond dans la cour. Ils le recouvrirent de branches et de terre afin que la sorcière ne le vît pas. La vieille y tomba et mourut étouffée. On n'eut pas à l'enterrer » ! Dans chacun de ces contes, on retiendra que les victimes ne sont pas seulement persécutées par des sorcières, mais par des marâtres. Dans le même temps le charivari demeurait une pratique fréquente en Gascogne : les croyances et la culture populaire étaient ainsi assurées d'une vigoureuse cohérence au profit d'une loi morale non écrite.

Dans la Grande Lande et en Chalosse les pratiques infra-judiciaires sévirent avec une intensité comparable à celle des pays pyrénéens²⁹. En 1826, à Mées, une affaire de *maus dats* similaire à celle de Saint-Faust provoqua des violences. Mais à la différence de ce qui s'était passé en Béarn, les notables ne firent aucune tentative pour occulter l'affaire. En revanche on y retrouve un trait comparable aux diableries de l'Ancien Régime, l'existence d'un réseau complexe et étendu de «magiciens », « artistes vétérinaires », « maîtres dans l'art de guérir », tant hommes que femmes qui exerçaient sous des habits divers l'antique office de la *pousouère*. Si Satan se fait discret dans la plupart de ces drames villageois, on y évoquait cependant les « esprits aériens », on usait du *Grand Albert*, d'eau bénite et, écho probable du succès durable des *ërba de Sent Jan*, de branches de fenouil. Décrit par le curé de la paroisse, un autre cas est signalé en 1890 à Aren-gosse. La victime est une femme, poursuivie par une « rumeur » ; pour avoir refusé de guérir un malade elle était jetée dans la cheminée par laquelle elle tentait de fuir, « elle s'en allait par la cheminée », comme les sorcières de jadis lorsqu'elles partaient pour le Sabbat. Signe indubitable de son pacte avec le Diable, sa jupe ne s'enflammait pas et en fin de compte, « dès que la prétendue sorcière eût été brûlée et qu'elle eût conjuré le charme, la maladie fut guérie »³⁰. Au contraire de ce qui s'était passé en Béarn et en Bigorre, B. Traimond insiste sur la neutralité observée par les notables qui refusèrent de pactiser de quelque manière que ce soit avec les rustiques et leur culture³¹.

29. Voir, TRAIMOND, B. *Le pouvoir et la maladie. Magie et politique dans les Landes de Gascogne (1750-1826)*. Bordeaux : Presnes Universitaires, 1988.

30. C'est nous qui soulignons ce terme employé par le curé, qui doutait sans doute du don de la sorcière.

31. « Deux types de personnages n'apparaissent jamais sauf pour, éventuellement constater les dégâts, les médecins et les prêtres, alors qu'ils pouvaient ou pourront jouer un rôle important soit préventif, soit de contrôle », op. cit.; p. 41. La conclusion risque d'être anachronique et de conclure à l'existence de deux univers mentaux complètement distincts, ce qui n'est pas certain.

Toutes ces affaires semblent avoir des points communs et renvoyer d'abord à la permanence culturelle d'une sorcière sans connotation diabolique, à la *pou-souère* communautaire investie de son double office. Mais dans le déroulement du drame intervient également, de la part des victimes supposées, l'imputation du pacte satanique, des bribes de souvenirs du Sabbat, la mémoire longue de la Vulgate apprise entre le XIV^e et le XVII^e siècles. Au delà de cette similitude, qui forme la trame de ces huis clos villageois, chaque affaire présente en réalité un profil particulier. Le paramètre le plus variable fut celui de l'immixtion des notables locaux, leur degré de connivence avec les croyances des protagonistes qui allaient souvent jusqu'à tenter les manœuvres les plus douteuses pour demeurer dans le domaine de l'infra-judiciaire et préserver une aire culturelle et sociale du regard de l'étranger, de la justice et de tous ceux qui tendaient à la confondre avec la superstition. On observe enfin que les jurys, composés de citoyens actifs, n'avaient pas toujours la même approche et qu'en la matière il n'y avait pas de fronts de classes, mais la déclinaison infinie de processus d'acculturation d'inculturation d'osmose. Reste enfin à observer l'attitude du clergé romain. En règle générale, le catholicisme romain faisait encore une large place au Diable dans ses enseignements au XIX^e siècle. Mais au cours du Siècle des Lumières, l'épiscopat français avait pris ses distances avec des pratiques suspectes, les pèlerinages destinés à guérir les possédés, les grands exorcismes collectifs. Les évêques de Lescar et d'Oloron avaient manifesté une hostilité croissante envers ces manifestations de piété, spécialement celles qui se pratiquaient en Espagne et qui attiraient de nombreux fidèles français³². Quelle fut l'influence sur la mémoire du passé démoniaque du grand retour en force des pratiques et des dévotions collectives, pèlerinages, Sacré-Cœur, processions, vœux nationaux, au XIX^e siècle ? Peu de réponses informées jusqu'ici, sauf à suivre les témoignages de la littérature anticléricale qu'il faudra aussi prendre en compte. Dans une zone frontalière comme les Pyrénées, l'intensité des échanges suggère enfin l'intérêt des comparaisons³³.

Au temps des bûchers, l'Inquisition espagnole s'était distinguée sinon par sa tolérance, du moins par son peu d'intérêt pour poursuivre les sorcières. Elle réservait sa vigilance pour des *conversos* suspects ou des *morisques*³⁴. Satan n'en

32. Non seulement les pèlerinages locaux, les fontaines, les reliques furent étroitement surveillés, mais un grand pèlerinage pyrénéen, celui de sainte Orosie de Jaca, réputée pour guérir les possédés, furent interdits et en août 1786 l'évêque d'Oloron sollicita les Etats de Béarn pour que ses décrets fussent exécutés, ADPA, B. 5439, f° 131-133. Le pèlerinage à sainte Orosie jouissait toujours d'un grand renom en Aragon à la veille de la Guerre civile, voir GARI LACRUZ, A. *Brujería e Inquisición en el alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Saragosse : Diputación General de Aragón, 1991. D'étonnantes photographies de possédées présentée à la sainte ; pp. 131-140.

33. Sur la confrontation entre catholicité française et catholicité ibérique, C. Desplat, « Les Pyrénées : d'une frontière de chrétienté à une frontière de catholicité ». Dans : *Revue de Pau et du Béarn*, 2003 ; pp. 51-82.

34. Voir en particulier la thèse de HENNINGSSEN, G. *The Witches Advocate, Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno : P. U. Nevada, 1980 et CONTRERAS, J. *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (1560-1700), poder, sociedad, cultura*. Madrid : Akal, 1982, du même, « Espagne et France au temps d'Henri IV : inquisiteurs, morisques et brigands ». Dans : *Revue de Pau et du Béarn*, n° 17, 1990 ; p. 7.

rodait pas moins dans un univers « saturé de magisme » et dont le clergé local était le premier à dénoncer une tendance prononcée aux superstitions. Aussi de nombreuses affaires infra-judiciaires sont-elles signalées en Aragon et en Navarre au cours du XIX^e. Elles se distinguent de leurs homologues françaises par un moindre recours au bûcher, un caractère collectif et unanimiste, enfin par une forte implication des milieux urbains, y compris à Saragosse³⁵. Le 18 juillet 1860, le journal *El Diario de Zaragoza* recueillait le témoignage de violences contre « La Tia Casca », une sorcière accusée d'empoisonnement au moyen de *hierbas*, de sortilèges, du nouement des aiguillettes, « afin d'ensorceler le village entier ». La fête traditionnelle de la *Noche de la bruja* dans le village de San Anton dans le Bas Aragon, coïncida en 1885 avec une épidémie de choléra. Une jeune femme, mal famée, fut accusée d'avoir provoqué la maladie pour se venger de l'hostilité des villageois. Qualifiée de *Hija del Diablo*, de *Bruja de la Cueva*, elle avait la réputation de connaître les *hierbas* et de donner ou de guérir le *mal de oro*, *maldau*, aux hommes et aux animaux. Poursuivie par une foule exaltée, aux cris de « A quemar a la bruja », elle échappa toutefois au bûcher. Dans la ville de Calatayud en 1893, l'activité de la sorcière Cipriana avait été longtemps admise ; figure locale elle connut des jours difficiles pour avoir refusé, faute de moyen selon elle, de « désensorceler » un voisin malade. L'affaire reproduisait les cas béarnais mais se réglait plus heureusement par le versement de quelques pesetas et d'un morceau de viande. Comme l'Inquisition, les Espagnols étaient plutôt enclins au compromis avec la sorcière. Toutefois, ici aussi la Vulgate avait laissé des traces et une sorcière de Vellilo de Ebro échappa de peu au bûcher dans la dernière décennie du XIX^e siècle.

La présence du Diable paraît plutôt discrète dans ces affaires, rurales pour la plupart. Elle était plus sensible en milieu urbain où la démonologie avait bénéficié d'une plus large diffusion et où le clergé tendait à diaboliser la superstition. Un pacte satanique provoqua ainsi des troubles à Saragosse en 1863. Parmi les protagonistes se trouvaient une femme, dans le rôle de la *bruja*, mais aussi un pharmacien qui conjuguait sans état d'âme empirisme et savoir officiel. En octobre 1870 une gitane qui pratiquait l'art du *maldau* devint célèbre ; mais elle fut menacée de lynchage lorsqu'elle délivra de prison son mari en jetant des sorts et en provoquant des hallucinations parmi les geôliers. Le dernier cas connu d'un triple crime contre des sorcières accusées de refuser leurs secours à une malade fut commis par un homme de 30 ans, en 1913, à Calcena. Il avait agi à l'instigation de son épouse, malade, et à la suite d'une consultation de la *Sibila de Alpartir*. Un prêtre fut mêlé à ce drame où l'on retrouve l'ambivalence du rôle de la sorcière et l'existence de « bonnes » et de « mauvaises » sorcières, qui à l'occasion pouvaient être une seule et même personne selon les circonstances. Le Diable, dès lors, ne pouvait être bien loin...

35. De précieuses indications, mais sans analyse du contexte, dans ADELLE, J. L. ; GARCÍA RODRÍGUEZ, C. *Brujas, demonios, encantarias y seres mágicos en Aragón*. Huesca : Editorial Pirineo, 2005.

Ces quelques réflexions ne méritent pas une ample conclusion dans un domaine ou plus que dans d'autres, la modélisation serait une faute. Une dernière remarque cependant pour rappeler combien la sorcellerie et son étude sont placées sous le signe de l'ambivalence : au premier chef celle de l'office du sorcier au sein de sa communauté. Ensuite celle du regard judiciaire, entre qualification satanique et dépénalisation, mais surtout entre une procédure, ses fondements juridiques et la culture des magistrats. Ceux du temps des bûchers étaient pour la plupart des clercs d'une érudition remarquable et c'est cette érudition qui pose problème. Enfin, quelle put être la portée de la dénonciation du fantasme ? Considérons un instant la gravure de Goya, *Le sommeil de la raison engendre des monstres*. Au premier degré il s'agit bien d'une condamnation sans appel, mais la force du verdict souligne aussi que Goya ne méprisait ni la menace ni sa réalité. L'artiste est un prophète et Malraux ajoutait dans son *Essai sur Goya* : « Mais il ne savait pas de quoi » ! Le peintre nous rappelle que le désenchantement du monde ne vaut guère mieux que ses enchantements et que la raison déraisonne lorsqu'elle ne fait plus la part du merveilleux dans le réel.