HAL
open science

La sorcière, la sainte et l'illuminée : les pouvoirs féminins en Espagne à travers les procès (1529-1655)

Anny Canovas

▶ **To cite this version:**

Anny Canovas. La sorcière, la sainte et l'illuminée : les pouvoirs féminins en Espagne à travers les procès (1529-1655). Sciences de l'Homme et Société. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2008. Français. NNT : . tel-00334500

HAL Id: tel-00334500

https://theses.hal.science/tel-00334500

Submitted on 27 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE II-LE MIRAIL
Discipline ou spécialité : ESPAGNOL

Présentée et soutenue par Anny CÁNOVAS
Le 21 juin 2008

Titre :

La sorcière, la sainte et l'illuminée : les pouvoirs féminins en Espagne à travers les procès (1529-1655)

JURY

M. Claude CHAUCHADIS (Professeur émérite, Toulouse II-Le Mirail)

Mme Michèle ESCAMILLA (Professeur émérite, Paris X-Nanterre)

Mme Annie MOLINIÉ-BERTRAND (Professeur, Paris IV-Sorbonne)

M. Michel MONER (Professeur émérite, Toulouse II-Le Mirail)

Mme Estrella RUIZ GÁLVEZ PRIEGO (Professeur, Université de Caen)

Ecole doctorale : LLC (ED 328)
Unité de recherche : FRAMESPA (CNRS UMR 5136) – LEMSO (Équipe 7)
Directeur(s) de Thèse : M. Michel MONER et M. Claude CHAUCHADIS
Rapporteurs : Mme Michèle ESCAMILLA et Mme Estrella RUIZ GÁLVEZ PRIEGO

à Marianne

Ce travail n'aurait pas pu aboutir sans l'appui de nombreuses personnes que je souhaite remercier ici.

Je pense tout d'abord à mes deux directeurs de thèse, MM. Michel Moner et Claude Chauchadis, qui m'ont permis de continuer à travailler sur un thème qui me tenait à cœur depuis longtemps. Tout au long de ces années, leurs critiques et leurs recommandations m'ont été très précieuses pour mener à bien ce travail.

Cette thèse n'aurait certainement pas pu voir le jour sans l'appui de la Casa de Velázquez, à qui j'adresse mes sincères remerciements. Plusieurs séjours à la Casa, dont deux boursiers, m'ont permis de me plonger dans les archives inquisitoriales pendant de longues heures et d'approfondir ma recherche dans d'excellentes conditions. Ces séjours ont été aussi le cadre d'échanges enrichissants, non seulement avec des membres scientifiques et des boursiers, mais aussi avec des hispanistes et des historiens. Leurs suggestions constructives, en particulier celles de M. Gérard Chastagnaret, m'ont été d'un grand secours lorsque l'immensité des sources et du sujet semblait devoir m'engloutir.

Le résultat de cette recherche doit aussi beaucoup à l'appui d'enseignants chercheurs. Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Mme Françoise Cazal, directrice de l'équipe du LEMSO, pour son soutien durant toutes ces années.

Je me réjouis de pouvoir exprimer également mes remerciements les plus sincères à M. Henri Lample, bibliothécaire de l'Institut Catholique de Toulouse. Depuis les premières années de DEA, sa gentillesse, sa compétence et sa bonne humeur ont été plus d'une fois d'un grand secours lorsqu'il s'agissait d'obtenir que les procès de béatification et de canonisation de Thérèse de Jésus « franchissent » la frontière pyrénéenne.

Durant cette longue traversée, l'appui et la confiance de mes proches ont été essentiels dans l'aboutissement de cette thèse. C'est plus particulièrement à ma mère, patiente relectrice et soutien moral sans pareil, que je souhaite adresser toute ma reconnaissance. Je lui dédie cette thèse.

La femme, ou elle aime ou elle hait,
il n'y a pas de troisième [voie].

Malleus Maleficarum,
J. Sprenger, H. Institoris.

Y hasta ahora, entre los que la conocemos,
más fama tiene de bruja que de santa.

El coloquio de los perros,
M. de Cervantes.

Quien quisiere hacer buenas a todas las mujeres,
convierta a todos los hombres…
Mi empeño no es persuadir la ventaja,
sino la igualdad.

Defensa de las mujeres, in
Teatro Crítico Universal,
B. J. Feijoo.

SOMMAIRE

Introduction …… 15

Première Partie

DES DIFFÉRENCES PRÉÉTABLIES 29

Chapitre I – Des images historiques distinctes…… 33

A – La sorcière : croyance et répression…… 34

B – La sainte : la femme « parfaite » et le modèle de la mystique…… 45

C – L'illuminée : de la femme inquiétante à la femme hétérodoxe…… 60

Chapitre II – Des désignations juridiques liées à des procédures particulières…… 73

A – La cause de foi : une procédure contre les délits de « sorcière » et « illuminée »…… 74

B – La canonisation : un processus judiciaire rigoureux pour le titre de « sainte »…… 87

C – Un « déclencheur » procédural commun : le témoignage…… 100

Chapitre III – Des pouvoirs féminins préétablis…… 109

A – Les procès de sorcières…… 110

B – Le procès canonique d'une religieuse mystique…… 126

C – Les procès d'illuminées…… 147

Deuxième Partie

UNE NATURE FÉMININE JUGÉE MENAÇANTE 167

Chapitre IV – Des liens troubles avec le Diable…… 173

A – La part du Diable…… 174

B – Un principe de réciprocité…… 190

C – Les désordres de l'imagination féminine…… 209

Chapitre V – Un corps sous le signe de l'instabilité…… 237

A – Les supplices et le corps féminin…… 238

B – L'altération de la féminité…… 249

C – Le jeu des apparences…… 258

Chapitre VI – Des apparitions publiques menaçantes…… 275

A – Une influence insidieuse sur la croyance populaire…… 276

B – La pauvreté féminine cause de tromperie…… 292

C – Une provocation à l'agressivité d'autrui…… 309

Troisième Partie

AU CŒUR DES PROCÈS, OPPOSITIONS ET CONFORMITÉ 337

Chapitre VII – L'argumentation judiciaire…… 341

A – Des questions orientées…… 342

B – Un raisonnement dialectique pour des jugements antagoniques…… 353

Chapitre VIII – Paroles de témoins…… 369

A – La reconstitution de traits et de portraits féminins…… 371

B – Des représentations contraires…… 386

Chapitre IX – Voix de femmes…… 403

A – Croire en sa parole : le chemin de la condamnation…… 403

B – Une parole tournée contre soi : la voie vers la disculpation…… 420

Conclusion…… 439

Annexes…… 447

Illustrations…… 497

Sources premières…… 513

Sources secondaires…… 521

Index…… 555

Table des matières…… 562

ABRÉVIATIONS ET SIGLES UTILISÉS

Pour les archives

AHN	*Archivo Histórico Nacional*, Madrid.
BNF	Bibliothèque Nationale de France, Paris.
BNM	*Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid.

Pour les ouvrages généraux suivants[1]

Codex iuris	*Codex iuris canonici*
C.Œ..	*Les Conciles Œcuméniques*
D.B.	*Dictionnaire de la Bible*
D.D.C.	*Dictionnaire du Droit Canonique*
D.H.E.E.	*Diccionario de la Historia Eclesiástica de España*
D.H.P.	*Dictionnaire Historique de la Papauté*
D.S.T.J.	*Diccionario de Santa Teresa de Jesús*
D.S.	*Dictionnaire de Spiritualité*
D.S.A.M.	*Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*
D.T.C.	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
H.E.	*Histoire de l'Église*
H.C.	*Histoire du Christianisme*

Pour la localisation des documents et leurs références

col.	Colonne
exp.	Expediente (= dossier).
fol.	Folio.
Inq.	Section Inquisición.
leg.	Legajo (= registre).
Lib.	Libro (= livre).
r	Recto.
v	Verso

[1] Pour les références complètes de ces ouvrages, nous renvoyons le lecteur à la bibliographie.

RÉFÉRENCES ET SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Pour rendre cette thèse plus lisible, nous avons renvoyé les renseignements sur les personnes impliquées dans les causes de foi jugées par l'Inquisition de Tolède (1529-1655) en annexe sous la forme de tableaux. En note, nous indiquons les informations relatives à la localisation des documents aux Archives de Madrid. Ces données permettront de se référer à ces tableaux. Nous transcrirons :

AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591, fol…

Le numéro du folio sera précisé lorsque le procès en présente.

Afin de ne pas alourdir les notes, nous avons abrégé les références concernant les témoignages des procès de béatification et de canonisation de Sainte Thérèse d'Avila que nous avons étudiés. Les pages citées renvoient à la traduction espagnole des procès publiée en 1935 par le Père Silverio de Santa Teresa (tomes XVIII, XIX, XX). Ainsi, nous transcrirons pour le témoignage de María de San Francisco :

Procesos, XVIII, (date ou année de la déclaration), p. 276-289.

En ce qui concerne les citations tirées des œuvres de sainte Thérèse de Jésus, nous avons utilisé l'édition d'Efrén de la Madre de Dios (O.C.D.) et d'Otger Steggink, (O. CARM.), *Santa Teresa de Jesús*. *Obras completas*, Madrid, BAC (9ème ed.), 1997. Afin de ne pas alourdir les notes, nous indiquerons la référence aux œuvres dans le texte à la suite de l'extrait cité de la façon suivante :

(*Vida* 1, 1) : *Libro de la Vida*, chap. 1, § 1.

(*Camino* 1,1) : *Camino de Perfección*, chap. 1, § 1.

(Ias *Moradas* 1, 1) : *Moradas del Castillo Interior*, Primeras Moradas, chap. 1, § 1.

(*Fundaciones* 1, 1): *Libro de las Fundaciones*, chap. 1, § 1.

(*Exclamaciones* 1, 1) : *Exclamaciones del alma a Dios*, chap. 1, etc.

(*Cta* 136, 7-8): *Cartas*, n°136, § 7-8.

(*CC* 53) : *Cuentas de Conciencia*, n° 53.

Pour les personnes dont les noms ne sont historiquement pas connus ou très peu, nous avons conservé leur forme espagnole dans le texte : Juana Izquierda, María Bautista,

ou encore Ana de San Bartolomé. En revanche, nous écrivons en français les noms propres sanctionnés par l'usage : Thérèse d'Avila, Philippe II, Jean de la Croix, etc.

La retranscription des documents inquisitoriaux sur lesquels se sont appuyées nos analyses (nous en présentons des extraits en annexe) a nécessité d'élaborer des choix. Afin de rester le plus fidèle aux documents consultés, tout en proposant une version modernisée de ces derniers, nous avons donc adopté une série de règles :

1. Nous avons respecté l'ordre d'apparition des pièces procédurales dans les dossiers d'archives consultés, même si les pièces ne suivent pas l'ordre chronologique du déroulement des procès.
2. Lorsque le document consulté présente des altérations matérielles qui affectent la lecture et la copie du texte original (coin déchiré, encre effacée, etc.), nous avons retranscrit le ou les mots entre crochets.
3. Nous avons rajouté la ponctuation lorsqu'elle ne figurait pas dans le texte.
4. Bien que cela soulève toujours quelques réticences, l'orthographe des pièces inquisitoriales, ainsi que celles des noms propres y figurant ont été modernisées. On écrira par exemple : invención et Catalina Mateo, et non : ynvençion et Cathalina Matheo. Néanmoins, lorsqu'ils y étaient dans le texte original, nous avons conservé le « x » de *dixo* ou *bruxa* et le « ç » de *ynvençion* pour garder la spécificité de la langue du Siècle d'Or. En outre, nous avons retranscrit scrupuleusement le vocabulaire, les temps verbaux et les tournures syntaxiques des textes.
5. L'usage des majuscules ou des minuscules dans le texte original est adapté aux normes d'usage actuelles.
6. Les abréviations :

a) De manière générale, nous les avons toutes résolues.
b) Les abréviations usuelles type *vza*, *va*, *dcho*, *dha*, *No Sor*, *Nra Sta Fee Cathca*, etc. ont été retranscrites intégralement sans indication particulière : *vecina*, *villa*, *dicho*, *dicha*, *Nuestro Señor*, *Nuestra Santa Fe Católica*.
c) Les abréviations des mots terminant par *-mente* sont traduites entièrement sans précision typographique.

Introduction

La sorcière, la sainte et l'illuminée sont trois figures clés dans l'histoire de la société espagnole du Siècle d'Or : trois protagonistes qui occupent une place de choix sur la scène religieuse et politique. Dotées de caractéristiques en lien avec l'influence surnaturelle à laquelle on rattachait leurs pouvoirs, elles suscitèrent un vif intérêt chez les moralistes, démonologues, confesseurs et dramaturges. Mais entre Dieu et diable, la frontière entre ces trois représentations féminines s'est jouée dans l'espace et dans le temps d'une Espagne où la religion est présente dans la vie quotidienne et est indissociable de la vie elle-même ; où les hommes sont pénétrés de la conviction absolue que le *surnaturel* se mêle au réel ; où le rapport au *sacré* se présente comme un véritable enjeu politique et religieux ; où la recherche de Dieu transporte tous les esprits, au point que la manifestation des signes divins et leur reconnaissance sont sous la vigilance de tribunaux religieux obnubilés par l'omniprésence du diable.

« Sorcière », « sainte », « illuminée ». Ces termes désignent des femmes en lien avec un surnaturel diabolique ou divin, des représentations du féminin en relation directe avec la justice de l'Église. Mais à l'inverse du titre de Sainte que seuls Rome et le pape peuvent accorder, les deux autres termes relèvent d'une décision de la justice inquisitoriale espagnole du Siècle d'Or et renvoient à la nature d'un délit synonyme d'hérésie.

Pourtant, aussi différents que puissent être ces « qualificatifs » féminins, une chose les réunit : ces appellations sont le résultat de procès contre ou pour des femmes dont la nature des agissements relève du regard que la société et le pouvoir juridique portent sur elles et sur leur relation au surnaturel. Dans leurs procès, des experts les désignent, cherchent à délimiter leurs actions, à qualifier leur nature, à fixer des limites entre l'action de Dieu et celle du démon, entre le *vrai* et le *faux*. Sur quoi se fonde la reconnaissance d'un pouvoir diabolique ou d'une véritable intervention divine chez une femme au Siècle d'Or ?

S'interroger sur les pouvoirs féminins soulève la question du danger que représente le sexe « faible ». Pour l'Église, la Femme a toujours posé le dilemme chair-esprit sur le chemin de la perfection spirituelle : chemin que chrétiens vertueux et censeurs se sont évertués à encadrer. Or, héritières de cette tradition créatrice de repères sociaux, les valeurs attribuées à la Femme dans les discours religieux, juridiques et sociaux reflètent un paradoxe. Elle peut être vénérée pour sa virginité, pour son don à la famille et à Dieu, tout

en pouvant être soupçonnée d'être le double du diable lorsque celui-ci se manifeste. Être défini comme ambivalent, sa vie, ses actes, son quotidien deviennent instinctivement craints et suspects. Rien d'étonnant, alors, que certaines femmes en « faute », religieuses vertueuses de grande piété ou simples ignorantes égarées dans la foi aient pu avoir ceci en commun : les soupçons que leurs actes ont éveillés à un moment donné.

De ces constats est né notre projet d'étudier les pouvoirs féminins à travers non plus la vision imaginaire que les repères normatifs d'une société projettent sur les femmes, mais sur des cas réels. Le cas de femmes vers qui convergèrent les calomnies et les illusions populaires et celui de femmes qui optèrent pour une vie consacrée à Dieu, reconnues comme saintes ou poursuivies et condamnées pour leur fausse sainteté. C'est à travers le discours de ceux qui jugèrent positivement ou négativement les pouvoirs et les actes féminins qu'est apparue la problématique qui allait motiver nos recherches pendant plusieurs années : à partir de quel moment la femme devient-elle mauvaise et condamnable aux yeux de la société et de la justice ?

Notre travail s'est appuyé sur une étude comparative entre des procès féminins bien distincts : sorcellerie, sainteté, illuminisme. Mais l'envergure et la multiplicité des sources relatives à chaque figure féminine nous ont obligée, au préalable, à délimiter de manière plus précise le cadre de notre sujet et, de surcroît, les procès de femmes sur lesquels allait porter celui-ci.

Du point de vue inquisitorial, dans un souci d'exhaustivité et voulant dépasser l'anecdotique, nous désirions embrasser un grand nombre d'affaires sur l'ensemble des royaumes du territoire espagnol. Or cela s'avérait difficile non seulement par la quantité de procès existants, mais aussi, et surtout, par les types de population présents dans chaque district d'Inquisition. D'une part, chaque région possède des types sociaux variés qui orientent les attitudes et les représentations symboliques des populations[1]. D'autre part, les grands procès de sorcellerie ou ceux de certaines illuminées ne se trouvent pas dans les mêmes régions. Les affaires importantes à l'encontre des sorcières se rencontrent principalement dans les régions du Pays Basque espagnol[2], alors que les procès

---

[1] J.P. Dedieu, *L'administration de la foi : l'Inquisition de Tolède, XVIe-XVIIIe siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, p. 10-15.

[2] La bibliographie sur ce sujet étant considérable, nous ne citerons ici que quelques ouvrages de référence comme ceux de J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967, 2 vols ; G. Henningsen, *El abogado de las brujas : brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 1983.

d'illuminisme se situent, essentiellement, dans les régions de Tolède, d'Estrémadure et d'Andalousie[1]. En outre, elles ne se déroulent pas au même moment. Cette constatation exigeait une délimitation temporelle claire. Le contexte historique qui marque l'année 1529 allait constituer le point de départ de notre recherche.

Il n'est pas inutile de rappeler ici qu'à cette date se déroule en Espagne une réunion entre les hauts représentants de l'Église et du Saint-Office qui fut appelée la *Junta de las brujas*. Cette réunion fut organisée pour débattre sur l'attitude à avoir face à la sorcellerie. Deux tendances s'y opposèrent, mais cette *Junta* préfigurait l'attitude de réserve qu'adopterait l'Inquisition espagnole tout au long du Siècle d'Or, alors qu'en Europe, dès 1530 et jusqu'en 1655, la grande « chasse aux sorcières » déchaînait les passions.

L'année 1529 marque aussi un tournant important dans la répression de l'illuminisme en Espagne. À la suite de grands procès qu'instruisit le Tribunal du Saint-Office de Tolède dès 1525, la doctrine illuministe fut condamnée publiquement lors de l'autodafé du 21 avril 1529[2]. Cette condamnation allait engendrer des retombées importantes pour la spiritualité espagnole des XVIe et XVIIe siècles. Désormais, toute forme de religiosité considérée comme suspecte serait poursuivie. Bien que leur traitement fût différent, la sorcellerie et l'illuminisme s'inscrivirent dans une politique inquisitoriale dont l'objectif était d'assurer l'orthodoxie de la foi par le contrôle et la répression des pratiques religieuses. Du reste, à partir des années 1525-1530, l'intérêt du Saint-Office, mû par l'obsession de démasquer toute forme de dissidence en son sein, s'oriente vers le contrôle des « bons-chrétiens » aux « idées dissidentes »[3]. Ces observations historiques ont alors imposé une approche sélective des sources.

Afin de procéder à une confrontation des procès relatifs au délit de sorcellerie et d'illuminisme, notre choix s'est porté sur le district de Tolède grâce à l'immense recensement qu'effectua Jean-Pierre Dedieu des causes inquisitoriales traitées par ce Tribunal. Ce recensement montrait qu'une grande part des causes instruites entre 1530 et 1655 (cette autre borne temporelle qui encadre notre étude) touchaient les vieux-chrétiens[4]. De plus, les orientations en matière de surveillance religieuse de l'Inquisition du district de

---

[1] A. Huerga a mis en évidence ces affaires dans ses études concernant le phénomène de l'illuminisme sur l'ensemble des royaumes espagnols aux XVIe et XVIIe siècles. Voir *Historia de los alumbrados*, t. I-V, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1988.

[2] A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI* [Ciclo de tres conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española], Madrid, FUE, 1973, p. 112-129.

[3] Nous empruntons la formule à J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 23.

[4] J.P. Dedieu, « Les quatre temps de l'Inquisition », *L'Inquisition espagnole : XVe-XIXe siècles*, B. Bennassar (dir.), Paris, Hachette, 1994, p. 16.

Tolède rejoignent l'attitude générale qu'adopte le Saint-Office espagnol : une prudence vis-à-vis des cas de sorcellerie, une vigilance particulière sur les déviances liées aux pratiques de la foi. Pratiques d'autant plus surveillées que la Nouvelle Castille était le théâtre d'une forte implication féminine dans la foi mystique aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des ordres conventuels[1].

En lien avec le développement de cette foi, la figure de Thérèse de Jésus s'est imposée d'elle-même dans notre étude. Tout d'abord, Thérèse de Jésus est la figure féminine emblématique de la ferveur religieuse de ces siècles. Sa vie, ses écrits, ses fondations de monastères, sa réforme du Carmel, puis la rapidité avec laquelle surgissent les procès de béatification et de canonisation après sa mort, sont une source incontestée pour comprendre non seulement le mode de vie vertueux féminin engagé dans la foi mystique, mais aussi les exigences de l'Église pour mériter le titre de sainte dans cette Espagne et cette Europe de la Contre-Réforme[2]. En outre, en ce qui concerne ces procès, ils présentent la particularité d'être très complets et d'exposer les critères d'accession aux autels, les vertus exceptionnelles qui caractérisaient la sainte de son vivant et la popularité dont elle jouissait[3]. Puis, le cas de cette Sainte est d'autant plus intéressant que, malgré l'exemplarité de sa vie et de ses œuvres, elle eut de son vivant des démêlés avec l'Inquisition en 1576[4]. Car, avant qu'elle ne soit jugée par l'Église comme sainte après sa mort, dans cette société espagnole hantée par les déviances doctrinales, elle était une femme comme les autres et certains de ses contemporains la considérèrent comme dangereuse. C'est en cela que nous a semblé intéressante la comparaison entre cette grande figure religieuse et des femmes ordinaires. Mais si cette personnalité est incontournable pour comprendre la ferveur féminine pour la foi mystique, notre étude n'a pas fait abstraction d'autres personnalités tout aussi importantes dans le développement du mysticisme en Espagne.

---

[1] A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas : ambivalencias de la religión y política*, Madrid, Instituto de Investigaciones Femenistas de la Universidad de Madrid, 1994, p. 31-33.

[2] Dans la mesure où ce sont les procès autour de Thérèse d'Avila qui nous intéressent, tout au long de cette étude, nous renvoyons le lecteur aux « Repères chronologiques de la vie de Thérèse d'Avila » en annexe. Pour une étude récente sur la vie et le temps de la Sainte, voir J. Pérez, *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2007.

[3] Pour cette étude, nous utilisons la traduction des procès en espagnol du Père S. de Santa Teresa, *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, El Monte Carmelo, 1935, vol. XVIII-XX. Désormais, la référence à cet ouvrage sera *Procesos* avec les références et les systèmes de transcription que nous présentons à la page 13.

[4] E. LLamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1972.

En confrontant simultanément trois différents types de représentations à partir de procès pour la reconnaissance de la sainteté par l'Église et contre les délits de sorcellerie et d'illuminisme par l'Inquisition espagnole, il ne s'agissait plus seulement d'opposer des représentations entre elles. Il s'agissait davantage de les confronter avec ces femmes *réelles* qui endossèrent les « qualificatifs » de sorcière, sainte, illuminée entre 1529 et 1655 ; période où les codes normatifs concernant le statut des femmes, ainsi que leur participation dans la construction de l'histoire de la culture espagnole de ce temps, ne présentent que peu de changements[1].

La sorcière, la sainte et l'illuminée ont fait l'objet de nombreuses investigations menées du côté de la sociologie religieuse, de l'histoire des mentalités ou des études féminines[2]. Ces travaux ont mené la réflexion, entre autres, sur la construction de modèles dans l'effort de *normalisation* entreprise par l'Église catholique après le Concile de Trente en 1563[3], sur le rapport des sexes et l'enjeu de la domination masculine ou sur les sujets relatifs à la construction de repères sociétaires[4]. Preuves de cet intérêt sont, sans doute, les publications de procès inquisitoriaux ou les rééditions critiques de certains traités des XVIe et XVIIe siècles. En 1988, María Tausiet publiait intégralement le procès instruit en 1591 par le Tribunal d'Inquisition d'Aragon contre Catalina García, inculpée de sorcellerie[5]. En 2003, José Luis Herrero Ingelmo présente une réédition du célèbre traité de Pedro Ciruelo *Reprovación de las supersticiones y hechizerias* (1538) avec des annotations qui rappellent la conception du monde qui était celle du moraliste[6].

Les thèmes de la sorcellerie et de la forte présence des femmes dans la sphère religieuse sont des questions qui ont suscité et continuent de susciter l'intérêt de beaucoup

---

[1] Nous nous appuyons sur les observations de Mª M. Birriel Salcedo, « Mujeres y género en la España del Siglo de Oro », *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro : ficción teatral y realidad histórica*, [Actas del II coloquio del Aula-Biblioteca "Mira de Amescua" celebrado en Granada-Úbeda del 7 al 9 de marzo de 1997 y cuatro estudios clásicos sobre el tema], J. A. Martínez Berbel et R. Castilla Pérez (eds.), J. A. Martínez Berbel (dir.), Granada, Universidad de Granada, 1998, p. 38.

[2] Nous en voulons pour preuves les nombreuses études que ces représentations féminines ont suscité chez beaucoup de chercheurs toutes nationalités confondues, aussi bien dans le domaine de l'histoire que dans l'anthropologie, la sociologie ou la psychologie, pour ne citer que ces domaines. Dans le corps de notre travail, nous reviendrons sur les différents travaux qui ont contribué à élaborer nos réflexions et dont nous retraçons succinctement ici les approches.

[3] Nous pensons ici aux nombreux articles figurant dans B. Bennassar (dir.), *L'Inquisition espagnole*, *op. cit.*

[4] Voir, entre autres, A. Muñoz Fernández, *Religiosidad femenina : expectativas, realidades, ss. VIII-XVIII*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991.

[5] M. Tausiet (ed.), *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina de García, vecina de Peñarroya)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 1988.

[6] P. Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* (1538), ed. J. L. Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003.

de chercheurs depuis les études incontournables effectuées par Sebastián Cirac Estopañán, Julio Caro Baroja, Idoate Florencio, Carmelo Lisón Tolosona ou Álvaro Huerga, pour ne citer que les « classiques » espagnols. À partir de la littérature morale, des traités démonologiques ou des informations qu'offrent les archives inquisitoriales du Siècle d'Or, les analyses de nombreux spécialistes espagnols ou étrangers (Gustav Henningsen, Bartolomé Bennassar et tant d'autres) ouvraient la voie à une recherche fructueuse en Espagne, notamment, sur les questions de la sorcellerie, de l'Inquisition ou sur la superstition. À l'heure actuelle, les travaux d'Ángela Muñoz Fernández, Beatriz Moncó Rebollo et Adelina Sarrión Mora sur les thèmes du diable et des femmes, ainsi que sur la possession féminine, prolongent les recherches sur la question de la foi et de la place de la femme du XVe au XVIIIe siècles par des approches anthropologiques et historiques[1].

Ces études se sont, cependant, souvent intéressées soit à une figure féminine particulière et à sa réalité historique, soit à une confrontation de plusieurs figures qui ouvrait sur un questionnement large : particularités de chacune, vision et statut de la femme[2]. À partir d'une approche comparative, deux travaux soulèvent plus concrètement la question des pouvoirs féminins, celle de la relation entre femmes, religion et monde juridique. En 1994, Claire Guilhem publiait un article qui s'intéressait aux procès intentés par l'Inquisition espagnole contre des *ilusas* (appellation juridique donnée à une pratique hétérodoxe de la foi et se rattachant à l'illuminisme) et des sorcières. Son article partait d'une constatation intéressante. Excepté les régions de Galice, Navarre, Catalogne et Valence où la « chasse aux sorcières » espagnole connut sa plus grosse activité, le reste des tribunaux inquisitoriaux poursuivit avec plus ou moins de sévérité ces *ilusas* qui, tenues pour saintes par la manifestation de charismes, jouirent d'une incontestable réputation de sainteté, certaines faisant l'objet d'un véritable culte. Pour des raisons qu'il s'agira d'élucider, Claire Guilhem avançait l'idée selon laquelle, à travers la répression de ces délits, puis de la diminution progressive de celle-ci à partir de 1655, l'objectif du Saint-

---

[1] B. Moncó Rebollo, *Mujer y demonio : una pareja barroca*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1989 ; A. Muñoz Fernández*, Acciones e intenciones de mujeres : vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, Dirección General de la Mujer Comunidad de Madrid, Horas y horas, 1995; A. Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas : mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

[2] L'étude sur les différents statuts de la femme à la Renaissance de M. Fernández Álvarez en est un exemple. Voir *Casadas, monjas, rameras y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa Calpe, 2002.

Office concernait tout à la fois le maintien de l'ordre religieux et la redéfinition de la place de la femme[1].

L'étude des femmes vénérées de leur vivant, « saintes vivantes », ainsi que la construction de leur identité est également un des thèmes qu'explore l'historienne Isabelle Poutrin dans son ouvrage capital sur l'approche de la sainteté féminine à l'époque moderne à partir des écrits de femmes mystiques espagnoles[2]. Par une approche historique fondée sur un vaste corpus de textes, elle se penche sur la fonction de ces écrits dans l'élaboration d'une réputation de sainteté. Une réputation qui, par voie de conséquence, pouvait supposer la rédaction d'une biographie pieuse, l'ouverture d'un procès canonique ou la comparution et condamnation inquisitoriales. L'analyse comparative de textes, de traités ou de procès lui permet une exploration minutieuse du monde de la foi féminine orthodoxe et hétérodoxe. Plus précisément, cherchant à dégager la particularité d'un processus de création littéraire des conventuelles, Isabelle Poutrin met en lumière le rôle de l'Église dans l'uniformisation de modèles vertueux féminins, à travers notamment l'impact du discours normatif ecclésiastique d'un modèle de religieuse-écrivain[3]. C'est à partir de ces analyses, ainsi que celles de Claire Guilhem, que peut être approfondi ce qui a permis à l'Église de neutraliser toute forme de piété féminine qui ne correspondait pas au schéma établi par l'autorité[4].

Aux XVIe et XVIIe siècles, le droit est la prolongation des conventions culturelles en usage. En confortant ces *vérités* culturelles préexistantes et en s'y conformant, il permet de perpétuer l'ordre social[5]. Pour la femme, on attend qu'elle corresponde à l'image que le sens commun présente comme le seul pouvant lui donner droit à la reconnaissance. La femme « honorable » est celle qui répond aux obligations édictées par la société, substrat conventionnel qui régit le rapport entre les groupes. Dans l'organisation de la société, selon

---

[1] C. Guilhem, « Dévaluation des discours féminins », *L'Inquisition espagnole…*, p. 192-236.
[2] I. Poutrin, *Le voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
[3] Parmi les nombreuses études qui ont été élaborées sur la sainteté, l'écriture et la vie féminines en Espagne, voir S. Herpoel, *Autobiografías por mandato : una escritura feminina en la España del Siglo de Oro*, thèse de doctorat, Université d'Anvers, 1987 ; E. Arenal, S. Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own works*, Albuquerque, University of New-Mexico Press, 1991; I. Poutrin, *op. cit*.
[4] J.P. Albert, *Le sang et le Ciel. Les Saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 30-31.
[5] Ces réflexions sur la filiation entre le Droit et la culture en lien avec les institutions politiques sont très largement détaillées autour de la question du « genre » par la sociologue C. Delphy. Cette dernière rappelle à ce sujet que « les juristes comme les anthropologues savent très bien que le Droit est une création humaine, et que les règles de filiation et d'alliance, comme les autres lois — dites « positives » pour les distinguer justement de lois qui seraient « naturelles » — sont des conventions sociales ». Voir C. Delphy, *L'ennemi principal*, t.II : *Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001, p. 18.

la formule de Marcel Bernos, l'invisibilité féminine est normale « puisqu'elle traduit un enfermement conforme aux mœurs dominantes »[1]. Dans le prolongement de ces réflexions sur le versant visibilité-invisibilité, et sans nous limiter à une simple opposition privé-public, nous souhaiterions faire la lumière sur ce qui détermine qu'une femme en lien avec le surnaturel puisse être objet de vénération ou de condamnation. Nous nous proposons, par conséquent, d'effectuer une analyse comparative entre trois types féminins juridiques, afin de déterminer sur quels critères, religieux et sociaux, un comportement ou un *habitus* féminin peut être jugé négativement ou positivement d'après les acteurs présents dans les procès : femmes impliquées, autorité et représentants juridiques, témoins.

Le but de notre étude est donc de comprendre l'enjeu que les pouvoirs féminins représentent aux yeux d'une communauté ou de la justice au Siècle d'Or. Or parler de « pouvoirs » féminins n'équivaut pas à prétendre que les femmes sont à l'origine d'un pouvoir ou, comme le fait remarquer Agnès Fine, possèdent « le » pouvoir. Aux yeux de cette ethnologue, par ce terme, il est fait plutôt référence aux façons de dire et de faire des femmes à travers lesquelles il est possible d'explorer les territoires du féminin à l'intérieur d'une société, d'une culture et d'un temps donnés[2]. Par « pouvoir », nous comprenons donc les actes produits par les femmes dans une société où l'intervention de Dieu et les exactions du diable servent à résoudre aussi bien les controverses religieuses que les affaires quotidiennes, ou à fixer les images qui vont véhiculer la définition d'un imaginaire social et les représentations collectives. Du reste, la question du genre et celle des rapports entre le *masculin* et le *féminin* relèvent tout autant d'une problématique religieuse, dans la mesure où les rapports entre les hommes et les femmes sont un produit social dont les propriétés sont étroitement rattachées aux jeux du symbolique, de l'idéologie et du pouvoir, jeux qui donnent à la société son équilibre interne et sa pérennité. Ainsi, la

---

[1] Les réflexions sur lesquelles se sont appuyées nos analyses s'inscrivent dans le prolongement de celles développées par le Groupe de Recherches Femmes-Méditerranée (GRFM) d'Aix en Provence. Les analyses sur la recherche de la visibilité-invisibilité sociale des femmes de l'ordinaire du XVIe au XXe siècle de G. Dermenjian, J. Guilhaumou, M. Bernos et M. Lapied, entre autres, nous ont permis d'éclairer les pouvoirs féminins et les enjeux d'une frontière dans cette société espagnole du Siècle d'Or. Voir M. Bernos, « Présence des femmes dans l'Église Romaine. De la Réforme à la Révolution », *Femmes entre ombre et lumière : recherches sur la visibilité sociale (XVIe-XXe siècle)*, J. Guilhaumou, M. Lapied (co-dirs.), Paris, Publisud, 2000, p. 41-51.

[2] A. Fine, « Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986 », *CLIO*, 16, septembre 2002, p. 151-153. Cette définition s'inspire, également, des travaux de Y. Verdier réalisés sur la communauté féminine de Minot, en Champagne. Celle-ci montre comment l'identité féminine est toujours associée non seulement aux représentations symboliques d'une culture, mais aussi aux changements de sa physiologie. Voir *Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1997.

construction historique et culturelle des caractères du modèle *masculin* ou *féminin* a trait à une réflexion critique sur les rapports de pouvoir dans le passé.

Comme le rappelait l'anthropologue Gabriel Le Bras, l'étude de ce qui se rapporte à la société humaine et, concomitamment, à sa relation au religieux, est une entreprise considérable et ambitieuse. Nombreuses sont les études qui se sont intéressées au domaine de la sociologie religieuse et, plus particulièrement, à l'interdépendance entre le *sacré* et le profane. Gabriel Le Bras avait défini que « les religions, dont le domaine propre est l'au-delà, ont leurs assises sur la terre. Elles acheminent les fidèles vers le durable et l'infini, mais elles vivent dans le temps et l'espace »[1]. Tenter de saisir la construction symbolique et sociale du lien au *sacré* aux XVIe et XVIIe siècles en Espagne impliquerait de s'introduire dans les controverses anthropologiques relatives à ces notions, des idées défendues par Auguste Comte sur le *surnaturel* jusqu'aux thèses durkheimiennes sur le *sacré*, par exemple[2]. Notre intention est plus modeste. Il s'agit pour nous d'inviter le lecteur à emprunter le chemin qui nous a conduite à tenter de faire la lumière sur la question des pouvoirs féminins et de leur détermination, ainsi que sur la construction théorique de la vision sur les femmes dans une « nation »[3] espagnole obsédée par la foi catholique et sa défense.

Nos investigations se sont employées à étudier les critères qui déterminent les pouvoirs diaboliques ou divins à travers des femmes qui ont endossé les attributs de la sorcière, de la sainte ou de celles qui furent condamnées pour leur fausse sainteté. Cependant, il ne s'agissait pas d'entreprendre une analyse symbolique immédiate, mais de faire émerger, avant tout, les spécificités d'une limite. Pour pouvoir mettre en lumière les

---

[1] G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. II, Paris, 1955-1956, p. 490. Pour définir la sociologie religieuse, Hubert et M. Mauss la compartimentèrent en quatre domaines d'études. La religion a trait aux représentations (images des mondes invisibles), aux systèmes (l'ensemble des règles liées à un dogme, aux croyances véhiculées par une religion), aux organisations (les rapports entre le corps régulier et séculier, entre autres) et aux pratiques (l'observance et l'application concrète des gestes et des expressions déterminés par la religion). Voir *Année sociologique*, t. V, p. 189 ; t. VII, p. 217-219.

[2] Ces deux auteurs ont eu un impact considérable dans le domaine de la sociologie religieuse, dans la mesure où leurs recherches se sont centrées sur l'analyse des mœurs sociales et des formes de la vie religieuse du croyant « ordinaire », domaine qui jusque-là n'avait pas été réellement étudié, si ce n'est du point de vue royal ou ecclésiastique. J. Delumeau a mis en évidence l'apport de ces théories lorsqu'on aborde l'étude de ce qu'il nomme, avec M. Cottret, « le 'chrétien quelconque' d'autrefois », c'est-à-dire du point de vue de la croyance et de la pratique de la foi individuelle et collective. Voir J. Delumeau, M. Cottret, *Le catholicisme, entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF (6ème ed.), 1996, p. 246-253.

[3] L'emploi du terme « nation » pour l'Espagne du Siècle d'Or soulève toujours des polémiques. Nous ne les aborderons pas ici. Nous comprenons ce terme comme l'entend A.Tallon, c'est-à-dire au sens de ce qui émane du « sentiment d'une communauté de destin ». Voir *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002, p. 2-5.

critères qui délimitent le pouvoir féminin diabolique ou « divin », ainsi que les éléments divergents, convergents ou ambivalents, deux approches se faisaient jour entre les deux types de causes procédurales. C'est ce que nous aimerions préciser dans les lignes qui suivent.

La première approche dépendait d'une vision générale, c'est-à-dire de tout ce qui est relatif à chaque domaine, séparément : la sorcellerie et la sainteté féminines à l'époque moderne, les formes féminines hétérodoxes du Siècle d'Or. Mais cette démarche présentait un inconvénient. Étant donné l'étendue des domaines que recoupent indépendamment les trois thèmes, elle n'était pas propre à mettre en évidence des signes de convergences ou de divergences, encore moins l'enjeu des référents sociaux du Siècle d'Or. La seconde approche partait d'une analyse comparative initiale pour mettre en relief les points de rencontres ou de séparations. Ces éléments déboucheraient ainsi sur un questionnement plus large, notamment sur le rapport entre les pouvoirs féminins et le pouvoir politique et religieux entre 1529 et 1655.

En dépit des risques assumés de redites, c'est cette deuxième perspective que nous avons suivie. Ainsi, nous avons été amenée à étudier, en premier lieu, les procédures juridiques spécifiques de chaque type d'instruction, afin de comprendre les mécanismes en vigueur qui permettent d'instruire des procès pour hérésie et des causes menées par l'Église pour officialiser la sainteté d'un(e) postulant(e)[1]. Ensuite, nous avons cherché à élaborer un réseau de comparaisons à partir de nos sources entre *sorcière-sainte*, *sainte-illuminée*, *sorcière-illuminée*, et finalement *sorcière-sainte-illuminée*, afin de procéder à une analyse systématique des éléments permettant d'établir des correspondances ou des divergences entre ces types féminins[2].

Dans cette perspective, notre analyse nous amène à traiter des univers qui entourent les femmes en procès, c'est-à-dire, celui des juges et celui de leur environnement social, et de la confrontation des cas. Le dernier domaine touche à l'épreuve de l'histoire, au regard du chercheur qui tente de faire la lumière sur des femmes ordinaires qui appartiennent, pour la plupart, au silence des archives.

---

[1] Dans ce dernier cas de figure, il aurait fallu ouvrir notre enquête sur d'autres procès canoniques (essentiellement masculins) instruits à cette période afin d'élaborer une étude systématique et comparative des jugements donnés par la Congrégation romaine concernant l'attribution du titre de saint. Une telle recherche allait bien au-delà de notre travail de thèse. Les conclusions apportées quant à ces domaines resteront partielles.

[2] L'approche méthodologique que nous avons empruntée s'approche d'une anthropologie du symbolique dont, selon l'historienne et ethnologue A. Fine, « l'objet est de donner sens à des pratiques sociales observées concrètement dans un lieu et à un moment donné ». Voir *op. cit.*, p. 145-163.

La première partie de notre étude proposera donc une mise en contexte qui fera la lumière sur les critères qui prédéterminent la reconnaissance de chaque cas féminin en procédure. Plutôt descriptive, cette première approche donnera lieu à un certain nombre d'observations qui dessineront l'esquisse d'une réponse dans la deuxième partie et la troisième. Du reste, par le biais d'une analyse croisée des procès féminins, rendre visibles celles qui sont impliquées dans les procès, au-delà des figures instituées, permettra d'observer comment les individus identifient et perçoivent ces pouvoirs féminins à travers des référents différentiels. En d'autres termes, dans un deuxième temps, il s'agira de questionner les stéréotypes liés aux pouvoirs féminins et d'ouvrir la réflexion sur les points prétendument décisifs qui conditionnent les critères de chaque figure féminine[1]. En ce sens, la dernière partie prendra pour champ d'études les discours existant dans les procès. Nous tenterons alors de savoir si les particularités du discours de l'*autorité* (la juridiction ecclésiastique ayant désigné préalablement des pouvoirs féminins définis)[2] et des locuteurs spécifiques (témoins et femmes en procès) laissent entrevoir le processus de *dégradation* ou de *promotion* d'une femme en lien avec le surnaturel.

Face à un tel objet d'étude et une telle approche, une réflexion s'impose. Pour ce qui touche à l'objet d'étude, mettre en vis-à-vis deux types de juridictions spécifiques pourra paraître étonnant pour les spécialistes des procédures canoniques et de l'Inquisition espagnole. De toute évidence, cela revient à examiner simultanément un pouvoir qui s'exerce au sein de l'Église romaine et une politique répressive spécifique d'un appareil d'État visant la défense jumelée de la cause nationale et du catholicisme[3]. Néanmoins, bien que l'Inquisition espagnole eût été un modèle à part entière complètement différent du Saint-Office romain institué en 1542, elle ne se plaçait pas en contradiction avec l'Église catholique et ses représentants[4]. En réalité, chacune de ces juridictions visait l'intégrité de la Foi, condition indispensable à la paix publique. Dans la lignée des analyses de Jean

---

[1] J.L. Dufays rappelait que le processus d'analyse du phénomène de la stéréotypie exige que « toute évaluation, qu'elle porte sur la littérature ou sur quoi que ce soit d'autre, procède d'un double rapport à la stéréotypie : évaluer un objet quelconque revient en effet à le comparer à la fois à certains modèles consacrés, des stéréotypes positifs auxquels on adhère, et à certains modèles dénigrés, des stéréotypes négatifs qu'on espère ne pas retrouver ». Voir « L'ambivalence des stéréotypes : du constat obligé à une théorie et à une didactique de la littérature », *Sont-ils bons ? Sont-ils méchants ? Usages des stéréotypes*, C. Garaud (dir.), Paris, Champion, 2001, p. 32-33.

[2] Nous utilisons cette assertion selon la définition proposée par le linguiste D. Maingueneau. Il met l'accent sur le fait que « le comportement des sujets à l'égard d'un discours est fonction de l'autorité de son énonciateur, de la légitimité attachée au statut qui lui est reconnu ». Voir *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil, 1996, p. 13.

[3] Sur ce thème, voir J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 288-297; G. Henningsen, *op. cit.*, p. 36-40.

[4] *D.H.P.*, « Inquisition (époque moderne) », p. 907-912.

Delumeau, *rassurer* ou « exalter » la Foi et *protéger* ou « réprimer » les *erreurs* sont en fin de compte indissociable pour les contemporains[1]. Ainsi, s'interroger sur ce qui détermine qu'une femme puisse être jugée négativement ou positivement dans l'Espagne du Siècle d'Or, sur un processus de *dégradation* ou de *promotion* d'un acte lié au féminin, c'est donc s'interroger sur les rapports entre le pouvoir qui édicte des normes et les mentalités. Pour Ana María Fernández Poncela, ce rapport est celui qui définit la culture[2].

En ce qui concerne notre approche, quel crédit allouer aux déclarations des témoins, et surtout aux femmes inculpées, dans la mesure où chaque énonciateur est confronté aux règles prescrites par une procédure juridique spécifique qui *autorise* son discours et par des hommes qui en conduisent l'instruction ?

Certes, la confrontation à laquelle nous allons procéder se heurte très vite au problème du positionnement d'une analyse comparative, étant donné que tout ce qui relève des procédures judiciaires constitue un univers inaccessible aux profanes. Mais les procès restent des instants privilégiés où l'on peut voir celles qui, d'ordinaire, restent dans le silence civil de leur condition.

---

[1] J. Delumeau, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1990, p. 15.

[2] Dans ses travaux sur les rôles et les stéréotypes culturels à l'égard des hommes et des femmes à travers le *refranero* populaire espagnol, elle affirme que « *la cultura es un todo organizado de relaciones materiales y mentales, de un grupo humano que conforma una sociedad determinada. Un sistema social interrelacionado de valores y creencias, estructuras socioeconómicas y políticas y estructuras de personalidad. […] La cultura existe por y a través de la relación organizada entre los miembros de una sociedad concreta. Se trata de un conjunto de simbolizaciones, significados, valoraciones, normas y comportamientos propios de una comunidad en un contexto determinado, producidos, reproducidos y consumidos. […] En cuanto a la cultura popular, la entendemos como una realidad viva, dinámica y actual, en la cual todas las personas, de forma consciente o no y en algún momento y grado, participan* ». Voir A. Fernández Poncela, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular : charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 24-25.

Première partie

Des différences préétablies

INTRODUCTION

Aux XVIe et XVIIe siècles, élire de façon rigoureuse celles et ceux qui par leurs mérites et leurs vertus exceptionnelles acquises ici-bas portaient les fidèles à les suivre, c'était communier avec Dieu pour accéder au salut et certifier l'autorité de l'Église. Attaquer la foi ou la renier, c'était se placer en tant qu'adversaire de la société. Dans cette perspective, une attention toute particulière pousse l'Église et ses agents à surveiller les faits et gestes concernant ce que le canon 1321 définit comme *illicite*, c'est-à-dire, l'ensemble des forfaits qui touchent à l'infraction religieuse (contravention, délit, crime)[1]. Et c'est justement sur cette question que nous souhaiterions amener le lecteur,3 vers ce qui dessine véritablement la matière de notre travail.

Les pouvoirs féminins sont inscrits dans une politique commune défendue par l'Église et par le pouvoir espagnol : défendre la foi en assurant son extension par la reconnaissance d'une personne morte en réputation de sainteté et éradiquer tous ceux ou celles qui incarnent le désordre au sein de la communauté des fidèles par l'action de tribunaux ecclésiastiques.

En matière de droit, il est toujours délicat d'opposer ou de réunir des procédures spécifiques. Mais les procès inquisitoriaux et les procès pour une cause de sanctification relèvent de tribunaux fonctionnant selon des règles fixes relevant du droit. Or la difficulté réside justement dans l'application de ces règles dans les enquêtes. Comment matérialiser ce qui est de l'ordre de l'*immatériel*, distinguer le *vrai* et le *faux* ? Comment rendre matériel quelque chose qui, par essence, ne l'est pas ?

Dans une société obsédée par la hantise de la dissidence, c'est dans les considérations émanant du magistère sur ce qui relève du surnaturel *illicite* ou hétérodoxe et ce qui est reconnu comme célébrant le divin que s'inscrivent les propriétés de la sorcière, la sainte et l'illuminée.

Cette partie souhaite donc porter la réflexion sur les pouvoirs féminins en tant que modèles préétablis. Pour ce faire, nous reviendrons, tout d'abord, sur l'image féminine et

---

[1] Le droit canonique, contrairement au droit étatique, ne fait pas de distinction entre le *delictum* (délit) et le *crimen* (crime). Est de l'ordre du méfait illicite ce qui cause un dommage, qui vient heurter synchroniquement les opinions, la morale et la loi de façon délictuelle et frauduleuse, qui transgresse la loi divine. Voir *Codex iuris*, canon 1321, p. 362. Voir également « Crime », « Délit », « Erreur » et « Hérésie » dans J. Werckmeister, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 75, p. 80, p. 96 et p. 112.

les réalités historico-culturelles qui sont en jeu au Siècle d'Or derrière la figure de la sorcière, la sainte et l'illuminée. Puis, nous rappellerons les techniques procédurales des deux tribunaux chargés de statuer sur la question des pouvoirs féminins en fonction de la défense et du maintien de la foi. Enfin, en dégageant les critères les plus importants qui renvoient au pouvoir de chaque figure féminine en procédure, nous prendrons appui sur les procès que nous avons étudiés pour observer quels sont les attributs jugés déterminants dans l'identification de la sorcière, la sainte et l'illuminée.

CHAPITRE I

DES IMAGES HISTORIQUES DISTINCTES

S'interroger sur les images de la femme aux XVIe et XVIIe siècles pose au préalable le problème du rapport entre l'homme et la femme et de la construction du *masculin* et du *féminin*, dans la mesure où, de façon plus large, cela implique une réflexion sur le rapport de l'individu au monde. Ainsi que l'explique Margarita Birriel Salcedo, engager une réflexion sur l'opposition entre la vision imaginaire de la Femme transmise par les repères identitaires d'une culture et la nature féminine demande de ne pas oublier que :

> Las representaciones simbólicas, pero sobre todo, los conceptos normativos son el resultado de una disputa, no siempre clara, entre diversas alternativas de las que sale una hegemónica que es expuesta como la única posible[1].

Dès l'instant où l'homme naît, la société qui l'accueille l'inscrit dans une culture donnée avec des repères sociétaires déjà définis. L'essence de la réalité qu'il capte se confronte, implicitement ou non, à un contraire grâce auquel il structure sa vision et sa perception du monde[2]. Dans ce cadre, la construction de modèles pour les femmes, comme pour les hommes, permet de perpétuer les conventions et les normes, la *vérité* culturelle et l'ordre social, et de constituer, au nom de la différence, le rapport entre les groupes sociaux[3].

Pour l'âge classique, Michel Foucault avait montré que les systèmes de représentation relevaient de l'organisation du savoir : l'ensemble des représentations communes influençait la façon dont les individus réagissaient[4].

Au Siècle d'Or, les traits représentatifs de celles que l'on désigne comme sorcière, sainte ou illuminée ne sont pas que des images qui se réfèrent à la vision de la femme que partageait la société. Ces traits se sont « matérialisés » dans le temps. Leur sens doit donc

---

[1] M. Birriel Salcedo, *op. cit.*, p. 38-39.
[2] P. Legros, *Introduction à une sociologie de la création imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 10-15.
[4] M. Foucault développait l'idée selon laquelle les différentes époques de l'Histoire sont définies par l'existence de systèmes de représentations qui établissent ce qui est possible et ce qui est acceptable. Ces conditions de vérité sont celles qui déterminent la conception du monde, ou *épistémè*, à chaque période. Voir M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 60-91.

se comprendre dans le temps historique. C'est ce que nous allons évoquer succinctement dans les lignes qui suivent en examinant les particularités de chaque figure dans la société espagnole du Siècle d'Or.

A – La sorcière : croyance et répression

Aujourd'hui, lorsqu'on évoque la figure de la sorcière en Espagne, d'aucuns pensent d'emblée à l'œuvre qui immortalisa ce personnage dans la littérature espagnole du XVe siècle : *La Celestina*, de Fernando de Rojas. La tirade de l'invocation au démon reste, sans doute, la référence la plus célèbre de l'œuvre :

> Cónjurote, triste Plutón, señor de la profundidad infernal, emperador de la corte dañada, capitán sobervio de los condenados ángeles, señor de los súlfuros fuegos que los hervientes étnicos montes manan […]. Yo, Celestina, tu más conoscida cliéntula, te conjuro por la virtud y fuerça destas bermejas letras, por la sangre de aquella noturna ave con que están scritas, por la gravedad de aquestos nombres y signos que en este papel se contienen, por la áspera ponçoña de las bívoras de que este azeyte fue hecho, con el qual unto este hilado ; vengas sin tardança a obedeçer mi voluntad y en ello te embolvas […] [1].

Si la tirade du personnage *Celestina* frappe toujours autant les esprits, les tableaux et gravures de Francisco Goya au XVIIIe siècle, représentant des scènes macabres et mystérieuses où agissent de vieilles femmes informes, témoignent également de l'impact que la figure de la sorcière provoque. Mais si, de nos jours, pour certains, ces représentations appartiennent à l'imaginaire collectif, aux XVIe et XVIIe siècles la sorcière était bien « réelle ». Nous disons « sorcière », car dès la fin du XVe siècle, les femmes occupaient le premier rang dans les affaires démoniaques telle la sorcellerie.

Le thème de la sorcière est certainement un des sujets qui fit couler beaucoup d'encre entre 1570 et 1650. Ennemie tapie au cœur de la communauté, c'est pour repérer sa présence que bon nombre de traités se sont évertués à la définir, malgré un monde religieux espagnol où primait davantage le scepticisme.

---

[1] F. de Rojas, *La Celestina (1499)*, ed. D. S. Severin, Madrid, Cátedra, 1995 (Acte III, Sempronio-Celestina-Melibea), p. 147-148.

1) La sorcellerie : une activité féminine

La magie a toujours entretenu un lien trouble avec la religion, dès les premiers temps du Christianisme[1]. Au Moyen Âge, la magie et la science se croisaient sans que la limite précise entre les deux fût très claire. En effet, s'interrogeant sur l'incidence qu'a pu avoir la culture magique pendant le Moyen Âge, Ernesto García Fernández explique que « *la ideología y la creencia condicionaban el concepto de ciencia. La ciencia era identificada con conocimientos socialmente aceptados como buenos* »[2] . La religion intercédait quelquefois en proposant une lecture théologique des connaissances que ce domaine pouvait amener. En revanche, les apports ou les connaissances que la magie était susceptible de pouvoir apporter étaient beaucoup plus controversés. Car cette dernière entraînait derrière elle tout un cortège de superstitions, de sortilèges, d'*hechicerías* et autres genres d'*arts* venant aussi bien des élites que du peuple. Et même si l'usage de telles pratiques devait certainement être relativement commun, il n'en reste pas moins que pour ceux qui prenaient en charge l'éducation des fidèles elles étaient inconcevables[3]. Ainsi, dès le IXe siècle, la magie savante tend à apparaître aux yeux du magistère comme l'œuvre de *malefici* ou de sorciers populaires[4].

Cependant, jusqu'au XIIIe siècle, aucune crédibilité n'était donnée à la sorcellerie. Elle était perçue comme une affaire de superstitions et autres invocations (souvent par l'intermédiaire par exemple de fétiches) pour enrayer les peurs et les croyances du monde rural. Comme n'hésite pas à le rappeler Michèle Escamilla, la sorcellerie était « ramenée aux plus justes proportions de mensonge, d'hypocrisie ou d'illusion »[5], entretenue par la crédulité populaire.

Néanmoins, avec le durcissement doctrinal pour rétablir l'autorité de l'Église sous le pontificat de Martin V (1447), la culture magique devient une véritable « provocation » et un « acte de rébellion » pour l'Église et ses représentants[6]. De fait, alors que jusqu'au

---

[1] Vers l'an 400, l'hérésie de l'espagnol Priscillien, bien que porteuse d'une doctrine fondée, fut qualifiée de magie par l'autorité. Voir C. Pietri, « L'hérésie hors la loi : l'affaire Priscillien », *H.C.*, t. II, p. 412-434.
[2] E. García Fernández, « Ciencia y magia en la Edad Media », *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (edades Media y Moderna)*, Bilbao, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2001, p.120.
[3] *Ibid*., p. 121.
[4] *D.T.C*., « Sorcellerie », col. 2410-2411.
[5] M. Escamilla, *Crimes et châtiments dans l'Espagne Inquisitoriale*, t. II, Paris, Berg International, 1992, p. 78.
[6] E. García Fernández affirme plus précisément que « *el recurso a conocimientos de carácter mágico en un contexto socio-cristiano como el de la Edad Media no dejaba de ser una provocación y un acto de rebelión*

milieu du XVe siècle l'autorité apostolique adoptait une attitude plutôt réservée face à ce sujet qu'elle considérait comme l'apanage d'ignorants et de superstitieux, les adeptes du diable devenaient un danger imminent qu'il fallait réprimer. Identifiée progressivement comme un agent de Satan dans le discours des clercs, la femme devient la protagoniste dans les affaires de sorcellerie.

Tout au long de la construction de la chrétienté occidentale, certaines figures mythiques antiques, progressivement distanciées de leur signification originelle, rejoignirent le monde des Ténèbres et du diable. Et certains hommes de foi, tel saint Augustin, affichaient leur scepticisme lorsque des auteurs comme Apulée accréditaient l'existence de femmes qui rejoignaient la déesse Diane en volant. Face à de telles assertions, saint Augustin estimait qu'il s'agissait d'illusions provoquées par les tours du démon chez des esprits faibles[1]. Depuis le développement de l'Église en Occident jusqu'au Moyen Âge, les controverses ecclésiastiques sur de telles conceptions révélaient les survivances de représentations antiques. Au point que certaines d'entre elles influencèrent les caractéristiques que les démonologues, les plus convaincus de l'existence d'une secte satanique tournée vers la destruction de l'ordre, attribuèrent aux sorcières dès le Xe siècle. Tel est le cas pour le vol nocturne de ces êtres dont l'inclination à la vengeance visait, en outre, un but commun : les meurtres et les dommages matériels.

L'importance des femmes dans les activités démoniaques faisait partie des idées partagées par de nombreux pays aux XVIe-XVIIe siècles. Mais la construction du personnage fut progressive et ne débuta véritablement qu'à partir du Moyen Âge avec, notamment, le *Canon episcopi* du IXe siècle, qui déjà faisait la part belle aux femmes dans le domaine de la sorcellerie, mais qui estimait que les méfaits des sorcières étaient provoqués par l'imagination ou par les tours trompeurs du diable[2]. Tout en relatant les réunions nocturnes de celles qui sont invoquées au service de Diane, le *Canon* est cependant explicite ; ce sont des femmes qui *croient* :

> Il y a des femmes méchantes qui, retournant à Satan et séduites par les illusions et les fantômes des démons, croient et avouent ouvertement qu'aux heures de la nuit

---

frente a una cultura oficial ampliamente informada desde las doctrinas de la Iglesia y de sus clérigos ». Voir E. García Fernández, *op. cit*., p. 122.

[1] Saint Augustin, *De civilitate Dei*, XVIII, 18. Voir aussi J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1995, chap. III, p. 64-84.

[2] *Ibid*., p. 67.

> elles chevauchent certains animaux, en compagnie de Diane, la déesse des païens, avec une multitude innombrable de femmes […][1].

Des sources telles que le *Canon Episcopi* proposaient déjà cette assimilation « femme-sorcellerie-diable ». Du reste, c'est à l'époque médiévale que les représentations féminines vont progressivement se fondre avec certaines particularités et apparences du diable autour d'une féminité monstrueuse. Preuves en sont les représentations figuratives des travers féminins qui participèrent à cette analogie progressive entre les caractéristiques du démon et les jugements sur la nature féminine. Par exemple, dès le XVe siècle, l'une des représentations les plus récurrentes sera celle du diable aux seins de femme. D'autres seront également utilisées : des gargouilles représentant des femmes couvertes de bijoux et aux cheveux lâchés, ou encore des êtres mi-féminins mi-animaux chevauchant un dragon ou symbolisant la femme infernale, comme les harpies.

Toutefois, c'est lorsque la sorcellerie devient une forme d'hérésie décrétée par la bulle du pape Jean XXII en 1326, et devant être poursuivie et punie comme telle, que plusieurs pays se lancent dans la recherche des femmes sorcières. Car l'hérésie, doublée d'une peur viscérale de la présence du diable et du péché, hante les plus fervents défenseurs de l'orthodoxie.

En effet, en 1484, l'Église doit faire face aux nombreux courants doctrinaux (gnostiques, ariens, cathares, antipapistes, hussites) qui remettent en cause son pouvoir et sa légitimité apostolique. Pour endiguer les idées de ces faux prophètes hérétiques, Innocent VIII dans la bulle *Summis desiderantibus affectibus* du 5 décembre 1484 tend à assimiler ces traîtres à des suppôts du diable et à craindre leur existence. Dès lors, les personnes liées à la sorcellerie devaient être pourchassées pour leurs crimes au même titre que les hérétiques, comme le déterminait la bulle papale :

> Par les présentes [lettres], nous établissons qu'il est licite aux mêmes Inquisiteurs d'exercer le ministère de l'Inquisition et qu'il faut les admettre pour la correction, l'incarcération, la punition des personnes inculpées des excès et crimes susdits ; […] et que ces personnes reconnues coupables de crimes de ce genre, selon leurs démérites ils les corrigent, incarcèrent, punissent et châtient[2].

---

[1] *Canon Episcopi* (IXe siècle). Cité par J.M. Sallmann, *Les sorcières : fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, 1989, p. 29.

[2] Voir « Teneur de la Bulle apostolique contre l'hérésie des sorcières » dans J. Spenger, H. Institoris, *Malleus Maleficarum, 1486*, trad. du latin par A. Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 102-103

Comme l'établissait clairement la bulle d'Innocent VIII, la sorcière portait en elle la destruction parce qu'elle était associée au diable. « Souillure de la perversion hérétique », les sorcières étaient ces personnes qui :

> […] affligent et torturent les hommes, les femmes, les bêtes de somme, les troupeaux de petit et gros bétail, par des maux et des tourments cruels, internes et externes. […] Elles ne craignent pas de commettre encore et de perpétrer nombre d'autres crimes et excès infâmes, à l'instigation de l'ennemi du genre humain, pour la mise en péril de leurs âmes, l'offense de la majesté divine et le scandale d'un exemple pernicieux pour beaucoup[1].

S'appuyant sur les propos figurant dans la bulle d'Innocent VIII et faisant écho à la hantise du désordre qui semblait régner en cette fin de siècle, le tristement célèbre *Malleus Maleficarum* en 1486, au succès d'édition considérable[2], allait retentir d'autant plus fortement qu'il devenait impérieux de lutter contre celles qui étaient responsables de ce désordre.

Conçu comme un manuel d'instruction à l'égard des juges par Jacques Sprenger (professeur à l'université de Cologne et inquisiteur en Rhénanie) et Henri Institoris (ou Krämer, inquisiteur en Haute-Allemagne), cet ouvrage devait entériner, pour plus d'un siècle et demi, et dans la plupart des pays européens, la croyance au satanisme et la répression nécessaire de ses instigateurs, les sorciers et les sorcières. Cependant, le *Malleus Maleficarum*, « manuel de base du chasseur de sorcières » au dire d'Amand Danet, allait soutenir l'idée nouvelle que la sorcellerie, ayant au départ les deux sexes pour auteurs, était une spécialité féminine. Dans le domaine de la sorcellerie, les deux inquisiteurs Sprenger et Institoris expliquaient la présence des femmes par le fait de leur nature versatile et trompeuse, êtres plus sensibles aux tentations du démon[3]. Mais ils allaient apporter un fait nouveau. C'était aussi le refus de se laisser gouverner qui guidait les femmes vers le mal et la vengeance, comme l'incarnait à leurs yeux Médée, le personnage de la tragédie de Sénèque :

> Et voici encore Sénèque avec sa Médée (furieuse) : Pourquoi hésiter, ô mon âme ? Suis ton heureux élan. Combien cette partie de la vengeance, qui te réjouit tant, est

---

[1] *Ibid*., p. 102.
[2] Dans son introduction à la publication française du traité, A. Danet recense les différentes éditions de ce livre imprimé in-8 qui s'effectuèrent de 1486/7 jusqu'en 1669 (soit une trentaine de rééditions). Voir J. Spenger, H. Institoris, *op. cit*., p. 16-17.
[3] *Ibid*., p. 172-184.

> peu de choses auprès du reste. Là il apporte des éléments montrant que la femme ne veut pas être gouvernée, mais suivre son instinct même pour sa perte[1].

Du reste, la sorcière est l'une des créations qui dégage le plus la permanence de certaines représentations antiques, comme l'affirme l'anthropologue Ramón Violant i Simorra. Ainsi, d'autres figures composent les spécificités des sorcières à la veille des grandes persécutions en Europe, telles les stryges et les lamies : oiseaux de nuit et de proie à la recherche de quelques âmes égarées pour sucer leur sang, surtout celui des enfants.

Influencé par tout ce ferment imaginaire, dès la fin du XVe siècle, le *Malleus Maleficarum* fut le traité démonologique de référence en Europe qui « stigmatisait » la primauté des femmes dans ces affaires. Et son influence se fit ressentir bien au-delà du XVIe siècle. Ainsi, en 1529 en Espagne, pour fray Martín de Castañega, auteur du *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*, ouvrage adressé aux clercs de l'évêché de Calahorra, la sorcellerie était davantage une affaire de femmes, pour des raisons que la littérature moraliste reprenait également :

> Lo primero porque Christo las apartó de la administración de sus sacramentos, por esto el demonio les da esta autoridad más a ellas que a ellos en la administración de sus execramentos.
>
> Lo segundo porque más ligeramente son engañadas del demonio, como parece por la primera que fue engañada, a quien el demonio primero tuvo recurso que al varón.
>
> Lo tercero porque son más curiosas en saber y escudruñar las cosas ocultas e desean ser singulares en el saber, como su naturaleza se lo niegue.
>
> Lo quarto porque son más parleras que los hombres e no guardan tanto secreto, e así enseñan unas a otras, lo que no hacen tanto los hombres.
>
> Lo quinto porque son más sujetas a la ira, y más vengativas e como tienen menos fuerzas para se vengar de algunas personas contra quien tienen enoxo, procuran y piden vengança y favor del demonio[2].

---

[1] *Ibid*., p. 179. La légende autour de Médée, la femme perfide aux pouvoirs magiques terrifiants, inspira tout autant des auteurs tragiques de l'Antiquité comme Euripide, Eschyle, Sophocle ou Ovide que les deux fondateurs du *Malleus Maleficarum* des siècles plus tard. Souvenons-nous qu'elle fut de bon augure pour Jason grâce à ses dons pour préparer les potions et des onguents corporels, pour rajeunir les êtres en les dépeçant et les plongeant dans l'eau bouillante. Mais elle fit éclater une terrible vengeance contre Glaucé, pour qui Jason l'avait reniée, en lui offrant un présent qui brûla son corps et mit le feu au palais.

[2] M. de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías e de la possibilidad y remedio dellas* (1529), ed. J. R. Muro Abad, Logroño, Gobierno de la Rioja Instituto de estudios riojanos, 1994, p. 19-21. Autour du thème de l'inversion du christianisme, voir les chapitres V-XI.

En 1611, un an après la plus importante des affaires qu'eut à traiter l'Espagne dans la zone frontalière basque, l'homme de lettres Sebastián de Covarrubias, à l'article « *Bruxa, bruxo* » de son dictionnaire, certifiait également que les femmes étaient plus enclines à de telles pratiques à cause de leurs penchants prononcés pour la luxure :

> Hase de advertir que, aunque hombres han dado y dan en este vicio y maldad, son más ordinarias las mujeres, por la ligereza y fragilidad, por la luxuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reinar ; y es más ordinario tratar esta materia debaxo del nombre de bruxa que de bruxo[1].

« Parce qu'elles sont déficientes dans leurs forces d'âme et de corps »[2], le diable préfère les femmes pour perpétrer ses exactions. Lui qui, comme l'affirmait Julio Caro Baroja dans ses analyses, « promett(ait) à ses adeptes des plaisirs éternels et des jouissances innombrables »[3].

2) Les sorcières en Espagne : entre poursuite et prudence

En Espagne, la première apparition du terme *bruxa* (sorcière) figure dans un codex catalan de 1287 dans lequel il désigne un démon femelle, un succube[4]. Et il faut attendre véritablement le XVe siècle pour voir apparaître le même type de sorcière qui circule en Europe. Car les mentalités religieuses espagnoles étaient restées dans la veine que développait au Xe siècle le *Canon Episcopi*. Celle qui, tout en circonscrivant les particularités des sorcières, affirmait qu'il s'agissait d'illusions de gens ignorants, et particulièrement de femmes. Le *Tractado de la divinança* de Fray Lope Barrientos s'inscrit totalement dans cette perspective lorsqu'à la dix-neuvième question du traité, prenant en considération la croyance aux sorcières, l'auteur estime qu'il s'agit d'illusions inspirées par des « esprits malins » ; tous ceux qui y croient sont des « infidèles et (sont) pires que des païens »[5]. Dans cette lignée figureront d'autres textes empreints de scepticisme, comme celui de Martín Arlés de Andosilla, entre autres, avec *De superstionibus contra maleficia et sortilegia* en 1510. À la suite d'événements désastreux attribués à des actions de

---

[1] S. Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), ed. M. de Riquer, Barcelona, AltaFulla (4ème ed.), 1998, p. 238.
[2] J. Spenger, H. Institoris, *op. cit.*, p. 101-103 et p. 176.
[3] J. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 123.
[4] A. Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz Servicio de publicaciones, 1999, p. 105.
[5] L. de Barrientos, *Tractado de la divinança*, ed. P. Cuenca Muñoz, Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994, p. 155-156.

sorcières dans les zones pyrénéennes, ce dernier affirme dans son traité que ces femmes sont victimes de leur imagination, trompées par des visions et des illusions insufflées par le diable[1].

De façon plus large, l'exemple de ces deux traités met en évidence l'attitude globale qu'adoptait le monde religieux quant à ces affaires. Pour l'Inquisition, bien plus intéressée par les fausses religions présentes sur le territoire, la sorcellerie ne constituait pas un sujet d'importance. Démasquer l'hérésie certes, mais sans tomber dans le piège de la superstition : telle était la politique suivie par le monde religieux dès les premiers balbutiements des persécutions en Europe[2]. Néanmoins, bien que prudente et plus réservée quant à ces affaires « d'illusions », l'Espagne s'engageait, elle aussi, dans une chasse aux sorcières qui avait débuté en Europe dès la fin du XVe siècle.

Ce revirement s'établit essentiellement à partir de 1529, à la suite des premiers faits prétendument perpétrés par des sorcières meurtrières dans la région de Navarre. Cette date est marquée par trois moments forts, étroitement liés. En premier lieu, elle correspond au point culminant des premières persécutions engagées contre des sorcières « réelles ». Ensuite, en 1529, se déroule l'assemblée du Conseil de la Suprême avec divers représentants afin de prendre position face à la sorcellerie. Cette assemblée manifesta la volonté de détecter la présence du diable et de dévoiler l'identité des « serviteurs » du démon. Les discussions opposèrent les personnalités présentes. Six d'entre elles accréditaient la présence tangible des sorcières et leurs procédés. Les quatre autres comme Valdés ou Antonio de Guevara restaient dans la lignée du *Canon Episcopi* et déclaraient que c'était pure imagination due à l'ignorance de la population, ainsi qu'à une mauvaise christianisation dans certaines zones. Du reste, c'est à la suite de cette *Junta de las brujas* que furent adoptées des mesures concernant l'utilisation de la langue vernaculaire dans les sermons, par exemple[3].

De façon générale, c'est le scepticisme qui domine quant aux réunions diaboliques des sorcières et leurs complots pour détruire l'ordre établi dans le domaine religieux. Cette position trouvait également un écho dans la littérature. Ainsi, Cervantes peignit cet état de croyance, entre autres, dans *El coloquio de los perros*. En même temps qu'étaient retracées

---

[1] A. Morgado García, *op. cit*., p. 101-102.
[2] Nous renvoyons le lecteur à l'annexe où figure un récapitulatif de la parution des plus célèbres traités sur la superstition et la sorcellerie (1500-1655) : annexe 3, p. 455.
[3] H. Kamen, « Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición », *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Á. Alcalá (ed.), Barcelona, Ariel, 1984, p. 229-233 ; J. Caro Baroja, *Vidas mágicas…*, t. II, p. 66-67.

les caractéristiques des sorcières avec le personnage de la Camacha, la dispute entre les deux chiens conclut sur le sujet :

> Mira, Berganza, grandísimo disparate sería creer que la Camacha mudase los hombres en bestias y que el sacristán en forma de jumento la sirviese los años que dicen la sirvió. Todas estas cosas y las semejantes son embelecos, mentiras o apariencias del demonio […] y aquéllas que a ti te deben parecer profecías no son sino palabras de consejas o cuentos de viejas […] si no es que sus palabras se han de tomar en un sentido que he oído decir se llama alegórico, el cual sentido no quiere decir lo que la letra suena, sino otra cosa, que aunque diferente, le haga semejanza[1].

Le positionnement plutôt « rationaliste » des inquisiteurs, par exemple, était d'autant plus important qu'il s'opposait directement à une justice civile qui, elle, prétendait donner raison à la vindicte publique contre celle qu'on disait sorcière. De telle sorte que de 1537 jusqu'en 1596, le Saint-Office donna une série d'instructions, notamment dans les régions catalano-aragonaises et basques, afin que les affaires de sorcellerie n'aboutissent pas au bûcher[2]. Car, dès la deuxième moitié du XVIe siècle, la croyance à la réalité des sorcières s'était généralisée dans les traités démonologiques proprement dits[3]. Et certaines voix accréditant leur existence commencèrent à prendre le dessus sur l'avis « rationaliste » qui prédominait dans le monde religieux.

En effet, les traités écrits en castillan de Martín de Castañega et de Pedro Ciruelo en 1529 se plaçaient en contradiction avec la politique plutôt sceptique qui prévalait jusque-là[4]. Pour le théologien Martín de Castañega, en partant du principe que tout étant permis, tout était possible, les sorcières étaient bien réelles et réalisaient des méfaits tel le sommeil que les sorcières infusent pour perpétrer leurs crimes[5]. Comme il écrivait avec assurance dans son célèbre traité à la question VI :

> Muchos dudan si los brujos andan como dicen por los aires y mares, y muchos doctores dijeron que no. Para esto han de notar esta regla : sabiendo que ello es posible, y que alguna vez se ha visto, y se prueba por la Escritura lo mismo o

---

[1] M. de Cervantes, *Novelas Ejemplares* : *El coloquio de los perros*, ed. J. García López, Barcelona, Crítica, 2001, p. 716.
[2] C. Lisón Tolosana, *España mental* – I : *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990, p. 80-84.
[3] Une analyse de cette évolution est donnée par A. Morgado García, *op. cit.*, p. 119-123.
[4] Parmi ceux qui rédigèrent en castillan figurent, entre autres, Lope Barrientos à la fin du XVe siècle, Martín de Castañega en 1529 ou encore Gaspar Navarro en 1631. D'autres comme Martín Arlés de Andosilla en 1510, Alonso de Castro en 1540 ou Martín del Río en 1599, optèrent pour le latin. Nous renvoyons le lecteur au récapitulatif chronologique des traités sur la superstition et la sorcellerie, aussi bien espagnols qu'européens, à la fin de ce chapitre.
[5] S. Houdard, *Les sciences du Diable*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 200-207.

> semejante a ello, y las mismas personas del demonio engañadas lo confiesan ser así, ninguna razón hay porque no sean creídas[1].

Mais l'un des ouvrages qui marque certainement le plus cette évolution est sans doute celui de Martín del Río, le plus utilisé par les inquisiteurs selon Marcelino Menéndez Pelayo[2]. Le positionnement novateur de ce traité apparaît lorsque Martín del Río qualifie de pécheurs ceux qui prétendent que tout ce qui relève des actions et des réunions des sorcières n'est qu'illusion ou imagination :

> […] Además los que afirman que todo esto son sueños y burlas pecan ciertamente contra el respeto debido a la madre Iglesia. La Iglesia Católica sólo castiga los crímenes ciertos y demostrados, y sólo considera herejes a los cogidos en fragante herejía. Y a las brujas ya desde hace muchos años las tiene por herejes, y manda castigarlas por los inquisidores […][3].

L'argument qui lui permet d'énoncer cette condamnation est on ne peut plus évident. Les sorciers et sorcières coupables qui furent arrêtés confessent tous la même chose, même ceux condamnés au bûcher :

> Todos los brujos y brujas hacen idénticas confesiones, sin discrepar en el más mínimo detalle, y lo mismo corroboran otras personas libres de su delito y error. Lo reconocen los reos incluso en la hoguera, donde de nada les serviría inventarlo[4].

Cette opinion fut sans doute celle qui anima les premiers inquisiteurs en visite dans la zone du Pays Basque à déceler un foyer considérable d'assemblées de sorcières destructrices en 1610, arrêtant et condamnant des hommes et des femmes pour des crimes perpétrés avec le diable. La publication des moindres détails que réalisa Juan de Mongastón dans *Relaciones del auto de fe de Logroño de 1610* montre que toute la hiérarchie ecclésiastique n'optait pas pour une position sceptique quant à la réalité des sorcières. Ainsi, donnant foi à tous les rites confessés par les accusés sous la torture, et selon les confessions qu'obtinrent les juges inquisiteurs lors des premières audiences, l'ouvrage rapportait que l'existence de sorcières responsables de crimes atroces était une chose tangible[5].

---

[1] M. de Castañega, *op. cit.*, p. 22-24.
[2] M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Madrid, CSIC, 1992, p. 367.
[3] M. del Río, *Disquisiciones mágicas. Libro II, La magia demoníaca* (1600), ed. J. Moya, Madrid, Hiperión, 1991, p. 351.
[4] *Ibid.*, p. 351.
[5] L'étude de l'historien allemand G. Henningsen est un ouvrage de référence sur les procès instruits contre les sorcières basques et sur le traitement de la sorcellerie par l'Inquisition espagnole. Sa recherche retrace notamment le début de la chasse aux sorcières dans le village de Zugarramurdi. Il semble que tout fut

Pour Gustav Henningsen, spécialiste de la question des sorcières basques de 1610, ces procès ne furent qu'une grande « *epidemia onírica* »[1] qui se concrétisa dans une confrontation entre fervents chasseurs de sorcières et sceptiques. En effet, dès 1612, l'enquête que mena l'inquisiteur Alonso de Salazar y Frías à la suite de ces faits coupa court à ce qui aurait pu devenir une véritable hécatombe. L'expertise, menée dans ce Nord « infesté », non seulement endigua le problème de la recrudescence des sorcières dans cette zone, mais influença la politique du Saint-Office[2]. Comme l'écrit Gustav Henningsen, « *él fue la fuerza motriz en la elaboración de las nuevas instrucciones que […] dieron por resultado un viraje de la Inquisición en la cuestión de brujería* »[3]. Cette orientation sceptique adoptée par Salazar détermine l'attitude de plusieurs inquisiteurs qui formèrent ce que les plus conservateurs et les plus persuadés du crime de sorcellerie nommèrent le « *partido de los brujos* »[4]. En 1614, Pedro de Valencia se faisait l'écho, dans son traité *Discurso acerca de los cuentos de brujas* (1611), des instructions de Salazar que la Suprême ordonna d'appliquer si des femmes prétendument sorcières confessaient des phénomènes diaboliques :

> Que los inquisidores inquieran si las muertes de criaturas y personas que las brujas confiesan haber [hecho] sucedieron en aquellos días o noches que ellas dicen o si estaban enfermas antes […]. Que se informen por dónde entran y salen en las casas y quien les abre puertas[5].

Pedro de Valencia affichait ouvertement son scepticisme quant à l'efficacité de la sorcellerie et la rangeait parmi les superstitions et aberrations de l'esprit humain. Sans remettre en question l'existence ou pas de ces dernières, l'homme de foi préconisait le doute et le rationalisme. Pourtant, des traités continuaient de donner crédit à la croyance aux sorcières. Publiée en 1637, l'œuvre de Blasco Lanuza accréditait toutes les caractéristiques générales sur ce thème en réitérant l'existence du pacte avec le démon et affirmait qu'il s'agissait bien d'une spécificité féminine, au même titre que celle qui

---

déclenché par le retour au village d'une jeune femme qui avait été témoin de la chasse aux sorcières orchestrée par Pierre de Lancre en France, dans les environs de Ciboure en 1608. Elle avait probablement été influencée par les récits des méfaits des sorcières françaises, car c'est à la suite de son retour qu'eurent lieu les premières arrestations pour sorcelleries dans ce village. Voir G. Henningsen, *op. cit.*, p. 73-100.

[1] *Ibid.*, p. 238.

[2] Il mena plusieurs enquêtes entre 1612 et 1613. Voir G. Henningsen, *op. cit.*, p. 237

[3] *Ibid.*, p. 237.

[4] *Ibid.*, p. 213.

[5] P. de Valencia, *Obras Completas*, t. VII : *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, eds. M. A. Marcos Casquero, H. B. Riesco Álvarez, León, Universidad, 1997, p. 195-197. Également cité par A. Morgado García, *op. cit.*, p. 133.

relevait de fausses révélations, de faux prodiges, en somme d'une vertu trompeuse, puisque :

> […] Como enseña la experiencia en las hechiceras y brujas y supersticiosas […] (son) más fáciles de creer y ser engañadas […], y más livianas[1].

Femmes, sorcières, et superstitieuses : nous voilà engagée sur le chemin de notre propos.

Les sorcières étaient considérées comme des sujets disposés au mal et à servir le diable. Mais la *bruja* en Espagne suscitait les opinions contraires de certains hommes d'Église : les uns vraiment convaincus de l'existence réelle de leurs méfaits, les autres, plus sceptiques, considérant ces choses comme l'œuvre d'ignorants. Cependant, les quelques affaires importantes de sorcellerie qui se déroulèrent sur le territoire espagnol présentaient la même particularité que celles instruites dans le reste de l'Europe des XVIe et XVIIe siècles. La chasse à l'hérésie démoniaque se concentra essentiellement sur les femmes.

Aux antipodes de cette femme diabolique apparaît une figure féminine radicalement contraire, celle d'une femme qui surpasse son état par l'exemplarité d'une vie tournée vers la célébration du Seigneur : la sainte.

B – La sainte : la femme « parfaite » et le modèle de la mystique

Lorsqu'on évoque encore aujourd'hui la figure de la sainte, les premiers éléments qui viennent à l'esprit dépeignent l'image d'une entité exceptionnelle par son dévouement à Dieu et aux autres, sa patience, sa générosité, son sacrifice. Celle-là même que le *Malleus Maleficarum* au XVe siècle opposait à la perversion de la sorcière :

> Dans la bonté, quand (les femmes) sont bien dirigées par un bon esprit, elles sont excellentes. […] Pareil éclat se trouve […] chez des femmes de la Nouvelle Alliance : des vierges et autres saintes femmes, par leur foi ont conduit des nations et des royaumes, du culte des idoles à la religion chrétienne[2].

---

[1] F. Blasco Lanuza, *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra guarda y efetos del govierno de Dios Invisible*, *Zaragoza,* 1637, Alcalá de Henares, p. 648-672 et p. 783-784.
[2] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, p. 173-175.

Cependant, la Sainte est avant tout une religieuse dont la vie de souffrance et d'abnégation pour servir Dieu est reconnue par ses pairs comme exceptionnelle après sa mort, comme ce fut le cas avec la Sainte d'Avila.

Mais avant cela, le premier pas sur ce chemin était celui du choix d'une vie vouée à Dieu. Car la Sainte est cette contemplative qui consent à se consacrer à la Foi et à mener une vie « parfaite » dans l'imitation des modèles vertueux que propose l'Église. À partir du Haut Moyen Âge se développe un modèle féminin de perfection qui inspire de nombreuses religieuses autour de la foi mystique.

1) Religieuse : une profession en vue de la perfection[1]

La volonté de servir Dieu et de perfectionner sa vertu devait être celle de tout croyant. Il fallait « suivre Ses conseils » pour ne point oublier la lutte quotidienne que l'homme devait mener par l'intermédiaire de la foi et le respect des lois divines, seuls garants de la rédemption. De grandes personnalités religieuses du XVIe siècle ne cessèrent de rappeler qu'il fallait suivre le chemin de la vertu. Ainsi, selon la conception dualiste issue des idées néo-platoniciennes de la Renaissance, Ignace de Loyola et Luis de Granada invitaient l'ensemble des chrétiens à mépriser les choses du monde, à les avoir en horreur, car elles s'opposent à la rémission[2]. La seule voie pour le salut est l'anéantissement du corps. Les critiques acerbes du frère Juan de los Ángeles, par exemple, dans *Diálogos de la Conquista del Reino de Dios*, montraient à quel point les vanités terrestres ne pouvaient qu'éloigner l'homme du chemin vertueux que Dieu lui offrait :

> Porque todas aquellas cosas con que el hombre se distrae y se divierte, viendo, oyendo, comiendo, bebiendo, hablando y obrando y aplicándose a negocios no necesarios, ladrones y salteadores son de la pureza del corazón y de todas las riquezas del espíritu, por lo cual nos conviene más que otra cosa huir, para alcanzar y poseer esta pureza. […] Has de saber que el íntimo del alma es la simplicísima esencia de ella, sellada con la imagen de Dios, que algunos santos llaman centro, otros íntimo, otros ápice del espíritu, otros mente […][3].

---

[1] Nous employons le terme « profession » au sens religieux du terme, c'est-à-dire, « (l')acte par lequel un religieux, une religieuse prononce ses vœux » (*Robert*).

[2] Pour le père fondateur de la Compagnie de Jésus, l'homme doit exécrer tout ce qui est relatif à la vie terrestre (les sens, la volupté, les plaisirs vains), mais il doit cependant en avoir connaissance afin qu'il puisse s'en écarter et s'en servir pour le salut. En revanche, dans la *Guía de pecadores*, Luis de Granada affirme son « hostilité déclarée aux sens, à la chair et à la terre ». Voir l'analyse de J. Delumeau, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident*, Paris, Fayard, 1994, p. 33.

[3] J. de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*, Madrid, BAC, 1946, dialogue X, p. 327 et ss.

Suivre le chemin de la perfection, tel était l'engagement que glorifiait Thérèse de Jésus. Parce que le Seigneur avait montré comment se préparer à la vie éternelle par son Fils, il ne fallait point craindre la voie de la foi :

> El mesmo Señor mostró este camino de perfección, diciendo : « Toma tu cruz y sígueme ». Él es nuestro dechado ; no hay que temer quien por sólo contentarle siguiere sus consejos (*Vida* 15, 13).

Or, moins encore que l'homme, à cause de son penchant dit naturel pour la luxure, la femme ne pouvait trouver son salut que dans le cheminement vers la perfection. Car elle était considérée comme étant plus encline que l'homme au plaisir et au mensonge. Cette opinion fut très largement développée, par exemple, dans la littérature satirique du Moyen Âge. Ainsi, dans le portrait que propose l'Archiprêtre de Talavera sur la femme dans *El Corbacho*, tous les vices et les défauts sont réunis dans un être toujours présenté de manière abjecte et repoussante. Tout au long d'anecdotes agressives, de termes péjoratifs et d'images cyniques, il montre comment la femme de Hita est tour à tour « *murmurante e detractadora* », « *envidiosa de cualquiera más fermosa que ella* », « *su ausencia de constancia* », « *cara con dos fazes* », « *desobediente* », et comment l'homme qui l'aime « *ofende a Dios, a sy mesmo, e a su próximo* » et « *enloquece por amor* », ce qui l'éloigne d'un possible cheminement vers la perfection spirituelle[1]. Ce discours fera école tout au long de l'époque moderne avec, néanmoins, la conception de plus en plus forte que la femme était dépourvue de bon sens. Personnage brillant pour ses idées humanistes, Juan Luis Vives était de cet avis, puisque « *(lo) mostró nuestra madre Eva, que por muy poco se dejó embobecer y persuadir por el demonio* »[2].

Face à la proximité d'une telle nature et à la méfiance que cela suscite, de nombreux moralistes abondaient dans le sens des discours sur les conditions de la femme parfaite. Du reste, les deux conditions jugées les plus honorables pour la femme bien au-delà des XVIe et XVIIe siècles sont celles d'épouse et de religieuse conventuelle. Deux conditions qui, en même temps qu'elles étaient conçues comme le cadre de la rédemption et du salut, représentaient un statut social. Seuls ces deux états constituaient le chemin vertueux dans lequel devaient s'engager les femmes honorables.

---

[1] A. Martínez de Toledo, *El Corbacho o Reprobación del amor mundano* (1438), ed. J. González Muela, Madrid, Castalia, 1970, p. 58-60 et p. 121-125.
[2] L. Vives, *La mujer cristiana* (1523), ed. E. Teresa Howe, Madrid, Aguilar, 1995, p. 58.

Sur la condition de l'épouse, les traités de Juan de la Cerda et du frère Luis de León sur les vertus des femmes « honnêtes » au XVIe siècle s'inscrivaient dans une longue tradition chrétienne fondée, entre autres, sur la doctrine paulinienne de la subordination et de la soumission féminine[1]. En outre, le rôle octroyé à la femme mariée dépasse la stricte observance de ses devoirs familiaux (fidélité au mari, éducation des enfants, gestion du logis et de l'économie domestique). L'accréditation de la femme espagnole dans son rôle matrimonial était d'autant plus importante qu'il représentait l'un des piliers du concept de l'honneur. Cette notion, conjuguée au statut de *limpieza de sangre* (pureté de sang) c'est-à-dire au lignage vieux-chrétien, obséda une large part de la société espagnole, comme le montrent les analyses de Claude Chauchadis[2]. Et cette question se fait sentir à tous les niveaux, même dans les procédures inquisitoriales lorsque l'Inquisition mène sa politique répressive envers les vieux chrétiens. Car la seule dénonciation devant le Tribunal engendrait le déshonneur sur la personne, et par voie de conséquence, sur les autres membres de la famille.

Il peut sembler superflu de s'attarder ici sur le statut de l'épouse et de ses enjeux politiques et sociaux. Mais les exigences de perfection recommandées par les moralistes se retrouvaient chez la religieuse. Plus encore que la femme mariée, le modèle de perfection pour les femmes est celui de la religieuse « mariée » avec Dieu. Car ayant « épousé » le Seigneur, sa virginité demeurait intacte, chose qui transcendait tout ce qui était en relation avec son état de femme.

---

[1] Le fondement de ces conceptions s'appuyait, entre autres, sur une allégorie du Christ et de son Église à travers laquelle saint Paul recommandait au sexe faible de faire preuve d'obéissance au mari : « Femmes, soyez soumises à vos propres maris comme au Seigneur ; parce que le mari est le chef de la femme, comme aussi le Christ est le chef de l'assemblée, lui le sauveur du corps. Mais comme l'assemblée est soumise au Christ, ainsi que les femmes le soient aussi à leurs maris en toutes choses. […] Et quant à la femme qu'elle craigne son mari » (Éphésiens 5, 22-24). Sur la vision de l'épouse au XVIe siècle, voir les traités de J. de la Cerda, *Vida política de todos los estados de mujeres en el cual se dan muy provechosos y christianos documentos y avisos para criarse y conservarse debidamente las mujeres en sus estados*, Alcalá de Henares, 1599; L. de León, *La Perfecta casada* (1560), ed. P. F. García (O.S.A.), Madrid, Aguilar, 1962.

[2] Évoquer le concept de *limpieza de sangre* mériterait une plus longue mise au point aussi bien doctrinale que politique que nous ne pouvons faire ici. De manière très générale, rappelons que c'est avec les grandes vagues répressives menées contre les juifs convertis accusés de judaïsme ou *conversos* (nouveaux chrétiens), que sera adoptée la recherche des origines chrétiennes avec l'adoption du statut de *limpieza de sangre* (pureté de sang) par l'archevêque Martínez de Silíceo pour les chanoines de Tolède, en 1547. Cela entérinait l'antisémitisme d'une population de *cristianos viejos* à l'égard d'une élite teintée de judaïté. Ce statut de pureté de sang qui n'émanait ni d'une décision royale ni d'une décision papale fut cependant ratifié par le pape Paul IV en 1555 et par Philippe II en 1556. Dès lors, des ordres militaires aux plus grandes élites de l'État et de l'Église l'enquête sur l'ascendance prouvant l'absence de judaïté sera appliquée. Voir C. Chauchadis, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Paris, Éditions du CNRS, 1984. Nous renvoyons également à A. A. Sicroff, *Les Controverses des « statuts de pureté de sang » en Espagne, du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1960.

Dès le second Concile de Constantinople au IVe siècle, les premiers théologiens commencèrent à proposer la figure biblique de Marie comme l'idéal féminin : cette femme qui accède au sacré par sa virginité et par un total abandon lui permettant d'être l'instrument passif de la rédemption. Proclamée vierge avant et après l'enfantement du Christ en 381, puis comme mère de Dieu en 431 au Concile d'Éphèse, la figure mariale devenait officiellement « (l')*odiguitria* », c'est-à-dire, comme le rappelait Xénia Iourev, celle qui montre la voie[1]. En outre, à la différence d'autres saints donnés en exemple par l'Église qui durent faire pénitence, Marie n'avait jamais été touchée par le péché ni en acte, ni en pensée. Les réflexions de Chiara Frugoni sur l'incidence du personnage marial dans les représentations de la femme au Moyen Âge soulignent judicieusement les raisons pour lesquelles Marie représentait le modèle idéal féminin :

> Marie met au monde tout en demeurant vierge et, seule de son sexe, justement parce que son corps ne connaît pas l'union du mariage, peut être exaltée dans sa maternité. C'est pourquoi, selon une proposition qui, avant tout, nie le corps féminin et ses fonctions, elle constitue le modèle que toute femme doit essayer d'imiter[2].

Les épisodes exemplaires de la vie de la Vierge présentaient une vie de femme qui, aux différents âges de sa vie, était entièrement tournée vers la perfection : l'enfance, la jeune fille, l'épouse, la mère, la veuve. Modèle paradigmatique pour l'ensemble des chrétiennes, la Vierge est, cependant, un personnage ambivalent : elle est sacralisée en tant que vierge et mère du Christ, en même temps qu'elle est présentée comme une « vivante ». À travers ses analyses iconographiques sur les représentations de la Vierge en Espagne, Pierre Civil observait que l'Église faisait coïncider en elle « l'expérience humaine et l'exaltation dogmatique »[3]. Face au fardeau qu'avait entraîné le péché de la première femme, la théologie s'employa à encenser et à glorifier la virginité comme voie de salut afin d'accéder au sacré. Et la chasteté était la première des spécificités qui ouvrait la voie vers l'honorabilité et la perfection. Elle est même, comme le proclame Juan de la Cerda au XVIe siècle, la manifestation de la puissance céleste :

---

[1] X. Iourev, *L'Église et les femmes : vers une anthropologie Trinitaire à la lumière de la théologie orthodoxe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001, p. 73.
[2] C. Frugoni, « La femme imaginée », *Histoire des femmes en Occident*, t. II : *Moyen Âge*, C. Klapisch-Zuber (dir.), Paris, Flammarion, 1990, p. 358.
[3] P. Civil, *L'ordre des images dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles: pouvoirs, religion et littérature*, *Synthèse des travaux réunis en vue de l'obtention du diplôme d'Habilitation à diriger des recherches*, Paris, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1997, p. 63.

> La virtud de la castidad es tan sublimada que su origen y nacimiento no es menos que celestial[1].

L'explosion du culte marial au XIIe siècle s'accompagne de la célébration du modèle religieux de la femme dévouée au Seigneur comme le seul statut capable de sauver la condition féminine[2]. Ce principe continuait, d'ailleurs, d'être fortement défendu au milieu du XXe siècle lorsque, par exemple, pour appuyer ces thèses sur le féminisme chrétien incarné par la figure de Thérèse d'Avila, le père Silverio de Santa Teresa avançait que Marie, la femme prédestinée et déifiée par ses vertus exceptionnelles, avait racheté et rachetait toujours la dignité féminine :

> [María] la reina predestinada, que hollando con su inmaculada planta el dragón del mal, en mil formas metamorfoseado, redimiría la mujer de la abyección en que había caído y le restituiría su dignidad primera[3].

Vivre pour la vertu dans un ordre cloîtré était la voie la plus susceptible d'accéder à la perfection. La religieuse est la femme digne aux yeux du Créateur, pour avoir décidé de nier son corps et de persévérer dans la Foi. Et dans la société espagnole du Siècle d'Or, d'un point de vue spirituel et idéologique, aucun autre statut féminin ne jouit d'autant de considération et d'honorabilité que celui de la contemplative. Preuves en sont l'expansion considérable et le dynamisme conventuel qui se concrétisent par la naissance de nouveaux ordres ou de réformes.

Souvenons-nous qu'en 1495, c'est avec les aspirations confiées à l'archevêque de Tolède Francisco Jiménez de Cisneros par la reine Isabelle de Castille de voir les couvents féminins se réformer que débute l'essor de la vie conventuelle en Espagne. Ainsi, l'influence du cardinal Cisneros fut à l'origine du mouvement de réforme que continua de développer Pedro de Alcántara dans l'ordre franciscain en exigeant que soit respecté le vœu de pauvreté et d'obéissance. Sous l'égide de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix, le Carmel se transforme également en un grand ordre réformateur, tout comme l'ordre des

---

[1] J. de la Cerda, *op. cit*., fol. 63r.

[2] A. Sarrión Mora a dégagé l'exaltation progressive de Marie par l'Église face à une nature féminine étroitement reliée à la concupiscence. L'historienne précise que « *desde el momento en que la sexualidad es degradada al nivel de la pura animalidad, la corrupción y el mal, la virginidad, de la que María es la máxima expresión — virgen a pesar de ser madre —, se presenta a los cristianos como el estado perfecto. En la medida en que 'la mujer' se asociaba sistemáticamente con la carne y la concupiscencia, la virginidad que representa María se le ofrecía como el único camino para superar su naturaleza corrupta y dañina* », *op. cit*., p. 80-81.

[3] S. de Santa Teresa, *Santa Teresa : modelo de femenismo cristiano*, Burgos, Tipografía del Monte Carmelo, 1931, p. 14.

Dominicains avec le célèbre prédicateur Luis de Granada[1]. Selon Isabelle Poutrin, les réformes et les fondations connaissent plus de succès sous les règnes de Philippe II et de Philippe III, avec, entre autres, l'apparition du Carmel thérésien[2].

Néanmoins, dès la fin du XVe siècle, l'évolution et la création d'ordres nouveaux s'étaient accompagnées d'une forte présence de conventuelles telles les déchaussées ou les récollettes. Ainsi, le recensement intimé par Philippe II en 1591 détaillait la présence en Castille de 20 369 vocations féminines pour 20 697 masculines et 33 087 clercs séculiers[3]. Selon Annie Molinié-Bertrand — sur ce recensement, elle fournit des chiffres inférieurs—, la population féminine se répartissait sur le peu d'établissements s'adressant aux femmes et de manière inégale selon les ordres. Les couvents franciscains comptaient plus de cinq mille religieuses, alors qu'il n'y avait qu'une centaine de carmélites et d'augustines, même si leur nombre devait augmenter par la suite sous l'influence de la réforme thérésienne[4].

En outre, Isabelle Poutrin rappelait que la véritable réforme qui s'était opérée dans les couvents féminins en Espagne était la restauration ou l'établissement de la clôture selon les dispositions adoptées au Concile de Trente. Avec l'ébranlement religieux que les thèses protestantes avaient provoqué au sein de l'Église, Rome attribuait une importance nouvelle à ce corps ecclésiastique héroïque, dans la mesure où il représentait l'*ecclesia militans*, c'est-à-dire, l'Église combattante face à l'influence protestante. Parce que leur recherche de perfection glorifiait l'orthodoxie catholique, la foi et la vertu des religieux confirmaient la légitimité, la juridiction et l'infaillibilité du souverain pontife face à une religion protestante qui, en se séparant de l'Église, s'était séparée du Christ et donc se vouait à la damnation éternelle[5]. Ainsi, à travers le monde monacal, allait être reconfirmée l'incontestabilité de la vérité de la foi catholique par l'adoption de règles strictes normalisant la vie conventuelle dans les moindres détails, depuis le recrutement jusqu'aux formules de la prise d'habit ou les règles intérieures. En d'autres termes, les décisions adoptées à Trente rappelleront aux femmes le « sacrifice expiatoire » de leur corps pour

---

[1] M. Bataillon, auteur de référence sur Érasme de Rotterdam et sur la question de la Contre-Réforme en Espagne et en Europe, a dégagé les enjeux religieux qui marquèrent cette période dans *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Paris, Droz, 1937. Sur le sujet des réformes spirituelles, voir aussi M. Andrés Martín, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1976.

[2] I. Poutrin a retracé les nombreuses créations de couvents féminins fondés en Espagne après le Concile de Trente et jusqu'en 1682. *Op. cit.*, p. 29-31.

[3] F. Ruiz, « Demografía eclesiástica », *D.H.E.E.*, t. II, p. 682-733.

[4] A. Molinié-Bertrand, « Le clergé dans le Royaume de Castille à la fin du XVIe siècle », *Revue d'Histoire économique et sociale*, 51, 1973, p. 5-53.

[5] M. Venard, « Sainteté », *H.C.*, t. VIII, p. 1018-1021.

leur salut et l'accomplissement des vertus féminines pour celles qui se donnent au service de Dieu[1]. Car toutes les contemplatives n'avaient pas choisi pleinement la rigueur du monde de la clôture et de la vie monacale.

Les vocations forcées suscitèrent de vives préoccupations, dans la mesure où elles pouvaient se traduire par des dérèglements à l'intérieur du couvent : rupture du vœu de chasteté, fugues ou manifestations pathologiques telle la dépression[2]. La littérature du temps s'en faisait, d'ailleurs, l'écho. L'auteur Alfonso de Valdés ne manque pas, par exemple, de faire intervenir, dans *Diálogo de Mercurio y Carón*, l'âme de ce qu'il nomme déjà la « *monja desesperada* ». Une femme « *desventurada* » qui, s'approchant de l'embarcation où se trouvent Mercurio y Carón, révèle les raisons de son errance. Elle fut forcée à devenir religieuse par sa famille et se donna la mort pour échapper à cette vie[3].

Même s'il s'agissait d'un personnage littéraire, ces cas existaient bien qu'en faible quantité. Cependant, ces cas « désespérés » (la religieuse fugitive, rebelle ou désespérée) furent l'objet d'une grande attention de la part de la hiérarchie ecclésiastique, laquelle n'hésitait pas à infliger de lourdes peines pour étouffer de tels agissements, puisqu'ils donnaient à voir un monde qui n'était pas aussi parfait qu'on le prétendait. Et l'Église n'hésite pas aussi à prendre des mesures, notamment en matière de recrutement et de discipline[4].

Malgré cette réalité, nombreuses furent les vocations sincères et volontaires dans ce climat de ferveur religieuse qui anime cette période. Nombreuses les contemplatives qui, désireuses d'imiter les saintes données en modèle par l'Église, se lancèrent dans la voie de la perfection. Mais une vocation choisie et une vie tournée vers l'humilité et la pauvreté ne signifiaient pas l'accession à la sainteté. D'autant que la femme « sainte » était un fait rare et précieux, ainsi que l'exprimait Luis de León, non sans une pointe de dévalorisation féminine propre à la pensée du Siècle d'Or : « *Mujer de valor, ¿ quién la hallará ? Raro y extremado es su precio* »[5].

---

[1] Nous empruntons l'expression qu'utilise E. Berriot-Salvadore dans « Le discours de la médecine et de la science », *Histoire des femmes*, t. III, p. 450-452.
[2] Sur le thème des vocations forcées et de leurs manifestations, voir J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p.
[3] A. de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón* (1541-1545), ed. R. Navarro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999, p. 143-144.
[4] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 31-40.
[5] L. de León, *op. cit.*, p. 52-53. Également cité par M. Fernández Álvarez, *op. cit.*, p. 102.

2) Un modèle de perfection : la mystique féminine

Tout au long de la construction du monde catholique, l'Église offrit des modèles de sainteté où se conjuguaient une existence marquée par la foi et le dévouement au Seigneur avec des faits miraculeux qui permettaient de renforcer le lien avec la notion de sacré[1].

Dans l'histoire de la sainteté féminine, c'est à partir du IIIe siècle que l'autorité ecclésiastique reconnut des femmes qui avaient honoré la foi par leur martyre, leur virginité, leur charité et leur dévouement. Leurs vertus furent retracées dans les *Vitae*.

Bien que peu représentées dans les premiers siècles du Christianisme, ces saintes érigées en modèles inspirèrent des femmes qui éprouvèrent une profonde ardeur pour suivre leur exemple et se lancer dans la Foi, notamment, lorsque se développa dès le XIIIe siècle la mystique féminine[2]. Le trait principal de cet engouement pour la phénoménologie mystique s'appuyait sur le contact direct avec le divin.

En effet, l'aspiration spirituelle mystique repose sur la recherche de l'union avec Dieu, afin d'« expérimenter » et de « ressentir » la connaissance du Divin[3]. Sans nous attarder sur la théologie de la mystique sur laquelle s'exprimèrent saint Augustin ou Denys le Mystique, entre autres, il convient de souligner que cette expérience est une force qui n'engage aucunement la participation active du sujet. Elle est récompense gratuite du divin pour celui qui suit, homme ou femme, la voie du « recueillement surnaturel »[4], c'est-à-dire, du dépouillement vers l'union mystique avec Dieu[5].

À l'heure de définir la théologie mystique et la grâce sanctifiante, les théologiens se réfèrent souvent aux écrits des deux grandes personnalités mystiques espagnoles : Thérèse de Jésus († 1582) et Jean de la Croix († 1591). Pour sainte Thérèse, l'homme peut faire l'effort de rejoindre Dieu, mais il ne peut l'atteindre par ses propres moyens. Dans la cinquante-quatrième *Cuenta de conciencia*, elle définit ce qu'elle entend par « *sobrenatural* » :

---

[1] A. Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 83.
[2] G. Bechtel, *La putain, la sorcière, la sainte et Bécassine. Les quatre femmes de Dieu*, Paris, Plon, 2000, p. 166-184.
[3] Concernant la définition de la mystique dans la théologie catholique, voir l'article « Mystique (théologie) », *D.T.C*, t. X, col. 2599-2674.
[4] J. de los Ángeles, *op. cit.*, dialogue X, p. 327.
[5] Dans la *Subida del Monte Sión*, en 1540, B. Laredo, l'inspirateur des idées thérésiennes, qualifie de « *sobrenatural* » l'instant où le parfait parvient au quatrième âge de la « quiétude », c'est-à-dire accède à la divinité par la contemplation. Voir B. Laredo, *Subida del monte Sión* (1538), dans *Místicos franciscanos españoles*, Madrid, BAC, 1948, chap. III, p. 308.

> La primera oración que sentí — a mi parecer — sobrenatural (que llamo yo lo que con mi industria ni deligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí, y debe de hacer mucho al caso), es un recogimiento interior que se siente en el alma[1].

Comme le répète continuellement la réformatrice du Carmel, la grâce sanctifiante est infusée dans la nature de l'homme par la seule volonté de Dieu, sorte « d'accident surnaturel créé en notre nature de manière à l'adapter à la vie divine »[2]. Le *surnaturel* est ce qui est « inspiré » par la libéralité divine, ce qui relève du point « *místico* ». Ainsi décrivait sainte Thérèse la théologie mystique :

> […] Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión ; creo lo llaman « mística teoloxía » (*Vida* 10, 1).

Cette médiation des grâces extraordinaires dans l'âme par la gratuité du *surnaturel* se retrouve tout autant chez Jean de la Croix où l'obscurité adopte une dimension de parcours initiatique pour l'accession à une union avec Dieu. Elle se transforme en une « nuit obscure », au bout de laquelle se révèle le secret de la « *mística teología* » :

> Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios el alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo[3].

L'attraction pour cette aspiration spirituelle de l'union mystique avec Dieu fut forte dans le monde contemplatif féminin, dans la mesure où elle représentait un modèle d'expression dans la foi auquel pouvaient prétendre des femmes éloignées d'un quelconque pouvoir théologique, ou plus simplement, du ministère de l'Église.

Tout au long du Moyen Âge, des formes de sainteté féminine s'étaient développées autour de la mystique visionnaire qui avait pris naissance dans les pays nordiques. Hildegarde de Bingen († 1179), Claire d'Assise († 1253) ou Brigitte de Suède († 1373), par exemple, étaient ces personnalités qui, s'adonnant à l'oraison mentale et s'élevant dans

---

[1] Cité par O. Steggink dans son édition du *Libro de la vida* de Thérèse de Jésus, 12, n. 2, p. 195-196.
[2] *D.T.C*, « Surnaturel », col. 612.
[3] San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, 2,5,1. Cité par O. Steggink, *op. cit.*, chap. X, note 5, p. 174-175.

la piété, ouvrirent la voie de la passion pour la perfection[1]. Des femmes aux parcours féminins atypiques qui bénéficiaient d'un contact personnel avec Dieu. Ainsi, Hildegarde de Bingen transmettait les messages révélés par le Tout-Puissant visant la corruption du clergé ou la nécessité de réforme dans l'Église qu'elle adressait aux autorités spirituelles et temporelles par des lettres comminatoires ; les révélations de Brigitte de Suède, quant à elles, avaient trait également au monde ecclésiastique du XIVe siècle agité par des tensions religieuses internes et externes[2].

Les saintes mystiques médiévales jouèrent un rôle primordial dans la diffusion d'un modèle féminin de sainteté confirmé par l'autorité doctrinale dans le monde catholique. Au demeurant, trois d'entre elles influencèrent plus directement les vies des contemplatives espagnoles à partir du XVIe siècle : Angèle de Foligno († 1309), Gertrude d'Helfta († 1301) et Catherine de Sienne († 1380).

L'élan réformateur de la spiritualité déclenché par le cardinal Cisneros au début du XVIe siècle s'accompagnait d'une double volonté : exhorter les religieux à aspirer à une plus grande perfection contemplative et inciter les fidèles à imiter et à vénérer davantage les vies exemplaires des saints[3]. Dans une perspective visant à une plus grande cléricalisation de la société s'inscrivent l'audience et la popularité de ces trois mystiques médiévales en Espagne. D'autant plus que la traduction en castillan et la publication des œuvres du *Libro de la bienaventurada sancta Ángela de Foligno* (1618), du *Héraut* de Gertrude d'Helfta (1599) et des différents ouvrages sur Catherine de Sienne à partir de 1569 avec sa biographie *Vida de Santa Catalina de Siena* permirent de diffuser leurs écrits et, par voie de conséquence, les épisodes les plus importants de leur vie de piété[4]. Ainsi, après sa conversion et à la suite d'une vision de l'Enfer, la tertiaire franciscaine Angèle de Foligno représente le modèle saint d'une vie marquée par la conscience de ses péchés et du

---

[1] Étant donné l'ampleur que recouvre le thème de la mystique visionnaire, nous renvoyons, entre autres, à l'article de J. Deluzan « La mystique visionnaire », *Encyclopédie des mystiques*, t. II : *Christianisme occidental, ésotérisme, Protestantisme, Islam*, M.M. Pavy (dir.), Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 220-236.
[2] G. Bechtel, *op. cit*., p. 170-171.
[3] A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas…*, p. 118-119.
[4] Les écrits de Catherine de Sienne connurent une plus grande et plus rapide diffusion que ceux des deux autres saintes mystiques médiévales. Au point que l'influence du modèle de sainteté qui s'affirmait au travers de Catherine de Sienne apparaît dans de nombreuses autobiographies ou biographies de contemplatives de la fin du XVIIe siècle. Pour un état de la question sur l'infiltration des modèles de sainteté mystique inspirés de ces trois saintes médiévales, nous renvoyons le lecteur au chapitre que consacre I. Poutrin sur ce sujet dans son étude sur l'autobiographie et la sainteté féminine, *op. cit*., p. 71-76. Également, J. Simón Díaz, « Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700 », *Hispania Sacra, XXX*, n°60, 1977, p. 421-480.

désir ardent de pénitence en vue d'atteindre l'union avec Dieu par la contemplation sur la souffrance du Christ[1].

Dans l'Espagne du début du XVIe siècle, la passion christocentrique de cette mystique médiévale, développée également par sainte Brigitte de Suède, eut un impact considérable sur la tertiaire franciscaine Juana de la Cruz (1481-1534), abbesse du monastère de Cubas. Elle fut une des premières grandes figures incarnant le modèle de sainteté féminine mystique et visionnaire ouverte vers l'extérieur. Connue pour les révélations que disait à travers elle le Saint-Esprit, enjoignant les fidèles à se convertir au péril de menaces imminentes — le *Conorte* est le recueil des soixante-dix sermons qu'elle prononça en 1509[2] —, la biographie de l'abbesse par Antonio Daza en 1610 contribua à diffuser une expérience religieuse qui fait la part belle au contact privé avec le divin et le monde céleste, à une vie de pénitence intense, à l'oraison et aux mortifications constantes, ainsi qu'une extrême piété pour le Christ souffrant[3].

À travers la centaine d'écrits des contemplatives espagnoles de l'Espagne de l'époque moderne, Isabelle Poutrin met en évidence la présence plus large du cheminement mystique et ascétique de sainte Catherine par l'évocation directe ou indirecte de cette dernière dans les autobiographies ou biographies féminines[4]. Pour l'historienne, cette intrusion du modèle de la mystique médiévale allait de pair avec l'expression d'une spiritualité féminine contemplative, étant donné « (qu')au XVIIe siècle, l'imitation des saintes et l'imitation des textes (étaient) deux démarches étroitement imbriquées »[5]. Les travaux menés par cette historienne soulignent, néanmoins, que les contemplatives de l'Espagne moderne s'inspiraient davantage de modèles contemporains dans leur cheminement personnel sur la voie de l'oraison et de la perfection : des auteurs mystiques et ascétiques qui tous exaltèrent le désir d'accéder au Seigneur par le recueillement et le dépouillement de l'âme. Parmi les plus célèbres, figuraient les œuvres de Francisco de

---

[1] Les écrits sur Angèle de Foligno furent établis par son confesseur frère Arnaldo, à qui la sainte dictait ses expériences mystiques, et ils furent édités en latin à Tolède en 1505, un siècle avant la traduction castillane. La contemplation du Christ souffrant caractérise l'expérience mystique de la Sainte. Voir A. de Foligno, *Libro de la vida : vivencia de Cristo* (1285), ed. T.H. Martín, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, p. 141-142.

[2] *Comienza el libro que es llamado Conorte el cual es hecho por boca del Espíritu Santo que hablaba en una religiosa elevada en contemplación,* 1509, (BE – J.II.18).

[3] A. Daza, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada Virgen sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro Señor Padre San Francisco*, 1610, Madrid, Luis Sánchez. Voir le chapitre que consacre A. Muñoz Fernández à Juana de la Cruz, *Beatas y santas neocastellanas…*, p. 132-142.

[4] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 87.

[5] *Ibid.*, p. 33.

Osuna († 1542 ?), Juan de Ávila († 1569), Luis de Granada († 1588), Thérèse de Jésus († 1582), Luis de León († 1591), Juan de los Ángeles († 1609) et Jean de la Croix († 1591). Au demeurant, pour de nombreuses conventuelles, c'est l'influence des écrits et de la vie de sainte Thérèse de Jésus qui inspira le plus la dévotion et incita à l'imitation, même pour ces *beatas* qui finirent aux mains de l'Inquisition. Quand bien même la référence à ces œuvres n'apparaîtrait pas en tant que telle dans les procès, nombreux sont les éléments qui montraient l'identification de certaines femmes au parcours de la Sainte. Au demeurant, aussi bien pour les vertueuses que pour les hétérodoxes, celle qui sert de modèle pour de nombreuses vocations féminines est sainte Thérèse de Jésus.

Le modèle que laissait en héritage sainte Thérèse à ses religieuses dans les *Constituciones* était marqué par le désir ardent de faire « *penitencia de tanto mal* » et de « *merecer algo para ganar tanto bien* » (*Vida* 32, 8). Après sa conversion, tout comme de nombreuses autres conventuelles de l'Espagne moderne, Thérèse de Jésus s'inspira des exemples de piété et de sainteté qu'offraient les modèles contemporains à travers des lectures telles que Luis de Granada ou Pedro de Alcántara. Mais ce fut l'œuvre de Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, qui marqua davantage un tournant décisif dans sa profession de foi, dans la mesure où l'auteur mystique invitait à l'oraison intérieure, pratique permettant la rencontre avec un Dieu personnel[1]. Son désir de perfection ne put prendre les chemins dégagés par les approches mystiques antérieures et c'est par le recueillement surnaturel et la succession des états de l'oraison que Thérèse commença à se frayer un chemin vers ce qui représentait à ses yeux le but ultime de l'amour parfait : l'union mystique. La mère du Carmel réformé définissait ainsi l'oraison de quiétude :

> Es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar aquel contento con más gusto ; mas no se pierden ni se duermen ; sola la voluntad se ocupa de manera que — sin saber cómo — se cautiva ; sólo de consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien sabe ser cautivo de quien ama (*Vida* 14, 2).

Du reste, au moment où elle rentre au couvent de l'Incarnation d'Avila, le Carmel ne possède pas encore comme fondement spirituel la voie de l'oraison mentale. Ordre mitigé, ce n'est que sous son impulsion et celle de Jean de la Croix que le Carmel renouera

[1] Cette découverte a lieu en 1536, lorsque pour cause de coma et de graves maladies, elle doit se retirer du couvent de l'Incarnation d'Avila. Ayant réintégré le couvent peu de temps après, Thérèse développe sa pratique religieuse de l'oraison dès 1542. Outre les œuvres de la Sainte, voir, entre autres, R.M. Lépée, S*ainte Thérèse d'Avila : le réalisme chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; M. Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1950 ; I. Rodríguez (O.C.D.), *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Madrid, Instituto « Francisco Suárez », 1972 ; R. Rossi, *Thérèse d'Avila*, trad. de l'italien par L. Portier, Paris, Éditions du Cerf, 1989.

avec la règle primitive d'un ordre caractérisé par la retraite du monde, c'est-à-dire, avec la restauration de « l'idéal primitif compromis par une insertion du monde dans la vie du carme, héritier du désert »[1]. Ainsi, par une intense méditation le jour comme la nuit, le « désert » de la cellule deviendra le lieu où le carme et la carmélite pourront aspirer, selon la réformatrice du Carmel, au degré le plus haut de l'oraison : la vision de Dieu ou le mariage spirituel[2]. Moines et moniales seront alors consumés par la flamme de l'amour de Dieu, cette « *llama de amor viva* » chère à Jean de la Croix. Un amour éternel qui amène le contemplatif à donner cette flamme aux âmes qui éprouvent l'amour de Dieu. Ce feu mystique est celui qu'exalte sainte Thérèse lorsqu'elle conseille à ses sœurs de prier pour les pécheurs :

> Tomemos, hermanas, particular cuidado de suplicárselo, y no nos descuidar, que es grandísima limosna rogar por los que están en pecado mortal (VIIe *Moradas* 1, 4,).

L'une des premières motivations qui la poussèrent à entreprendre la réforme du Carmel et les fondations dont parlent ses écrits et les nombreux témoignages de la cause de canonisation, tourne autour de cette défense du salut, de Dieu et de l'Église face, entre autres, au luthéranisme. Cette condition est vécue d'autant plus fortement par la *Madre* qu'elle s'accompagne d'un élan apostolique pour racheter et être utile à ces âmes luthériennes « qui se damnent » :

> […] Gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia), y los ímpetus grandes de aprovechar almas, que me parece cierto a mí que, por librar una sola de tan gravísimos tormentos pasaría yo muchas muertes muy de buena gana. Miro que, si vemos acá una persona que bien queremos, en especial con un gran trabajo u dolor, parece que nuestro natural nos convida a compasión, y si es grande nos aprieta a nosotros (*Vida* 32, 6).

L'union avec Dieu s'effectuait dans la contemplation et dans l'action. François-Régis Wilhélem qualifie cette conception de mystique apostolique : « d'une mystique dans l'action »[3]. Cette piété combative pour le salut de l'Autre reflétait la continuelle persévérance pour servir Dieu et la foi. Une constance qui, comme le constatèrent les

---

[1] J.-G. Bougerol, J.-P. Renneteau, « Les Mendiants », *Encyclopédie des mystiques*, p. 193.
[2] Concernant l'ascension vers ce mariage spirituel, voir *Castillo interior o Las Moradas* (1577), et plus précisément : Ve *Moradas* 1-4 ; VIe *Moradas* 1-2 ; VIIe *Moradas* 1.
[3] F.-R. Wilhélem, *Dieu dans l'action : la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Éditions du Carmel, 1992, p. 13-35.

compagnes les plus proches de la Sainte telle María de San José, « *tenían fuerza de traer los hombres al servicio de Dios* »[1].

Le chemin vers la *sanctification*[2] que montra Thérèse d'Avila à ses contemporains hommes et femmes fut d'autant plus exemplaire que l'ascèse, la pénitence, l'oraison et l'obéissance à laquelle elle s'était adonnée toute sa vie étaient interprétées comme des facteurs prédisposant aux grâces extraordinaires et à la sainteté. C'est cela même qui rendait envisageable l'accession au contact du divin, voire incitait à l'imitation et au dépassement. En réalité, l'impact du modèle de sainteté thérésien se fera ressentir aussi bien pour l'état contemplatif que pour d'autres états féminins bien au-delà des XVIe et XVIIe siècles. Citons en exemple les propos du père Silverio de Santa Teresa, traducteur des procès et des œuvres de Thérèse de Jésus en 1931-1935. Ainsi, pour ce carme déchaux, sainte Thérèse était plus qu'une religieuse parfaite, elle incarnait tous les états féminins, dans la plus pure imitation de Marie. Elle était l'épouse exemplaire, la « *perfecta casada* »[3]. Mais, plus encore, le modèle thérésien de la foi représentait le symbole du véritable féminisme face au « faux féminisme » qui faisait actualité partout en Europe au moment où il écrit : celui du relâchement des mœurs, de « la négation de toutes les vertus qui font de la femme la digne compagne de l'homme »[4].

Sans rentrer dans la polémique que suscitent les réactions de ce fervent dévot de Thérèse d'Avila face à la montée du féminisme en Espagne avec les balbutiements de la jeune République espagnole, il n'en reste pas moins que l'analogie qu'il établit prend naissance dans le parcours d'une religieuse dévouée à Dieu, vivant la foi de manière intériorisée, intense et sincère. Et cette vénération, pour ses contemporains, à l'égard de Thérèse d'Avila fut d'autant plus inconditionnelle. Du reste, tous les témoignages des procès pour sa canonisation mettent en avant le caractère exemplaire de cette femme dont l'humilité extrême, le désintéressement et l'oubli du corps caractérisent son cheminement spirituel.

En 1931, dans son essai sur le « féminisme chrétien », le père Silverio de Santa Teresa rappelait en ces termes la force qui accompagna le modèle de sainteté thérésien ainsi que ses particularités :

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1610, p. 491.
[2] Comprenons par « sanctification », lorsque l'homme, en pleine conscience de ses péchés, décide de se purifier de ses fautes et de persévérer dans la voie de la perfection et du salut. Au sens biblique, l'homme « se sanctifie ». Voir *D.B.*, « Sainteté », t. V, col. 1361-1363.
[3] S. de Santa Teresa, *Santa Teresa : modelo de femenismo cristiano*, p. 6-14.
[4] *Ibid.*, p. 14

> Solidez de virtud unida a graciosa y espontánea alegría y honda instrucción teológica y vida mística tan estupenda en amigable convivencia con un trato familiar y corriente de las criaturas[1].

Humaine, mais sainte, avec l'exemple d'une vie où activité et passivité, foi et amour, expérience morale et expérience mystique étaient des mouvements imbriqués vers l'accession à l'union, la voie qui mène à la perfection devenait accessible pour de nombreuses contemplatives[2]. L'humaine condition féminine par une discipline pour le bien et l'amour de la foi pouvait être le lieu d'un pouvoir et d'une reconnaissance divine.

Cependant, si parfaite qu'ait été cette contemplative, elle ne fut pas pour autant épargnée par les soupçons et les accusations de certains censeurs et théologiens anti-mystiques de la Sainte Inquisition en 1575. Les phénomènes mystiques — surtout chez les femmes — allaient provoquer la méfiance de l'Église et soulever la question de la crédibilité des signes.

Même si l'Église reconnut des saintes entre 1530 et 1655, il n'y eut que peu d'élues. Car, bien que dévouée à la cause du Seigneur, la femme ne pouvait passer outre aux appréhensions et aux *a priori* attribués à sa condition. Et elle inspirait la méfiance surtout lorsqu'elle prétendait bénéficier d'un lien direct avec Dieu hors des sentiers battus de l'Église.

C – L'illuminée : de la femme inquiétante à la femme hétérodoxe

Au début du XVIe siècle, dans le climat général de contestation contre les rites extérieurs du Christianisme et contre une foi fondée davantage sur la recherche théologique que sur l'expérience de la vertu, des mouvements laïcs se rattachant à une aspiration religieuse motivée par l'oraison mentale personnelle commencèrent à émerger et participèrent au ferment spirituel de réforme au sein du monde religieux.

Le statut de ces femmes charismatiques se consacrant à la foi hors des murs du couvent devait exciter la vigilance de l'autorité ecclésiastique aussi bien par leur style de

---

[1] *Ibid.*, p. 27.

[2] Nous renvoyons aux analyses de M. Lépée consacrées à sainte Thérèse d'Avila dans lesquelles il propose des hypothèses intéressantes sur le rapport de la Sainte à la « réforme de soi » pour l'accession au Royaume de Dieu. *Op. cit.*, p. 298-313.

vie que par la vénération populaire. Leurs expériences extraordinaires divines ou maléfiques faisaient d'elles des saintes vivantes vénérées par de nombreux sujets.

Face à une prolifération de signes divins qui se manifesta en grand nombre chez ces femmes désireuses de vivre leur foi hors des murs du couvent, certaines d'entre elles furent poursuivies. Car, aux XVIe-XVIIe siècles, obsédée par l'idée d'épurer la religion des fausses croyances, c'est-à-dire l'hétérodoxie, l'Inquisition espagnole s'efforça de surveiller les déviations doctrinales qui, depuis les débuts du XVIe siècle, s'étaient développées autour du mysticisme. Derrière l'appellation *alumbrada* ou *ilusa*, génériquement appelée en français « illuminée », se dresse l'image d'une femme inquiétante qui suscite la méfiance.

1) Une foi féminine en marge du couvent

Observant les règles conventuelles propres à son ordre, éloignée des considérations terrestres, dévouée à la charité, obéissant à ses supérieurs, la religieuse vivant pour la perfection à l'intérieur des murs du couvent représentait le grade le plus élevé de la valorisation féminine aux yeux de la hiérarchie ecclésiastique.

Toutefois, la vie de nonne fut pendant longtemps réservée aux filles, aux célibataires ou aux veuves de la noblesse. Et c'est au XIIIe siècle, dans une Église chrétienne traversée par une série de tensions internes provoquées, notamment, par le luxe, le relâchement des mœurs et l'accumulation des charges ecclésiastiques d'un haut clergé de plus en plus riche[1], que l'essor du mysticisme visionnaire s'accompagna de l'apparition d'un mouvement spirituel marqué par la présence de femmes seules issues des couches assez pauvres[2]. Il s'agissait des béguines.

Se consacrant à la foi en dehors du cadre conventuel, ces semi-religieuses vivaient en contact avec le monde. Respectant le célibat, pratiquant l'oraison et la charité, prônant un idéal de pauvreté, elles vivaient de la mendicité, de faibles rémunérations perçues pour les soins administrés aux pauvres, aux malades et aux morts, ainsi que de quelques travaux

---

[1] *D.H.P*, « Hérésies (VIIIe-XIIIe siècle) », p. 811-813.

[2] Bien qu'il y eût la présence d'hommes dans ce mouvement, la participation féminine se fit plus forte dès 1300. Sur le développement et la fonction des béguinages dans l'univers spirituel du Moyen Âge, ainsi que sur les béguines elles-mêmes, la bibliographie est considérable. Nous renvoyons, entre autres, à E. Mitre, C. Granda, *Las grandes herejías de la Europa cristiana* (380-1520), Madrid, Istmo, 1999, p. 186-194 ; C. Opitz, « Contraintes et libertés (1250-1500) », *Histoire des femmes*, t. II, p. 328-335.

manuels afin de subvenir à leurs besoins[1]. Dans le climat spirituel de la fin du XIIe siècle, ce mouvement se développa largement dans plusieurs pays du nord de l'Europe, notamment, dans les villes où se regroupaient les communautés de béguines qui pouvaient ainsi bénéficier de faibles revenus et de logements. L'essor d'un tel mode de vie spirituelle s'inscrit dans l'agitation plus large réclamant un renouveau ascétique face à une hiérarchie perçue comme de plus en plus éloignée des vertus apostoliques. Les béguines participaient de cet élan de réforme pour une vie spirituelle plus ancrée dans la *vita activa* et tournée entièrement vers l'humilité, la pauvreté et le travail pour le salut des âmes[2]. Pour l'historienne Claudia Opitz :

> [Ces] femmes se rassemblèrent dans des maisons privées ou dans de petites cabanes à la limite des villes florissantes pour mener une « vie apostolique » et subsister, à l'image des disciples du Christ, grâce à la prédication et à la mendicité[3].

Bien que le choix du béguinage relevât d'une volonté de servir la foi et le Seigneur, ces religieuses dans le siècle ne prononçaient pas de vœux solennels comme leurs consœurs conventuelles. Ces femmes n'étaient pas soumises, entre autres, au vœu d'obéissance et la liberté que conférait ce mouvement allait à l'encontre du lien hiérarchique établi entre l'Église et ses membres. Il n'y eut rien de surprenant à ce qu'un tel mouvement finit par susciter de vives préoccupations chez l'autorité ecclésiastique.

En effet, afin d'en réguler les effets face au nombre de femmes de toutes couches sociales adoptant cette forme de vie, l'Église tenta de faire appliquer des règles dans la lignée de celles qui régissaient la vie des femmes vivant leur foi derrière les murs conventuels. Ainsi, dès le milieu du XIIIe siècle, les premières mesures à l'égard de ces femmes en marge du couvent cherchèrent tout d'abord à les rattacher à un ordre religieux envers lequel elles durent faire preuve d'obéissance. Les premières tentatives échouèrent, mais dès le XIVe siècle, le nombre de béguinages, parallèlement au nombre de vocations, augmenta considérablement[4].

Cette étape trouva sa concrétisation dans l'obéissance que les béguines devaient, dorénavant, observer à l'égard des confesseurs et des évêques qui se chargeaient de les suivre spirituellement. Ces femmes qui vivaient de mendicité se regrouperaient davantage en communauté avec des règles internes de vie, au point que la hiérarchie ecclésiastique

---

[1] C. Opitz, *op. cit.*, p. 228-229.
[2] *Ibid.*, p. 331.
[3] *Ibid*.
[4] A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 83 et ss.

finira par ne reconnaître que les béguinages fixés à un endroit et dont les pratiques spirituelles ne remettent pas en cause le dogme et possédant suffisamment de biens pour ne plus pratiquer une mendicité itinérante. Toutes les autres communautés seront condamnées comme hérétiques, à l'image des « Frères et Sœurs du Libre Esprit »[1], pour diffuser des propos blasphématoires contre la légitimité et l'autorité apostolique, pour pratiquer la vie religieuse en dehors du cadre de l'Église et pour abuser des privilèges de la charité.

Les premières mesures répressives adoptées par l'Église étaient d'autant plus impérieuses qu'elles apparaissaient comme le seul moyen susceptible de s'opposer à l'irruption de certaines béguines dans le domaine doctrinal et théologique ; elles racontaient publiquement des visions, diffusaient des révélations ou couchaient sur le papier leurs expériences mystiques dans leur langue ordinaire. Et certaines béguines furent poursuivies par l'Inquisition romaine pour leur rapport trop étroit et extravagant avec le Christ. Ainsi, les écrits de la béguine hollandaise Hadewijch d'Anvers (vers 1240) décrivant sa relation passionnelle, voire charnelle, avec le Christ furent délibérément écartés par l'Église pour l'ambigüité érotique qu'un tel contact supposait[2]. La mystique prophétesse de Valenciennes Marguerite Porète (1314) connut un sort bien plus funeste que la béguine hollandaise. Confrontée une première fois à la censure inquisitoriale pour son traité *Le miroir des simples âmes anéanties* dans lequel elle remettait en question certains points théologiques défendus par l'Église, elle fut condamnée au bûcher le 1er juin 1314 à la suite du procès inquisitorial qui débuta à Paris en 1310 en présence de vingt et un théologiens[3].

---

[1] Les informations sur l'origine et sur la définition de ce mouvement poursuivi par l'Église sont aujourd'hui encore difficiles à préciser, dans la mesure où la majorité des informations relève des sources ecclésiastiques. Mouvement influencé par le soufisme et par la philosophie panthéiste et néoplatonicienne du français Amaury de Bène au XIIIe siècle, la doctrine des « Sœurs et Frères du Libre Esprit » se développa jusqu'au XVIe siècle en Europe. La doctrine générale des différents groupes qui se réclamaient de cette idéologie se rejoignait sur certains points, notamment, celui de la liberté morale : une fois qu'ils avaient accédé à l'union mystique avec Dieu, ils étaient exempts du péché et n'étaient alors plus soumis aux règles morales exigées, comme celles qui régissaient les rapports sexuels. En 1311-1312, le concile de Vienne sur Rhône condamna le Libre Esprit pour hérésie. N. Cohn a dédié une large part de ses analyses à cette hérésie médiévale dans *The pursuit of the millenium*, Londres, Secker & Warburg, 1957.

[2] Cette semi-religieuse hollandaise utilisait un vocabulaire amoureux qui dérangea l'Église, surtout lorsqu'elle affirma, par exemple, que le Christ la serra dans ses bras et l'embrassa ardemment sur la bouche, ce qui lui procurait une énorme « jouissance » (*gebruicken*). Voir J.-C. Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Hachette, 1997, p. 146-147 ; G. Bechtel, *op. cit.*, p. 182.

[3] Ce manuel d'instruction développait les différents stades vers l'accession à l'union avec Dieu. Mais, dans les deux ultimes étapes, la sixième et la septième, Marguerite Porète affirmait que l'âme du vertueux, une fois anéantie par Dieu, retrouvait l'état d'innocence et jouissait alors des vertus célestes. Ces idées furent condamnées comme hérétiques par l'Église, dans la mesure où elles sous-entendaient qu'étant donné que Dieu avait anéanti l'âme, le vertueux était exempt de péché et ne pouvait plus pécher. Cette conception fut

Le mode de vie développé par les béguines ne se limita pas qu'aux seules zones du nord de l'Europe (Pays-Bas, Flandre, Nord de la France). Dès le XIVe siècle, ce mouvement connut un essor considérable en Europe sous des formes variées appelées *cellane*, *recluse* ou *incarcerate*[1]. Alors que ce statut fut de plus en plus condamné par l'Église, des femmes laïques ou tertiaires continuèrent à emprunter le chemin de cette foi hors du couvent, d'autant plus que, par leur charisme, la dévotion populaire voyait en elles l'incarnation d'un lien plus proche avec le divin.

En Espagne, ce « mouvement religieux féminin » se concrétisa par l'apparition de femmes dénommées *beatas*, surtout à partir de la deuxième moitié du XVe. La Castille fut, en particulier, l'un des terreaux fertiles à l'émergence de ce mouvement spirituel féminin par le nombre de *beatarios* (communautés de béates) qui virent le jour dans toute la région, ainsi que le mit en évidence Ángela Muñoz Fernández[2]. L'ambiguïté sémantique liée à l'appellation « *beata* » — étymologiquement, ce terme est un dérivé de l'adjectif religieux *beatus*, *beata* administré par l'Église au vertueux proclamé Vénérable — témoigne de la complexité historique et des formes que ce mouvement adopta en Espagne. Comme le rappelle Ángela Muñoz Fernández, dans la lignée des vocations religieuses dans le monde laïc développé par le mouvement béguinal, étaient appelées *beatas* ces femmes qui, sans avoir prononcé de vœux solennels, de façon permanente ou temporaire, seules chez elles ou dans des ermitages ou bien encore en communautés, avaient choisi de suivre la voie religieuse[3]. Ne faisant vœu d'obéissance qu'aux évêques et aux confesseurs, elles vivaient leur « vocation » hors des couvents. Pouvant se différencier du reste des laïcs par une tunique, pratiquant l'oraison et s'adonnant à la charité, elles vivaient leur religiosité « libre » de tout lien hiérarchique, sans aucune subordination masculine directe, et

---

développée par le mouvement des « Sœurs et Frères du Libre Esprit » et condamnée comme contraire au dogme. Voir E. Mitre, C. Granda, *op. cit.*, p. 191-193.

[1] Pour tout ce qui relève des renseignements sur les béguines et les répercussions que ce mouvement entraîna en Europe, nous renvoyons, entre autres, aux études de A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1975, p. 157-169 ; E. Schultz Van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre », *Histoire des femmes en Occident*, t. III, p. 169-212 ; J.-P. Albert, *op.cit.*, p . Sur le mouvement plus spécifique de la religiosité féminine en Espagne, nous renvoyons à l'ouvrage de A. Muñoz Fernández, *op. cit*.

[2] Selon les sources qui remontent au début du XIVe siècle et jusqu'aux dernières décennies du XVIe siècle, l'historienne confirme l'existence d'une centaine de *beatarios* de tailles et de durée d'existence différents. Voir A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas…*, p. 21.

[3] Nous renvoyons aux études de A. Huerga, *Historia de los alumbrados* et aux travaux sur les *beatas endemoniadas* de A. Sarrión Mora, *op. cit*.

subvenaient à leurs besoins principalement par des activités manuelles ou par la mendicité, c'est-à-dire, elles choisissaient la voie active ou celle de la contemplation[1].

Toutefois, les *beatas* ne constituaient aucunement un groupe homogène. Du fait même qu'aucune règle institutionnelle et disciplinaire ne régissait ce mouvement, plusieurs formes d'expression religieuse et plusieurs types sociaux féminins composaient la réalité sociohistorique de ce mouvement. Deux raisons principales apparaissent en ligne de mire : d'une part, l'accession à la vocation religieuse n'était plus liée à la dot requise pour rentrer au couvent, une grande majorité de femmes de souche pauvre adoptèrent cette voie pour exprimer leur foi ; d'autre part, parce que cet état jouissait précisément d'une liberté quant aux liens de subordination à l'autorité (aussi bien maritale qu'ecclésiastique), des femmes de haut rang renoncèrent à l'entrée au couvent et furent à l'initiative de plusieurs fondations de *beatarios* en concentrant autour d'elles l'attention de plusieurs représentants religieux[2]. Ainsi, dans les sources inquisitoriales que nous avons consultées, nous avons constaté que 60 % des causes d'hétérodoxie féminine concernent des femmes issues de milieux assez pauvres, mais les affaires les plus retentissantes sont celles où sont impliquées des femmes de rang plus élevé et dans lesquelles l'atteinte doctrinale est davantage mise en évidence dans les procès. C'est le cas, notamment, des procès instruits contre María de Cazalla en 1535 ou Lucrecia de León en 1592[3]. Au demeurant, l'analogie avec le mouvement béguinal féminin s'établit également en Espagne dans la perception négative de l'autorité ecclésiastique à l'égard d'une foi féminine vécue en dehors des règles conventuelles.

N'étant pas sujettes aux règles de clôture et d'obéissance, les *beatas* jouissaient d'une marge de manœuvre dans le monde qui pouvait attirer la vénération des populations en contact avec celles-ci. Et cette forme de religiosité trouvait un écho dans une aspiration spirituelle fondée sur le principe de la foi mystique : l'union avec Dieu est une expérience intérieure qui ne nécessite pas d'intermédiaire. Cette expérience suscita une augmentation de vocations pour la foi mystique qui ne pouvait laisser l'Église indifférente ; d'autant plus que, dans bien des cas, se fiant aux faveurs extérieures dont ces femmes prétendaient être les bénéficiaires, des personnes vouaient un véritable culte à certaines d'entre elles. Ce fut le cas à Tolède dans l'affaire de María Pizarro en 1641 où pendant quatorze ans on venait

---

[1] A. Muñoz Fernández, *op. cit*., p. 22-30 ; A. Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 44-46.
[2] A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres…*, p. 109-110.
[3] AHN, Inq., leg. 106, exp. 5, 1525 ; AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535 ; AHN, Inq., leg. 114, exp. 10, 1592.

la voir pour obtenir les grâces du Seigneur[1]. Afin d'endiguer une vénération populaire trop importante, l'Église adopta des mesures qui visaient à transformer les *beatarios* en couvents rattachés aux ordres tertiaires mendiants. Adelina Sarrión Mora rappelle ainsi que l'appellation « beata » finit par être la métonymie d'une filiation à un ordre tertiaire[2].

Cependant, parallèlement, dès le début du XVIe siècle, le terme souffrit d'une acception négative à cause, notamment, des procès inquisitoriaux instruits à l'encontre de ces *beatas* ou de femmes charismatiques dont les relations privées qu'elles prétendaient avoir avec le monde céleste et les conduites étaient perçues comme relevant de l'hérésie.

2) Femme aux portes de l'hétérodoxie

Dans une « nation » hantée par l'idée d'une infiltration de la doctrine luthérienne, comprendre les *a priori* qui amenaient à suspecter d'emblée les formes de religiosité de ces laïques qui participèrent à l'engouement pour le sentiment mystique amène à évoquer concomitamment le contrôle doctrinal exercé sur cette expression religieuse et le mysticisme. Car l'Espagne du Siècle d'Or était en lutte : une lutte politique et confessionnelle *pour* la défense du catholicisme et *contre* les dissidences idéologiques dans lesquelles figuraient tout autant les doctrines schismatiques que les pratiques déviantes faisant offense à la Foi[3]. Et si des *beatas* furent poursuivies pour hérésie, la vigilance et la répression touchèrent l'ensemble du monde spirituel attaché à la foi mystique. L'emprisonnement de Luis de León en 1573, de Jean de la Croix en 1577 ou les persécutions contre les fondations et les écrits de Thérèse de Jésus en 1576 témoignent d'une détermination dans le contrôle idéologique du rapport au dogme.

Parce qu'elle se présentait comme une foi « accessible » reposant sur la recherche d'une ascension spirituelle sans intermédiaire, la foi mystique suscita un vif enthousiasme au sein du monde spirituel dès 1500. L'explosion d'œuvres de piété en langue castillane concernant les différentes étapes vers l'union mystique par l'oraison intérieure avec les effets que Dieu est susceptible de provoquer au cours de cette ascension spirituelle contribua à diffuser cette expérience. Ainsi, comme nous l'évoquions précédemment, les traductions espagnoles des vies de saintes mystiques médiévales telles qu'Angèle de

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641.
[2] A. Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 45-46.
[3] R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia (1530-1609)*, Barcelona, Península, 1980, p.75.

Foligno ou Catherine de Sienne jouèrent un rôle décisif aussi bien dans le mouvement de religiosité féminine que dans la sphère religieuse en général. Mais de nombreuses œuvres contemporaines contribuèrent à diffuser aussi le modèle mystique dès 1500. Le *Carro de dos vidas* de Gómez García, ouvrage dédié à des *beatas*, fut l'un des premiers traités en espagnol à proposer une « méthode » sur la voie de l'expérience mystique[1]. D'autres auteurs, comme Francisco de Osuna et son *Tercer abecedario espiritual* (1527) ou Bernardino Laredo et sa *Subida del monte Sión* (1538), concoururent à montrer et à enseigner les chemins de la perfection[2]. À travers leurs écrits se faisait jour l'une des prérogatives propres à la foi mystique : elle trouve son origine non dans la théorie, mais dans l'expérience, la volonté, l'émotion vive et le désir d'accéder à l'union et à la perfection sanctifiantes. Francisco de Osuna, qui fut une source d'inspiration décisive dans l'entreprise de réforme thérésienne, définissait par ce principe même la vertu de la « théologie mystique » et le désir d'accéder à l'union en Dieu :

> Así como es más de desear tener piadosa afición y devota al Señor que no entendimiento agudo y frío solamente con estudio alumbrado, que los herejes y demonios lo tienen, así es más de desear la escondida teología que no la especulativa[3].

Dans la mesure où la mystique prenait naissance dans une expérience personnelle fondée non sur la théorie spéculative, mais sur l'amour, cette religiosité apparut comme une voie où la femme avait sa place. Puisque, malgré toute son imperfection, cette expérience ne lui était pas fermée, voire lui était réservée, ainsi que l'écrivait sainte Thérèse :

> Y hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara — y también lo he visto yo — que decía aprovechavan mucho más en este camino que los hombres (*Vida* 40, 8).

Depuis le Moyen Âge, des biographies religieuses ou des traités spirituels montraient comment des exercices pouvaient guider vers le contact avec Dieu, pour peu que la personne ait fait le vœu de se donner entièrement à la vertu. Le renoncement de sa propre volonté pour accueillir en soi la voix de Dieu était le chemin à suivre pour la rencontre intérieure et personnelle avec Lui. Au demeurant, avant que la doctrine ne fût

---

[1] Cité par A. Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 46.
[2] B. Laredo, *Subida del monte Sión* (1538), *op. cit.* ; F. de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual* (1527), Madrid, BAC, 1998.
[3] F. de Osuna, *op. cit.*, p. 201.

considérée comme hérétique, le mouvement illuministe espagnol appelé *alumbrismo* ou mouvement *alumbrado* était né de cet enthousiasme spirituel pour la recherche d'une perfection intérieure personnelle[1]. Mais, dans la même perspective que les mouvements qui avaient composé le groupe hérétique du *Libre Esprit* dès le XIVe siècle, les premières réticences des membres du clergé à l'égard des formes et des effets qui accompagnaient l'expression de l'expérience mystique apparurent lorsque, dans le processus vers l'accession au divin, certains mettaient davantage l'accent sur les interventions extraordinaires accordées à Dieu et sur l'interprétation théologique qui en était donnée consciemment ou inconsciemment[2].

Le terme « *alumbrado* » ou « *alumbrada* », affecté d'une charge négative dès le premier édit condamnatoire de 1525, fut utilisé en Castille pour « désigner une nouvelle réalité religieuse » hétérodoxe concernant aussi bien des hommes et des femmes visionnaires, quiétistes ou exaltés[3]. En parallèle, à la suite des grands procès du XVIe siècle, une autre accusation naquit au sein de la répression inquisitoriale. Les cas d'« *ilusos* » et/ou d'« *iludentes* » furent à la fois proches et dissemblables du mouvement *alumbrado*. Ces noms étaient donnés à ceux et à celles qui, sous l'emprise d'illusions provoquées par le démon, croyaient réellement être inspirés par Dieu et recevoir les grâces divines par des visions, des prophéties, des extases, des révélations et autres manifestations miraculeuses. Aussi, certains procès eurent des retentissements plus importants que d'autres lorsque lesdites manifestations divines, comme notamment les prophéties, avaient trait au domaine politique. Ce fut le cas pour le célèbre procès, étudié par Richard Kagan, de Lucrecia de León et ses complices, Alonso Mendoza et Diego Victores Tejeda (1590-1595)[4]. Dès les

---

[1] Sur le sujet des *alumbrados*, la bibliographie est considérable, comme en témoignent les différents axes d'études consacrés à ce groupe. Néanmoins, au sujet des critères qui ont permis au magistère d'identifier et de censurer l'illuminisme selon les époques, les circonstances particulières dans lesquelles il prend forme et les atteintes qu'il établit contre la foi, nous renvoyons à l'article « Illuminisme et illuminés », *D.S.*, col. 1367-1374. Sur l'apparition et la répression des *alumbrados*, en particulier, l'œuvre d'A. Huerga est capitale pour tout chercheur entamant une étude sur ce mouvement en Espagne. Voir A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI, op. cit*. et *Historia de los alumbrados*, *op. cit*.. Nous renvoyons aussi aux ouvrages de : B. Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados* (1508-1667), Salamanca, Universidad Pontificia, 1980 ; A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía* (1525-1559), Madrid, Taurus, 1980 ; M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols, Madrid, BAC, 1976 et *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1976.

[2] Bien que chaque illuminisme dépende des circonstances historiques et du cadre culturel dans lequel il voit le jour, plusieurs spécialistes mettent en relation l'impact et la répression du *Libre Esprit* avec le mouvement des *alumbrados*, selon le principe qui semble apparaître comme une *constante historique* : la recherche de la transcendance intérieure sans intermédiaire. Voir *D.S.*, « Illuminisme et illuminés », col. 1369-1370.

[3] A. Márquez, *op. cit*., p.75.

[4] R. L. Kagan, *Los sueños de Lucrecia : política y profecía en la España del siglo XVI*, trad. de F. Carpio, Madrid, Nerea, 1991.

premiers procès, ce mouvement fut condamné pour hérésie, accusé de porter atteinte à l'orthodoxie. Or, au fur et à mesure que se propagea parmi les femmes ce que Ángela Muñoz Fernández qualifie de « *vulgarización […] de la santidad como modo de vida* »[1], beaucoup se regroupèrent dans ces mouvements pseudo-religieux dès le début du XVIe siècle, notamment à Tolède et à Guadalajara, puis au XVIIe siècle en Extrémadure et en Andalousie. Selon Álvaro Huerga, ces femmes étaient animées par le désir de « *saborear las supuestas delicias de lo divino* »[2]. Du reste, celles-ci furent les cibles privilégiées des théologiens dans la mesure où, dans les affaires de visions et de révélations, leur faiblesse naturelle et leur infériorité appelaient les soupçons.

Depuis le XIVe siècle jusqu'à la fin du XVIe, la présence de *beatas* ou de femmes charismatiques proclamant leur union avec Dieu de façon par trop passionnelle à l'extérieur de l'Église provoqua la méfiance et les critiques religieuses. Les affaires de fausses stigmatisées ou de fausses mystiques qui apparurent autour de 1510 en Espagne marquèrent les esprits au point que l'autorité ecclésiastique commença à prendre ses distances quant à l'honnêteté d'une piété féminine fondée non sur l'expérience théorique de Dieu, mais sur la connaissance spirituelle de l'union avec Dieu.

La prolifération de *beatas* à la recherche du prodige et des phénomènes extraordinaires amena l'Église à freiner les élans féminins vers l'expérience mystique. Ainsi, des ouvrages leur étaient directement destinés afin qu'elles ne s'éloignent pas des préceptes vertueux relatifs à l'honorabilité imposée par leur condition féminine. Trois d'entre eux, conçus comme des guides pour la pratique spirituelle, influencèrent plus particulièrement les vies des *beatas* : l'*Audi filia* de Juan de Ávila, l'*Ejercicio espiritual* d'Ignace de Loyola et l'*Aviso de gente recogida* de Diego Pérez de Valdivia (1585)[3]. Ces traités recommandaient la plus grande prudence et incitaient les femmes à éviter de donner crédit aux faveurs extraordinaires au profit d'une vie vertueuse et d'une obéissance sans bornes aux sacrements et aux préceptes de l'Église. Car donner foi à de telles marques extérieures dénaturées d'un quelconque lien spirituel et, de surcroît, diffuser de fausses révélations constituait un péché d'orgueil et une offense à Dieu. L'appellation *beata* devint la figure métonymique de celle qui, vraisemblablement, simulait la vertu et les faveurs exceptionnelles reçues de la Grâce.

---

[1] A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas…*, p. 148
[2] A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición…*, p. 57.
[3] A. Muñoz Fernández, *op. cit.*, p. 150.

À une époque où le modèle de vie religieuse était « à la mode », la foi vécue hors des murs du couvent proposait une relative indépendance pour les femmes[1]. La possible autonomie que représentait ce mode de vie offrait l'accès à des espaces et à des traitements qui n'étaient pas ceux qui étaient attribués à la femme. De fait, aux yeux du magistère, la femme charismatique, laïque tertiaire ou *beata*, inspirait de la méfiance ou franchissait le seuil de l'hétérodoxie lorsque ses grâces extraordinaires ou ses dires étaient synonymes de simulacre.

*

Au Siècle d'Or, les figures de la sorcière, la sainte et l'illuminée embrassent des réalités bien distinctes en adéquation avec les représentations façonnées par la société. Ainsi, la sorcière et la sainte recouvrent deux domaines d'influence antinomiques.

La *bruja*, la sorcière, désigne cette femme qui est l'incarnation même du démon, venue pour causer le malheur au sein des fidèles et qui, dès la fin du XVe siècle, devient le mal à combattre.

La *santa*, l'inverse même de cette femme maudite, est la consécration de la perfection féminine dans le divin, en conséquence d'une vie entièrement dévouée à l'humilité et au sacrifice pour la célébration de la Foi. Cependant, cela est un privilège rare et, malgré des vies exemplaires, certaines religieuses provoquèrent les soupçons de la hiérarchie.

Face à ces deux figures radicalement opposées apparaît l'image inquiétante de l'illuminée. Directement issus de la sphère juridique inquisitoriale de ces siècles et particuliers à l'Espagne, les termes *alumbrada* et *ilusa* désignent ces femmes laïques ou *beatas* ayant adopté la voie religieuse sans entrer dans les ordres et qui furent poursuivies par l'Inquisition pour leurs déviances religieuses. Sortes d'avatars manqués du modèle de la sainte, ce furent les illuminées.

Derrière ces types opposés émerge un paradigme qui repose sur une perception commune de la femme au Siècle d'Or : malgré son désir de perfection et la vie exemplaire qu'elle peut décider de mener, la femme est celle par qui « l'illicite » ne tarde jamais à se

[1] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 225-236.

manifester. Face à une telle menace contre la foi, la justice se chargera d'identifier la nature diabolique ou divine d'une femme en lien avec le surnaturel.

CHAPITRE II

DES DÉSIGNATIONS JURIDIQUES LIÉES À DES PROCÉDURES PARTICULIÈRES

Tout au long de l'histoire du Christianisme, le conflit continuel pour la protection de l'orthodoxie chrétienne témoigne de l'obsession de l'Église à faire reconnaître sa légitimité dans le domaine du *sacré*. Qu'il s'agisse de la première grande hérésie que connut véritablement l'Occident avec le pélagianisme vers 410[1], jusqu'à la condamnation des idées luthériennes en 1520 ou la grande chasse aux Sorcières entre 1530 et 1650, le contact avec le *sacré* était d'autant plus surveillé qu'il s'inscrivait dans la lutte contre toutes doctrines jugées perverses ou contre l'amalgame erroné de croyances en des forces surnaturelles qui éloignaient l'homme et la communauté du salut. Dans cet état de fait, redéfinitions sacrales et répression pour la sauvegarde de l'orthodoxie catholique investissent le *surnaturel divin* pour en reformuler les contours et le message. L'autorité apostolique n'a eu d'ailleurs de cesse de délimiter avec « précision » le *sacré* du profane, afin de réaffirmer et d'éradiquer à la fois tout ce qui n'est pas authentiquement issu du divin ou tout ce qui *naturellement* s'en éloigne.

Des tribunaux qui sont l'apanage et ont fait la réussite du modèle catholique tridentin — ce modèle était encore en vigueur à la veille du concile de Vatican I en 1870 — allaient s'employer à classifier les *sacralités* et à juger de la valeur d'un fait ou d'une personne en lien avec le surnaturel : le tribunal apostolique pour le domaine de la sainteté ; le Tribunal de l'Inquisition pour celui du contrôle de l'orthodoxie en Espagne.

---

[1] Entre 411 et 418, dans les milieux de l'aristocratie romaine, un moine breton nommé Pélage prêchait l'idée selon laquelle il n'y avait pas de salut en dehors d'une morale ascétique et d'une pratique rigoureuse des vertus chrétiennes, tout en étant intimement persuadé que chaque chrétien « peut atteindre à la sainteté par ses propres forces et par l'usage de son libre arbitre ». Selon Pélage, c'est « de sa propre volonté et non par contrainte » que l'homme peut connaître le Créateur, tout comme il a la possibilité de faire le bien ou le mal. En outre, le « Breton » refuse en quelque sorte le concept de péché. Pour lui, ce n'est aucunement une condition transmise par Adam : c'est seulement dans la mesure où ils [les hommes] pèchent comme lui, qu'ils meurent ». Alors que ces idées se développent fortement dans l'Empire, aussi bien en Afrique, en Italie, en Gaule ou en Bretagne, les théologiens, avec Augustin en tête, contestent cette doctrine qui sera jugée hérétique, menant ces derniers à redéfinir la question du surnaturel divin, la Grâce, l'intervention de Dieu et le libre arbitre. Voir *H.C.*, t. II, chap. IV, p. 453-479.

Deux juridictions dont la législation et la structure visent à l'infaillibilité et l'incontestabilité des signes divins et hérétiques.

Aux XVIe et XVIIe siècles, indépendamment du rapport aux pouvoirs féminins, les appellations de *sorcière*, *sainte* et *illuminée* étaient du ressort de ces deux juridictions. Bien que se distinguant par des mécanismes légaux particuliers, une chose pourtant réunit ces deux justices : le recours à une procédure rigoureuse employée pour mettre en lumière la *vérité* des faits attaquant ou célébrant le lien sacré entre la communauté des *christifideles* (c'est-à-dire tous les chrétiens, clercs et laïcs)[1] et Dieu.

Les informations sommaires que nous présentons à la suite sont liées aux réflexions qui nous ont permis d'aborder l'analyse comparative de notre travail. Car l'on ne peut entreprendre une comparaison de procès sans dégager au préalable le mécanisme judiciaire qui a en charge d'identifier, d'expertiser et de reconnaître la nature d'un pouvoir féminin diabolique ou divin. C'est ce que propose cette partie en s'arrêtant sur la procédure inquisitoriale et pontificale.

A – La cause de foi : une procédure contre les délits de « sorcière » et d'« illuminée »

Évoquer la sorcière et l'illuminée en Espagne, c'est évoquer une justice qui se chargea de réprimer tout ce qui semblait à ses yeux relever de l'hérésie : le Tribunal de la Sainte Inquisition. Instrument de contrôle et de répression, cette institution répressive est au cœur même des rapports de pouvoir entre l'Église et la monarchie, mais aussi entre les fidèles et l'Église. Au point que l'influence d'une telle juridiction constitue un sujet considérable et inévitable pour le chercheur qui décide d'aborder les mentalités des hommes du Siècle d'Or[2].

---

[1] Nous utilisons ce terme selon l'acception première qui figure dans le *Codex iuris canonici* ou *Code de droit canonique* de 1917, c'est-à-dire celui qui s'appuie sur les conciles de Trente et de Vatican I (1869-1870). Par *christifideles* est désigné l'ensemble des chrétiens fidèles (*fides* : foi) du Christ. Nous soulevons cet aspect dans la mesure où dans le second *Code* publié en 1983 sous l'autorité de Jean-Paul II (qui vise à prendre en compte les nouveaux décrets du concile de Vatican II), cette notion symbolise plus singulièrement non pas tous les chrétiens, mais les seuls « fidèles » laïcs. Voir *Codex iuris canonici,* canons 204-223.

[2] La bibliographie est plus qu'immense et certains spécialistes, comme E. Van Der Vekene, se sont intéressés aux problèmes et limites que comportait l'édification d'une bibliographie sur l'Inquisition (zone inquisitoriale étudiée, origine du chercheur). Cet article date de 1989, mais il reste toujours d'actualité, étant donné que ces limites sont toujours existantes. Du reste, l'influence de cet appareil répressif continue toujours de retenir l'intérêt de nombreux chercheurs. Parmi eux, l'étude de R. Juan Cavallero en est un

L'Inquisition espagnole était un tribunal qui œuvrait à la défense de la foi et à l'unité du royaume. L'exercice de ses activités sur un territoire fractionné en districts avait permis d'exercer un contrôle plus large et visible, c'est-à-dire, de mettre en application ce que Bartolomé Bennassar qualifiait de « politique de la présence »[1]. Mais le pouvoir de contrôle qu'elle exerça n'aurait pu être aussi établi sans une technique judiciaire rigoureuse telle la cause de foi.

1) L'Inquisition : une justice d'exception pour la répression de l'hérésie

Avec la nomination de l'Inquisiteur Général Thomas de Torquemada en 1483, la monarchie des Rois Catholiques allait donner un nouveau souffle à un tribunal sous juridiction romaine qui existait depuis le XIIIe siècle, mais dont l'activité avait diminué : l'Inquisition. Avec la bulle *Exigit sincerae devotionis affectus* du 1er novembre 1478, le pape Sixte IV entérinait la relation étroite qui unirait désormais l'autorité de la Couronne au contrôle de la foi[2]. Mais à l'inverse de l'Inquisition médiévale, ce nouveau tribunal qui s'implantait en Castille n'était pas soumis directement à la juridiction romaine.

Des dispositions spécifiques consenties par le pontificat allaient favoriser la consolidation et le maintien du pouvoir royal. Les rois eux-mêmes nommeraient un Inquisiteur Général, pourvu de toute responsabilité religieuse et chargé de choisir les inquisiteurs qui formeraient le *Consejo de la Suprema Inquisición* ou simplement la *Suprema* (Conseil de la Suprême Inquisition ou Suprême). Le pouvoir de l'Inquisition espagnole, avec l'appui du bras séculier, héritait ainsi d'une grande autonomie vis-à-vis de Rome afin de poursuivre les dissidences religieuses qui représentaient un obstacle pour le redéploiement du pouvoir de l'État en vue de l'unité du royaume[3]. L'Église et la royauté

---

exemple intéressant, dans la mesure où elle propose une approche plus technique du droit inquisitorial. Cette analyse est d'autant plus marquante qu'elle s'emploie à mettre en évidence les traces généalogiques de cette institution dans certaines mesures actuelles déployées pour lutter contre le crime organisé ou autres « menaces supposées contre l'humanité ». Voir entre autres, E. Van Der Vekene, « Bibliografía de la Inquisición. Problemas y límites de veinticinco años de investigación privada », *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, ed. J. A. Escudero, Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, Universidad Complutense de Madrid (2ème ed.), 1992, p. 11-16 ; R. Juan Cavallero, *Justicia inquisitorial : el sistema de justicia criminal de la Inquisición española*, Buenos Aires, Ariel Historia, 2003, p. 12.

[1] B. Bennassar, *Inquisición española : poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1980, p. 33.

[2] R. García Cárcel, *La Inquisición*, Madrid, Anaya, 1999, p. 10.

[3] E. Ruiz Barrachina propose une synthèse pertinente sur l'ampleur répressive que suscite cette collaboration en vue d'une politique unitaire : « *La mejor manera de conseguir la unidad de los reinos peninsulares vuelve a ser, como hoy en día lo hace el sistema global, el establecimiento de un poder disciplinario que gobierne desde el interior de cada individuo, mediante la estructuración del pensamiento, estableciendo sus límites y*

allaient collaborer très étroitement aussi bien dans le contrôle du culte que dans les privilèges temporels[1].

Cependant, aussi bien l'Inquisition médiévale que l'Inquisition espagnole gardaient ce même objectif qui avait donné lieu à cette justice d'exception : la répression de l'hérésie. Car c'est avec le développement de tendances doctrinales qui, depuis le IXe siècle, s'accroissaient considérablement et fustigeaient l'autorité pontificale que l'Inquisition devient un moyen de faire disparaître les doctrines jugées hérétiques[2].

Était considérée comme contraire aux enseignements de la doctrine, c'est-à-dire hérétique, toute action ou activité qui présentait un quelconque signe de « dépravation » de l'*ordre* naturel : l'athéisme, les *fausses* religions, la dissidence, les contestations religieuses, l'égarement dans les pratiques ecclésiales ou le recours à d'autres moyens que ceux donnés par le ministère enseignant pour affronter les coups du sort ou l'adversité. Mais si avant le XIIe siècle, l'hérésie est considérée comme infamie, elle symbolise désormais un crime de lèse-majesté et seules des peines sévères doivent réparer le sacrilège. Dans la croisade contre l'hérétique, pour saint Thomas d'Aquin au XIIIe siècle, l'hérésie est une « erreur religieuse dans laquelle on persiste sciemment bien que l'Église ait défini et proclamé la vérité de manière péremptoire »[3]. Pour venir à bout de cette menace, il était légitime de recourir

> même à la violence corporelle, afin de forcer (les hérétiques) à rester fidèles, à ce qu'ils ont promis, à conserver la foi qu'ils ont reçue. Si après des admonestations

---

encauzando su práctica, para aprobar, contener o sancionar las actuaciones sociales, morales, políticas o económicas. Ningún medio más adecuado que la religión y ningún arma más efectiva que el terror, encargado en este caso a la Inquisición ». Voir *Brujos, reyes e inquisidores*, Barcelona, Belacqua, 2003, p. 104.

[1] Sur les prérogatives du pouvoir royal espagnol depuis les Rois Catholiques primant sur celles de l'autorité ecclésiastique, voir l'analyse très intéressante de J.L. Betrán, « Felipe II, martillo de herejes », *Historia de España, siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, R. García Cárcel (coord.), Madrid, Cátedra, 2003, 1ère partie : *Los Reyes y la dinámica política*, p. 190-194.

[2] Les problèmes que rencontre l'Église des Xe et XIe siècles se concrétisent par l'existence de mouvements qui se caractérisent pour beaucoup par leurs sentiments d'anticléricalisme. Selon Laurent Feller, nombreux sont ceux qui condamnent « une Église qui confond Sacré et Profane et qui, surtout, est un instrument de gouvernement ». L' auteur propose une analyse extrêmement intéressante autour de l'implantation de l'Église en Occident. Il met notamment l'accent sur les définitions progressives qu'elle mettra en œuvre pour définir le sacré et le profane et souligne, en même temps, la question du degré de christianisation des peuples en Occident jusqu'à la fin du XIe siècle. Outre ces questions, il consacre un chapitre aux hérésies qui mettent directement en cause le pouvoir religieux et temporel de l'Église romaine et qui connaissent de forts développements au sein de la noblesse, notamment en France. Voir « Inquisition (Moyen Âge) », *D.H.P.*, p.902-907 ; L. Fuller, *L'Église et la société en Occident. Pouvoir politique et pouvoir religieux, du VIIe siècle au XIe siècle*, Liège, Sedes / HER, 2001, p. 287 et p. 285-294.

[3] Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique II*, question 9.

> répétées, l'hérétique ne se repent pas, l'Église l'excommuniera et le livrera au bras séculier pour le punir de la peine de mort[1].

De telles dispositions pénales réclamaient une technique judiciaire capable d'agir en vue de la répression. Les mesures définitives sont adoptées à la suite du concile de Latran en 1215, lorsque le pape Grégoire IX crée l'Inquisition : organe procédural chargé de réprimer toute doctrine remettant en cause le pouvoir temporel et religieux de l'autorité romaine et chrétienne[2]. L'essor de cette justice va de pair avec le renouveau de dispositions juridiques qui renouent avec le droit pénal antique pour redéfinir plus concrètement le concept d'hérésie.

En effet, à l'origine, le terme latin *inquisitio* (l'enquête) désigne uniquement une procédure spécifique basée sur le recueil de preuves par un *inquisitor* (celui qui recherche) chargé de les retranscrire secrètement afin qu'elles soient examinées par un tribunal. Ce système inquisitoire s'opposait directement à la *disputatio* (la discussion), qui était une forme pénale conçue sur le modèle de la confrontation entre les parties plaignante et accusatoire[3]. Cette pratique pénale n'était pas exempte d'abus ou de dérives et elle ne fut plus efficace lorsque des mouvements spirituels, dénonçant les abus de l'Église, menaçaient directement le lien avec les croyants. Car ce n'est qu'à partir de l'instant où l'Église considéra que le préjudice moral à la personne était une atteinte à la *christianitas*, et donc à l'intérêt public, que se développe le recours à la procédure inquisitoire[4]. Dès lors, l'Église allait s'arroger le pouvoir de défendre le monopole de la vérité de la foi par le biais

---

[1] *Ibid*., questions 10-11.

[2] C'est avec la persécution du catharisme dans le sud de la France que se mettent en place les premières règles fondamentales du système juridique inquisitorial dont les procédures devaient rejaillir sur l'ensemble des dispositifs judiciaires employés par l'Église. L'existence du catharisme représenta un véritable danger pour l'ordre politique et social établi par l'institution romaine, dans la mesure où cette idéologie lui reprochait, entre autres, de se complaire dans le luxe et, de surcroît, de prétendre à une légitimité et à un pouvoir sur terre qu'elle ne méritait pas. Nombreuses furent les réactions de l'Église, mais elles ne purent freiner une diffusion qui arriva en France à des proportions telles qu'un concile fut même tenu à Saint Félix de Caraman réunissant les diocèses cathares qui s'étaient créés en 1170. La bibliographie sur ce sujet est plus que considérable. On renvoie à l'analyse référence sur les hérésies chrétiennes dans *D.H.P*, « Hérésies (Antiquité) », p. 806-811 ; « Hérésies (VIIIe-XIIIe siècle) », p. 811-813 ; « Hérésies (depuis le XIVe siècle) », p. 813-815.

[3] Cette instruction requérait qu'aussi bien le plaignant que l'accusé dussent se charger de recueillir des preuves pour l'accusation ou la défense avant la comparution devant un juge qui avait à résoudre l'affaire, pouvant s'en remettre au moyen de l'ordalie lorsqu'il n'arrivait pas à prononcer un verdict pour ou contre l'une ou l'autre partie. Outre cet aspect, cette juridiction ne se rattachait pas forcément aux mandements de l'autorité pontificale, étant donné que le traitement des affaires était souvent placé sous l'égide des évêques de chaque région et s'effectuait de manière directe. La répression de l'hérésie est désormais du ressort de la juridiction romaine et non plus celle des évêques. Voir *D.H.P*., « Inquisition (Moyen Âge) », p. 902-903 ; J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 101.

[4] R. Juan Cavallero, *op. cit.*, p. 14.

d'une organisation forte et « moderne » qui rendrait justice en enquêtant directement sur les lieux où se manifestaient les oppositions. Ce tribunal allait s'occuper des problèmes liés aux croyances et aux pratiques contraires à la foi chrétienne.

Au fur et à mesure, de nouveaux types de délits contraires au bien-fondé de la doctrine chrétienne viennent s'ajouter à ceux poursuivis durant le Haut Moyen Âge[1]. Le blasphème, la bigamie, la sorcellerie — surtout à partir du milieu du XVe siècle avec le foyer découvert dans la zone frontalière des Alpes en 1438 — sont des délits hérétiques et les personnes, des criminels agissant contre la foi[2]. Étant donné que le problème de « lèse-majesté » touchait à la fois la religion, le souverain et le pouvoir qu'il exerçait, c'est pour juger une hérésie propre au contexte politique de l'Espagne de la fin du XVe siècle, le cryptojudaïsme, qu'est créée une justice inquisitoriale particulière où le politique et le religieux servent la cause de l'unité. En effet, à l'origine, c'est investi d'une mission de croisade que le Tribunal avait en charge de traquer les *conversos* judaïsants. Car ces « nouveaux chrétiens » ne tardèrent pas à être suspectés, eux et leur descendance, de feindre leur conversion et de continuer de pratiquer leur religion en secret[3]. À partir des années 1510-1520, les morisques n'étaient pas en reste et furent tout autant les victimes de cette répression dont le but était de conforter une politique étatique unitaire, surtout entre 1530 et 1610[4].

---

[1] Dès l'élimination de la menace cathare, d'autres mouvements hérétiques comme ceux des béguards, des dolcinistes ou des flagellants, contestant une hiérarchie religieuse luxueuse, corrompue et abusant des indulgences, sont étouffés par cet organe judiciaire. Voir *D.H.P.*, « Hérésies (depuis le XIVe siècle) », p. 813-815.

[2] R. García Cárcel, *op. cit*., p. 6-32.

[3] A. Milhou cite l'exemple de la province de Guipúzcoa qui, dès 1492, avait interdit l'accès et la résidence aux nouveaux chrétiens sur le territoire. Ces *conversos*, également appelés *judeoconversos* (judéoconvers) au XVIIe siècle, furent étroitement surveillés, poursuivis ou exécutés. Entre 1492 et 1530, bon nombre d'hispanistes s'accordent à penser que ce sont plusieurs milliers de personnes qui furent ainsi brûlées ou « réconciliées », c'est-à-dire réintégrées dans l'Église après une présentation publique, pénitence et confiscation des biens. Selon l'historien R. García Cárcel, la persécution des *conversos* répondait en réalité à des objectifs politiques et religieux clairs : contrecarrer l'émergence d'une classe moyenne et obtenir l'unité nationale par le biais de la religion et de l'État. L'historien explique : « *la persecución de los judíos obedecía esencialmente a dos móviles religiosos y políticos : impedir la emergencia de una clase media y lograr el robustecimiento del aparato de Estado necesario para alcanzar la unidad nacional. De hecho, la Inquisición, según Netanyahu, no llegó a procesar ni al 5 % de los aproximadamente 600.000 conversos que había en España a finales del siglo XV* ». Voir A. Milhou, « La Péninsule Ibérique », *H.C.*, t. XVIII, p. 597 ; J. Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 15-35 ; R. García Cárcel, *op. cit.*, p. 14.

[4] Ce n'est pas une exception. Comme l'expliquent A. Domínguez Ortiz et B. Vincent, lorsque l'Espagne se sentira menacée par une invasion barbaresque, morisque, ou par les idées protestantes, elle développera une conscience messianique teintée d'un sentiment de croisade pour la défense du catholicisme qui sera utilisé par l'Inquisition. Voir *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 15-45.

En matière de victimes, de nombreux historiens entreprirent des enquêtes statistiques pour mesurer l'ampleur des répressions inquisitoriales. Aujourd'hui encore, le recensement que Henry Charles Lea effectua à partir des résultats assez exagérés publiés au XIXe siècle par Llorente reste l'ouvrage référence sur le thème des persécutés et des peines rendues par l'Inquisition[1]. Tout en rappelant continuellement la nécessité d'entreprendre une étude systématique des fonds de chaque tribunal, l'historien estime que le nombre de personnes inculpées pour la période dont les registres de causes de foi sont entièrement conservés, soit de 1550 à 1700, s'élève à 49 092[2].

Si l'Inquisition fut un moyen de persécuter les doctrines contraires aux enseignements de l'Église, les déviances hétérodoxes des *cristianos viejos* à partir de 1530 deviennent l'un des plus gros centres d'intérêt des différents tribunaux de la Péninsule.

Face à l'ampleur que recouvrait la notion d'hérétique dans cette Espagne qui tour à tour lutte, réprime et vénère, l'ensemble de la population des « chrétiens » potentiellement susceptibles de s'éloigner peu ou prou des règles dictées par l'Église risquait d'être mis en accusation. Jean-Pierre Dedieu qualifie même cette période comme étant le « second temps » des activités du Saint-Office, et plus particulièrement de celui de Tolède[3]. Selon cet historien, ce district inquisitorial « connut son activité la plus soutenue, si on la mesure au nombre de sentences »[4] et cette attention s'intensifia d'autant plus fortement avec la reformulation du dogme au sortir de la Contre-Réforme.

Dans la lignée du programme éducatif qu'avait entrepris l'Église tridentine, son activité se tourna vers le contrôle et la répression de personnes dont les formes de piété au sein de la religion d'État introduisaient des conceptions hérétiques. Ainsi, l'Inquisition de Tolède surveilla étroitement tout ce qui semblait évoquer une religiosité hétérodoxe, en

---

[1] À bien des égards, même si l'étude entreprise par J.A. LLorente présente aujourd'hui d'énormes exagérations concernant l'activité du Saint-Office, elle est également importante dans la mesure où ce fut l'une des premières recherches engagée sur la « réalité » de l'Inquisition espagnole. Voir *Historia crítica de la Inquisición española en España* (1808), ed. J. Jiménez Lozano, Madrid, Hiperión, 1981.

[2] 5007 cas pour cryptojudaïsme et 11 311 pour les morisques. Pour le Tribunal de Tolède, objet de notre étude, le nombre de personnes jugées serait de plus de 12 000, en rajoutant les « 17 000 […] réconciliés en période de grâce ». Voir H. Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain, 1906-1907*, t. IV, p. 516-525, rééd. en espagnol : *Historia de la Inquisición española*, Madrid, FUE, 1983 ; J.P. Dedieu, « Les quatre temps de l'Inquisition »…, p. 16.

[3] Dans l'intervalle chronologique dans lequel s'inscrit notre analyse, il distingue un « premier temps » qui court de la fondation de l'institution jusqu'aux années 1520-1530, avec une attention tournée vers la répression contre les cryptojudaïsants et les *conversos* ; un « second temps », de 1530 à environ 1630-1640, qui s'ouvre sur un temps où les affaires mettent en cause l'ensemble de la population, c'est-à-dire les vieux chrétiens. Il distingue deux autres périodes dans l'existence de l'institution. Le « troisième temps » couvre la période de 1640 à 1660 ; le « quatrième » débute à partir de 1660 jusqu'au XVIIIe siècle, époque de l'effondrement de l'institution. Voir J.P. Dedieu, « Les quatre temps de l'Inquisition »…, p. 15.

[4] *Ibid*., p. 18.

vue d'éradiquer ce qui comporterait la marque d'opinions contraires à la vérité catholique : blasphèmes, croyances superstitieuses, doctrines hérétiques. Les procès féminins instruits pour sorcellerie et illuminisme par le Tribunal de Tolède s'insèrent dans cette perspective. Mais la vigilance que porte l'Inquisition de Tolède sur ces délits n'est pas de même intensité[1]. Concernant la sorcellerie, rares sont les relations de causes, les qualifications ou même les dénonciations, où l'accusation de *brujo*, *bruja* (sorcier, sorcière) ou *brujería* (sorcellerie) apparaît en toutes lettres[2]. Toutefois, sur la période étudiée, vingt-trois cas de sorcellerie proprement dite ont été recensés[3]. Et force est de constater que peu d'entre eux débouchent sur un procès : 59 % des poursuites n'engagent pas l'ouverture d'une procédure complète. Il n'y a également pas de réelle continuité : il s'écoule plus de cinquante ans entre la première affaire judiciaire importante menée en 1541 et les causes qui conduiront à la condamnation et à la sortie en autodafé. Entre 1600 et 1655, réapparaît cette même particularité avec, néanmoins, deux procès de plus grande envergure instruits à six ans d'écart (1640 et 1646).

En revanche, le Tribunal de l'Inquisition de Tolède paraît avoir surveillé plus intensément la supercherie religieuse, à en juger par le nombre de causes et de cas aboutissant à l'ouverture d'un procès. Pour la période 1529-1655, on compte trente-huit cas pour illuminisme, avec plus d'un tiers des affaires se clôturant par une condamnation. Contrairement au grand laps de temps qui sépare les cas de sorcellerie, la continuité des causes instruites dans cette catégorie délictueuse semble témoigner d'une vigilance beaucoup plus accrue envers ce type de délit.

Tabl. 1 — Cas de délits de sorcellerie et d'illuminisme instruits par l'Inquisition de Tolède entre 1529 et 1655.

Délit	Cas recensés	Procédures	Condamnations (par rapport aux procédures)
Sorcellerie	23	≈ 34 %	≈ 26 %
Illuminisme	38	≈ 95 %	≈ 39 %

[1] Ces informations sont redevables aux recensements de S. Cirac Estopañán et de J.P. Dedieu dans leurs ouvrages respectifs.
[2] J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 320-328.
[3] *Ibid*.

Qui plus est, alors que le taux de féminité dans les causes de foi traitées sur toute la durée d'existence de l'Inquisition tolédane (1481-1820) est relativement faible[1], on a pu également constater qu'il y avait une prédominance féminine dans ces types de délit poursuivis entre 1529 et 1655.

À partir du règne de Philippe II et jusque vers 1660, période de crise de l'institution inquisitoriale, l'objectif du Saint-Office est de poursuivre tout ce qui peut conduire à créer des états socio-religieux marginaux, que ce soit par la croyance en une autre religion (juive et musulmane) ou par des mouvements idéologiques réformateurs (érasmisme et luthéranisme), ou par le développement de la pensée sous toutes ses formes, ou encore par des mœurs non « conventionnelles » dans la sphère de la sexualité (bigamie, sodomie, homosexualité…) ou par des péchés plus ou moins ésotériques qui investissent le domaine public. Ces délits rejoignent ce que Ricardo García Cárcel désigne judicieusement, en empruntant le terme au discours ecclésiastique, par « tentation » : la « tentation d'être », la « tentation de penser » et la « tentation de sentir »[2].

Ainsi que l'affirme l'historien José Luis Betrán, la rigueur avec laquelle agit l'Inquisition souligne son intransigeance et celle de l'État pour éliminer toute contestation, au sens large du terme[3]. D'une façon plus globale, s'interrogeant sur la question de la minorité, Émile Témime exprime l'aspect fondamental qui prédomine au moment de la Réforme en Europe et qui détermine le rapport des politiques à l'hérétique aussi bien du côté catholique que protestant :

> Quand on affirme une vérité universelle, cela veut dire qu'on ne peut la mettre en doute ni admettre une autre vérité. […] C'est la logique même de la conception du rapport entre un monde qui s'affirme universel et des gens qui ne sont pas de ce monde. Numériquement, ils constituent une minorité, mais on ne peut parler de minorité, car cette notion suppose qu'on soit « dans » et non « dehors ». Cela explique, au moment de la Réforme et des guerres de religions, le grand principe (tel prince, telle religion) : c'est la vérité détenue non pas par une majorité mais la vérité

---

[1] *Ibid*., p. 256-257.
[2] R. García Cárcel, *op. cit.*, p. 46.
[3] J.L. Betrán explique plus précisément que « *la escisión constituía un grave peligro para la supervivencia de los estados y el mejor remedio para evitarlo era mantener la uniformidad de creencias bajo un mismo poder político. Por ello el monarca sentó las bases de un absolutismo confesional en el que los intereses políticos y religiosos estuvieron estrechamente entrelazados. […] En virtud del principio cujus regio ejus religio, Felipe II consideraba que le correspondía a él decidir la religión de sus súbditos, incluidos los de Flandes, e interpretaba el apoyo extranjero a los herejes como una intromisión en los asuntos internos y una amenaza para el equilibrio europeo* ». Pour F. Tomás y Valiente, la force de l'Inquisition espagnole émanait de ce que « *lo político y lo eclesiástico están en ella inseparablemente unidos* ». Voir « Felipe II, martillo de herejes », *Historia de España, siglos XVI y XVII. La España de los Austrias…*, p. 190-193; F. Tomás y Valiente, « Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado », *Inquisición española. Nueva visión. Nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 46-47.

> universelle affirmée à l'intérieur d'un ensemble politique qui se traduit de façon religieuse ; qui ne l'admet pas est exclu[1].

Cependant, si la justice inquisitoriale a pu bénéficier de prérogatives spirituelles et temporelles, c'est aussi, voire surtout, par le déploiement d'une « pédagogie de la peur »[2] qui touchait l'ensemble de la population, le clergé ne faisant pas exception[3].

La crainte de l'Inquisition était bien présente dans les esprits. Mais, bien plus que la terreur de la torture — à l'encontre des idées reçues, l'Inquisition espagnole fut, en règle générale, assez peu friande du recours à la torture comme l'ont largement montré les historiens Charles Lea, Henry Kamen et Bartolomé Bennassar —, la peur que suscitait la justice inquisitoriale provenait d'une procédure complexe fonctionnant sur le secret autour de la délation, des témoins et de l'accusation elle-même, ainsi que l'infamie que causait ne serait-ce qu'une information en forme devant le Tribunal.

2) Une technique judiciaire infaillible pour plusieurs délits

La structure administrative et judiciaire inquisitoriale émanait de la procédure inquisitoire médiévale. C'est entre le XIIIe et le XIVe siècle, à la suite de différentes décisions apostoliques, que la structure procédurale prend forme[4].

Dès les premières décisions pontificales au début de la création de l'institution, l'intervention de la recherche de la « notoriété publique » de la culpabilité de l'accusé dans le processus juridique (la *fama publica*) permet au juge d'ouvrir officiellement une enquête

---

[1] E. Témime, « La minorité en Histoire : fiction ou réalité ? », *Religion et exclusion : XIIe-XVIIIe siècle*, G. Audisio (dir.), Aix en Provence, Publication de l'Université de Provence, 2001, p. 11-20.

[2] L'expression est de B. Bennassar dans « L'Inquisition ou la pédagogie de la peur », *L'Inquisition espagnole*, *op. cit.*, p. 101-137.

[3] À l'heure où la Réforme s'implantait en profondeur dans certains pays d'Europe, les procès retentissants contre les foyers protestants de Valladolid avec, notamment, la condamnation de l'archevêque Bartolomé Carranza en 1559, montraient le pouvoir de l'Inquisition et son contrôle de l'orthodoxie. Procès spectaculaire, l'exemple était d'autant plus frappant qu'il visait une grande personnalité religieuse. Voir l'étude récente de J. I. Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza* : *Tiempos recios*, 3 vols, Salamanca-Madrid, FUE, 2003.

[4] À la différence du droit pratiqué par les autres formes de tribunaux, l'Inquisition avait bénéficié d'une liberté d'action que ne possédaient pas les autres juridictions romaines, surtout par les moyens employés pour obtenir les preuves. Comme son domaine de compétence devait s'exercer sur les choses liées à l'immatériel, l'application d'un droit criminel spécial fut érigée. Un droit qui avait pour origine l'ensemble des normes et des techniques judiciaires héritées du droit romain, ainsi que les premières mesures d'application établies au XIe siècle, décrétées par Boniface VIII et Jean XXII (1298 et 1317). Il s'agissait « (d')*un droit régulé sur des textes* » qui permettait à l'Inquisition de définir et de juger les catégories délictuelles s'appliquant à l'hérésie. Voir R. Juan Cavallero, *op. cit.*, p. 58 ; « Inquisition » dans J. Werckmeister, *op. cit.*, p. 119-120.

de sa propre initiative (*ex officio*) sur la base de rumeurs (*diffamatio*)[1]. Il fait alors appel à des « prospecteurs d'informations », ou inquisiteurs, pour collecter des témoignages établis sous serment sur les croyants baptisés refusant de reconnaître l'autorité papale et les dogmes transmis par elle. Somme toute, la procédure connaît un véritable essor grâce, en particulier, à l'usage de la délation, l'obtention des aveux (*confessio iudicialis*) de l'accusé pour qu'il confesse son crime ; d'où les dispositifs quant à l'emploi de la torture (la *quæstio*). Enfin, la présentation publique des peines en autodafé confère une fonction didactique à cette procédure. En effet, les sentences devaient servir d'exemple pour une population qui devait ainsi se rendre compte de la gravité du délit pour lesquelles elles avaient été prononcées. Célébré de préférence sur des places ouvertes afin d'attirer la foule, l'autodafé était scrupuleusement préparé afin de montrer le sort réservé aux hérétiques et la volonté de l'Inquisition d'en venir à bout. Sans oublier l'incontournable clé de voûte de cette instruction : l'usage du secret, arme judiciaire qui constitue l'un des piliers de son pouvoir. Car la dissimulation des personnes qui portent la première dénonciation devant le commissaire inquisitorial, ainsi que celle des témoins de l'accusation, permettra d'assurer un large contrôle sur les croyances et les pratiques religieuses des populations.

Cette procédure initiale jetait les bases du système judiciaire inquisitorial et celles d'une bureaucratie qui s'étaient édifiées avec la promulgation de normes spécifiques ou instructions générales définissant entre autres : la présentation des inquisiteurs, l'organisation et la publication des différents édits, la structure du tribunal et la technique judiciaire. Les premières, et les plus importantes, qui consolidèrent la justice et l'administration du système furent à l'initiative de l'Inquisiteur Général Torquemada (1484, 1488, 1498). À partir de la deuxième moitié du XVIe, la procédure acquérait davantage une forme administrative et juridique qui se retrouvait dans le traitement des cas délictuels avec les ordonnances des Inquisiteurs Généraux Diego de Deza Tavera (1500) et Fernando de Valdés y Salas (1561)[2]. Ainsi, selon le type d'affaires, alors que le processus d'instruction pouvait ne prendre que quelques jours au début de l'existence du tribunal, il tend à devenir plus long dès la première moitié du XVIe siècle.

---

[1] Voir l'article « Inquisition », *op. cit.*, p. 119-120.

[2] Le contenu de ces instructions et les informations que nous donnons par la suite sont issus de M. Jiménez Monteserrín, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 82-240.

Quels que soient le type de délit et le sexe de la personne inculpée, une seule et même méthode avait été élaborée pour juger l'hérésie. Ainsi, la procédure complète ou cause de foi « en forme » ou *formelle* (c'est-à-dire celle où l'accusé est inculpé d'hérésie) avait été fixée par le droit canon et par des manuels inquisitoriaux. Parmi les plus utilisés et les plus importants, le *Directorium Inquisitorum* (Manuel des inquisiteurs) écrit par l'inquisiteur général d'Aragon Nicolau Eymerich vers 1376 reste celui qui, le premier, instituait les normes juridiques et procédurales[1].

En 1591, Pablo García, théologien et inquisiteur, auteur d'un des plus célèbres traités, *Orden que comunmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisición*, décomposait dans les moindres détails les démarches procédurales en vue de juger et de conclure une affaire[2]. L'autre traité tout aussi célèbre était le *Compendio del orden judicial y práctica del tribunal de religiosos* de Pedro de los Ángeles en 1643 dont toutes les précisions apportées en disaient long également sur le fonctionnement du tribunal et la charge de chaque officiant juridique[3].

Les agents inquisitoriaux (juges, procureurs, qualificateurs ou notaires) occupaient des postes décisionnels pour l'élaboration d'une cause de foi qui, d'une manière générale, nécessitait la conjonction de deux parties indissociables : l'information judiciaire (*sumaria*) et la cause plénière. Cependant, étant entendu que le propre de l'hérésie est l'*immatérialité*, puisqu'elle concerne le domaine de la croyance, il était nécessaire que soient reçues des informations au sujet des fautes possibles contre la foi qu'une personne aurait pu commettre aux yeux de tous. Par la suite, ces accusations devaient permettre d'obtenir des preuves fiables pour faire toute la lumière sur le forfait de l'inculpé(e). Autrement dit, le système reposant sur le fondement de la présomption de culpabilité, c'était donc un procès à charge qui s'ouvrait contre le prévenu. Un procès qui, d'après Ricardo Juan Cavallero,

---

[1] N. Eimeric, F. Peña, *Directorium Inquisitorum, El manual de los inquisidores* (1376), trad. de L. Sala-Molins, Barcelona, Muchnik, 1996. Dans une réédition de 1578, en guise de présentation introductive, Francisco Peña rappelait clairement l'objectif pédagogique premier de cette justice d'exception : « […] La finalité première du procès et de la condamnation à mort n'est pas de sauver l'âme de l'accusé, mais de procurer le bien public et de terroriser le peuple (*ut alii terreantur*) ». Cité par B. Bennassar dans son article « L'Inquisition ou la pédagogie de la peur », *L'Inquisition espagnole*, p. 101.

[2] Il s'agit de *Orden que comunmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisicion acerca del procesar en las causas que en el se tratan, conforme a lo que esta proveido por las instrucciones antiguas y nuevas* que M. Jiménez Monteserín publia dans son ouvrage. Voir M. Jiménez Monteserrín, *op. cit.*, p. 382-496.

[3] P. de los Ángeles, *Compendio del orden judicial y práctica del tribunal de religiosos, en que se declara lo que deben hacer así perlados como súbditos en las causas criminales*, Madrid, Diego Díaz de la Cabrera, 1643. Afin d'appréhender les rouages dans lesquels se retrouvent les femmes accusées du crime d'hérésie, nous renvoyons le lecteur à l'annexe n° 2, p. 453.

reposait sur une structure « formellement contradictoire »[1] : la confrontation entre les parties de l'accusation et de la défense n'était qu'une simple formalité. Plusieurs spécialistes de l'Inquisition espagnole ont dégagé les différentes étapes qui composent l'instruction d'une cause *formelle* de façon très exhaustive. Nous ne donnons ici qu'un récapitulatif :

Tabl. 2 — Présentation schématique des différentes étapes d'une cause de foi en forme[2].

	Étapes
Phase informative	- Publication des édits pour obtenir les informations - Déclenchement de la *sumaria* : → délation → enquêtes → accusation - Information judiciaire ou la *sumaria* proprement dite → examens des témoignages, qualifications, *clamosa*, décision du tribunal → emprisonnement, confiscation des biens → détention, interrogatoires de l'accusé(e)
Phase plénière ou procès *stricto sensu*	- Lecture de l'accusation - Désignation de l'avocat de la défense - Réfutation de l'accusation - Publication des témoignages à charge - Lecture de la nouvelle accusation - Défense : *abonos* ou *tachas* - Fin du procès, sentence

Pour les délits de sorcellerie et d'illuminisme faisant l'objet de cette étude, environ 57,5 % des quarante cas instruits contre des femmes par l'Inquisition de Tolède sont des procès « en forme »[3]. Mais le système inquisitorial était aussi, voire avant tout, un appareil flexible.

Tout d'abord, la durée de la détention au secret de l'inculpé dépendait de chaque inquisiteur. Étant donné que la preuve la plus convaincante était la confession de la culpabilité, cette méthode de réclusion permettait qu'à n'importe quel moment du déroulement de la cause soit entendu l'aveu du prévenu. Aussi, selon les preuves recueillies, les inquisiteurs étaient à même de pouvoir rendre un verdict rapide en recourant

[1] R. Juan Cavallero, *op. cit.*, p. 88-90 et p. 137.
[2] Ce descriptif a été élaboré à partir de M. Jiménez Monteserrín, *op. cit.*, p. 82-240 ; P. Huertas, J. de Miguel, A. Sánchez, *La Inquisición. Tribunal contra los delitos de la fe*, Madrid, Libsa, 2004, p. 221-229.
[3] Pour ce pourcentage, nous nous sommes fiée aux résultats de sentences prononcées par le Tribunal figurant soit dans les documents lorsqu'ils étaient complets, soit dans le catalogue des causes de foi instruites par l'Inquisition de Tolède ou dans les recensements de J.P. Dedieu, *op. cit.*

à une procédure « allégée »[1], pouvant aller d'une simple pénitence à une sentence de mort. Puis, toutes les affaires administrées n'étaient pas des causes de foi. Le tribunal jugeait aussi des délits criminels relevant des compétences de la justice civile, dans le cas, par exemple, des crimes commis par des familiers ou des commissaires du Saint-Office. Pour le Tribunal de Tolède, entre 1550 et 1850 environ, près de six cents cas concernent ce type d'affaires « non de foi »[2]. En outre, les différents délits ne présentaient pas la même gravité juridique. Le cryptojudaïsme, les pratiques des morisques et le luthéranisme représentaient des cibles majeures, à en juger par la rigueur des répressions inquisitoriales. Entre 1481 et 1530, le Tribunal de Tolède condamna à mort 21,1 % des personnes inculpées de judaïsme, en réconcilia 50,4 % et 15 % d'entre elles abjurèrent et reçurent des pénitences légères. Les délits tels que sollicitation, paroles scandaleuses, sorcellerie, bigamie ou sodomie constituaient des délits hérétiques de second plan.

Néanmoins, les condamnations prononcées par l'Inquisition relevaient conjointement de peines à la fois spirituelles, temporelles et financières. Ainsi, les réprimandes, les abjurations *de levi* (faute légère) ou *de vehementi* (faute grave), les coups de fouet, l'excommunication, les galères et la confiscation des biens représentaient des peines lourdes dont les effets pouvaient être facilement mesurés par les populations. Cependant, le symbole par excellence de ces peines était figuré par l'obligation de porter le *sambenito* : costume jaune sur lequel figuraient deux croix signifiant l'infamie commise que les inculpés pouvaient être obligés de porter toute leur vie selon le degré de la faute[3]. Quant à la peine de mort, elle n'était que très rarement prononcée. Car, plus menaçant, le bannissement pour une période courte ou à vie que l'Inquisition n'hésitait pas à prononcer dans la plupart des cas signifiait l'éloignement de la société civile et, par voie de conséquence, la condamnation à la misère. Pourtant, selon Bartolomé Bennassar, c'est bien le millier de personnes condamnées au bûcher durant le premier temps de l'activité de l'institution qui entraîne la crainte du Saint-Office espagnol[4].

---

[1] Nous empruntons le terme à J.P. Dedieu qui analysa longuement les caractéristiques des procès « en forme » et « allégés ». Voir « La cause de foi inquisitoriale », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII, 1987, p. 227-251 ; J.P. Dedieu, *L'administration de la foi…*, p. 75-77.

[2] J.-P. Dedieu, *L'administration de la foi…*, p. 75.

[3] Traitant de la symbolique de l'autodafé, de la honte publique pour les pénitents avec l'habit du San Benito et la mort par le feu, M. Escamilla explique que « la mise à mort devint d'abord mise en scène de l'hérétique impénitent ». La foule réunie est à la fois « spectatrice et actrice » faisant « partie intégrante de la représentation : osmose entre le ludique et le religieux ». *Op. cit.*, p. 89.

[4] B. Bennassar, « L'Inquisition ou la pédagogie de la peur », *L'Inquisition espagnole…*, p. 113-118.

Comme l'a antérieurement soulevé Jean-Pierre Dedieu, lorsque l'on décide d'analyser des procès inquisitoriaux, cela demande de prendre en considération l'intégralité de la cause[1], c'est-à-dire non seulement les informations des plaignants, mais aussi les interrogatoires de l'accusé, les dépositions des témoins de la défense, ainsi que les *tachas*[2] des accusées lorsqu'elles y figurent. Néanmoins, certaines étapes ont attiré plus particulièrement notre intérêt pour l'analyse des procès de femmes instruits pour sorcellerie et illuminisme par le Tribunal de Tolède. Ainsi, dans la phase informative, la délation, l'accusation et l'interrogatoire de l'accusée nous permettent de suivre les actions et conduites d'un groupe d'individus dans un temps et un lieu donnés. Dans la cause plénière, la lecture de l'accusation, la réfutation et la sentence nous permettent de suivre le déroulement du point de vue des experts et de l'accusée qui nie ou avoue.

La justice inquisitoriale se déclarait seule spécialiste pour décrypter les doctrines et les croyances contraires à la foi. La sorcière et l'illuminée sont des désignations juridiques s'appliquant à des délits synonymes d'hérésie. Face à elle, les déroulements des procès se faisaient partout sur le même modèle sans conditions particulières pour l'un ou l'autre sexe, les inquisiteurs agissant selon les mesures déjà répertoriées dans les manuels inquisitoriaux pour élucider les affaires d'hérésie.

La procédure inquisitoriale à travers la cause de foi repose sur un principe fondamental : la présomption de culpabilité. La formule qu'avait émise Michel Foucault concernant l'information pénale des justices civiles peut être utilisée pour qualifier le système inquisitorial : « Écrite, secrète, soumise, pour construire ses preuves, à des règles rigoureuses, l'information pénale est une machine qui peut produire la vérité en l'absence de l'accusé »[3].

Différente par la nature du phénomène qu'elle examine, la procédure pour l'accession à la sainteté n'en est pas moins rigoureuse et complexe.

---

[1] J.P. Dedieu, « Procès et interactions. L'analyse des relations interpersonnelles dans les groupes restreints à partir des documents judiciaires », *Solidarités et sociabilités en Espagne, XVIe–XXe siècles*, R. Carrasco (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 119-135.

[2] Dans certaines causes, pour leur défense, les accusés présentent des interrogatoires de *tachas*, c'est-à-dire un document dans lequel l'accusé va indiquer les noms des personnes qui sont leurs ennemis et les raisons de cette inimitié. L'avocat désigné interrogera les témoins de la défense en fonction des différents points amenés par l'accusé. Ces documents sont très intéressants, car ils permettent de saisir les différents points de vue sur des actions ou des propos prononcés, ainsi que sur le rôle social que certains individus jouent à l'intérieur d'une communauté ou d'un village.

[3] Cité par B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole…*, p. 104.

B – La canonisation : un processus judiciaire rigoureux pour le titre de « sainte »

L'Église catholique accorde une importance capitale au culte des Saints. Ces intercesseurs auprès du Divin constituent ce que le magistère nomme l'*Église triomphante* : les Saints du Ciel. Les saints sont ces individus qui vivent entièrement sous l'effet de l'Esprit-Saint. Mais des premiers martyrs, dont la sainteté était « publiquement manifestée par leur mort et par leur persévérance dans la foi »[1] jusqu'à la canonisation de Thérèse de Jésus en 1622, et au-delà, la sainteté était une chose exceptionnelle dont seul un petit nombre d'élus jouissait après avoir été reconnu par l'Église comme saint.

Tant au niveau du droit pontifical que des critères visant à reconnaître la sainteté d'un serviteur de Dieu, la procédure pour la canonisation d'un individu mort en réputation de sainteté a connu plusieurs étapes. Le choix de ceux que l'Église nommait comme pouvant et devant être imités devait être le résultat d'une enquête minutieuse, dans la mesure où, par les béatifications et les canonisations, elle offrait des modèles de sainteté pour les fidèles, c'est-à-dire des exemples de vertus et de foi, tout en redéfinissant l'obéissance que l'ensemble des catholiques doivent à l'autorité papale et à ses ministres.

1) Canoniser : une compétence pontificale

En ce qui concerne le droit, canoniser, c'est-à-dire « reconnaître » et « glorifier des personnages récompensés par Dieu en raison de mérites et de vertus exceptionnels »[2], devient l'un des privilèges essentiels du souverain pontife à partir du concile de Latran IV (canon 62) et de la résolution d'Innocent IV en 1234[3]. Avec le Moyen Âge, première étape d'une véritable modification en profondeur des causes de canonisation, apparaît une

---

[1] A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, B.E.F.A.R., 1988, p. 15. Également *D.D.C*, « Causes de béatification et de canonisation », col. 11.

[2] Pour tout ce que nous allons exposer dans cette partie, voir : *D.H.P*, « Canonisation », p. 270-274 ; *D.D.C*, « Causes de béatification et de canonisation », t. III, col. 10-37 ; P. Palazzini, « Beatificazioni e canonizzazioni nella prima meta del secolo XVII e loro incidenza nella vita della Chiesa », *L'assolutismo, protezione e strumentalizzazione della vita religiosa*. Atti dell'VIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 1984), Fonte Avellana, Centro di Studi Avellatini, 1985, p. 137-174 ; J.M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994, p. 97-117.

[3] Dans la lignée des mesures engagées par son prédécesseur Innocent III au sujet des reliques, dans les *Décrétales* de 1234, Innocent IV reprend les propositions concernant l'attribution de la sainteté en interdisant une quelconque vénération sans l'autorisation du pouvoir pontifical. Voir *D.H.P.*, « Canonisation », p. 271.

volonté papale de déterminer la sainteté d'un serviteur de Dieu avec exactitude, afin de canaliser les nombreuses vénérations non reconnues qui fleurissaient dans bon nombre de régions autour, notamment, des reliques de martyrs. Reflet de cette attention, la procédure pour la nomination des saints devient de plus en plus complexe. Mais elle ne limita pas pour autant, par exemple, l'usage indistinct des termes *beatus* et *sanctus* qui servaient à désigner celui ou celle vénéré(e) par les fidèles. Dans ses analyses essentielles sur les procès de canonisations et les hagiographies médiévales, André Vauchez montre combien la persistance de cette indistinction influe, notamment, sur l'évolution des critères du modèle de sainteté que souhaite le pouvoir apostolique[1]. Au point que la position que défend l'Église face à ces sacralisations non autorisées devient une cible importante pour la Réforme catholique.

En effet, la dévotion envers les saints avait été un enjeu de taille, dans la mesure où Luther y voyait les marques de l'idolâtrie. Dans l'Église catholique, les saints règnent dans les Cieux avec le Christ et le Seigneur et ils sont des intermédiaires entre les hommes et la force divine. Pour Luther, les prières envers les saints ne pouvaient être une médiation vers Dieu, puisque seul le Christ en est son véritable intermédiaire. Ils ne servent tout au plus que d'exemples de modèles de foi que l'on présente à la communauté des croyants[2].

Face à une telle remise en cause, le Concile de Trente réaffirme l'invocation et la vénération des saints, des reliques et des images pieuses dans le décret *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus* de 1564 :

> Ceux qui nient que l'on doit invoquer les saints qui jouissent dans le ciel d'un bonheur éternel ; ou bien ceux qui affirment que ceux-ci ne prient pas pour les hommes ou que les invoquer pour qu'ils prient pour chacun de nous est de l'idolâtrie, ou que cela va à l'encontre de la Parole de Dieu et s'oppose à l'honneur de Jésus Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes ; ou bien encore qu'il est stupide de supplier vocalement ou mentalement ceux qui règnent dans les cieux : tous ceux-là pensent d'une manière impie. […] Ceux qui affirment qu'on ne doit ni

---

[1] Concomitamment, A. Vauchez a aussi montré son évolution avec l'écriture hagiographique. En effet, afin de prouver la sainteté de celui ou celle que l'on désire voir sur les autels, le récit de la vie s'établit selon une composition tripartite où sont présentés, tour à tour, la vie, les miracles *in vita* et les miracles *post-mortem*. Ce schéma restera en vigueur bien au-delà du Moyen Âge sous une forme plus systématique, qui semble correspondre aux nouvelles attentes dogmatiques concernant la sainteté. Les hagiographies mettront alors davantage l'accent sur la prédestination à la sainteté, le désir d'y accéder par les vertus et de persévérer vers la perfection, ainsi que la sainteté elle-même prouvée par une mort prodigieuse et par les miracles *in vita* et *post-mortem* par le biais des reliques. Voir A. Vauchez, *La sainteté en Occident…*, p. 583-622. L'étude de J.M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque…*, est également essentielle pour aborder les enjeux du modèle religieux et de la sainteté à l'Époque moderne. En lien avec ce que nous venons d'expliquer au-dessus voir plus précisément la Première partie, chap. 2, et la Troisième partie.

[2] Voir l'article « Saints » dans *Encyclopédie du protestantisme*, P. Gisel (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 1375 et p. 1369-1370 ; R. Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay, 1953.

> honneur ni vénération aux reliques des saints, ou bien que c'est inutilement que les fidèles les honorent ainsi que les autres souvenirs sacrés, et qu'il est vain de visiter les lieux de leur martyre pour obtenir leur soutien, tous ceux-là doivent être totalement condamnés, comme l'Église les a déjà condamnés autrefois et les condamne encore aujourd'hui[1].

Dès la fin du XVIe siècle, tout en s'employant à diffuser un modèle catholique susceptible de contrecarrer les condamnations luthériennes qui considèrent l'ensemble de ces signes sacrés comme des abus d'idolâtres, l'autorité romaine allait du même coup reprendre à son compte les formes anciennes de la piété populaire chrétienne[2]. L'Église montre ainsi sa volonté d'authentifier ce qu'elle désigne comme portant les forces du sacré. Selon Marc Venard, elle cherchera par là à « canaliser et (à) régenter les ferveurs populaires »[3] autour de la sacralité, grâce notamment à la réaffirmation de ses objets de vénération : principaux points que les idées protestantes avaient férocement critiqués. François Laplanche reprend les analyses de Marc Venard et avance que « le tri des objets (reliques, statues), et surtout des pratiques, intervient lorsque, par une action réformatrice tenace, la "religion sacrale" commencer (*sic*) à céder la place à un "catholicisme dévot" »[4]. Symbole de cette politique, la bulle *Coeli et terræ* de Sixte Quint en 1585 intimait l'ordre aux inquisiteurs et aux représentants religieux de poursuivre toutes pratiques superstitieuses assimilées à l'hérésie : superstition, invocations, magie, sorcellerie, divination, astrologie[5].

Pour contrecarrer des émulations religieuses non reconnues par l'autorité doctrinale et réaffirmer son autorité, l'Église allait inviter les fidèles à s'en remettre à ceux qu'elles jugeaient dignes d'avoir bénéficié des faveurs divines par leur perfection religieuse, en même temps qu'elle surveillerait avec une extrême vigilance ceux qui s'éloigneraient du chemin salutaire, ceux qui transgresseraient involontairement ou volontairement les préceptes qui subordonnent l'homme au Divin et dont elle est la sainte représentante. Ainsi, par le biais de nouvelles mesures sanctifiantes se font jour les prérogatives d'une Église romaine en lutte contre les fausses idéologies : elle est indéfectible et elle seule, par

---

[1] Traduction française du latin extraite de la session XXV de décembre 1563 : « *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus* (Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes ». Voir *C.Œ*, t. II-2 : *Les décrets. De Trente à Vatican II*, p. 1573-1576.

[2] J. Delumeau, *Rassurer et protéger : le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 399 et ss.

[3] M. Venard, « Le catholicisme populaire », *H.C.*, t.VIII, p. 273-279.

[4] F. Laplanche « Trier les sacralités », *H.C.*, t. IX, p. 925. Pour la référence à l'ouvrage de M. Venard auquel fait allusion F. Laplanche, voir M. Venard, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle*, Paris, 1993, p. 1148-1156.

[5] H.C. Lea, *op. cit.*, t.IV, p. 169.

sa doctrine, ses moyens de sanctification et son autorité, peut amener les hommes au salut et reconnaître les signes sacrés, surtout ceux qui suscitaient une ferveur dévotionnelle non reconnue par l'autorité.

Dans le schisme qui partage l'Europe, l'Église tridentine, par le biais d'une législation de plus en plus stricte concernant les critères de sainteté, trouve un moyen de reformuler ses pouvoirs temporels et religieux auprès des monarchies et des fidèles. Les béatifications *équipollentes*, par exemple, permettront à la fois d'officialiser ou de rejeter les cultes de martyrs d'avant la création de la Congrégation des Rites. Du reste, la légitimation des saints que proclame l'Église passe avant tout par l'exemple, c'est-à-dire, qu'elle se fonde sur ceux pouvant être des modèles de vertus et de foi pour les fidèles. Le magistère cherchera l'authenticité des preuves concernant les reliques en même temps qu'il incitera les fidèles à avoir recours aux saints comme intercesseurs du Divin. Dans un climat de belligérance, et comme pour mieux remettre en cause les martyrs célébrés par le bloc protestant, le XVIIe catholique est le siècle qui connaît le grand développement des mouvements missionnaires. L'Église célèbrera ces hommes morts aux Indes en martyrs pour leur mission d'évangélisation[1]. La Congrégation *De propaganda fide*, instituée à cet effet, « avait pour but de répandre l'évangélisation sur les territoires nouvellement découverts, c'est-à-dire tout ce qui regardait les intérêts de la foi en pays hérétiques ou infidèles »[2].

D'autres formes encore sont célébrées comme modèle de sainteté par l'Église de la Contre-Réforme, comme les convertis (personnes abandonnant leur vie de péché pour suivre les voies de la foi et du Christ en pratiquant les vertus catholiques de façon exceptionnelle) ou les grandes figures qui représenteront l'idéal charitable catholique. En Espagne, la figure emblématique de cet idéal est représentée par Jean Cicade, dit Jean de Dieu, qui fonda une institution pour les pauvres et les malades à Grenade. Mort avec une réputation de sainteté, il fut béatifié en 1630 et canonisé en 1691[3]. Cependant, le renouveau spirituel de l'Église catholique et des propositions du modèle de sainteté allait s'affirmer avec les canonisations du 12 mars 1622 accordées par le pape Grégoire XV : Ignace de Loyola ou le modèle du converti fondateur de l'ordre des Jésuites ; François Xavier ou le

---

[1] M. Venard, « Sainteté », *H.C.*, t. VIII, p. 1018-1021.
[2] Ses particularités administratives et juridiques furent fixées totalement en 1622 par le pape Grégoire XV. Voir *H.E.*, t. XVII, p. 57.
[3] F. de Castro (O.H.), *Historia de la vida y sanctas obras de Juan de Dios, y de la institución de su Orden y principio de su hospital* (1585), Córdoba, Publicaciones Obra Cultural Cajasur, Ed. Facs, 1995.

héros missionnaire mort dans sa mission d'évangélisation ; Thérèse d'Avila ou l'exceptionnelle religieuse mystique réformatrice du Carmel ; Philippe Néri ou l'apôtre romain fondateur de la Congrégation de l'Oratorio ; Isidore le Laboureur ou la consécration du patron de la Castille comme modèle espagnol[1]. L'Église proposait aux fidèles des exemples de vertus. En outre, parmi les saints encensés par la Réforme catholique, il faut noter l'émergence de saint Joseph qui connaîtra un véritable essor en devenant, notamment, le saint patron des travailleurs et, par la suite, des agonisants. Mais la dévotion joséphologique n'était pas nouvelle, surtout en Espagne où Joseph représentait la figure emblématique des mystiques espagnols impulsée, entre autres, par Sainte Thérèse ou encore Marie d'Agréda. En outre, si le culte des saints devient un enjeu fondamental dans le lien qui unit l'Église *militante* au Seigneur, il s'accompagne de l'engouement populaire pour les miracles opérés par le Seigneur lors des processions, ainsi que de la dévotion au culte du Saint Sacrement et au culte marial.

Le Concile de Trente ne fut pas qu'une étape décisive dans la reformulation des formes de religiosités des chrétiens et dans la cléricalisation de la société. Il entraîna un changement important dans les pratiques procédurales du pouvoir papal avec, notamment, la création de neuf congrégations romaines chargées d'examiner les affaires relatives à l'Église[2]. Parmi ces assemblées dans lesquelles collaboraient le Souverain Pontife, les cardinaux et les prélats — consistoires encore en vigueur aujourd'hui —, l'une d'entre elles allait fixer définitivement des procédures ecclésiastiques nouvelles afin de contrôler les cultes et la nomination des saints. À la suite de la constitution *Inmensa Aeterni Dei* de 1587, c'est en 1588 que Sixte Quint créa la Congrégation des Rites qui vit sa forme procédurale totalement aboutie sous le pontificat d'Urbain VIII avec sa décrétale *Coelestis*

---

[1] Sur ce dernier cas, M. Venard propose une analyse intéressante dans la mesure où Isidore le Laboureur différait des autres personnalités canonisées. Alonso de Villegas qui écrivit en 1588 sa biographie, en vue de la canonisation, rapporte qu'il s'agirait d'un paysan de Madrid du XIIe siècle, qui après s'être marié, fit abstention de tout rapport charnel avec sa femme après la mort de leur enfant, s'adonnant continuellement à l'oraison. Personnage légendaire vénéré comme patron de Madrid, il était célébré par de nombreux laïcs. Quant au modèle qui est célébré à travers lui, M. Venard explique : « En réalité, saint Isidore était depuis des siècles le patron de Madrid, comme chaque village de Castille avait son protecteur. Devenue capitale de l'Espagne, Madrid ne pouvait plus se contenter d'un patron non reconnu. Très favorable à l'Espagne, Grégoire XV ne pouvait lui refuser cette consécration : le culte de saint Isidore se répandit en Espagne, dans l'ouest de la France et en Europe centrale : on l'invoquait contre la sécheresse ». Voir *H.C.*, t. VIII, p. 1026-1027.

[2] Parmi l'une des plus importantes, la *Congrégation de l'Index* (session XVIIIe et XXVe), anciennement dépendante de l'instruction inquisitoriale, devient un organe indépendant sous le pontificat de Sixte Quint en 1587. Celle-ci avait pour mission de « surveiller et interdire tous les livres jugés infamants ». Voir *H.E.*, t. XVII, p. 56-57.

Jerusalem cives de 1634[1]. La mission de la Congrégation des Rites était de reconnaître un(e) postulant(e) dont Dieu avait confirmé la sainteté par des miracles. La béatification est l'acte solennel par lequel le souverain pontife élève au rang de Bienheureux un serviteur de Dieu mort en réputation de sainteté, et ouvrant la voie vers une canonisation. La juridiction apostolique autorise un culte limité de la personne. Puis, par la signature du décret *de tuto*, la canonisation proprement dite est la sentence définitive du pape officialisant le culte public du Bienheureux dans toute la catholicité. Une fois proclamée, celle-ci se célèbre à Rome dans la basilique Saint-Pierre.

Pour l'ordre religieux et le pays auxquels la personne morte en réputation de sainteté appartenait, la canonisation engendrait un prestige religieux et des avantages financiers considérables. D'un point de vue plus pragmatique, la reconnaissance de l'authenticité des vertus surnaturelles d'un religieux ou d'une religieuse mort(e) en « sainteté » impliquaient également des changements dans la vie d'un couvent et pouvaient même signifier la solution à une situation de crise qu'une communauté pouvait connaître. Le culte officialisé par l'Église d'un de ces élus signifiait la survie économique d'un de ces couvents[2].

Sur les vingt-quatre causes traitées au XVIIe siècle, douze d'entre elles concernaient des personnalités espagnoles. Pour une nation qui se voulait la protectrice du catholicisme, l'élévation sur les autels de ses plus grandes personnalités religieuses signifiait la reconnaissance de cette conviction[3]. Et l'engouement provoqué par les fêtes et les messes célébrant l'accession aux autels incitait davantage le monde religieux espagnol à recueillir, sitôt advenue la mort du personnage réputé pour sa perfection, des informations auprès des témoins oculaires en vue d'une introduction d'une cause auprès de l'autorité romaine pour voir honorer les vertus exemplaires d'un(e) postulant(e). Cependant, alors qu'au début du XVIIe siècle les causes pour la canonisation se déroulent avec une certaine rapidité, c'est à partir de la dernière modification procédurale établie par Urbain VIII qu'elles se stabilisent progressivement, pour se résoudre quelquefois plusieurs siècles après. À l'opposé de la rapidité avec laquelle Thérèse de Jésus fut béatifiée et canonisée, on trouve de grandes figures féminines religieuses espagnoles dont le processus de la cause s'étale dans le

---

[1] *D.D.C*, « Causes de béatification… », col. 10-37. À l'exception de quelques modifications concernant, entre autres, les critères d'accession, cette constitution pour une cause de canonisation est toujours en vigueur dans le monde catholique actuel. Voir *H.E.*, t. XVII, p. 57.
[2] A. Sarrión Mora, *op. cit.*, p. 154
[3] *D.H.E.E.*, « Hagiografía », t. II, col. 1073-1076.

temps, depuis l'ouverture du procès ordinaire. Ainsi, les décrets d'introduction des causes d'Ana de Jesús Lobera (†1621) et de María de Jesús Rivas (†1640), compagnes toutes deux de la Sainte d'Avila, datent respectivement du 2 mai 1878 et du 10 décembre 1926[1]. Cet aspect révèle une des situations face à laquelle les prélats et les supérieurs désireux de faire reconnaître leur protégé(e) devaient faire face.

Pour porter jusqu'à Rome la volonté de voir reconnaître la personne morte en réputation de sainteté, la cause avait besoin d'appuis financiers considérables et de postulateurs influents, et de haut rang, pour sa poursuite. Car les enquêtes préliminaires soumises à une procédure rigoriste étaient coûteuses et très longues. Dans cette optique, afin de fournir des preuves de l'authenticité de l'état de sainteté d'un postulant, biographes, prélats et confesseurs seront ceux qui accréditeront aux yeux du public la valeur des vertus extraordinaires. En somme, une première sélection ecclésiastique s'opérait pour voir les chances d'obtenir l'édification suprême de l'un(e) des représentant(e)s d'un ordre religieux déterminé.

Par le biais de mesures rigoureuses dans l'accession aux autels, le pouvoir apostolique réaffirme sa compétence dans la reconnaissance des signes sacrés. Des procédures et des critères qui ne trouvent leur forme définitive, une fois encore, qu'au sortir de la Contre-Réforme vont permettre à l'Église de statuer sur la sainteté d'un « serviteur de Dieu ». Ces procédures traduiront progressivement l'autorité absolue et le monopole sur la vérité de la Foi que se réserve la compétence pontificale en matière de sainteté. Le procès de canonisation de sainte Thérèse de Jésus, en 1622, s'inscrit d'ailleurs totalement dans ces nouvelles mesures doctrinales adoptées par l'autorité apostolique.

2) La perfection religieuse passée au crible

L'un des principes fondamentaux qui perdure depuis les premiers temps du christianisme établit que le titre à la sainteté est exclusivement posthume et rare, aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Celles-ci furent, d'ailleurs, relativement bien représentées dans ce domaine à l'époque moderne, même si la plupart des cas concernaient des hommes. Si l'on s'en tient aux canonisations et aux béatifications formelles et *équipollentes* effectuées à la période de création de la Congrégation des Rites en 1588,

[1] L'approbation de leurs écrits par la Congrégation n'eut lieu que respectivement le 18 décembre 1884 et le 26 juin 1918. Ces cas ont déjà été cités par I. Poutrin, *op. cit.*, p. 206.

jusqu'au début du pontificat d'Alexandre VII (1655), un tiers des causes touchent des femmes[1].

Par leur perfection religieuse et par des vertus qui portent les fidèles à les suivre, sont jugées dignes de pouvoir bénéficier du culte de dulie après leur mort les personnes qui avaient servi Dieu[2]. Pour ce faire, des règles rigoureusement définies par le droit canon avaient été fixées pour mener à bien une procédure complexe visant à décider de l'authenticité de la sainteté[3]. Ainsi, la canonisation d'un personnage religieux, privilège exclusivement papal, ne s'obtenait qu'au terme d'une enquête judiciaire stricte et draconienne, fractionnée en plusieurs procédures. Deux étapes sont à distinguer vers « le chemin des autels » : la proclamation de la béatification, structurée en deux temps, et la canonisation ou la sainteté par les miracles[4].

a) <u>La proclamation de la béatification structurée en deux temps</u>

• *La promulgation du titre de « Vénérable » :*

Sous l'autorité et l'initiative de l'Ordinaire du lieu où la personne est morte ou de celui où elle a opéré des miracles, un procès informatif diocésain est ouvert pour faire reconnaître la *fama sanctitatis* (réputation de sainteté) de celui ou celle que l'on souhaite élever au rang de saint(e) (canon 198, §2). Procédure préliminaire constituée en plusieurs temps, le procès ordinaire informatif est envoyé à Rome où un postulateur[5] défend la cause. Les pièces n'étaient examinées bien souvent qu'une dizaine d'années après.

La Congrégation des Rites est alors chargée d'inspecter les propositions figurant dans le procès informatif : vie, vertus exemplaires, miracles et écrits. Une *informatio in partibus* s'ouvre pour examiner l'interrogatoire et les réponses des témoins oculaires sur les preuves écrites et orales de cette réputation. Tout comme dans un tribunal ordinaire, les

---

[1] *D.H.P.*, « Canonisation », p. 198 et p. 273.
[2] *D.S.*, « Saints », t. XIV, col. 222-230.
[3] Pour avoir un aperçu des différentes mesures, se référer, entre autres, aux canons 1277, 1757, 1780, 2003-2007, 2011-2016, 2023-2050, 2057-2136 et 2857 dans *Codex iuris canonici*. Également P. Palazzini, *op. cit*, p. 142-150.
[4] Nous empruntons la formule à I. Poutrin, *op. cit.*, p. 203. Nous présentons ici ces étapes de manière synthétique, dans la mesure où s'agencent différentes sessions et successions de procédures à l'intérieur même de chacune. En ce qui concerne tout le processus ecclésiastique, voir « Canonisation dans l'Église Romaine », *D.T.C.*, t. II, 1932, col. 1626-1659.
[5] Le postulateur était la seule personne chargée de poursuivre la cause devant le tribunal à Rome. Lorsque celui-ci n'agissait pas en nom propre, il devait présenter la procuration lui donnant droit à la défendre (canons : 2004 § 3, 2005-2007, 2037 § 4, 2041 § 1 et 1659, entre autres). Voir *D.D.C.*, « Causes de béatification… », col. 14-15.

avocats de la cause étaient alors chargés de répondre aux réfutations du procureur de la foi, notamment celles concernant les écrits. Tout ce qui pouvait être hérétique et toute opinion qui était ressentie comme trop éloignée du dogme étaient surveillés. Après une enquête extrêmement complexe et sévère dans laquelle intervenaient différentes procédures, la commission apostolique donnait son accord.

Les informations étaient soumises au pape qui décidait de décréter l'introduction de la cause pour une béatification. À la suite du *placet* du pontife, la personne est appelée « serviteur de Dieu » ou Vénérable.

• *L'instruction du procès apostolique pour la béatification :*

Après la signature du décret officialisant l'ouverture d'une cause en vue de la béatification, une enquête est de nouveau lancée. Le promoteur de la foi établit un interrogatoire extrêmement précis d'après les informations apportées par le postulateur de la cause. Les procès rémissoriaux *in genere* et *in specie* sont du ressort exclusivement du Saint-Siège. A la suite de nombreuses expertises pour vérifier les informations précédemment obtenues, ce sont des décrets sous forme de lettres demandant au Souverain Pontife d'expédier une délégation « en vertu de laquelle les juges désignés doivent instruire le procès tant sur la réputation de sainteté ou de martyre (*in genere*) que sur les vertus et miracles (*in specie*) »[1]. Dotés de lettres rémissoriales, des commissaires apostoliques sont envoyés sur place pour procéder à une nouvelle prise de dépositions des témoins oculaires, expédiées de nouveau à Rome pour être examinées par la Congrégation.

Si les informations reçues concernant les vertus et les miracles du serviteur étaient confirmées, deux miracles au moins devaient être attestés pour aboutir à la béatification. Le souverain pontife rendait alors officiel le culte public du Vénérable, appelé désormais Bienheureux. Des *triduums* solennels étaient ensuite donnés pour célébrer cette nomination. Mais ce culte n'était pas représenté dans toute la catholicité : il était exclusivement autorisé dans un pays, une région ou un ordre religieux déterminé.

[1] *D.D.C*, « Causes de béatification… », col. 15.

b) La canonisation ou la sainteté par les miracles

Étape ultime, seuls ceux qui avaient été reconnus comme bienheureux par une béatification formelle ou équipollente pouvaient voir leur cause aboutir. Outre ce principe, la demande d'une canonisation ne pouvait être ouverte que si, par l'intercession du Bienheureux, de nouveaux miracles avaient été vérifiés par la Congrégation des Rites (canons 2136-2137). Les nouvelles informations demandées concernent uniquement ce dernier point dans la mesure où, depuis 1580, ils constituent le critère essentiel de l'accession à la sainteté. La sentence définitive de canonisation revient au Pape qui rend officiel le culte public d'une sainte ou d'un saint.

Tabl. 3 — Récapitulatif d'une procédure de canonisation[1].

Personne morte en réputation de sainteté

⇓

Étapes	- Procès de l'Ordinaire - Examen des informations par la Congrégation des Rites soumis au souverain pontife. - Introduction de la cause pour la béatification.	⇒	- Examen de l'héroïcité des vertus par la Congrégation des Rites. - Proclamation de l'héroïcité des vertus. - Confirmation de deux miracles : béatification. - Culte local décrété - Introduction de la cause pour la canonisation.	⇒	- Examen des miracles opérés par l'intercession du bienheureux - Confirmation des miracles - Sentence définitive du Pape. - Culte public rendu par l'Église universelle.
	↓		↓		↓
Titre	**Vénérable**	⇒	**Bienheureux**	⇒	**Saint**

La cause pour la canonisation de Thérèse d'Avila repose entièrement sur cette base juridique, comme en témoignent les différents actes du « Journal » publié à cette occasion

[1] Ce récapitulatif procédural correspond à la période que nous étudions, c'est-à-dire fin XVIe et XVIIe siècles. Cette procédure fut allégée à partir de 1969, notamment, en ce qui concerne la question des miracles. En guise d'exemple, entre 1978 et 1989, autour de la question de la fabrication des saints, G. Charuty rappelle que « Jean-Paul II a procédé à 123 béatifications et à 23 canonisations ». Voir G. Charuty, « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *Terrain*, n° 24, mars 1995, p. 5-14.

dès l'ouverture du procès[1]. Les différentes étapes qui mènent vers la décision pontificale de Grégoire XV (1621-1623) — il confirme la canonisation par la bulle *Omnipotens sermo Dei* le 12 mars 1622 — apparaissent très longuement retracées dans ce journal jusqu'en 1618, date à laquelle s'arrêtent les informations. Ainsi, on y apprend que, à la suite des deux procès informatifs ouverts sous l'autorité de Jerónimo Manrique, évêque de Salamanque, plusieurs docteurs et notaires apostoliques furent chargés de recevoir les témoignages de toutes les personnes ayant connu Thérèse d'Avila. Dès 1597, une fois recueillies les déclarations de cent quarante-quatre témoins, les témoignages furent remis à Bernabé de Mármol, notaire et docteur apostolique de Madrid, pour être envoyés à Rome et soumis au contrôle de la Congrégation des Rites.

Sous l'afflux des déclarations et face à l'engouement de grandes personnalités religieuses, le pape Clément VIII (1592-1605) ordonne d'ouvrir de nouveaux procès au sujet de la dévotion et des miracles *in genere* de Thérèse d'Avila. Dès le mois d'août 1604 débutent les déclarations du procès rémissorial *in genere*. Recueillies essentiellement dans les villes de Salamanque et Avila, les dépositions sont envoyées au Saint-Siège pour informer la commission apostolique. Celle-ci décide le 16 janvier 1606 d'ouvrir le procès rémissorial *in specie* afin d'accélérer la cause. Le Pape approuve alors la décision de la commission et engage l'ouverture des informations de ce procès le 24 novembre 1607, procès qui ne débute en Espagne que deux ans après du fait de problèmes administratifs concernant des pièces apostoliques. Le procès rémissorial *in specie* est délégué au cardinal de Tolède, chargé de mandater évêques, notaires et vicaires de Salamanque et d'Avila pour procéder aux nombreux interrogatoires. Le recueil des informations s'achève le 22 septembre 1610 et est envoyé à Rome pour le jugement de la cause. Ce fut le cardinal Horacio Lancelotti qui donna l'ordre de poursuivre la cause en vue de la béatification le 10 novembre 1612, afin de « *constare de virtutibus eiusdem servæ Dei Teresiæ de Iesu, et ad ulteriora esse procedendum* »[2]. De nombreux hommes d'Église s'engagèrent dans cette immense quête de témoignages sur l'exemplarité et la sainteté de Thérèse d'Avila. Et le 24 avril 1614, le pape Paul V (1605-1621) annonce la béatification de la Madre, qui sera canonisée huit ans plus tard sous le nom de Thérèse de Jésus.

---

[1] De larges extraits de ce journal furent édités par le père S. de Santa Teresa en 1921-1922. Voir S. de Santa Teresa, « Un diario curioso de la canonización de Santa Teresa », *Monte Carmelo*, 26, 1921, p. 145-193. Également *Diccionario místico teresiano*, « Beatificación de Teresa », p. 165-168 ; « Canonización de Teresa », p. 235-241.

[2] S. de Santa Teresa, « Un diario curioso de la canonización de Santa Teresa », *op. cit.*, p. 193.

L'annonce de la canonisation de Thérèse et, avant elle, celle de la béatification, fut reçue avec de grandes fêtes un peu partout en Espagne. Selon les contemporains, l'engouement fut général, comme l'exprime le père Juan de Jesús María dans son recueil des sermons prêchés en l'honneur de la béatification de la Sainte :

> Y a nuestra Santa tiénenla por tan propia muchas religiones[1], que podría levantarse un santo pleyto, procurando cada qual provar que es más suya[2].

Face à cet exemple de canonisation, la partie qui nous intéresse le plus dans notre travail autour du modèle de sainteté féminin concerne plus particulièrement l'extrême réglementation qui se construit, avant tout, dans l'étape cruciale qui relève du Tribunal Ordinaire avec les procès informatifs :

> Ce sont des procès qui servent à recueillir au plus tôt tous les détails et témoignages qui risqueraient de disparaître. […] Ils portent seulement sur la réputation de sainteté, de martyre ou de miracles […] et le tribunal n'a pas à entrer dans les détails[3].

À la fin de ces procès, le tribunal ne prononce pas de sentence, car ils ne sont qu'une procédure d'instruction.

Si ces procès visaient à apporter des preuves quant à la réputation populaire de la sainteté, parmi les pièces que l'Ordinaire était tenu d'envoyer à Rome, devaient figurer les procès de *super non cultu* qui avaient pour mission de prouver qu'aucun culte public n'avait été spontanément rendu au serviteur de Dieu en passe d'être béatifié. Les modifications apportées par Urbain VIII sur ce point étaient formelles (canon 1256) : elles condamnaient toute cérémonie, tout office, toute procession ou toute dévotion à une image exposée dans une église ou un cimetière qui, sur l'initiative des représentants de l'Église (curés, confesseurs, évêques, supérieurs religieux), seraient célébrés en l'honneur d'un serviteur qu'elle n'aurait pas consacré. Par *culte public*, il ne s'agissait pas de la dévotion privée que des fidèles pouvaient exprimer de leur propre chef, mais plutôt de celle qui avait recours à la complicité ecclésiastique[4]. Les témoins étaient donc interrogés sur ce point et les membres du tribunal devaient se rendre sur les lieux de la sépulture pour constater

---

[1] Même si dans le camp protestant certains hommes reconnaissaient Thérèse d'Avila pour son extrême dévotion et sa foi, il faut comprendre ici le terme « *religiones* » au sens d'ordres religieux.
[2] *Sermones predicados en la beatificación de la B. M. Teresa de Jesús, virgen, fundadora de la Reforma de los Descalços de N. Senora del carmen, colegidos por orden del Padre José de Jesús María[…]*, Madrid, 1615, fol. 2v.
[3] *D.D.C.*, « Causes de béatification…», col. 10-37.
[4] *Ibid.*, col. 22.

minutieusement l'absence de culte à l'égard du personnage, sous peine de révocation de la cause. En définitive, il s'agit d'une procédure qui se charge de surveiller les normes cultuelles qui se manifestent de manière informelle dans l'espace public de la communauté des fidèles.

Circonscrite par des règles préalables, la sainteté n'est attribuée au postulant qu'une fois prouvée, après sa mort, la « valeur méritoire »[1] des vertus manifestées tout au long de son existence et pour lesquelles, par son dépassement, il reçut des faveurs célestes. En d'autres termes, la reconnaissance qui mène au statut privilégié de saint(e) passe d'emblée par le filtre des règlements religieux et des représentations ecclésiastiques conformes aux critères en vigueur, c'est-à-dire, par une « sainte » codification.

C – Un « déclencheur » procédural commun : le témoignage

Alors que du point de vue espagnol le Tribunal de la Sainte Inquisition vise à décrypter et à réprimer les croyances contraires à la foi, la justice pontificale se place comme la seule spécialiste pouvant octroyer le titre de saint(e). Bien que leur domaine de compétence les distingue, une chose rapproche la procédure inquisitoriale et pontificale : le témoignage.

Chaque système judiciaire repose sur le recueil de preuves testimoniales, car, tant pour l'Inquisition que pour la justice romaine, du témoignage dépend l'ouverture et l'aboutissement des affaires. Il est l'instrument fondamental grâce auquel se déploie la toile judiciaire, des interrogatoires visant à obtenir des précisions quant aux informations apportées jusqu'aux dernières étapes avant la sentence.

Cependant, deux types de témoignages fonctionnent plus particulièrement comme mécanismes déclencheurs dans l'instruction d'une affaire d'hérésie ou de sainteté. Si la délation va permettre de rassembler les premières preuves en vue d'une action inquisitoriale contre une personne dénoncée comme hérétique, la densité testimoniale et l'unanimité des informations vont jouer un rôle décisif dans l'introduction d'une cause de canonisation.

---

[1] Nous empruntons l'expression à l'historienne I. Poutrin, *op. cit.*, p. 34.

1) La délation ou le témoignage à charge

« *No lo dice por odio, sino por descargo de su conciencia* ». À en croire cette sentence qui clôt la fin de toute déposition, les témoins déclarant contre des personnes suspectées d'hérésie déposent de leur plein gré. Pourtant, derrière cette formule, apparaît l'instrument fondamental grâce auquel l'Inquisition a pu exercer son activité répressive au sein des populations : la délation.

La délation était un véritable devoir social et touchait aussi bien la société régulière que séculière. C'était remplir ses devoirs de bon chrétien que de dénoncer celui ou ceux qui bafouaient la foi ou qui tenaient des propos blasphématoires. Dans ce dessein, les différentes visites inquisitoriales dans les villages ou les offices chaque dimanche rappelaient continuellement aux fidèles qu'en vertu du salut de leur âme, ils se devaient de dénoncer toute parole ou toute attitude qu'ils jugeraient porter atteinte à la foi catholique.

En effet, en vue d'obtenir des informations pour débusquer l'hérésie, l'Inquisition intimait l'ordre aux autorités ecclésiastiques de réunir les populations dans l'église le jour de l'arrivée du Saint-Office. Étaient alors affichés pour une durée bien précise (de 30 à 60 jours) des édits qui, en même temps qu'ils permettaient de déterminer les périodes de dénonciations et les temps de grâce, avaient pour fonction de désigner les crimes constituant une offense envers la foi et la communauté des fidèles. Ainsi, sous peine d'excommunication, l'édit de grâce (*edicto de gracia*) avait pour but d'inciter les fidèles à venir se dénoncer spontanément et de signaler les individus susceptibles d'avoir commis certains des crimes dont faisait mention l'édit[1]. En échange, ils gagnaient l'indulgence du tribunal dans les peines permettant de se réconcilier avec l'Église.

Dans le même temps, les populations devaient assister à l'allocution comminatoire concernant la pureté de la foi prêchée par un prédicateur ou un inquisiteur. Cet édit de foi (*edicto de fe*) récapitulait pour l'auditoire tous les délits pressentis dangereux par les instances religieuses, délits relevant donc de l'autorité du tribunal inquisitorial[2]. Dans la mesure où les délations étaient couvertes par le secret, toute personne qui ne viendrait pas se dénoncer d'elle-même spontanément ou qui ne livrerait pas ses coreligionnaires serait

---

[1] Pour les instructions se rapportant à ces étapes, voir M. Jiménez Monteserrín, *op. cit*.

[2] Selon les instructions de N. Eymeric, le sermon devait être « *totalmente dedicado a la fe, a su significación, su defensa, exhortando al pueblo a extirpar la herejía* ». Voir N. Eymeric, *op. cit.*, p. 129. J. A. Llorente définissait en ces termes la finalité d'un édit : « *se publica prometiendo absolver en secreto al que se denuncia voluntariamente a sí mismo ante los inquisidores como hereje arrepentido, pidiendo ser absuelto sin penitencia pública* ». Voir J. A. Llorente, *op. cit.*, t. I, p. 23

accusée d'hérésie[1]. Comme pour mieux rappeler cet impératif, un édit d'anathèmes (*edicto de anatemas*) était prononcé huit jours après et menaçait de sanctions importantes et de malédictions ceux qui n'étaient pas venus[2]. Autant dire que ces dénonciations allaient permettre de dresser une liste provisoire des suspects et cette technique n'était, en fait, qu'un moyen sûr de ne point laisser passer le coupable qui offenserait Dieu par le biais de l'hérésie[3]. En ce sens, tout individu était susceptible de dénoncer aussi bien son voisin que les membres de sa famille (mari, femme, sœurs et frères, etc.) et d'être aussi dénoncé. Ainsi que le fait justement remarquer Charles Le Brun, « la peur engendrait la dénonciation par crainte de la subir »[4].

Durant le temps de grâce, en présence de deux membres religieux et d'un notaire, l'inquisiteur recueillait donc les informations de toutes les personnes répondant aux commandements de l'édit. Les dépositions étaient retranscrites dans les actes qui faisaient mention du nom, de l'âge et de la résidence du témoin, ainsi que du fait dénoncé.

Une fois que le délai imparti par la période de grâce arrivait à son terme débutait l'information judiciaire sous la responsabilité de l'inquisiteur. Il s'agissait d'obtenir les détails concernant les dénonciations des personnes ne s'étant pas présentées ou contre lesquelles avaient été prononcées des accusations.

Les actes des délations recueillis, on rappelait les dénonciateurs pour examiner les accusations portées contre un présumé coupable. Prêtant serment sur les Évangiles, il était demandé au dénonciateur de déclarer comment il connaissait les faits et si l'accusation était de notoriété publique, c'est-à-dire :

- si la rumeur des fautes commises était connue de tous ;
- s'il dénonçait par haine ou par rancœur ;
- s'il était un parent de l'accusé ;
- quelle autre personne pouvait tenir ces mêmes accusations ;
- s'il agissait sur les instances d'un tiers.

---

[1] « *Los que en vez de presentarse espontáneamente, esperen a ser acusados, denunciados o citados o capturados, o que dejen pasar el plazo de gracia, éstos ¡ no se beneficiarán de tanta misericordia !* ». Voir N. Eymeric, *op. cit.*, p. 131.
[2] H. C. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 710-712.
[3] La délation ne fut pas toujours suivie avec enthousiasme, surtout lorsque les populations surveillées étaient les vieux chrétiens. Les activités inquisitoriales au début du XVIIe s'en ressentent, car l'activité du Tribunal se réduit considérablement. Pour le district de Tolède, il faudra attendre la première décennie pour que les activités répressives reprennent nettement avec, notamment, l'arrivée des Portugais. Voir J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 135-153.
[4] C. Le Brun, *L'Impitoyable Inquisition*, Paris, Éditions Pierre de Soleil, 2001, p. 57.

Toutes les informations concernant sa déposition devaient rester secrètes et le dénonciateur signait l'acte lui-même lorsqu'il savait écrire.

Cependant, l'Inquisition ne pouvait ouvrir une enquête sans avoir au moins deux témoignages concordants ou « réels » pour qu'il y ait des preuves de la culpabilité. Jean-Pierre Dedieu a montré que la valeur juridique et la fiabilité des dénonciations n'étaient pas les mêmes selon qu'on était un homme ou une femme, un noble ou un laboureur[1]. Ainsi, deux témoignages féminins concordants ne suffisaient pas à condamner quelqu'un ou à l'arrêter. Il fallait donc que parmi les délateurs figurent des personnes dignes de crédit et, de surcroît, répondant à des critères impératifs. Les témoins devaient être chrétiens, âgés de plus de quatorze ans (douze ans pour les femmes)[2], sains d'esprit et ne pas être en inimitié avec la personne dénoncée. Citons le cas de Diego de la Serna Arce, trésorier du roi qui, en 1627, dénonça Gerónima de Noriega, *beata* du Carmen, en 1627 sur l'ordre de son confesseur :

> […] Fue a comunicar éste que declara con su confesor y habiéndole mandado el padre maestro Fray Gabriel López de la Victoria y calificador del Santo Oficio viniese a dar cuenta al dicho señor comisario y ansí lo ha hecho por cumplir con su obligación y no por odio[3].

Avant même que le prévenu comparaisse, les délations permettaient aux membres inquisitoriaux d'évaluer d'office les renseignements obtenus et de juger le degré d'implication dans le délit imputé : hérésie formelle, suspicion d'hérésie ou simples dérives hérétiques. En fonction des accusations formulées sur la base des informations, voire des rumeurs reçues, le procureur pouvait alors établir formellement l'acte d'accusation, étape déterminante dans le processus judiciaire.

Les témoignages oculaires possédaient plus de valeur que ceux de ouï-dire. Mais cela n'enlevait rien au fait que toute action ou toute parole mal interprétée par une personne repentante pût être susceptible de faire figurer la personne incriminée sur la liste des hérétiques. Autrement dit, l'opinion publique prévalait avec force. Par voie de conséquence, on comprend facilement que vieilles rancœurs, inquiétudes sur son propre salut ou simple jalousie, tout devient prétexte à pousser à la dénonciation, d'autant plus

---

[1] C. Le Brun, *op. cit.*, p. 57.
[2] *Ibid*, p. 64.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

facilement que cette dernière est couverte par le secret[1]. Ainsi, en 1627, la *beata* Gerónima de Noriega, fut dénoncée comme simulatrice de sainteté par ses locataires qui la disaient « *amancebada* »[2]. Chaque témoin rapporta les propos et les actions attestant cela ainsi que sa fausse sainteté devant le Tribunal de l'Inquisition de Tolède. Après son arrestation, les inquisiteurs l'interrogèrent longuement sur ce fait et sur son rapport à la foi, alors qu'elle ne cessa de rappeler qu'elle n'avait fait que louer un de ses appartements à un homme nécessiteux.

Le 18 novembre 1644, à la suite d'une série de morts d'enfants inexpliquées au village de Miraflores de la Sierra, Ana de Nieba et María de Manzanares, deux vieilles femmes veuves et pauvres, furent envoyées dans les prisons inquisitoriales de Tolède pour délit de sorcellerie. Trente témoins dénoncèrent ces femmes et témoignèrent des intentions perverses et vengeresses qui poussèrent les deux sorcières à tuer ces enfants. Soumises au tourment afin qu'elles avouent leurs crimes, elles furent condamnées à des peines infamantes[3].

La délation visait donc l'obtention de preuves accusatoires suffisantes permettant l'élaboration des actes d'accusation annonçant l'arrestation de la personne dénoncée.

2) Le témoignage « persuasif » dans la première étape vers la sainteté

Selon une perspective anthropologique, la sainteté émane d'une présupposition fondée sur la base d'une conjonction entre la vertu de la personne religieuse et les faits extraordinaires qui sont reconnus par la communauté comme émanant de la volonté divine[4]. Pour les membres les plus proches de celui ou de celle que l'on considère comme saint(e) (essentiellement des religieux, des prêtres, des gens de la noblesse), la vie religieuse et tous les faits extraordinaires de la personne morte en sainteté relèvent d'une influence divine. Car, si la sainteté s'inscrit dans un désengagement terrestre par une vie vouée au Seigneur et dans une existence hors du commun, elle dépend aussi du crédit et de la notoriété publique des actes vertueux accomplis. L'attention avec laquelle les autorités

---

[1] Rappelons que dans les procédures inquisitoriales, l'accusé(e) ne devait pas savoir le nom des personnes « dénonçantes ». À la fin du XVe siècle, cette clause figurait déjà dans le *Manuel des Inquisiteurs* de Nicolau Eymeric. Voir N. Eymeric, *op. cit.*

[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

[3] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646.

[4] J.P. Albert évoque ces idées en s'appuyant sur le crédit donné par la communauté à la maladie et, plus particulièrement, sur le rôle que cette dernière joue dans le parcours des saintes mystiques. *Op. cit.*, p. 316-333.

épiscopales et les supérieurs d'ordres religieux s'empressaient de récolter les témoignages sur la vie, les vertus et les miracles de leur candidat(e) à la sainteté reflétait l'influence que l'avis collectif jouait dans la marche vers la canonisation.

Dans l'Espagne du XVIIe siècle, le nombre de personnes désirant porter sur les autels des hommes, et plus particulièrement des femmes, était très élevé. Or, comme l'affirme Isabelle Poutrin, « les ordres religieux ne pouvaient nourrir raisonnablement l'espérance de les voir toutes portées sur les autels »[1]. Ainsi que l'explique l'historienne, avant d'en appeler à la Congrégation des Rites, une première sélection avait alors lieu par le pouvoir épiscopal et les supérieurs de l'ordre concerné afin de jauger empiriquement de l'authenticité et de la célébrité de la « postulante » pour la recevabilité du dossier[2]. De fait, sitôt advenue la mort de la personne réputée sainte, l'intention visée était de trouver suffisamment de points de vue communs pour valider l'ouverture, en première instance, d'une cause de béatification. L'unanimité des propos concernant tous les faits exemplaires du « serviteur » ou de la « servante » de Dieu fait œuvre de preuves persuasives de la sainteté du candidat.

La première des démarches dans la reconnaissance officielle de la sainteté réside dans la recherche de la *fama sanctitatis, martyrii et miraculorum* (réputation de sainteté, martyre et miracles)[3]. Devant être effectuée dans un délai de trente ans, cette étape correspondant au procès informatif ne consistait pas à expertiser minutieusement les caractéristiques de la réputation de la personne morte en sainteté. Il s'agissait davantage de prendre acte que la rumeur spontanée de sainteté, fondée sur les dires de personnes dignes de foi, s'était répandue parmi le public au point de s'être accrue et pérennisée. Les témoignages pour les procès informatifs offraient le moyen de garder la trace de l'impact encore fort de la popularité et des vertus de la personne morte en réputation de sainteté[4].

Des détails fournis par les témoins *de visu* sur la *fama* de celui ou celle qu'un ordre souhaitait voir accéder aux autels dépendrait la poursuite de la cause. Ainsi, la rapidité du déclenchement des enquêtes pour la béatification de la réformatrice du Carmel a permis de recueillir les propos de témoins qui la connurent de son vivant. Il s'agit des procès informatifs de Salamanque (1591-1592) et du Nonce Camilo Gaetano (1591-1597).

---

[1] *Ibid*., p. 203.
[2] I. Poutrin, *op. cit*., p. 203.
[3] *Codex iuris*, IIe partie, *De causis beatificacionis servorum Dei et canonizationis beatorum*, can. 1999-2141. Voir également *D.D.C*, « Causes de béatification… », col. 18-26.
[4] P. Palazzini, *op. cit*., p. 137-170.

Les procès informatifs recueillent donc des informations générales sur les vertus de la personne que l'on souhaite voir accéder aux autels : vie, vertus exemplaires, miracles et écrits. Pour ce faire, les déclarations des témoins suivent strictement l'ordre des questions générales et spécifiques présentes dans les interrogatoires préalablement élaborés par les autorités ecclésiastiques. Interrogés sur les raisons de leur dévotion privée, les témoins doivent répondre à des articles extrêmement détaillés sur les vertus développées par le postulant à la sainteté durant toute une vie[1].

La procédure mise en place vise à obtenir, tout d'abord, des détails sur les qualités exemplaires des candidat(e)s avec le plus de précisions possibles. Le but recherché est de rendre visible l'aspect « exceptionnel » des vertus exaltées. Les interrogatoires permettent d'interroger tous les témoins sur les mêmes thèmes, en cherchant toujours les précisions dans chaque élément déclaré. L'intérêt que présentent les témoignages dans cette phase informative repose sur la façon dont la population, aussi bien religieuse que civile, reconnaît la sainteté d'une personne vertueuse avant même que celle-ci soit décédée. C'est pourquoi toutes les précisions exigées visent à faire déclarer le témoin sur les raisons qui le poussent à considérer la personne en procès comme sainte. Dans chaque déposition, le témoin doit fournir des preuves tangibles prouvant l'exemplarité religieuse du vertueux.

Or, comme le révèle la procédure décrite plus haut, le monde ecclésiastique ne donnait pas facilement son aval pour reconnaître des saints. C'est la raison pour laquelle, dans les témoignages informatifs, ce qui prévaut pour l'autorité ecclésiastique chargée d'accréditer les preuves fournies, c'est l'unanimité des détails concernant les qualités religieuses exceptionnelles de la personne morte en réputation de sainteté.

Les détails apportés par les premiers témoignages dans la procédure pour une canonisation préfigurent non seulement une succession de « preuves » attestant la sainteté, mais génèrent aussi l'accélération des autres procès et la détermination de mener à terme la cause.

Couverte par le secret, c'est à partir d'une délation qu'est déclenché le processus judiciaire inquisitorial. Dès lors, tout s'organise autour d'un fait préalable dit ou commis

[1] Ainsi le rappelait le carme déchaux J. Gicquel (O.C.D.) dans les extraits de témoignages des procès de béatification et de canonisation de Thérèse d'Avila qu'il publia en français en 1977 : « Dans un procès informatif, le sens des dépositions se trouve nécessairement infléchi par le questionnaire fixé d'avance et soumis à chaque témoin ». Voir *Les Fioretti de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, p. 8.

par un tiers, défaillant ou anormal aux yeux d'un individu ou de l'ensemble de la population, et la confession du même fait devant un commissaire pour remplir les mandements. En d'autres termes, les faits rapportés servent à corroborer la désignation d'un délit commis.

C'est à partir des premiers témoignages reçus dans les procès informatifs que tout se joue. À partir des règles fixes définies pour l'accession au premier « échelon » visant à évincer celui ou celle dont on estimait que les qualités exemplaires ne témoignaient pas d'une « exceptionnalité » à travers la vie, les vertus et les miracles, la densité testimoniale et la concordance des déclarations étaient autant de preuves pour attester de l'exemplarité.

Bien que la nature des témoignages déclencheurs oppose ces deux systèmes judiciaires, le témoignage fonctionne comme preuve testimoniale avant même le début des enquêtes, constat qui soulève le problème de la valeur des preuves.

*

S'alignant sur des méthodes relevant du droit, la mission de l'Inquisition espagnole et du tribunal pontifical vise avant tout une cause commune : protéger et garantir la *vérité* du surnaturel divin. Car, en même temps qu'elle authentifiait les signes qu'elle jugeait comme étant *de* Dieu et élisait au rang de saint les « parfait(e)s », l'Église au Siècle d'Or contrôlait et punissait ceux qui dérogeaient aux préceptes divins. De fait, celui qui offensait le droit de Dieu et par là même reniait sa représentante ne pouvait être toléré et devait donc être éliminé[1]. Comme le rappelle Denis Crouzet, poursuivre et réprimer l'hérétique, c'est « laisser l'Esprit de Dieu purifier l'ordre souillé du monde créé et publier l'imminence de la purification eschatologique »[2].

Qu'il s'agisse d'une cause de foi en forme ou d'une cause de canonisation dont le déclenchement respectif repose sur la délation ou sur l'abondance de témoignages persuasifs, chaque procédure vise à garantir la compétence et l'infaillibilité de leur jugement.

---

[1] Ainsi que le montrent les analyses de D. Crouzet sur la violence et les guerres de religion en France à l'époque moderne, les pouvoirs spirituel et temporel devaient veiller à la défense de l'Ordre divin. C'est-à-dire, au maintien d'une société dans laquelle les rites sacrificiels de massacre répondent à un monde où la présence du péché est paroxystique. Voir *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1520-vers 1610*, Paris, Éditions Champ Vallon, 2005.
[2] *Ibid*., p. 79.

L'Église est la seule à posséder le droit de regard sur l'édification et le contrôle du surnaturel par le concours de ses « experts », confesseurs, prédicateurs, mais aussi théologiens et inquisiteurs. Par voie de conséquence, il est facile de concevoir que le reniement ou le pacte avec le démon, le non-respect des règles, l'indocilité ou l'opiniâtreté, ou la non-conformité aux modèles seront l'expression de la désobéissance ou de l'erreur[1].

[1] I. Reguera, « Aculturación y adoctrinamiento. Cultura de élites y cultura de masas : acomodación y resistencia », *Cultura de élites y cultura popular en Occidente, Edades Media y Moderna : Ronald Escobedo Mansilla, in memoriam*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, p. 153-154.

CHAPITRE III

DES POUVOIRS FÉMININS PRÉÉTABLIS

Garde-fous du *sacré*, l'Inquisition espagnole et le Tribunal pontifical officiaient en fonction des normes répertoriées par le droit. Pour accomplir leur mission respective, des dispositions judiciaires, répondant aux définitions et attributions élaborées par l'Église, permettaient de désigner des faits symbolisant l'hérésie ou authentifiant les signes issus de Dieu. Le monde de la procédure utilisait un cadre préalablement établi qui constituait l'élément primordial pour l'action judiciaire. À partir de types représentatifs, l'instruction des procès reposait ainsi sur une expertise s'appuyant sur des faits *type* en vue du jugement, des repères permettant l'identification de chaque catégorie.

Les attributs juridiques distinguant les catégories « sorcière », « sainte » et « illuminée » renvoyaient à une série de critères définis par la juridiction compétente qui avait en charge de juger chaque cas. Il s'agissait, en quelque sorte, de *portraits-robots* (pour abuser d'un terme relevant d'une technique judiciaire actuelle) qui permettaient à chaque juridiction de se prononcer sur le cas rencontré dans la pratique.

Ce constat soulève alors une question : s'il faut que se regroupent les qualités attributives dans la personne désignée pour que le domaine d'influence dans lequel s'inscrit chaque figure soit reconnu, dans quelle mesure les femmes en procès n'endossent-elles pas « l'habit » d'un pouvoir féminin déterminé ? Face à des types juridiques, ne se pose-t-il pas, en filigrane, la question de la *ressemblance* avec les signes distinctifs[1] ?

Après avoir vu les conceptions culturelles et historiques que véhicule chaque figure féminine au Siècle d'Or, ainsi que la justice compétente qui se charge de baliser le monde

---

[1] Nous sommes consciente de l'ambiguïté que soulève l'emploi non seulement de *ressemblances*, mais aussi de *signatures*. Nous entendons leurs sens selon l'acception que leur attribue M. Foucault lorsqu'il aborde le savoir dans la pensée classique, notamment, avec le système des signes et le rapport à la *ressemblance* dans le monde. Pour le philosophe, ce système ne peut s'établir sans « signature » : « Le savoir des similitudes se fonde sur le relevé de ces signatures et sur leur déchiffrement. Inutile de s'arrêter à l'écorce des plantes pour connaître leur nature ; il faut aller droit à leurs marques […]. Le système des signatures renverse le rapport du visible à l'invisible. La ressemblance était la forme invisible de ce qui, du fond du monde, rendait des choses visibles ; mais pour que cette forme à son tour vienne jusqu'à la lumière, il faut une figure visible qui la tire de sa profonde invisibilité. C'est pourquoi le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs […]. Et l'espace des immédiates ressemblances devient comme un grand livre ouvert ; il est hérissé de graphismes ; on voit tout au long de la page des figures étranges qui s'entrecroisent et parfois se répètent. Il n'est plus que de les déchiffrer […] ». Voir *Les mots et les choses…,* p. 40-41.

surnaturel et d'identifier ce qui relève de l'hérésie ou de la sainteté, il s'agit à présent d'observer ce qui permet de juger une femme désignée comme sorcière, sainte ou illuminée.

En nous appuyant sur les critères établis par les autorités ecclésiastiques et le point de vue des témoins présents dans les procès que nous avons étudiés, nous tenterons de voir quels sont les critères et les faits qui permettent de statuer sur la nature d'un pouvoir féminin lié au mal ou à Dieu.

A – Les procès de sorcières

Comme l'affirmèrent Henry Charles Lea ou Julio Caro Baroja, l'Inquisition espagnole, qui fut impitoyable envers les judaïsants et les morisques, manifesta assez rapidement un grand scepticisme quant aux affaires de sorcellerie. Mais sa répression contre les sorcières ne fut pas nulle et les procès instruits à Tolède impliquant des femmes s'inscrivent dans la logique des procès de sorcellerie qui ont cours à cette époque. Du reste, les principes légaux autour de la sorcellerie étaient clairs. D'après les nombreux traités qui s'évertuèrent à brosser le *portrait-robot* de la sorcière, deux marques essentielles caractérisaient cette engeance : le pacte avec le démon et les réunions sabbatiques ; les dommages humains et matériels provoqués entre autres par le mauvais œil. En d'autres termes, il s'agissait de crimes en lien à la fois avec la doctrine, la morale et les rapports particuliers avec la communauté.

Ces critères permettaient de distinguer les activités des sorcières des autres délits d'hérésie, mais aussi des activités d'autres femmes. Car si certaines inspiraient de la méfiance, d'autres, considérées comme de véritables adeptes du démon, provoquaient davantage l'effroi et concentraient sur elles les illusions populaires et les inquiétudes religieuses. Quels sont ces critères de reconnaissance et jusqu'où s'établit l'identification avec les symboles diaboliques attribués aux sorcières ?

1) Un pacte obligatoire avec le Diable

En 1611, à l'entrée « *bruxa, bruxo* », le *Tesoro de la Lengua* proposait cette acception :

> Bruxa, bruxo, cierto género de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, […] y haziendo (en menosprecio della y de nuestro Redentor Jesuchristo, y sus santos Sacramentos) cosas abominables y sacrílegas, como largamente lo escrive el *Malleus Maleficarum*[1].

La définition de Sebastián de Covarrubias reprenait à son compte non seulement le portrait moral, ou plutôt immoral, des sorciers et sorcières, mais aussi l'une des caractéristiques à laquelle les inquisiteurs espagnols accordaient sans doute le plus d'importance : l'alliance avec le diable, et donc le reniement de Dieu.

En effet, les traités qui accréditaient la réalité des sorcières étaient unanimes sur ce point : leur apostasie était d'autant plus criminelle qu'elle reposait sur le pacte passé avec le diable en vue d'acquérir des pouvoirs magiques infernaux, reniant de ce fait la foi de l'Évangile qu'elles avaient reçu, comme le spécifiait clairement le *Malleus Maleficarum* :

> Sur le second point, l'apostasie : […] Lorsque quelqu'un spontanément méprise les préceptes de l'Église et des supérieurs, il devient infâme, indigne de témoigner en justice et doit être excommunié… Or l'apostasie dont nous parlons en parlant de l'apostasie des sorcières, c'est l'apostasie de la foi ; et elle est d'autant plus grave qu'elle s'accomplit sur la base d'un pacte exprès avec l'ennemi de la foi et du salut. C'est cela qu'ont à faire les sorcières ; c'est ce que cet Ennemi exige en tout ou en partie[2].

Cette conviction était partagée par de nombreux démonologues et inquisiteurs. Au XVIe siècle, elle apparaît, par exemple, sous la plume du *maestro* Pedro Ciruelo qui estimait que tous ceux qui pratiquaient la nécromancie, ainsi que toute autre pratique superstitieuse relevant de la magie, avaient conclu un pacte explicite avec le diable et blasphémaient la loi divine :

> Qualquiera cristiano que exercita la nigromancia : de qualquiera de las maneras aquí contadas : tiene pacto claro y manifiesto concierto de amistad con el diablo : y va

---

[1] S. de Covarrubias, *op. cit.*, p. 238-239.

[2] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, p. 232-233. Les deux inquisiteurs s'alignent sur les écrits bibliques où il est dit : « On ne trouvera chez toi personne qui ne fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use de charmes, qui interroge les spectres et devins, qui invoquent les morts. Car quiconque fait ces choses est en abomination à Yahvé ton Dieu, et c'est à cause de ces abominations que Yahvé ton Dieu chasse ces nations devant toi » (Deutéronome 18, 10-12).

> contra el mandamiento de Dios dado a los hombres al principio de la iglesia : y quebranta el voto de la religión cristiana que hizo en el baptismo[1].

Selon les traités de démonologie et les manuels inquisitoriaux, le trait fondamental qui amorce toute activité liée à la sorcellerie est le pacte passé en secret avec le démon dans le seul but de nuire à autrui, procédé essentiel pour ceux désirant s'adonner au mal[2]. La sorcière ne commet ses crimes que grâce au diable et pour cela elle lui doit obéissance. Pour les démonologues, cette alliance se scelle par l'union charnelle répétée avec le démon, durant des réunions maléfiques où des « démentes », après s'être oint le corps d'onguents hallucinogènes, chevauchaient des bêtes monstrueuses ou des démons et se réunissaient pour rendre hommage à Satan lors du sabbat[3]. À l'aube du XVIIe siècle, le démonologue Martín del Río expliquait qu'après s'être enduit le corps avec l'onguent :

> [Las brujas] suelen viajar montadas en un palo, horca, rueca o percha, apoyándose en un pie, o bien montadas en escobas, en una caña, un toro, puerco macho cabrío o perro. Por estos medios suelen trasladarse a la fiesta de buena sociedad (como llaman en Italia a la convención)[4].

Une fois qu'elle a prêté serment lors du rituel sabbatique, ainsi que le rappelle Colette Arnould, « le "contrat" impose à la sorcière de fabriquer certains onguents avec des os et de la chair d'enfant, surtout d'enfants baptisés »[5]. Chaque sorcière possédait son secret pour la fabrication de baume : des corps d'enfants, des herbes hallucinogènes, des plantes mystérieuses comme la mandragore, la belladone ou la jusquiame noire, des crapauds, des serpents, des limaces, voire comme ce fut déclaré en 1610 en Espagne, les « pedos de lobo » (lycoperdon)[6]. Du reste, avec les confessions si précises qu'obtenaient les juges des accusés, il est facile d'imaginer les raisons qui poussèrent certains inquisiteurs et juges séculiers à croire en l'existence d'une secte de sorcières satanique et blasphématrice.

Parmi les nombreux traités qui abordaient la question de la réalité des sorcières et du sabbat, dans son *Tribunal de superstición ladina*, Gaspar Navarro consacrait un

---

[1] P. Ciruelo, *op. cit*., p. 50.
[2] *D.B*., « Sorcellerie », t. V, col. 1845.
[3] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, p.278.
[4] M. del Río, *op. cit*., p. 366-367.
[5] C. Arnould, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris, Tallandier, 1992, p. 227. Les sorcières de Zugarramurdi, par exemple, recouraient plus facilement aux os ou restes humains pour la fabrication de l'onguent vénéneux et mortel qu'elles appelaient communément *agua amarilla*. G. Henningsen mentionne en détail la fabrication des poisons et autres onguents en soulignant l'aspect « religieux » des opérations démoniaques de la réalisation. Voir G. Henningsen, *op. cit*., p. 89.
[6] G. Henningsen, *op. cit*., p. 89.

interminable chapitre au rituel périodique où se rendait ce que saint Jérôme avait appelé ces « amazones du diable »[1]. Juchées, soit à califourchon sur le bouc, soit sur un balai en bois de bouleau ou de genêt (symbole phallique), elles se rendaient à des réunions nocturnes où, après avoir pactisé explicitement avec le démon, elles se laissaient aller à d'horribles crimes :

> […] Van verdadera y realmente a sus juegos y entretenimientos y, antes que van, hablan con el Demonio y él en figura de cabrón les aguarda a la hora que han de ir, y ellas y ellos suben a caballo en él, y se assen de unas cerdas o crines que tiene para que no caigan, y las lleva por los aires a la parte que les tiene señalada, y allí se juntan multitud de Brujos y Brujas, y hazen cosas espantosas y horrendas[2].

La notion d'hommage par l'offrande de soi est un thème récurrent dans tous les traités démonologiques qui s'évertuèrent à décrire dans les moindres détails le sabbat des sorcières. Extase collective, libération de pulsions sexuelles ou convocation religieuse du démon fondée sur l'inversion du dogme, le mythique sabbat des sorcières représente l'une des caractéristiques les plus intrigantes, énigmatiques et controversées des symboles concernant ces adeptes de la sorcellerie[3]. Au point que, comme le mentionne Robert Muchembled, plusieurs démonologues et inquisiteurs ou prédicateurs « croient […] à l'existence d'une secte satanique organisée et à l'hérédité de la sorcellerie »[4].

En espagnol, l'équivalent du terme sabbat entre officiellement dans la langue du XVIe siècle avec l'adoption d'un terme d'origine basque *aquelarre*. Ce mot recouvre deux réalités : il est employé pour désigner la réunion où se célèbre l'hommage au Démon et les personnes réunies lors de ces cérémonies. Comme le rappelait Gustav Henningsen dans son étude sur les procès des sorcières jugées en 1610 par l'Inquisition de Logroño, le mot se décomposait en *akerr* désignant le bouc (*macho cabrío*) et *larre*, le pré (*prado*)[5]. Cette notion se retrouve dans les cas de sorcellerie instruits par l'Inquisition depuis les premiers faits autour de 1500.

Dans la logique de la pensée dualiste chrétienne, le diable et ses acolytes communiaient dans la profanation de la religion. Véritable réunion de défoulement et

---

[1] Voir l'article « Sorcier, Sorcière », *Dictionnaire des fées et du peuple invisible dans l'Occident païen*, Turnhout (Belgique), Brepols, 2003, p. 863-871.
[2] G. Navarro, *Tribunal de superstición ladina….* (1630).
[3] Pour ce qui relève de la dimension orgiastique du sabbat, voir l'étude de C. Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992 ; N. Jacques-Chaquin, M. Préaud (dirs.), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIe siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
[4] R. Muchembled, *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1987, p. 44.
[5] G. Henningsen, *op. cit.*, p. 75-76 et p. 92.

d'extase, pour le jésuite Martín del Río avec son *Disquisiciones mágicas* en 1600, tout le système du sabbat s'organise autour de l'adoration de Satan et de l'inversion du dogme et de la liturgie catholique[1]. Ainsi, directement influencé par le *Malleus Maleficarum*, ainsi que par les ouvrages qui affirmaient la réalité des agissements des sorcières, l'auteur de ce traité, après une longue critique de toutes les formes de superstitions, donne crédit à leur existence et à celle des « *ceremonias del pacto diabólico* », les « *aquelarres* », tout en offrant les moyens de les reconnaître et de les juger[2].

L'association du sorcier et de la sorcière avec des forces démoniaques devint progressivement un *a priori* fondamental dans la détermination de la sorcellerie. Et il faut attendre le XIVe siècle pour que cette relation soit établie de manière stable. Dans les procès instruits à partir de 1530-1540 par l'Inquisition de Tolède pour *brujería*, comme l'avait fait observer Jean-Pierre Dedieu, il n'est pas étonnant que ces caractéristiques y apparaissent[3]. Mais les pratiques maléfiques des sorcières de Tolède n'apportent rien de différent quant aux rituels déjà décrits et étudiés par d'autres historiens. Ainsi, l'on retrouve la marque du démon sur le corps de la femme accusée (grains de beauté, taches brunes ou toute autre anomalie physique), la participation au sabbat, l'usage de maléfices dans le but de nuire. Dans la région de Tolède, le 13 janvier 1640, une femme noire est amenée par un notable du village de Valdepiélagos devant le Tribunal pour déclarer la façon dont elle avait vu María de Espolea danser et baiser l'arrière-train du diable représenté sous la forme d'un bouc :

> [María de Espolea] la llevó a su casa se acostaron en una cama y a la media noche dice la dicha negra que despertó con un gran ruido que había en aquella casa […] y vio un gran número de brujas que andaban bailando en coro y oyó que una de ellas dixo « ¡ Buena es la rueda! » y otras dixeron « ¡ Buena o mejor es la yerba buena ! » y otras dixeron « ¡ Bueno es el orégano, el orégano es bueno ! ». Y cantando esto, bailaron mucho dando muchas vueltas en coro. […] Después dice que vio un cabrón fierísimo con una grandísima armadura de puntas que estaba entre ellas y habiéndose acostado juntas en la cama dice la negra que en todo este tiempo la tal mujer no estaba en la cama y cuando volvió de allí […] fría como un hielo, la negra dice que comenzó a reñirla diciendo « ¡ ah perra, que tú vienes de besar al cabrón ! »[4].

Le baiser du diable ou l'union sexuelle avec lui est l'un des aspects qui fascinent le plus les hommes de foi. Il suffit de relire le célèbre chapitre du *Malleus Maleficarum* sur

---

[1] M. del Río, *op. cit.,* p. 328-334.
[2] *Ibid*., p. 328-334.
[3] J.P. Dedieu, *op. cit*., p. 324-326.
[4] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 1.

« Comment les sorcières se livrent aux démons incubes » pour voir combien la question de la chair intrigue et obsède, au point qu'on s'interroge jusque sur la semence du diable lors de la copulation ou sur l'aspect extérieur de son sexe (souvent énorme, recouvert d'écailles et de contact glacial)[1]. Qu'il s'agisse des auteurs du *Malleus*, du démonologue français Henri Boguet ou de l'espagnol Martín del Río, tous étaient très précis sur la question du rapport charnel de la sorcière avec le démon à la suite de rituels extrêmement codifiés. Ainsi, les sorcières se retrouvent et adorent Satan sous la forme généralement d'un bouc, baisent son derrière et se mettent à danser avant de s'adonner à ce que Bartolomé Bennassar qualifiait de « prostitution diabolique »[2]. Les sorcières étaient des *fornicatricis*, des prostituées, et c'est un véritable culte au « *dios cornudo* » que certains inquisiteurs et démonologues cherchaient à déceler à travers les informations qu'ils obtenaient, comme cela fut le cas lors de la visite de l'inquisiteur Juan de Valle Alvarado à Zugarramurdi en 1609[3]. Afin d'éviter de nouveau la torture, Catalina Mateo se rétracta et finit par avouer que les accusations portées contre elle et les deux autres femmes accusées d'être sorcières étaient vraies, notamment le rituel de l'alliance avec le diable et les fêtes orgiaques en l'honneur d'une nouvelle recrue[4]. Juana Izquierda et Olalla Sobrino, dénoncées et accusées en même temps que Catalina Mateo en 1591, persistent à nier les faits d'une prétendue cérémonie diabolique et leur reniement de Dieu[5]. Néanmoins, après la séance de torture, la première reconnut les accusations que les inquisiteurs lui reprochaient d'après les confessions de Catalina :

> El ruido que pasaba por su calle de unas mujeres que decía eran brujas y que la dicha Juana había salido en camisón con una garnachilla e que pasaron las dichas brujas e que la debieron de untar con algo e así de paso la habían llevado las dichas brujas a las heras de campo y que allí había visto como trece o catorce brujas y entre ellas unos hombres e que un coro había andado bailando e una taniendo con un adufre e que andaban marmulleando que nunca entendió los cantares que cantaban[6].

Des hommes participaient également aux rituels orgiaques. Mais l'exemple du procès ouvert à Tolède contre Juan Cabezón en 1541 témoigne d'une prédominance des

---

[1] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, Partie II, question IV, p. 181.
[2] B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole…*, p. 331.
[3] G. Henningsen, *op. cit.*, p. 98.
[4] Cette relation de cause est traduite et publiée par J.-P. Dedieu, *op. cit.*, p. 325-326. Pour le document orignal, voir AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, Catalina Mateo, 1591. Nous renvoyons également à la séance de torture de Catalina Mateo du 10 janvier 1590 incluse dans la cause de Juana Izquierda, AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591. Nous l'avons retranscrite en annexe.
[5] Voir la retranscription des relations de cause des procès de Juana Izquierda et Olalla Sobrino en annexe.
[6] AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591.

femmes dans les réunions pour célébrer le démon[1]. Le procès de cet habitant du village d'Eras n'est pas à proprement parler instruit pour délit de sorcellerie, mais pour blasphème, « *palabras escandalosas* ». Dans cette affaire, la qualification « *bruxo* » apparaît lorsqu'il est fait allusion à un cérémonial auquel s'était livré l'accusé. Un témoin surprit Juan Cabezón, ivre, dans une étable, tenant une queue d'âne. Lorsque l'accusé s'aperçut que le témoin s'était approché de lui, Juan Cabezón s'exclama « *Qué mal os vino Satanás* » et agita la queue, ce qui provoqua l'indignation du témoin. Aucune torture ne lui fut infligée pour qu'il révèle la nature de tels agissements qui s'associaient à une pratique personnelle de la foi contraire aux exigences dictées par l'Église : manger du porc le vendredi, ne pas aller à la messe, proférer des injures offensantes, ne pas faire la charité. À dire vrai, bien que le rite superstitieux qu'il put pratiquer représentât une quelconque invocation du démon, elle ne correspondait pas à ce que les traités s'étaient évertués à définir. Le Tribunal juge avec clémence cet homme pour pratiques superstitieuses, car il n'y avait pas la trace d'un pacte et, surtout, pas la moindre trace de perfidie : « il n'a pas rendu "hommage" et il n'a pas renié la foi »[2].

Une fois la sorcière ou le sorcier identifié, la justice inquisitoriale espagnole cherchait à déceler si la personne avait consciemment pactisé avec le diable ou si ce dernier s'était joué d'elle en provoquant des illusions : pacte explicite ou implicite[3]. Ainsi, s'il y avait eu usage d'invocations au démon, celles-ci étaient examinées sous une double perspective : l'hérésie n'était pas déclarée, si les paroles employées visaient l'assujettissement au diable ; au contraire, si elles suppliaient ses services pour obtenir son aide, cela induisait l'idolâtrie et confirmait l'hérésie. Du reste, cette méthode n'enlevait rien à la conviction de beaucoup au XVIe siècle en Europe que « les sorcières (n'étaient) pas de simples hérétiques, mais des apostats et même davantage ».[4] Pour des théologiens comme Martín de Castañega, tout relevait d'un pacte explicite :

> Donde parece que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrados : unos que realmente se van a tierras y mares y partes remotas por ministerio diabólico, y otros, que arrebatados los sentidos, como en grave y pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas […], los

[1] AHN, Inq., leg. 200, exp. 20, 1546.
[2] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, p. 354-355.
[3] H. Charles Lea, *Historia de la Inquisición española...*, t. III, p. 573-574.
[4] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, p. 235.

> unos y los otros tienen hecho con el demonio pacto explícito y expreso, y el demonio con ellos, y son llamados brujos[1].

Dans la relation de cause de Juan Cabezón, l'Inquisition considéra qu'aucun pacte n'avait été passé avec le diable, malgré la réputation de sorcier que la communauté lui attribuait par sa mère qui l'avait été avant lui. C'est elle qui avait perpétué la damnation :

> […] Es pública voz y fama que en el vulgo todos le tienen en opinión de bruxo porque […] su misma madre era[2].

Le pacte avec le démon, l'obsession charnelle et la perversion sont davantage des actes de sorcières qui s'adonnent aux sacrifices et aux actions maléfiques. Les sorcières étant définies comme des adeptes du diable, leurs intentions cachent davantage de malice.

2) Mauvais œil et méfaits

À partir du XIVe siècle, une des raisons primordiales invoquées aussi bien par un grand nombre de moralistes et d'inquisiteurs que par les mentalités populaires dans l'alliance des sorcières avec le diable était la passion dévorante de la vengeance. Une vengeance qui s'abat sur les personnes, les animaux, les récoltes ou provoque tout événement malheureux. Cependant, le problème fut de savoir de quelle manière les sorcières tuaient ou dévastaient des récoltes entières. C'est de nouveau à partir du *Malleus Maleficarum* qu'allait être accepté ce que, jusque-là, une grande majorité de théologiens considérait comme relevant du domaine de la superstition : le mauvais œil[3].

Durant tout le Moyen Âge et bien au-delà du XVIe siècle, la croyance au maléfice par suggestion, la *fascinación* ou *aojamiento*, ou bien encore dans le langage populaire *mal de ojo* ou *ponzoña* (mauvais œil), était largement diffusée[4]. Ainsi que le rappelle María Tausiet, le terme *fascinación* employé par les couches sociales les plus élevées dérivait du mot latin *fascinum*, sortilège, et désignait l'action de l'imagination jumelée aux mauvaises

---

[1] M. de Castañega, *op. cit.*, question VI, p. 22-24.
[2] AHN, Inq., leg. 200, exp. 20, 1546.
[3] Ainsi le spécifie le *Malleus Maleficarum* : « Quant à la manière dont les sorciers font périr les animaux et les bêtes de somme, il faut dire qu'ils opèrent comme pour les hommes. Ils peuvent ensorceler par le toucher et le regard, ou par le seul regard, ou par un objet maléfique placé sous le seuil de la porte de l'étable ou près de l'endroit où l'on va boire ». *Op. cit.*, p. 357.
[4] *D.T.C.*, « Sorcellerie », col. 2397.

intentions humaines sur un individu ou un élément faible[1]. L'*oculus fascinans* ou la *jettatura* (termes relevant de la théologie) était donc cette action malfaisante qu'un individu, par la seule action de son regard, pouvait provoquer[2].

L'influx corporel de l'*aojamiento* fut un thème discuté par les docteurs et les penseurs chrétiens qui débattirent sur ces forces mauvaises provenant de l'action de l'imagination, malgré le rapport étroit que celles-ci entretiennent avec le monde de la superstition[3]. En 1533, Cornelius Agrippa jugeait que le maléfice par suggestion provenait du contact avec des individus malfaisants, considérant pour cela qu'il fallait s'en éloigner « *[...] puesto que al estar su alma llena de malas irradiaciones, transmitían un pernicioso contagio a quienes se acercaban* »[4]. Inversement, la compagnie de personnes bonnes et heureuses incitait à la bienveillance : « *el mal origina mal y el bien origina bien sobre aquello con lo que está en contacto, y a veces por mucho tiempo* »[5]. Toutefois, les divergences d'opinions portaient davantage sur la façon d'user de ce mauvais œil[6].

En Espagne, la question de la *fascinación* fut amplement traitée par le marquis Enrique de Villena en 1425. Dans *Tractado del ojo o de la façinación*, ce dernier

---

[1] Sur le thème de l'*aojamiento*, nous renvoyons à l'ouvrage de M. Tausiet qui propose une analyse sur l'état de croyances autour du mauvais œil d'après les procès de sorcellerie en Aragon. Elle rappelle, entre autres, que depuis l'Antiquité, la croyance à un tel recours suscite des opinions controversées, et nombreux furent les auteurs antiques et chrétiens qui s'intéressèrent à ce phénomène, tant du point de vue philosophique que médical. La raison est que son influx touchait concomitamment l'âme et le corps, comme l'indiquait déjà l'Évangile de Marc sur lequel s'étaient appuyées les thèses thomistes pour traiter de l'action supposée du « mauvais œil » : « Il disait : "Ce qui sort de l'homme, voilà ce qui souille l'homme. Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison. Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme" ». Les informations que nous apportons ici s'appuient, entre autres, sur les recherches de cette historienne. Voir M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, p. 303-304.

[2] *Ibid*., p. 303-326.

[3] Le thème des yeux « assassins » demeura un sujet important aussi bien pour les théologiens que pour les médecins. Il n'est donc pas surprenant de voir Antonio de Cartagena, éminent médecin espagnol en 1529, assurer que les aveugles ne pouvaient pas provoquer l'*aojamiento*, car dépourvus du sens de la vue, ils n'étaient pas à même d'imaginer des actions néfastes. Cité par M. Tausiet, *op. cit*., p. 304.

[4] E. Cornelio Agrippa, *De occulta philosophia* (1533), trad. esp. : *Filosofía oculta. Magia natural*, livre I, Madrid, Ed. Alianza, 1992, p. 251-252. Également cité par M. Tausiet, *op. cit*., p. 304.

[5] Comme l'évoque M. Tausiet, cette question soulevait d'autant plus d'intérêt qu'elle impliquait la résolution de la maladie d'un point de vue médical. En effet, dans la lignée des théories antiques d'Hippocrate sur les quatre *humeurs* qui composent le *tempérament* de l'homme, c'est-à-dire sa constitution naturelle (le sang, le flegme, la colère, la mélancolie), le « regard meurtrier » fut très tôt considéré comme un symptôme pouvant entraîner une modification physiologique et psychique de la personne considérée comme touchée par les effets de la *fascinación*. Le maléfice par suggestion, au même titre que d'autres signes pathologiques, provoquait l'interruption d'une des quatre *humeurs* présentes dans le corps. Une fois décelée la cause, on procédait au rétablissement des fluides, des humeurs, par l'application de remèdes dévastateurs tels les saignées ou les lavements. Voir M. Tausiet, *op. cit*., p. 307-308.

[6] Au XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin s'interrogeait sur l'influence de l'*oculus fascinans*. Ou plus exactement, sur la possible corporéité de cet influx. Cela l'amena à établir que cette action ne s'opérait que par un agent physiologique. Voir R. Salillas, *La fascinación en España : brujas, brujería, amuletos*, Barcelona, MRA, 2000, p. 30-35.

s'intéressait à la façon de détecter le *mal de ojo* et d'y remédier, car le rapport aux actions du mauvais oeil était le même que pour d'autres maladies contagieuses comme la peste ou la lèpre[1]. Ce traité était d'autant plus intéressant qu'il faisait le pont entre les convictions religieuses et les « théories » médicales de l'époque. Il introduisait, en effet, un élément fondamental qui viendrait parfaire le *portrait-robot* de la sorcière : le *mal de ojo* était de préférence un méfait causé par des femmes présentant, de surcroît, des anomalies corporelles.

En effet, dans la lignée de la philosophie antique, le marquis de Villena affirmait dans un premier temps que des personnes peuvent intervenir par leur imagination de façon délibérée ; leur simple mauvaise complexion était la source des effets de la *fascination*. Par leur aspect, les personnes suspectées endossent un caractère monstrueux qui les rend soupçonnables. Les femmes y étaient d'autant plus enclines que leur corps était rattaché au changement : menstrues, grossesse, ménopause[2]. En d'autres termes, puisque leur organisme fonctionne sur une nature vouée au changement, donc viciée par rapport au modèle humain référence (c'est-à-dire la nature masculine), les difformités liées à la vieillesse, les changements physiologiques, ou les maladies se présentent comme les preuves potentielles d'une action malfaisante[3]. L'on invoque l'action du *mal de ojo* provoqué par des *brujas* dès lors qu'aucune solution rationnelle ne peut expliquer des phénomènes désastreux ou des morts subites : impuissance sexuelle, absence d'appétit, mort subite d'animaux ou de nouveaux nés.

En Nouvelle Castille, bien que la croyance au mauvais œil variât selon les couches sociales, on en soupçonnait les effets dès lors qu'un enfant bâillait, pleurait, ou était victime d'une maladie mystérieuse. L'historien Rafael Salillas rappelle combien il était commun d'attribuer ces causes au *mal de ojo* et de les associer à l'influence des sorcières[4].

---

[1] Cette association n'est en rien surprenante : les distinctions et les remèdes fournis par le marquis de Villena s'inscrivaient tout à la fois dans les discussions doctrinales en vigueur et dans une tradition de pharmacopée en usage depuis le XIIIe siècle. Voir « Tres tratados de Enrique de Villena », *Revue Hispanique*, 41 (1917), p. 182-197.

[2] Cet éminent médecin estimait que « *avemos doméstico exenplo del daño de la vista e infección de las mugeres menstruosas* ». Et tout au long de sa démonstration apparaît une argumentation qui ne s'éloigne guère du *monstrum* antique, c'est-à-dire de cet être ou de cette chose qui sort de la nature. Voir « Tres tratados de Enrique de Villena »…, p. 182-190.

[3] Cet élément n'était point novateur. Au XIIIe siècle, les théories thomistes discutaient ces traits partagés par la société médiévale qui considéraient que les vieilles femmes étaient davantage impliquées dans ces affaires de maléfices par suggestion : « Si l'âme est agitée d'une véhémente malice, comme il arrive souvent chez les vieilles femmes, leur regard sera nuisible surtout pour les jeunes enfants très sujets aux impressions de l'extérieur ». Voir R. Salillas, *op. cit.*, p. 30-35; *D.T.C*, « Sorcellerie », col. 2397.

[4] R. Salillas, *op. cit.*, p. 15-19.

La grande majorité des cas de sorcellerie instruits à Tolède entre 1529 et 1655 en témoigne.

En 1541, Juana Ruiz est clairement dénoncée par des voisins du village de Daimiel comme sorcière avec les méfaits relevant du type de la *bruja*, c'est-à-dire, à la suite de nombreuses morts d'enfants et de femmes enceintes[1]. En 1646, Ana de Nieba et María Manzanares seront inculpées pour les mêmes causes. Au demeurant, l'infanticide était une particularité essentielle du personnage de la *bruja*[2].

Jeter un sort par le regard (*aojar*) était un signe manifeste des actions diaboliques de ces sortes de gens tendus vers la perversion[3]. Mais parmi eux, les vieilles femmes y occupaient une place de choix. Car, selon les démonologues ou moralistes, du fait même de leur impureté corporelle et de la perte de leur fonction reproductive, et par voie de conséquence, l'impossibilité d'assouvir leur penchant, elles projettent leurs mauvaises intentions par les yeux[4]. Martín de Castañega expliquait ainsi la prédominance des vieilles femmes dans le méfait du *mal de ojo* et de la sorcellerie :

> E más son de las mujeres viejas y pobres que de las mozas y ricas, porque como después de viejas los hombres no hacen caso dellas, tienen recurso al demonio, que cumple sus apetitos, en especial si cuando mozas fueron inclinadas y dadas al vicio de la carne[5].

À la fin de ce chapitre, ce frère franciscain fixe le lien entre l'*aojamiento*, les sorcières et le culte au démon ainsi que les morts d'enfants :

---

[1] Ce procès fut étudié par J. Caro Baroja dans *Vidas mágicas e Inquisición…*, vol. 2, p. 65-81. Pour le procès original : AHN, Inq., leg. 95, exp. 7, 1541.

[2] Selon G. Henningsen, pour les sorcières basques de 1610, les témoins leur attribuèrent entre autres homicides, « dix-huit infanticides ». L'historien précise même que l'attribution de tels crimes était admise aussi bien par les dénonciateurs que par les accusés eux-mêmes : « *Las brujas solían vengarse en los hijos de sus enemigos, y la mayoría de los infanticidios admitidos por ellos y ellas ante el Santo Oficio confirmaban esta creencia* ». *Op. cit.*, p. 89-91.

[3] Ainsi l'affirmait en 1529, Pedro Ciruelo : « *No solamente se hazen supersticiones y hechizerias para alcançar bienes, y para se librar de los males : mas tambien algunos perversos hombres, y mugeres las hazen para dañar y hazer mal a otros sus proximos. […] Y a este proposito viene lo que comunmente dizen que unos aojan a otros : quiere dezir que los dañan con el ojo quando de hito los miran* ». *Op. cit.*, p. 94.

[4] En Espagne, le « *maestro Ciruelo* » expliquait deux façons d'intervenir par les yeux : l'une naturelle, l'autre intentionnelle. Mais dans la catégorie des causes naturelles, il plaçait au même plan « *un leproso : un buboso : una muger sangrienta de su costumbre: alguna vieja de mala complexion* ». Le démonologue Martín de Castañega traitait d'un même sujet qu'il associait, quant à lui, à la superstition. Il ajoutait toutefois l'aspect démoniaque des vieilles femmes qui possédaient des « *rayos que salen de sus ojos* » : « *Y esta infición y ponzoña tienen más unas que otras, y en especial las viejas, que han dejado de purgar sus flores a sus tiempos por la naturaleza ordenados, porque entonces purgan más por los ojos y son de peor complexión por razón de la edad; y así la vista de las semejantes es más peligrosa* ». Voir P. Ciruelo, *op. cit.*, p. 96 ; M. de Castañega, *op. cit.*, p. 34-36.

[5] M. de Castañega, *op. cit.*, p. 34-36.

> Es verdad […] que se puede acrecentar y encender la malicia de la ponzoña con la malicia del corazón […] y esto procedería de alguna persona maliciosa o bruja, o hechicera, que […] desean hacer mal a las criaturas inocentes por servir al demonio, su señor[1].

Avec la définition du mauvais œil, nous sommes ici, selon Rafaël Salillas, face au « *tipo teatral (de la bruja)* », c'est-à-dire le type conventionnel de la sorcière[2]. Ainsi que le synthétise cet historien, la sorcière est la vieille femme âgée, veuve, colérique, laide ou avec des difformités physiques, vivant seule, ne bénéficiant que de maigres revenus et logeant souvent en retrait de la communauté villageoise. L'ensemble des femmes dénoncées comme sorcières entre 1530 et 1655 correspond au physique de ces femmes suspectes : veuve, vieille femme solitaire au physique ingrat ou aux manies étranges. En relation avec ce dernier point, par exemple, en 1645, María Manzanares fut aperçue toute nue au détour d'un bois tenant un petit vase. Les témoins qui l'aperçurent la virent se pencher pour ramasser, selon eux, des cafards :

> sólo traía cubiertos los pechos hacia arriba y de allí descubierta y con un jarrillo en la mano cogiendo entre galasos y peñas a su parecer unos animalillos que dicen cucarachas[3].

La vieille femme, accusée d'avoir conclu un prétendu pacte avec le démon, assura au Tribunal qu'elle n'était qu'en train de s'épucer. À travers les procès que nous avons examinés, les témoins à charge imputent des faits malheureux et incompréhensibles aux vieilles femmes. Ils les impliquent dans des morts inexpliquées, d'autant plus lorsqu'elles ont appliqué des remèdes en vue d'une guérison. Car c'est là le propre d'une intention perverse, proprement liée au diable, lui qui se joue des hommes : sous l'apparence d'une action bénéfique se cache le mal, quand bien même cette action mauvaise serait involontaire.

Cette croyance s'était fortement implantée dans les mentalités espagnoles au point que, à l'aube des grands traités démonologiques, le maléfice par suggestion associé à l'action des sorcières devenait indéfectiblement le lot de vieilles femmes. La concrétisation de cette influence se retrouve dans l'évocation des *riñas* ou querelles entre les membres d'une même communauté. Cette évocation est présente aussi bien dans les procès en forme

---

[1] *Ibid*.
[2] R. Salillas, *op. cit.*, p. 40.
[3] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 30.

que dans les premières dénonciations entendues par le Tribunal de Tolède et souvent la cause de maladies incompréhensibles.

Cependant, l'aspect physique et le désir de vengeance ne sont pas les seules causes d'une telle désignation. L'une des raisons fondamentales sur laquelle s'appuyait ce préjugé partagé non seulement par les classes religieuses, mais aussi populaires était l'envie, péché capital attribué en priorité au sexe féminin. Cette particularité est manifeste dans les sources que nous avons étudiées : les témoins assimilent l'envie à l'action du mauvais œil, ou plus exactement à une influence qui leur porte préjudice. María Tausiet avait relevé cette même assimilation dans les procès de sorcellerie instruits en Aragon au XVIe siècle. L'historienne rappelle les raisons de ce lien avec la *envidia* :

> […] Dicho término (procedente del latín *invidia*, y derivado a su vez del verbo *invidere*, compuesto de *in* y *videre*) significaba en origen « mirar con malevolencia o con malos ojos », con lo que venía a ser en realidad un sinónimo del aojamiento. La asociación realizada entre mirar intensamente, la envidia y el mal de ojo no era exclusiva a los tratadistas : al contrario, […] se hallaba en la raíz de la creencia popular en dicho fenómeno[1].

Qu'il s'agisse de l'affectation d'une *humeur*, de l'influence des démons ou des mauvaises intentions détectées dans le voisinage (c'est-à-dire le mauvais œil vu sous l'angle médical, théologique et « populaire »), l'ensemble du corps social partageait la croyance que l'envie, prolongement d'une attitude égoïste, était la cause principale du *mal de ojo*.

Cependant, cette assimilation s'opère également par la nature invisible de cet influx. Car la gravité qu'acquiert une telle pratique se conjugue au fait qu'elle soit indifférente à la faiblesse de l'individu à qui on octroie un tel pouvoir ou que s'octroie la personne elle-même[2]. Cet aspect intérieur qui est directement en lien avec la volonté délibérée d'user du mauvais œil permet alors d'accréditer la nocivité d'un ou de plusieurs individus, sans qu'il soit nécessaire d'obtenir la preuve préalable de tels agissements, d'autant que ce pouvoir est relié à l'imagination. En ce sens, l'attribution de n'importe quel méfait peut être possible tant que son action est invisible, mais les conséquences sont réelles : les maladies, la mort du bétail, les intempéries. Ainsi, le regard des vieilles

---

[1] M. Tausiet, *op. cit.*, p. 309.

[2] Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement des théories de R. Girard. En effet, pour ce chercheur, « les persécuteurs finissent toujours par se convaincre qu'un petit nombre d'individus, ou même un seul, peut se rendre extrêmement nuisible à la société tout entière, en dépit de sa faiblesse relative ». Voir *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 25-26.

femmes est d'autant plus terrible qu'il est *caché* à l'intérieur d'elles-mêmes. Et par un « transfert », la sorcière, cachée par l'obscurité, cache également ses intentions.

Toute action néfaste peut alors être attribuée exclusivement à de vieilles femmes aux mauvaises intentions du fait de leur nature envieuse et orgueilleuse, comme ce fut le cas en 1590. Catalina Mateo, Juana Izquierda et Olalla Sobrino furent accusées d'avoir tué des enfants en leur infligeant des tourments provoqués par l'abandon délibéré à l'action du diable[1].

En réalité, c'est à partir des années 1530-1540 que l'on voit apparaître à Tolède les premières dénonciations et accusations normatives contre des sorcières : d'un côté les morts d'enfants ou de femmes enceintes, les *riñas* qui provoquent le désir de vengeance ; de l'autre, les rituels, le pacte avec le démon, les rituels et les maléfices. Tout cela dans une partie de l'Espagne où, comme l'avaient signalé Jean-Pierre Dedieu et Julio Caro Baroja avant lui, l'on s'adonnait bien plus à la *hechicería*[2].

En effet, bien que les pratiques magiques et la sorcellerie fussent blâmées par l'autorité ecclésiastique, une des différences essentielles établies par les institutions religieuses entre ces deux types d'intervention magique réside en ce que la *hechicera* (la magicienne) était sollicitée. C'est-à-dire, elle intervenait dans l'intérêt d'autrui. En outre, les moyens qu'elle employait étaient connus des commanditaires qui pouvaient les appliquer eux-mêmes, comme le montrent bon nombre de procès d'*hechicería* traités à Tolède. Ainsi, en 1536, Francisca Díaz vint se dénoncer devant l'Inquisition pour avoir usé de sortilèges et avoir eu recours aux services de ce qu'elle appelle une sorcière[3]. Dans sa déposition, il s'agissait bien plus des services d'une *hechicera* et ainsi devait le percevoir le Tribunal, à en juger par la sentence légère qu'il infligea à Francisca Díaz pour ses dires et pour être venue (surtout !) se dénoncer « spontanément ».

Il n'est pas rare de voir l'assimilation entre l'accusation de « *bruja* » et « *hechicera* » par l'autorité elle-même. Du reste, même pendant les fortes persécutions qui s'échelonnent entre 1530 et 1655, les procès où apparaissent l'accusation de « *bruja* » proprement dite sont catalogués par l'Inquisition de Tolède sous la catégorie « *Hechicerías* », illustrant une tendance plutôt méfiante à ne pas rendre ces affaires plus

---

[1] AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, Catalina Mateo, 1591 ; leg. 88, exp. 13, Juana Izquierda, 1591 ; leg. 2105, exp. 27, Olallla Sobrino, 1591.
[2] Voir J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 320-323 ; J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*…, p. 62.
[3] B. Bennassar a traduit la déposition de Francisca Díaz dans son ouvrage *L'homme espagnol, attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Complexe, 1995, p. 222-223.

importantes que ce qu'elles étaient. D'ailleurs, l'accusation s'accompagne souvent de la précision *supersticiones*. À Tolède, en 1646, la cause qui s'ouvre contre María Manzanares pour sorcellerie établit qu'elle fut :

> Testificada de brujerías y hechiçerías y supersticiones por 28 testigos los 23 mayores y los 4 de más de 20 años los 13 varones y las 14 mujeres[1].

Dans cette affaire, à la suite de diverses pratiques « magiques » ou *hechicerías* infructueuses, María Manzanares est dénoncée par trente témoins comme étant une sorcière. Considérée comme guérisseuse *hechicera*, cette vieille femme se transforme en *bruja* à la suite de sortilèges infructueux. Dans la troisième accusation contre la vieille femme, le procureur se fait l'écho de cette dégradation en associant ces deux concepts pour appuyer la gravité non seulement des crimes qui sont reprochés à l'accusée, mais aussi, et surtout, le fait qu'elle persiste à nier les accusations portées contre elle :

> El fiscal, agrabando más la [causa] contra María Manzanares, vecina de Miraflores de la Sierra, presa en las cárceles secretas de esta Inquisición por bruja y hechicera con pacto expreso con el demonio y aquí presente por bruja […][2].

Or, le refus d'avouer ses fautes, quand bien même elle n'en aurait commis aucune, constituait bien souvent la marque d'une âme, sinon diabolique, du moins insoumise à la volonté de Dieu. Aux yeux des juges, une telle attitude s'inscrivait dans le crime d'hérésie à laquelle était assujettie la sorcellerie.

En effet, selon le regard institutionnel, la sorcellerie implique deux notions complémentaires : le recours à une force supérieure à la nature face à laquelle on ne se place pas en position d'asservissement et le maléfice[3]. Très tôt, la théologie chrétienne définit le sorcier ou la sorcière comme des êtres qui provoquent des puissances à des fins égoïstes. Ils agissent seuls et exclusivement dans leurs propres intérêts, prétentions qui se posent en contradiction avec l'humilité et l'obéissance qu'implique la foi en Dieu. De fait, l'aspect condamnable de la sorcellerie repose sur la vanité de se prétendre au-dessus d'une force supérieure à la volonté humaine. L'accusation contre Ana de Nieba par Isabel de Munequilla, ratifiée le 26 juillet 1644, est un exemple intéressant. Les villageois de Miraflores de la Sierra recouraient aux services d'Ana de Nieba pour obtenir des remèdes à toutes sortes de maladies. Un jour, après avoir insulté publiquement Ana de Nieba en la

---

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 4.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 124.
[3] *D.T.C*, « Sorcellerie », t. XIV, col. 2394-2417.

traitant de « *puta vieja* » et de « *bruja* », deux garçons moururent sans qu'aucun remède pût les guérir. Selon les dires d'Isabel de Munequilla, lorsqu'ils tombèrent malades, la mère de l'un d'entre eux, avec qui Ana de Nieba s'était disputée, alla lui demander qu'elle administrât un remède à son fils. Isabel de Munequilla rapporte les raisons présumées qui poussèrent la vieille femme à refuser :

> [...] Y más dice que murió otro niño de un enfermo de Orozco de edad de once años también embrujado y ha oído decir este testigo a su madre que Ana de Nieba le había hecho mal y muerto la criatura, porque el muchacho la había llamado bruja ; y que yendo allá la de Gonzalo Pérez diciéndola que si algún remedio tenía se le hiciese, respondió que ya no tenía remedio porque la había llamado bruja y ansí que entrambos niños estaban bien muertos[1].

Non seulement elle avait refusé d'aider ces enfants, péché qui allait à l'encontre de la charité, mais elle se réjouissait de leur mort. Dès lors, la preuve était faite pour le témoin que cette attitude ne pouvait que cacher l'influence perverse d'une femme tendue vers le mal. Étant donné qu'au Siècle d'Or la cause des événements néfastes est à chercher dans l'entourage, Ana de Nieba et María Manzanares, son acolyte, répondant aux traits spécifiques des sorcières, furent accusées de la sorte.

Pour le procureur Pedro Morales et les inquisiteurs Juan Santos de San Pedro, Martín de Celaya Ocariz et Diego Escolano qui traitèrent la cause, le refus de ces deux femmes de collaborer et d'avouer leur crime mettait alors en évidence la vanité. Dans la mesure où l'aveu était la seule preuve susceptible de bénéficier de la clémence du Tribunal, la vanité, considérée comme un péché mortel, est la preuve incontestable du refus de Dieu, et donc du lien au démon, car elle révèle la volonté délibérée de s'opposer au précepte fondamental de l'humilité.

Pour l'instruction d'un cas de sorcellerie, des critères types avaient été dégagés dans le but de mener à bien l'expertise et le jugement des affaires : l'initiation diabolique, l'envol nocturne pour le sabbat, les cérémonies sabbatiques, les maladies et les catastrophes provoquées par le mauvais œil. La sorcière est donc avant tout celle qui attente aux biens et aux personnes par le biais du surnaturel maléfique.

Cependant, même si toute femme était susceptible d'être sorcière, certaines sont suspectées plus facilement que d'autres par les témoins. Les soupçons se portent sur les

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 11r.

veuves ou vieilles femmes des villages qui dispensent à l'occasion des remèdes, qui possèdent un pouvoir pervers intérieur qui ne peut s'extérioriser que par des yeux susceptibles de provoquer des malaises soudains ou des maladies mystérieuses[1]. D'une façon générale, nous avons vu que les femmes inculpées pour sorcellerie à Tolède présentent ces mêmes caractéristiques, qui ne diffèrent d'ailleurs pas de celles présentes sur le reste du territoire. Au reste, dénoncée comme sorcière, la femme inculpée pour sorcellerie est confrontée à tout ce qui caractérise la sorcière, quand bien même, comme ce fut le cas à Tolède, les faits rapportés par les dénonciateurs ne renverraient pas aux critères établis par la justice. La femme accusée d'être sorcière était une femme « mauvaise » en soi.

B – Le procès canonique d'une religieuse mystique

À travers ceux qu'elle choisit de proclamer saints, l'Église vise avant tout à susciter l'imitation de celui ou de celle qu'elle a jugé(e) comme portant au plus haut les attributs de la sainteté[2]. D'un point de vue théologique, pour ceux engagés dans la foi, « suivre » le Christ c'est s'engager dans la voie générale de l'imitation et le servir. Mais ceci ne doit pas s'accomplir par une volonté forcée d'imiter (au sens de contrefaire) les marques extérieures. L'imitation doit se parfaire dans la capacité du religieux d'aimer Dieu et de s'y soumettre[3]. C'est seulement à cette condition que la gratuité des révélations divines peut se révéler[4]. Pour cela, la contemplative, comme l'ecclésiastique, doit faire preuve de qualités morales répondant aux préceptes religieux essentiels. Seule la pratique de ces préceptes peut les différencier des dévots ordinaires.

Cependant, l'exercice seul de ces qualités morales ne suffit pas à témoigner d'une vie exemplaire. L'existence du vertueux ou de la vertueuse doit s'accomplir, avant tout, dans le surpassement des vertus de la foi exigibles à tout fidèle. Or, si les vertus doivent

---

[1] *D.T.C.*, « Sorcellerie », col. 2397.
[2] Selon la théologie, la « sainteté » s'établit sur la base d'une distanciation : l'homme a provoqué sa chute, mais s'il prend conscience de cette réalité et se purifie du péché, s'il « se sanctifie », il peut se séparer dès lors du profane. Dans cette voie, tout chrétien doit tendre à l'imitation. Mais il ne s'agit pas de copier le Christ, mais de se placer à sa « suite » pour être conduit par lui et vers lui. Voir *D.B.*, « Sainteté », t. V, col. 1361-1362.
[3] Ainsi le rappelait le frère Juan de los Ángeles au XVIIe siècle : « *Humíllate a Dios, hijo Deseoso, si no quieres ser miserablemente engañado ; porque parecer es de todos los Santos que solos los soberbios viven en este peligro* ». Voir *Diálogos*, *op. cit.*, p. 219.
[4] *D.T.*, « Imitation », p. 317-319 ; « Obéissance », p. 465.

être parfaites, elles ne doivent pas moins être exceptionnelles. Pour l'Église, non seulement la sainteté doit relever de l'exemplaire, mais elle doit être « exemplarisante ».

Pour arriver à certifier cela, le droit canonique aux XVIe et XVIIe siècles (prolongement de la fonction apostolique détenue par l'Église) exigeait que soient apportées des preuves afin de prouver l'authenticité de l'exemplarité du postulant à la sainteté. Pour en avoir les garanties, des critères juridiques allaient permettre d'obtenir des informations, afin de distinguer avec pragmatisme (c'est-à-dire justesse et authenticité) l'empreinte du surnaturel divin et d'évaluer le degré de perfection de la personne morte en sainteté. D'autant que les nouvelles mesures adoptées par la Réforme catholique vont accorder davantage de crédit non à l'authenticité des miracles, mais aux critères de vertu et d'orthodoxie.

À partir des procès canoniques de Thérèse d'Avila qui courent de 1591 à 1614, nous allons observer comment les critères judiciaires, visant à rassembler des preuves sur la perfection de la *Madre*, participent à la construction d'une représentation formelle d'une « servante de Dieu » en accord avec les définitions de la sainteté[1]. En outre, rappelons que sainte Thérèse était une religieuse mystique : elle vivait la foi de manière intériorisée afin d'accéder à la perfection spirituelle individuelle. Les réflexions que nous dégagerons ont un rapport étroit avec cette spiritualité.

1) La constance d'une vie exemplaire

En avril 1591, après avoir constaté l'incorruptibilité du corps de la Mère du Carmel réformé, Jerónimo Manrique, évêque de la ville de Salamanque, secondé par le notaire apostolique Juan Casquer et le vicaire général Felipe de Haro, décide d'ouvrir un procès informatif pour faire reconnaître la sainteté de Thérèse d'Avila. Du reste, quand débute le premier procès, la *Madre* jouit déjà d'une grande réputation de sainteté et tous la voient en leur for intérieur comme une personne « *muy amiga de Dios* »[2]. Cependant, les questions et l'articulation extrêmement structurée des interrogatoires auxquels les autorités soumettent les témoins révèlent la volonté d'obtenir des preuves homogènes en grand nombre pour faire foi des vertus exceptionnelles de la carmélite. Cela s'inscrivait dans les mesures juridictionnelles définies par le droit canonique.

---

[1] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 20-21.
[2] *Procesos*, XIX, 5 septembre 1595, p. 138.

Comme nous l'avons vu, le premier objectif que visaient les hauts représentants du clergé dans l'ouverture d'un procès ordinaire était de faire état de la réputation en général de la sainteté d'un « serviteur » ou d'une « servante » de Dieu. En raison du rôle déclencheur de ce procès, les autorités recherchaient des précisions non seulement sur les vertus exceptionnelles, mais aussi sur l'origine de l'information des faits déclarés. Car, par rapport au ouï-dire, les témoins oculaires apportaient le gage d'une authenticité sur la vie d'un(e) candidat(e), sur l'observance des règles dans sa profession de foi et sur les miracles que Dieu avait accomplis par son intermédiaire[1]. Ainsi, le délai bref entre la mort de Thérèse d'Avila († 1582) et le recueil des premiers témoignages en vue de sa canonisation permit, notamment, à toutes les religieuses qui vécurent auprès d'elle de donner toute une série de détails sur sa vie de perfection. Des détails qui, alors que le droit spécifie qu'ils ne jouent pas *a priori* un rôle déterminant dans la continuité de la cause, contribuent à accélérer le déroulement du procès de béatification de cette religieuse jugée hors du commun.

La rapidité était donc un atout. Elle permettait d'obtenir des renseignements précieux avant que le souvenir des vertus de la personne morte en sainteté ne s'efface. Ainsi le stipulait Juan Casquer, chargé de mener les premiers interrogatoires pour l'obtention des témoignages, dans le préambule de l'interrogatoire du procès ordinaire de Thérèse d'Avila :

> Porque el discurso del tiempo no cause olvido en las obras y en las acciones que Dios ha sido y es servido de obrar por medio de la dicha madre Teresa, a quien la divina Majestad comunicó tan abundantes gracias y dones del cielo, y por su intercesión cada día se comunican a los fieles[2].

L'aspect exceptionnel des vertus pratiquées du vivant de la personne se recherchait dans l'héroïcité des principes fondamentaux d'une vie consacrée au Seigneur : obéissance, humilité, abnégation, chasteté, charité, pauvreté, pénitence. Toutes ces valeurs étaient requises aussi bien pour les hommes que pour les femmes. En effet, selon les mesures canoniques, les critères élémentaires permettant d'obtenir des informations sur la sainteté sont dénués en substance de distinction de sexe. Selon la théologie, la sainteté n'a point de sexe. Tout d'abord, elle émane de la vocation, ce mouvement intérieur par lequel des hommes et des femmes se sentent appelés vers le Seigneur. Ensuite, elle est liée au fait que

---

[1] *Codex iuris*, IIe partie, *De causis beatificacionis servorum Dei et canonizationis beatorum*, can. 1999-2141 ; *D.D.C*, « Causes de béatification et de canonisation », col. 18-26.
[2] *Procesos*, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 1.

Dieu peut venir se compromettre dans l'Histoire en se présentant à l'être de son choix[1]. Seule la recherche de l'exemplarité dans la vie religieuse authentifie la caractéristique divine et permet d'évaluer le degré de perfection de celui ou de celle considéré(e) comme saint(e) par la dévotion populaire.

Les articles des procès sur la *fama sanctitatis* de Thérèse d'Avila sont construits selon ces fondements. Plusieurs témoignages rassemblant des informations générales sont recueillis à Salamanque. Et les enquêtes se poursuivent à Albe jusqu'en 1592. Quatre thèmes généraux structurent les témoignages : la vie, l'observance, les actions de foi et les miracles. Chacun de ces thèmes devait montrer le caractère unique de la *Madre*. Les témoins qui, pour la grande majorité, côtoyèrent la sainte ou partagèrent son quotidien devaient répondre à des articles préalablement fixés sur les vertus développées par Thérèse durant toute sa vie. Ils étaient interrogés aussi sur les raisons de leur dévotion privée[2].

Informé des faits déclarés par de grandes personnalités religieuses lors des procès informatifs de Salamanque et Albe, le nonce Camilo Gaetano décide alors de collecter des témoignages sur l'ensemble des provinces où la *Madre* séjourna ou fonda un monastère. Les déclarations furent ainsi recueillies selon les mêmes critères à Avila, Tolède, Madrid, Valladolid, Saragosse, Palencia, Séville, Valence, Ségovie, Medina del Campo, Huete, Villanueva de la Jara, Cuerva et Sanlúcar la Mayor.

L'homogénéité et l'uniformité des cent quarante-quatre déclarations recueillies (1591-1596) visaient à persuader la curie romaine de la légitimité de la réputation de sainteté de Thérèse d'Avila. Cela était fondamental pour accréditer la vraisemblance d'une action divine *in vita* et *post mortem*. Du reste, au terme des informations reçues, la Congrégation des Rites examinait les vertus et les miracles. Elle devait alors établir l'héroïcité des vertus du serviteur, c'est-à-dire, attester qu'il pratiqua les vertus théologales et cardinales de façon exceptionnelle par rapport aux autres hommes vertueux, à savoir :

- les trois vertus subordonnées à l'âme, ou théologales : foi, espérance, charité ;

---

[1] *D.T.*, « Sainteté », p. 599.

[2] Le troisième article général du procès informatif pour la béatification de la Madre en 1591 en est un exemple : « *Si saben si la dicha Madre vivió toda su vida con humildad y sencillez, en buenas y santas costumbres, con devota y santa vida, y que fue dada mucho a la oración y mortificación de manera que florecieron en ella fe y confianza para hacer cosas grandes por servicio de Dios, gran caridad con Dios y con los prójimos, humildad interior y exterior, paciencia en los trabajos, gran penitencia, suma pobreza, y perfecta obediencia con las demás virtudes, y que su vida fue ejemplarísima, no sólo para con sus religiosas sino con otras muchas personas, dentro y fuera de la religión, y en seglares, y su vida era tenida por santa, y que hizo unos libros que dejó escritos de su mano y después se han impreso y hecho gran fruto, y todo esto es público y notorio y pública voz y fama* ». *Procesos*, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 2.

- les quatre vertus attachées à la vie morale et aux mœurs, ou cardinales : justice, prudence, force, tempérance.

D'une façon générale, obtenus grâce aux questions préalablement fixées, les signes qui reviennent le plus souvent et qui justifient le caractère saint de la *Madre* d'Avila se réfèrent :

- aux souffrances corporelles et maladies que Thérèse endura toute sa vie ;
- à son extrême humilité et pénitence ;
- à l'obéissance et à l'amour sans bornes pour ses censeurs et ennemis.

Cependant, l'exercice exemplaire des vertus seul ne suffit pas à témoigner du caractère exceptionnel du saint ou de la sainte. Il faut qu'il s'accomplisse dans l'exception d'une existence extraordinaire. Dans le cas des premières saintes chrétiennes, par exemple, le martyr en était un trait fondamental comme le reflètent les hagiographies de certaines d'entre elles dans le *Flos sanctorum*[1]. André Vauchez a évalué l'influence qu'exercèrent les premiers martyrs du Christianisme dans la reconnaissance de la sainteté au Moyen Âge. La preuve publique de leur caractère saint se manifestait « par leur mort et par leur persévérance dans la foi »[2]. À la suite du Concile de Trente, ce sera davantage la constance dans la vertu de religion, reconnue publiquement, qui sera engagée pour prouver la sainteté[3].

En effet, l'un des traits spécifiques qui caractérise une existence hors du commun est un dévouement qui doit être précoce, une vocation des premiers instants qui marque à jamais l'évolution d'une vie spirituelle. Cela signifie l'extrême adhésion aux vérités de la

---

[1] Tel fut le cas de sainte Agathe qui, se refusant à abjurer la foi, mourut en 251 les seins coupés ou celui encore de sainte Apolline qui préféra se jeter dans le feu après avoir été rouée de coups par les païens (elle en perdit toutes ses dents) plutôt que de renoncer elle aussi à la foi chrétienne.

[2] A. Vauchez, *op. cit.*, p. 15-16.

[3] Cette légitimation accordée par la voie communautaire trouvait un écho dans les hagiographies, les autobiographies et biographies de celles et ceux dont on souhaitait prouver la sainteté. Preuve en est la structure du genre hagiographique. Pour les XVIe-XVIIIe siècles, comme le met en évidence J.M. Sallmann à travers le cas de Naples, la structure hagiographique s'élaborait suivant une succession de thèmes fondamentaux. L'hagiographe devait d'abord évoquer la vocation précoce du saint, puis ses vertus et ses miracles *in vita*, et enfin, sa mort ainsi que les miracles *post mortem* opérés au contact de la sépulture ou liés aux reliques du saint. Cette structure s'inscrivait dans le prolongement d'un genre qui se développa, notamment, au Moyen Âge. Dans son doctorat sur les hagiographies castillanes, F. Baños Vallejo évoquait cette même structure : la vie vertueuse, les miracles *in vita* et *post mortem*. Voir J.M. Sallmann, *op. cit.*, 3ème partie, p. 235-367 ; F. Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Filología Española, 1989.

foi, aux vérités révélées. Face au signe du martyr, la piété précoce due à un événement déclencheur apparaît comme le signe distinctif d'un chemin de sainteté où l'appel de Dieu se concrétise dans une volonté « de toujours »[1]. C'est du moins ce que les mystiques médiévales et modernes retracent dans leurs écrits ou ce que leurs biographes rappellent en montrant une enfance sous le signe du don à Dieu. Ainsi, vers six-sept ans, emplie d'une ferveur pour les martyrs, la petite Thérèse s'élança sur la route de Salamanque en compagnie de son frère pour aller convertir les maures. Cette aventure se révéla être l'une des premières formes de sa piété grandissante et de son désir d'aspirer à la vie de religieuse (*Vida* 1-3). Elle n'était cependant pas la seule, d'autres religieuses avant elle connurent cet état d'exception. Ainsi, Hildegarde de Bingen reçut des visions à l'âge de trois ans qui l'amenèrent à intégrer le couvent cinq ans plus tard[2] ; Catherine de Sienne, après la vision du Christ qu'elle eut à l'âge de six ans, prononça le vœu de chasteté à sept ans afin de poursuivre dans la voie de la piété[3]. Un autre exemple plus proche de notre propos est le cas de la *beata* Juana de la Cruz. À quatre ans, elle subit un ravissement devant le passage du Saint-Sacrement que l'on amenait à un malade et eut sa première conversation avec l'Ange-Gardien[4].

Bien que la sainteté ne soit pas liée au sexe de la personne vertueuse, certains points étaient plus particulièrement examinés dans le cas des « servantes » de Dieu. C'est notamment le cas des effets que laissent les révélations. Celles-ci devaient entraîner un accroissement de l'humilité, de l'effacement et de l'obéissance aux supérieurs ecclésiastiques tels que les confesseurs ou les prélats. Cela s'inscrit, du reste, dans le prolongement des mesures conventuelles adoptées en 1563.

Dans la perspective de l'époque qui nous intéresse, les mesures adoptées lors de la session XXV *De regularibus et monialibus* du Concile de Trente (3 décembre 1563) allaient statuer de façon plus spécifique sur l'état des conventuelles[5]. Les nouveaux critères

---

[1] J.P. Albert, *op. cit*., p. 291. Voir également l'article que consacre I. Poutrin aux vocations précoces dans « Souvenirs d'enfance. L'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIII, 1987, p. 331-354.

[2] G. Bechtel, *op. cit*., p. 169. I. Poutrin précise que nombreuses sont les auteures contemplatives qui, ayant pris comme modèle Catherine de Sienne, rapportaient des existences qui ressemblaient à ceux de la Sainte médiévale : « une vocation précoce, sans retour en arrière notable, manifestée par des gestes de séparation tels que le vœu de chasteté, la coupe de cheveux et l'adoption d'un habit austère ». Voir *Le voile et la plume…*, p. 91.

[3] A. Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas…*, p. 93.

[4] A. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas...*, p. 133-135.

[5] *C.Œ*., session XXV, *Decretum de regularibus et monialibus* (Décrets sur les réguliers et les moniales), p. 1576-1593.

établis par l'Église tridentine accordaient davantage d'intérêt à l'observance des règles de vie relative à la pratique religieuse de la foi et aux comportements intérieurs et extérieurs des communautés monacales féminines et régulières à vœux solennels[1]. L'Église légiféra sur l'imposition de la clôture papale pour toutes les activités moniales féminines, même pour les « tertiaires », en même temps qu'elle réaffirma l'obligation d'observer les vœux et la Règle[2]. Cette mesure s'inscrivait dans la politique religieuse entreprise par la Contre-Réforme qualifiée de *renovatio in membris* et visait aussi bien la réforme des mœurs du clergé que celle des laïcs[3].

Du point de vue institutionnel, pour les conventuelles, ces règles allaient réaffirmer l'obligation de suivre une voie de soumission et d'abnégation. La clôture, l'humilité, l'ascèse, l'amour pour le prochain et les œuvres sont les règles principales auxquelles la contemplative doit s'adonner non pour sa propre perfection, mais pour celle du royaume de Dieu et de son Église. À partir de la fin du XVIe siècle, la seule tâche de la parfaite religieuse est de produire, de façon constante, des œuvres de pénitence, d'oraison, de mortification et d'obéissance. Des œuvres pour servir l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; un dépassement des vertus personnelles qui s'accompagne d'un altruisme extrême (VIIe *Moradas* 4, 6-7). Ainsi que le rappelait sainte Thérèse à ses « filles » carmélites, ces règles visaient par-dessus tout le respect de trois vertus féminines sur le chemin de la perfection : l'humilité, le désintéressement de soi, l'amour du prochain. Au demeurant, dans les *Constituciones*, la *Madre* prônait déjà l'application de règles strictes, celles de la Règle primitive du Carmel, afin d'observer les vertus qui transfigureraient ces femmes imparfaites en épouses exemplaires du Christ, en servantes pour la Foi : « *procurad ser la menor de todas y esclava suya* » (VIIe *Moradas* 4, 8).

Le désintéressement et le détachement de tout ce qui est terrestre occupent une place capitale dans le parcours des « parfaits ». Et pour les mystiques féminines, plus particulièrement, le dépassement extrême de leur état fait partie intégrante du chemin pour accéder à l'union avec Dieu. Ainsi, tout au long des procès informatifs, puis rémissoriaux,

---

[1] Pour ce qui relève des règles de vie des religieux, voir « Règlement de vie », *D.S.*, t. XIII, col 284-300. M.Venard consacre un chapitre très intéressant sur la question du statut clérical après les sessions tridentines. Dans les « efforts » de distinction entamés par l'Église catholique, il rappelle ceux de « porter l'habit long et les cheveux courts, ne pas jouer en public ni fréquenter les tavernes, se tenir éloigné des femmes, étudier et prier ». Voir M. Venard, « Le statut social du clergé », *H.C.*, t. VIII, p. 913-920.

[2] *D.S.*, « Règlement de vie », col. 296.

[3] Sur les mesures, les spécificités et les problèmes doctrinaux auxquels l'Église dut faire face à l'époque posttridentine, voir *H.E.*, t. XVIII, p. 11-31.

les signes qui tendent à mettre en lumière l'extrême dévouement de Thérèse à Dieu s'attachent aux choses liées :

- aux jeûnes rigoureux et à une alimentation pauvre ;
- aux douleurs physiques et aux maladies que Dieu lui imposa (pertes de connaissance, vomissements répétés) ;
- aux persécutions et aux critiques sévères des confesseurs, des inquisiteurs, ou de certains supérieurs religieux ;
- aux mortifications, pénitences et persécutions qu'elle s'infligea pour châtier son corps corruptible.

Tous les témoignages évoquent les épreuves que Thérèse traverse avec une joie constante de servir Dieu, celle-là même qui force l'admiration de son entourage. Nous citons en exemple la déclaration de la carmélite Ana de Jesús Lobera qui partagea le quotidien de la *Madre* :

> La vimos tener grandes trabajos de muchas maneras, y que los llevaba con tanta paz y serenidad, que nos admiraba, diciendo siempre cuán dichosos habían sido los que habían padecido mucho por amor de Dios. […] Era tan mortificada, que en todas las cosas que le hacían contradicción se ejercitaba, y así en esto de la limpieza la vimos hacer algunas mortificaciones públicas en refectorio, comiendo cosas asquerosas y en vasijas que nos hacía harta dificultad verlas, que a veces era en el hueco de una calavera, en lo cual hacía más que en ninguna aspereza. En trabajos interiores y en sequedades del espíritu ya he dicho lo mucho que padecía, porque algunos días andaba tan seca y fatigada como si nunca hubiera recibido mercedes de Dios, y con tan grandes temores de si le servía, que era harto menester consolarla, porque la oíamos palabras en que parecía temía mucho perderse[1].

La sainteté féminine qu'incarne la figure mystique de Thérèse d'Avila se caractérise par l'abstraction d'un corps en proie aux souffrances. Des souffrances qui inspirent la dévotion de toutes les personnes proches. Du reste, tout religieux réputé comme saint de son vivant ne devait répondre à cette dévotion que par une attitude constante de détachement, d'humilité, de modestie et d'abnégation sans jamais inciter à une dévotion trop ostentatoire[2]. La Sainte d'Avila ne cessait, d'ailleurs, de le rappeler à ses filles. Ana de Jesús en témoignait :

> Decíamos que habiéndola Su Majestad hecho tantas mercedes y a tantas personas por su medio, que ¿ qué había que temer ? Decía : como veo lo mucho que el

[1] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 473.
[2] *D.D.C.*, « Causes de béatification et de canonisation », col. 22.

> Espíritu Santo habló por su boca de Salomón, y que está en duda su salvación, y que soy la que soy, no puedo dejar de afligirme, viéndome tan ruin ; y esto sentíalo de arte, que, cuando leía las vidas de los santos, se deshacía de pena diciendo cuán diferente era ella, que no sabía a qué propósito la llamaban santa, andando tan lejos de serlo. […] Y así cuando andaba más fatigada la veíamos, se consolaba en ejercitarse en los oficios más humildes y ceremonias de Religión, que eran de las más novicias, que con esto se entretenía y consolaba habiendo envidia a las que siempre lo podían hacer[1].

Les déclarations féminines dans les procès canoniques de la Sainte sont autant de témoignages de ce désintéressement. Pour les Carmélites Déchaussées qui la côtoyèrent, et soumises pourtant aux mêmes exigences d'humilité, Thérèse fait figure d'exception. Même gravement malade et sans forces, elle continue de servir Dieu dans la joie et apparaît comme une femme qui a, en quelque sorte, dépassé l'état humain par l'obéissance totale qu'elle voue au Seigneur. Le témoignage de cette autre compagne de la Sainte, Ana de San Bartolomé, abonde dans ce sens :

> Lo que esta testigo experimentó en el trato de su comunicación que tuvo con la dicha Madre por el tiempo que declarado tiene, conoció ser dotada de las virtudes que la pregunta dice, y ser de mucha humildad, paciencia, pobreza y penitencia, y en ella conoció estas cosas con más perfección que las ha visto en todas cuantas religiosas ha tratado este testigo. Y cuanto a penitencia oyó decir a las hermanas que la habían tratado […] que era tanta la que hacía la dicha Madre, que andaba el cuerpo llagado de las disciplinas y cilicios que traía, las cuales la habían puesto con tan poca salud y falta de ella y flaqueza, que cuando esta declarante vino, se afligía, y vio sentía mucho el no poderlas hacer y continuar con lo que solía, y viéndola en esta tribulación y congoja, supo de ella la había dicho Nuestro Señor que más le aplacía su obediencia que la penitencia que hacía la santa Cardona[2].

Par la vie exemplaire qu'elle mena tout au long de son existence, Thérèse était même considérée comme ayant dépassé sa nature féminine, ainsi que le déclare la très vertueuse carmélite María Bautista le 12 octobre 1595 :

> […] Esta testigo en muchas y graves ocasiones y en el modo de proceder de espíritu de la dicha Madre, vio y conoció cuán dotada fue de fe, esperanza y caridad, y en las obras grandes que emprendía lo mostraba visiblemente con el ánimo tan valeroso, que no parecía mujer, con el cual rompía por grandes dificultades y la sacaba el Señor con victoria de ellas[3].

À en juger par les vertus et les faveurs extraordinaires que les témoins mettent en avant, la constance de l'humilité et de l'amour absolu pour le prochain chez la *Madre* se

---

[1] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 473-474.
[2] *Procesos*, XVIII, 19 octobre 1595, p. 168-169.
[3] *Procesos*, XIX, 12 octobre 1595, p. 41.

fait jour par une parfaite obéissance à Dieu et à ses confesseurs face à l'adversité[1]. La transparence de son âme par la soumission à ses directeurs de conscience obéissait au motif impérieux de l'amour de Dieu. Ses actes de soumission étaient d'autant plus frappants lorsqu'ils suivaient les accusations ou les sanctions d'ennemis. Ainsi l'avait montré Thérèse lorsqu'elle fut accusée par l'inquisiteur de Cordoue en 1575. Le témoignage de Juan Bautista Lejalde en 1610 évoque cet aspect avec précision :

> Ha oído decir en esta ciudad después que está en ella muchas y diversas veces, que al tiempo que la dicha Venerable Madre Teresa de Jesús fundó en esta ciudad el nuevo monasterio de San José de monjas Carmelitas Descalzas, hubo mucha contradicción por todos los estados de la dicha ciudad, y tanto, que hubo persona de calidad que dijo que no había de sosegar hasta que viese quemada a la Santa, y derrumbado el monasterio. Y en todo dio grandes muestras de humildad y paciencia, con la cual, con el favor de Dios que la ayudaba, se venció todas las dificultades, y dentro de pocos meses se quietó todo el pueblo. […] Llevándolos todos con gran paciencia y notable ejemplo de santidad[2].

En réalité, au sortir du Concile de Trente, cette obéissance absolue aux directeurs de conscience reflète la charge symbolique que le confesseur va posséder dans le pouvoir fondamental du magistère enseignant[3]. L'accréditation de l'intervention de Dieu se manifestant chez les femmes débute par l'obéissance extrême que la religieuse voue au confesseur ou aux supérieurs pour former, aux côtés des vertus théologales et cardinales exceptionnelles, une typologie de sainteté féminine. Car cette obédience au Magistère tient,

---

[1] Ainsi le déclarait la mère María Bautista : « *[…] Estando la dicha Madre en una fundación de una casa, le levantaron algunos testimonios y en cosas que tocaban al Santo Oficio, de manera que cada día estaba esperando si a ella y a sus monjas las habían de llevar a la Inquisición ; y con ser cosa tan grave y de tanta infamia, estaba la dicha Madre con grande alegría de padecer sin culpa por amor de Dios* ». *Procesos*, XIX, 12 octobre 1595, p. 43.

[2] *Procesos*, XIX, 23 juin 1610, p. 206. Ana de Jesús l'affirmait également en 1595 : « *Era tan humilde, que en algunas reprensiones que los prelados la daban, en que la culpaban de muchas cosas que sabíamos cierto no tenía culpa, jamás se disculpaba ; y a nosotras nos mandaba no lo hiciésemos, sino que la dejásemos padecer aquello por otras cosas en que había faltado que sólo Dios las sabía* ». *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 467.

[3] Soumis à l'autorité de supérieurs ecclésiastiques, le prêtre-confesseur détenait l'autorité morale sur la population qui lui était assujettie, ainsi que la direction spirituelle des religieux. Et en contestation aux dénégations luthériennes d'une quelconque rémission, Trente avait, en effet, justifié de nouveau la nécessité de la confession annuelle pour obtenir le pardon des péchés essentiellement mortels : « […] Que chacun confesse les péchés par lesquels il se souviendra d'avoir offensé mortellement son Dieu et Seigneur ». Après 1563, cette réaffirmation est d'autant plus forte que le rôle spirituel et juridique du prêtre-confesseur apparaît d'ailleurs très précisément formulé dans le droit canonique : « Que le prêtre se souvienne, en entendant les confessions, que son rôle est à la fois celui d'un juge et celui d'un médecin, et qu'il a été constitué par Dieu ministre à la fois de la justice et de la miséricorde divine, pour veiller à l'honneur de Dieu et au salut des âmes (*Meminerit sacerdos in audiendis confessionibus se iudicis pariter et medici personam sustinere ac divinæ iustitiæ simul et misericordiæ ministrum a Deo constitutum esse, ut honori divino et animarum saluti*) ». Selon M. Venard, « le catholicisme post-tridentin sera désormais inséparable de l'image du "bon curé", soumis à son évêque, mais pasteur respecté dans la paroisse à lui confiée ». Voir *C.Œ.*, Concile de Trente, session XVI, chap. V ; *Codex iuris*, canon 978 ; *H.C.*, tome VIII, p. 259.

avec l'écoute de la Parole divine, de la « *décision* de la foi »[1]. L'obéissance aux différents confesseurs qu'eut Thérèse d'Avila était une qualité qu'elle pratiqua de manière constante. Une obéissance qui se concrétise par l'attention aux avis des supérieurs ecclésiastiques et par l'exécution de leurs recommandations. Pour ses proches et ceux qui la côtoyèrent, cela témoignait d'une persistance dans la foi, preuve, selon le père Silverio de Santa Teresa, de « *la propia perfección y la perfección de los demás, según los eternos cánones de la Santidad increada* »[2]. María de San José, qui vécut proche de Thérèse d'Avila, déclara que durant toute la période qu'elle connut la Mère du Carmel réformé :

> Fue siempre constante en la integridad y conocencia de la fe ; […] la vio firme y constante en lo que parecía servicio de Nuestro Señor[3].

Humilité et obéissance extrêmes, désintéressement et oubli de soi caractérisent, aux yeux des témoins les plus proches, les qualités exceptionnelles de la personnalité de Thérèse d'Avila. Or, l'abnégation totale ne signifiait pas pour autant que l'accès à la sainteté fût ouvert. Encore fallait-il que ces vertus soient confirmées par des grâces extraordinaires conformes à celles recensées et authentifiées par l'Église.

2) Conformité et authenticité des signes

Avant même de conforter les vertus méritoires d'un « serviteur » de Dieu et les miracles opérés *in vita* et *post mortem*, la sainteté trouve d'abord une résonnance dans la mort exceptionnelle de la personne réputée comme sainte. Une mort marquée par les événements qui entourent l'instant du passage dans l'au-delà. Nombreux sont les témoins proches qui rapportent les faits extraordinaires qui eurent lieu au moment où Thérèse rendit l'âme. Ana de San Bartolomé évoque la sainteté de la *Madre* en rapportant comment à l'instant de sa mort, alors qu'elle la tenait dans ses bras, elle vit Dieu et le cortège céleste autour de la Sainte :

> Y vio esta testigo que antes que acabase de expirar estaba a los pies de la cama Dios Nuestro Señor, de cuya persona salía resplandor grandísimo con mucho acompañamiento de Santos y ángeles de la Corte celestial, que aguardaban el alma

---

[1] *D.T.C.*, « Obéissance », t. X, col. 535-564.
[2] S. de Santa Teresa, *Obras de Santa Teresa*, t. I, *Preliminares*, Burgos, Monte Carmelo, 1915, p. XI-CXXX.
[3] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 487-508.

> de la Santa Madre para llevarla a su gloria y darla el premio de sus trabajos, y ésta fue la visión con los ojos del alma y sentimientos interiores[1].

Au moment de la mort de Thérèse, María de la Visitación, carmélite déchaussée de quarante-trois ans, vit deux étoiles. Elle ajouta aussi qu'il flottait une odeur si suave et si forte qu'une religieuse qui souffrait de surdité fut miraculeusement guérie[2].

Cependant, l'élément moteur pour l'ouverture d'un procès en canonisation repose sur la constatation de l'incorruptibilité du corps, dans la mesure où la confirmation de celle-ci par l'évêque du lieu déclenchait l'ouverture des procès informatifs. La cause de sainte Thérèse répond à cet impératif.

En effet, en 1586, le Saint-Siège termine le procès qui opposait le monastère de San José d'Avila à celui d'Albe. Ce dernier avait dépossédé le carmel d'Avila des restes de sainte Thérèse en 1585. Au moment de procéder à la restitution, en 1586, le procès informatif de Salamanque (1591) nous apprend que Pedro Fernández, évêque d'Avila, fait constater l'incorruptibilité du corps de la *Madre* par des médecins en 1588. Présent lors de cette reconnaissance, Miguel de Carranza, l'un des pères les plus stricts de l'Ordre du Carmel, vit et toucha le corps non corrompu de la Sainte, huit ans avant sa déposition au procès du Nonce Camilo Gaetano (1595-1597). Pour ce témoin, l'inaltérabilité de Thérèse d'Avila ne pouvait être qu'œuvre divine :

> El dicho padre Maestro [Carranza] la vio y tuvo en sus manos, y la veneró y besó muchas veces con aquel acatamiento que a él fue posible ; y dice que en ver un brazo de seis años, poco más o menos, cortado, con la carne y venas y nervios como si fuera de pocos días cortado, le causó tanta y tan grande admiración, que le pareció que no podía sino ser brazo de persona muy santa y muy amiga de Dios[3].

L'incorruptibilité déclenche donc l'ouverture du procès de l'Ordinaire en 1591 par Jerónimo Manrique[4]. Car la confirmation de l'imputrescibilité du corps était en quelque sorte l'expression de l'intrusion de la volonté et de la libéralité divines dans l'existence de la sainte. Ce miracle était perçu comme la marque d'une conjonction entre une vie de perfection vouée à Dieu et la confirmation de son intervention par les miracles. Lors du

---

[1] *Procesos*, XVIII, 19 octobre 1595, p. 170.
[2] *Procesos*, XIX, 1595, p. 106-107.
[3] *Procesos*, XIX, 5 septembre 1595, p. 138.
[4] L'introduction du procès par l'évêque Jerónimo Manrique le rappelait en ces termes : « *Por razón de no haberse corrompido [el cuerpo] y por otras cosas que Dios Nuestro Señor ha obrado maravillas en él, y que mientras vivió en esta vida la dicha Madre Teresa hizo santa y ejemplar vida, es reputado y tenido, dentro y fuera de su Religión, por cuerpo santo, y con él hay particular devoción : Por tanto, como juez eclesiástico ordinario, para que se entendia y sepa la verdad y [...] se pueda dar información a Su Santidad, mandaba y mandó recibir información ex officio* ». *Procesos*, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 1.

procès informatif de Madrid en 1595, Diego de Yepes, biographe de la Sainte et évêque de Tarazona, déclare, avec précision, avoir constaté l'incorruptibilité de la dépouille de la Sainte à Avila. En réponse à cela, il allègue les quatre raisons qui prouvent qu'il s'agit d'une action divine :

> Cuando trajeron este cuerpo de Alba a Ávila por consolar a las monjas que le tenían y habían de carecer de él, les dejaron el brazo izquierdo, que aunque parece que no fue acertado cortárselo, fue manifiesta prueba de esta milagrosa incorrupción, porque se descubrió el hueso blanco y el tuétano amarillo, y la carne colorada y blanda, quedando el hombro tan cerrado y macizo, como si cortaran una pierna de carnero por medio del hueso, lo cual puso mayor admiración. Y que con su cuerpo tan lleno de carne y mujer corpulenta y tan maciza, no pesaba todo el cuerpo más que un niño de dos años, de manera que este testigo tiene por tres milagros la incorrupción del cuerpo, el olor de él y la agilidad y poco peso ; y el cuarto milagro fue que, como la dicha madre Teresa muriese con una cierta abundancia de sangre, y para atajársela después de muerta la pusiesen un paño de jerga blanca, al cabo del dicho tiempo de los dichos tres años, cuando la limpiaban, hallaron el paño ensangrentado y la sangre tan fresca como si entonces acabara de salir, y esto de manera que todos los paños que tocan al dicho paño deja teñidos de sangre, y en ellos está al cabo de tantos años, tan fresca y colorada, sin amortiguarse un punto, que pone admiración y hace prueba grande de ser cosa milagrosa[1].

Le témoignage de la Carmélite Déchaussée María Bautista est tout aussi important dans la mesure où il retrace tout ce qui entoure la constatation de la non-corruption du corps de Thérèse :

> Y esta testigo sabe que el cuerpo de la dicha madre Teresa después de muerta ha quedado entero y sin corrupción, porque esta testigo le vio cuatro años después que murió, pasando esta testigo por Ávila […] ; y estaba su aspecto de manera, que (*sic*) representaba cuando era viva. Y esta testigo vio los paños que se juntaban a su cuerpo, que se cundían de un aceite y manchas de sangre ; y vio la tierra que habían quitado de su cuerpo, que estaba con grande olor, y el aceite pasaba cuantos papeles se ponían, y el paño de sangre que quitaron de su cuerpo estaba tan fresca como si aquel día se acabara de morir ; y estaba colorada, aunque ya seca. Y en pegándole otros paños a éste, quedaban manchados de la misma sangre muy colorada […]. Y el padre Provincial viendo el gran olor que tenía, le tomó y dijo que era para enviarle a Roma. Y médicos que a esta sazón vieron el dicho cuerpo, dijeron que no podía estar así el dicho cuerpo por vía natural. El olor que tenía era grande y se comunicaba a todas las cosas que tocaban a él, y dura hasta hoy día, que acaece sin ver lo que es, por sólo el olor conocer las hermanas de aquel convento que está allí algo de la dicha madre Teresa[2].

Ces détails quant au corps non atteint par la pourriture, exhalant une « odeur de sainteté »[3] et continuant d'être « vivant » par le sang qui en émane, doivent révéler la

---

[1] *Procesos*, témoin nº 24, 1595, t. XVIII, p. 285-286.
[2] *Procesos*, témoin nº 60, 12 octobre 1595, XIX, p. 44.
[3] Selon J.P. Albert, la formule « odeur de sainteté » est officiellement établie en 1650 et définit l'odeur agréable que le corps d'un serviteur de Dieu dégage juste après sa mort. Pour ce qui touche au domaine religieux, cette locution est utilisée, par extension, pour qualifier les qualités exceptionnelles de la vie de la

matérialité de l'extraordinaire. Preuve en est l'insistance avec laquelle l'autorité cherche à savoir si quelqu'un aurait ouvert et embaumé le corps de la Sainte[1]. Par le miracle de l'incorruptibilité, le corps continue à être le réceptacle du *sacré*. Car la mort ne se présente pas comme une rupture, mais comme une continuité, celle du lien avec les fidèles par les miracles opérés par l'intercession de ses reliques[2]. Même mort, le corps du saint, le corps-saint, reste l'objet d'une profonde vénération. Celle-là même qui témoigne de la permanence de la dévotion à la personne morte en *odeur de sainteté*. Car l'engouement pour le culte des saints et celui des reliques témoigne tout autant de l'adhésion à la dévotion que du rôle de cohésion sociale ou de l'interférence du surnaturel dans la *quotidienneté*. La dévotion aux reliques est au cœur du rapport entre la communauté des fidèles, l'Église et Dieu, et fonde le lien à des valeurs communes et à la croyance. La présence de la question des reliques n'est donc pas surprenante dans les différentes étapes des procès canoniques. L'interrogatoire du procès d'Avila sur la *Madre* en rend compte à l'article sept et neuf :

> Si saben que la dicha Madre murió ; y dónde y cuándo, y si en su muerte hubo algunas cosas notables y misteriosas.
>
> Si saben que Nuestro Señor obró por medio e intercesión del cuerpo o reliquias de la dicha Madre después de muerta algunos milagros[3].

Les propriétés surnaturelles qu'on associe le plus souvent aux reliques touchent aux pouvoirs de guérison. Les exemples sur ce point dans le procès canonique de Thérèse d'Avila sont nombreux. D'une manière générale, du vivant de la Sainte et après sa mort, les vertus curatives que les témoins lui reconnaissent relèvent de pathologies bénignes ou lourdes :

---

personne morte en réputation de sainteté. Voir J.P. Albert, *Odeurs de sainteté, la mythologie chrétienne des aromates, Paris*, Éditions de l'EHESS, 1990, chap. VII, p. 157-181.

[1] *Procesos*, témoin nº 24, XVIII, p. 286.

[2] Ce sujet couvre un domaine bibliographique vaste difficile à circonscrire dans une note, tant il englobe des recherches dans des spécialités aussi diverses que l'anthropologie religieuse, la théologie, l'histoire ou la littérature. Le culte rendu aux reliques du corps d'un saint est au fondement du rapport entre la religion chrétienne et le croyant. Pour la période qui nous intéresse, les critiques luthériennes et calvinistes avaient taxé d'idolâtrie le culte des reliques vénéré par les catholiques en mettant en avant l'aspect mercantile et superstitieux qui était lié à la défense d'un tel culte. En 1563, en réponse à ces récriminations, le Concile de Trente réaffirme le culte en rappelant que « les corps des saints furent les membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit ; par leur intermédiaire, de multiples bienfaits sont accordés par Dieu ». La bibliographie sur ce sujet étant immense, nous renvoyons le lecteur à deux articles essentiels : *D.T.C.*, « Reliques », t. XIII, col. 2312-2376 ; session XXV, décembre 1563, *C.Œ*, t. II-2, p. 1573-1576.

[3] *Procesos*, Interrogatoire d'Avila 1595, p. 153-154.

- maladies passagères : coliques, infections, fièvre, migraine, rages de dents, maux d'estomac ;
- goutte ;
- apathie ;
- cataracte ;
- épilepsie ;
- fièvre typhoïde ;
- tuberculose ;
- érysipèle ;
- paralysie partielle ou totale ;
- comas.

Sans oublier les maladies de l'âme, les tentations, qui se résorbent par l'intercession de sainte Thérèse. La *Madre* est vénérée parce que, par son intermédiaire, Dieu permet le rétablissement de graves maladies. Réceptacle de cette volonté, c'est Dieu lui-même qui décide de réaliser un prodige. Par définition, l'acte prodigieux qui se réalise montre la Toute-Puissance divine qui ne se matérialise sous forme de miracles que pour ceux qui ont la foi. Ce qui sous-entend que, si la guérison ne se réalise pas, la responsabilité de l'échec n'est pas due à Dieu, mais à celle du croyant et à la foi qu'il témoigne.

Pour les témoins, associées à l'existence exemplaire que mena Thérèse d'Avila, les guérisons sont les signes d'une intervention divine. Mais pour les représentants juridiques, en ce début de XVIIe siècle, la constatation seule de l'incorruptibilité du corps ou de certains miracles de guérison ne suffisait pas à témoigner de la sainteté. Du reste, les nouveaux critères fixés à partir du Concile de Trente pour reconnaître un(e) saint(e) s'établissent autour de ce qui tend à pérenniser l'institution : conserver, propager et protéger l'ensemble de la doctrine catholique. Pour la curie romaine, c'est davantage la recherche d'une compénétration entre vertus et faveurs divines qui importe pour prouver la sainteté, comme cela apparaît esquissé dans la construction d'un article du procès rémissorial *in genere* en 1604 :

> Si saben o han oído decir, y así es público y notorio, que Nuestro Señor hizo grandes y particulares mercedes a la dicha madre Teresa de Jesús, y que haya obrado por su medio obras grandes y maravillosas, como son, haber sido la fundadora y reformadora de la nueva Reformación de Carmelitas Descalzos, así en hombres como en mujeres. Asimismo haber escrito un libro de admirable doctrina y provecho para las almas y haber obrado grandes milagros, así el de la incorrupción de su

> cuerpo y óleo que de él mana, como otras muchas que el Señor ha hecho por su intercesión[1].

Étant donné que l'on ne connaît pas toutes les forces de la nature pour attester d'emblée de la véracité des miracles et des révélations, le discernement des manifestations de la Toute-Puissance ainsi que l'examen des écrits laissés par le religieux s'effectuent en vis-à-vis des phénomènes déjà recensés par l'Église et en conformité avec ses enseignements[2]. Au XVIIe siècle, Antonio Daza attestait les révélations de la bienheureuse Juana de la Cruz en ce qu'elles ressemblaient à celles des autres saintes qui la précédèrent : sainte Brigitte de Suède, sainte Hildegarde de Bingen[3]. Antonio Daza relevait, néanmoins, que certaines expériences extraordinaires étaient différentes ; elles n'étaient répertoriées ni par l'Église, ni dans les *Vies* des saints les plus proches. Cependant, ces expériences se retrouvaient chez les récits de vies des premiers saints. Du reste, à travers les écrits, devaient être confirmées l'expérience d'une vie placée sous le signe de la perfection et l'incarnation d'une vérité qui ne dégradait pas la doctrine. Ainsi, examinés par la Congrégation des Rites, les écrits peuvent être authentifiés :

- lorsque se fait jour la haute valeur morale qu'ils renferment concernant ce qui peut sauver l'homme sur terre et dans l'éternité ;
- lorsqu'ils sont authentifiés par des miracles et des prophéties.

L'appui de nombreuses personnalités religieuses à Rome pour s'opposer aux accusations inquisitoriales contre les écrits de la Sainte jusqu'en 1598 témoigne des oppositions que pouvaient rencontrer les écrits spirituels dans une cause de canonisation. L'une des raisons d'être de ces mesures tient à la peur de l'hérésie, surtout celle liée aux expériences illuministes et aux impostures dérivées de la pratique de la foi mystique.

---

[1] *Procesos*, Interrogatoire 1604, XIX, p. 187.

[2] Nous renvoyons au chapitre « Le chemin des autels » traité par I. Poutrin dans son ouvrage sur les autobiographies féminines. Elle expose ces étapes en mettant en évidence l'importance qui était attribuée, dans ces très longues procédures, aux écrits des serviteurs de Dieu, notamment dans les procès ordinaires. *Op. cit.*, p. 203-215.

[3] Dans l'approbation qui ouvre le récit de la Vie de Juana de la Cruz, le franciscain explique ainsi l'authenticité des signes de l'abbesse de Cubas : « *Todas estas señales que he considerado y notado en esta historia desta Bienaventurada, son las mismas que se hallan, y se hallaron, quando hizieron prueba dellas, en otras muchas vidas de santos, y milagros, y revelaciones que dellas se escriven* ». Voir A. Daza, *Historia, vida y milagros, extásis y revelaciones de la bienaventurada Virgen sor Juana de la Cruz*, *de la Tercera Orden de Nuestro Señor Padre San Francisco* (1617), fol. 36v.

La peur de l'hérésie était si présente qu'aucune figure spirituelle ne fut réellement exempte de soupçons ou de démêlés avec l'Inquisition. Dans le contexte historique et religieux de l'Espagne du Siècle d'Or, la glorification des mystiques espagnoles s'appuyait sur une écriture féminine qui, bien que commanditée, se faisait le témoin d'une relation privilégiée à Dieu. Cette relation que retraçait Thérèse d'Avila à travers ses expériences extatiques ne manqua pas de susciter l'intérêt du Saint-Office de Cordoue, région peu favorable aux entreprises de la *Madre*[1]. En 1575-1576, elle dut justifier que c'était l'histoire non pas d'elle-même, mais de son âme, de Dieu en elle, qu'elle livrait dans ses écrits, puisqu'elle ne savait dire que ce que Dieu lui enseignait. En d'autres termes, ses ouvrages ne relevaient pas de commentaires théologiques au sens propre. Il s'agissait davantage de traités spirituels basés sur son expérience intérieure et non extérieure. La ratification de ses dires devant les pères Enrique Enríquez et Rodrigo Alvárez[2] est un document juridique précieux. Thérèse rédige ce document à la troisième personne du singulier dans les premiers mois de l'année 1576 :

> El haber tenido tantos pecados y haber servido a Dios tan poco, debe ser causa de no ser tentada de vanagloria. Jamás con cosa de su espíritu tuvo persuasión ni cosa, sino de toda limpieza y castidad, y sobre todo, un gran temor de no ofender a Dios Nuestro Señor, y de hacer en todo su voluntad. Esto le suplica siempre, y a su parecer está tan determinada a no salir de ella, que no la darían cosa en que pensase servir más a Dios los que la tratan, confesores y prelados, que la dejase de poner por obra, confiada en que el Señor ayuda a los que se determinan por su servicio y gloria. […] Muy ordinario la mueve su espíritu a alabanzas de Dios, y querría que todo el mundo entendiese en esto, aunque a ella le costase muy mucho. De aquí le viene el deseo del bien de las almas ; y de ver cuán basuras son las cosas exteriores de este mundo y cuán preciosas las interiores, que no tienen comparación, ha venido a tener en poco las cosas dél[3].

Après plusieurs relations et examens, les qualificateurs reconnurent comme sincères et vrais les propos et les intentions bienfaisantes de Thérèse. Les pièces du procès furent envoyées au Conseil d'Inquisition de Madrid qui examina la cause dans les derniers jours du mois d'avril 1576. Thérèse fut absoute et lavée de tout soupçon. Pourtant, face à la

---

[1] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 53-194 ; A. Huerga, *Historia de los alumbrados...*, t. IV, p. 112-129.

[2] Ces deux religieux furent désignés comme confesseurs et qualificateurs par le Tribunal de Cordoue en 1575 afin d'examiner les expériences mystiques et les écrits de Thérèse d'Avila dans les moindres détails. Selon E. Llamas Martínez, le plus réfractaire à la pensée thérésienne fut le père Rodrigo Alvárez qui soumit la Sainte à plusieurs examens et ratifications. Malgré cela, dans sa déposition du procès informatif de 1591, le père Enrique Enríquez rapportait la conclusion qui fut donnée à leur expertise au début du mois d'avril 1576 : « *Por la experiencia que tuvieron de sus cosas se satisfacieron ser verdad todo lo que decía la dicha Teresa de Jesús* ». Voir *Procesos*, 1591, XVIII, p. 15. Également cité par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 123.

[3] S. de Santa Teresa, *Obras de santa Teresa*, t. II, BAC, p. 23-29. Cette ratification a également été retranscrite par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 113-116.

popularité et l'influence que la *Madre* exerça dans le monde spirituel espagnol même après sa mort, des accusations avaient fait valoir contre elle que ses écrits divulguaient une doctrine proche de celle défendue par la secte illuministe. Les critiques des dominicains Alonso de la Fuente (1589 - juin 1591), Juan de Lorenzana (juin 1593), Juan de Orellana (août 1593) et du chanoine tolédan Francisco de Pisa (1598) reposaient, entre autres, sur cette aspiration spirituelle intérieure qu'exprimaient ses écrits, notamment le *Libro de la Vida*. Les trois hommes s'accordaient à penser que le contact privé avec Dieu par l'oraison intérieure était la porte ouverte aux erreurs. Ainsi, lorsque Thérèse écrivait que l'âme ne doit point chercher volontairement l'union avec Dieu, car c'est Dieu lui-même qui guide l'âme et agit sur elle, Francisco de Pisa y voyait les marques de l'hérésie du *dexamiento*. Dans le mémorial qu'il envoie au Conseil de la Sainte Inquisition, il résumait ainsi ses critiques envers les écrits et la personne de Thérèse d'Avila :

> En suma, abre la puerta para que la gente que trata de espíritu procure indiscretamente revelaciones, visiones y milagros sin necesidad ; de donde se da ocasión de caer en ilusiones de Satanás que se transfigura en ángel de luz, porque no todos tienen la discreción que se requiere para discernir si son de parte de Dios o no, de que habla el apóstol san Pablo[1].

Dans une période où le mysticisme connaît son apogée en Espagne, jamais d'autres phénomènes extraordinaires comme les grâces mystiques ne furent aussi codifiés et surveillés. Et dans les procès de béatification, les témoins qui connurent la Sainte font souvent allusion aux accusations inquisitoriales auxquelles elle fut soumise, ainsi que ses œuvres. Du reste, les questions sur ses écrits sont d'autant plus précises que sa vie religieuse et ses expériences mystiques furent contestées de son vivant et même après sa mort.

En effet, bien que le Conseil de la Suprême se prononçât favorablement sur les écrits de Thérèse, Juan de Orellana réitéra ses accusations contre les livres publiés à l'Inquisition romaine le 13 janvier 1594, afin que la béatification de la *Madre* ne soit pas approuvée. Cependant, le père Juan de Jesús María, ancien supérieur général des Carmes Déchaux à Rome, Diego de Yepes, évêque de Tarazona ou encore Jerónimo Gracián, tous deux défenseurs et également témoins *de visu* de la cause thérésienne, montrèrent la conciliation entre la forme conventionnelle de la sainteté reconnue par l'Église et la forme spécifique de celle qui avait fait preuve d'une existence spirituelle hors du commun : entre

[1] AHN, Inq., leg. 3081, exp. 21. Texte retranscrit par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 385.

ses écrits et sa haute vertu[1]. Autrement dit, ils s'employèrent à montrer que les valeurs méritoires de Thérèse d'Avila étaient en accord avec les exigences de la foi attendues par la Congrégation des Rites. Ainsi, ces exigences renvoyaient à des critères d'accréditation répondant à une série d'observations fixes autour de la réputation de sainteté, des écrits, de la doctrine, des miracles *in vita* et *post mortem* et qui font référence à deux domaines :

- la substance morale, c'est-à-dire, tout ce qui relève de l'exercice des vertus ;
- les qualités doctrinales et examens des faveurs divines : incorruptibilité du corps, miracles, écrits.

Évaluer la sainteté sur les critères relevant de l'orthodoxie ne faisait que donner l'entière compétence de son authentification aux théologiens et à l'autorité pontificale. Le procès rémissorial *in specie* (1609-1610) est la manifestation de cette compétence. Sa particularité réside dans son interrogatoire : il se présente comme une longue récapitulation de tout ce qui a été recueilli sur la vie exemplaire, la doctrine et les miracles de la Sainte. Et les différents points, présentés sous la forme d'articles récapitulatifs (117 !), font écho aux principaux points que tous les témoignages dégageaient sur la sainteté de Thérèse dans une longue énumération de ses qualités naturelles-surnaturelles. Cet interrogatoire ou « bréviaire » demandait que les témoins soient interrogés sur les qualités confirmées de Thérèse d'Avila :

> Del don de la castidad dado divinamente a la sierva de Dios.
>
> De los actos exteriores de la humildad.
>
> De la continua maceración de la sierva de Dios.
>
> De aquellas cosas que sufrió en el cuerpo.

---

[1] Au sujet de la valeur doctrinale des écrits de la Sainte d'Avila, dans son introduction aux œuvres complètes de la Sainte, le père S. de Santa Teresa citait la lettre qu'adressa Pie X au Père Général de l'ordre du Carmel déchaux à l'occasion du troisième centenaire de la béatification de Thérèse d'Avila : « *Por lo tocante a la Teología mística, camina con tanta libertad por las supremas regiones del espíritu, que se diría vive en ellas como en su propio reino. No hay secreto en esta ciencia que la Santa, no haya escudriñado profundamente ; pues discurriendo por todos los grados de la contemplación, remonta el vuelo tan alto, que no es posible lleguen a comprenderla los que no han experimentado estas divinas operaciones del alma. Y a pesar de esto, nada enseña que no esté rigurosamente conforme con la más sana teología católica, exponiendo sus doctrinas con tanta sencillez y claridad, que ya en su tiempo era la admiración de los más insignes doctores, quienes no llegaban a comprender cómo pudo esta virgen reducir con tanta maestría y elegancia a un cuerpo de doctrina el que sin orden y confusamente enseñaron los Padres de la Iglesia* ». Voir *Acta Apostol. Sedis, 31 Martii, 1914*, dans *Obras de Santa Teresa*, *op. cit.*, p. XII.

> De la gracia de la operación de virtudes.
>
> De los milagros después de la muerte de la Virgen.
>
> De la fama y opinión de la santidad mientras vivió la sierva de Dios[1]…

Vertus héroïques, écriture édifiante, miracles : tels sont les signes références dans l'accréditation de la sainteté. Si nous reprenons les critères d'évaluation qui s'appliquent à la reconnaissance de la sainteté, on peut observer selon les différentes étapes :

Tabl. 4 – Principaux critères observés vers le chemin de la canonisation[2].

Étape	**Proclamation de la béatification**				**Canonisation**
Critères	- *Fama sanctitatis* : vie, vertus, miracles, écrits.	⇒	- Héroïcité des vertus : vertus théologales et cardinales. - L'authentification de deux miracles par des théologiens et médecins.	⇒	- L'authentification de miracles opérés par l'intercession du bienheureux
	↓		↓		↓
Titre	**Vénérable**	⇒	**Bienheureux**	⇒	**Saint**

Le bref de Paul V, du 24 avril 1614, concédait le titre de bienheureuse à Thérèse d'Avila, dans la mesure où il fut authentifié qu'elle fut :

> […] Adornada por Dios con tantas y eximias virtudes, gracias y milagros, que la devoción a su nombre y su memoria florece en el pueblo de cristiano ; razón por la cual no sólo la dicha Orden [de Carmelitas Descalzos], sino también nuestro querido hijo Felipe, rey católico de las Españas, y casi todos los arzobispos, obispos, príncipes, corporaciones, universidades y súbditos de los reinos españoles han elevado a Nos repetidas veces humildes súplicas pidiéndonos que, mientras la Iglesia concede a Teresa los honores de la canonización […], todos y cada uno de los religiosos de la dicha Orden puedan celebrar el sacrosanto sacrificio de la misa y rezar el oficio de la dicha Teresa como de Virgen bienaventurada[3].

Lorsque l'incontestabilité de l'intervention divine est reconnue comme manifeste à la suite d'un jugement sur sa vie terrestre, elle est promue au rang céleste par l'autorité de l'Église pour avoir suivi et honoré les préceptes de la vie religieuse et de la religion.

---

[1] *Procesos*, Rótulo, 1609, XX, I-LXXVII.
[2] Ces critères renvoient à la procédure canonique que nous précisions à la page 97 et correspondent aux mesures adoptées par Sixte Quint en 1585, puis par Urbain VIII en 1634. Certains points ne sont plus aujourd'hui utilisés dans la procédure.
[3] Traduction espagnole du bref extraite de « *Beatificación de Teresa* », *op. cit.*, p. 166.

La recherche de l'exemplarité dans la vie religieuse permet d'authentifier les vertus pratiquées du vivant et les miracles viennent confirmer cette exemplarité. Ainsi, l'aspect saint du vivant du « serviteur » ou de la « servante » de Dieu doit trouver une résonnance après sa mort dans l'approbation conjointe des écrits laissés en témoignage et des miracles opérés *in vita* et *post mortem*.

Dans les procès canoniques de sainte Thérèse, nous avons observé qu'une grande importance était donnée non seulement aux faveurs extraordinaires *in vita* et *post mortem*, mais aussi, et surtout, aux critères de vertu et d'orthodoxie établis par l'autorité apostolique. Il fallait donc que celui ou celle que l'on estimait pouvoir accéder aux autels fût capable de répondre au modèle s'accordant avec les exigences attendues par la Congrégation des Rites selon la vérité de la foi catholique. Ainsi, la sainte doit être celle qui surpasse toutes les valeurs chrétiennes dans un seul but : faire le Bien, servir Dieu et lui obéir. C'est à la seule condition du sacrifice de tout son être pour la foi qu'elle peut se faire le réceptacle de l'action de Dieu et réaliser des miracles. En dépassant sa nature, elle peut accéder à la perfection. Or la perfection se veut rare, d'autant plus lorsqu'elle implique des mystiques féminines.

C – Les procès d'illuminées

Inscrit dans un temps où l'affirmation de l'orthodoxie catholique prend des allures de combat contre la *réalité* d'un surnaturel diabolique, le sentiment de menace provoqué par les idées luthériennes dès les années 1520 fut très tôt assimilé à l'action du diable dans l'ensemble du bloc catholique. En Espagne, l'illuminisme et les dérives associées à ce mouvement suscitèrent la même peur. Ainsi que le montrent les procès intentés depuis le début du XVIe siècle, mais aussi la censure exercée sur les œuvres spirituelles par la publication de l'*Index* de Valdés en 1559, puis les Index de 1583-1584, l'*alumbradismo* provoqua la radicalisation de l'action inquisitoriale à l'encontre de toute forme religieuse non conventionnelle[1].

Liée aux critères établis par la justice inquisitoriale, l'une des préoccupations que suscita l'illuminisme fut le lien trouble que ce courant spirituel entretenait avec le mysticisme. Les dangers inhérents aux phénomènes mystiques avaient été évalués bien avant le XVIe siècle. Mais dans une Espagne animée par une grande ferveur religieuse, les expériences mystiques devenaient inquiétantes : contrefaçons, illusions démoniaques, délires sexuels ou excès en tous genres[2]. Ces manifestations (révélations, visions, extases) étaient redoutées par les mystiques eux-mêmes et, pour l'autorité religieuse, elles étaient *a priori* douteuses et laissaient croire davantage à la manifestation d'une fausse perfection inspirée de la mystique.

Ces constats ouvrent la voie à l'analyse à laquelle nous allons procéder ici en explorant les déformations qui relèvent de l'illuminisme et les signes qui trahissent une perfection feinte.

1) Une atteinte à la foi

Comparativement à d'autres délits, l'illuminisme était une hérésie qui aviva les craintes de l'Inquisition espagnole[3]. Et dès 1525, la nature et les principaux signes de cette catégorie hérétique furent élaborés à partir des premières poursuites engagées par l'Inquisition.

---

[1] V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983, p. 149-214.
[2] A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge…*, chap. XXIII.
[3] V. Pinto Crespo, *op. cit.*, p. 235-259.

À la suite des confessions, des interrogatoires et de l'évaluation du degré d'hérésie obtenus lors des procès contre Isabel de la Cruz et Pedro Ruiz de Alcaraz, le 23 septembre 1525, l'Inquisiteur Général Alonso Manrique (1523-1538) promulguait un édit de foi qui réunissait, en quarante-huit critères, les marques hérétiques définissant ce que l'Inquisition allait nommer la « *secta de los alumbrados* ». Dix d'entre elles concernaient plus particulièrement un élément caractéristique du mouvement. À la neuvième proposition, était hérétique et illuminé celui ou celle qui affirmait :

> Que el amor de Dios en el hombre es Dios y que se dexassen a este amor de Dios que ordena las personas de tal manera que no pueden pecar mortal ni venialmente y que no hay culpas veniales ; y que si alguna cosa paresciere liviana, serán culpas sin culpa y que llegando a este estado no ay más que merecer[1].

Même si différentes tendances se dessinaient dans cette hérésie, l'un des fondements de ce mouvement reposait sur la question de l'abandon ou *dejamiento* dont découlaient d'autres actes hérétiques. En effet, désireux de dépasser une foi traditionnelle spéculative, les *alumbrados* pratiquaient une foi « dépouillée » et exclusive où seule comptait l'oraison comme union avec Dieu : le *dejamiento*. Or le danger de cette pratique découlait justement de ce principe exclusif dans la mesure où les marques extérieures de sacrements et d'ascèse devenaient superflues. L'union avec Dieu par l'oraison mentale s'établit sur la passivité et l'abandon de toute œuvre extérieure. Guidés par le seul Esprit de Dieu, par l'illumination divine, ils s'acquittent du péché. À ce stade, exempts de la faute, la soumission aux règles morales exigées pour ne point transgresser la *loi divine* n'est plus impérieuse. Par voie de conséquence, ainsi que le relevaient les autres critères de l'édit, le refus des rites et des formules de l'Église, l'inutilité des œuvres extérieures du culte, les critiques à l'encontre des sacrements et l'oraison exclusivement mentale et passive étaient les signes de la doctrine hérétique des illuminés[2].

Par l'édit de 1525 étaient fixés les premiers critères définissant la pensée et les particularités dévotionnelles des *alumbrados*. En conséquence, ainsi que l'a souligné Álvaro Huerga, lorsque les inquisiteurs devaient juger une affaire d'essence illuministe,

---

[1] AHN, Inq., Lib. 1325, fol. 11v ; AHN, Inq., leg. 106, exp. 28. Les propositions contre les *alumbrados* ont été publiées en espagnol, entre autres, par A. Márquez, *op. cit*., p. 229-331 ; J.M. García Gutiérrez, *La herejía de los alumbrados : historia y filosofía, de Castilla a Extremadura*, Madrid, Mileto ediciones, 1999, p. 160-169.

[2] AHN, Inq., Lib. 1325, fol. 8-12. Voir A. Márquez, *op. cit*., p. 229-238.

ces derniers allaient se référer aux cas déjà traités et appliquer une même grille de lecture[1]. Ainsi, en 1564, la *beata* Isabel Ortiz est dénoncée par Leonor de Toledo, marquise de Talavera, après qu'elle lui eut révélé ses visions et tenues des propos dans lesquels Isabel affirmait que « *era estorbo el rezar para su salvación* »[2]. Pour les inquisiteurs, cette accusation renvoyait, en particulier, à la réfutation des signes extérieurs du culte[3]. Les premiers procès qui se déroulèrent à Tolède contre la secte des *alumbrados* allaient donc servir de précédents dans la répression et l'identification de l'illuminisme, de 1530 jusqu'aux souffles de la doctrine quiétiste de Miguel de Molinos condamnée en 1687[4]. Beltrán de Heredia a rappelé comment l'Inquisiteur Général Gaspar de Quiroga y Sandoval (1573-1594) demanda que lui soient transmises les propositions de l'édit de 1525 au moment où l'Inquisition était confrontée à la secte découverte par le prédicateur Alonso de la Fuente en Estremadure en 1574[5]. L'édit de foi du 19 novembre de la même année, promulgué par Gaspar de Quiroga, rajoutait des caractéristiques aux propositions de 1525, comme l'indiquait l'article introductif : « *Lo que parece se ha de añadir en el edicto de la fe que sa he de leer y publicar en las inquisiciones […]* »[6]. Ce sera également le cas non seulement pour les différents foyers véritablement illuministes de Jaén (1586-1590) et Séville (1622), mais aussi pour les procès d'une plus ou moins grande envergure en rapport avec ce qui sera pressenti comme relevant de l'illuminisme. Aux premières particularités

---

[1] Ainsi le formulait plus précisément cet historien : « *En general, cada vez que surge un caso de « alumbradismo », los inquisidores indagan inmediatamente su entronque con los casos precedentes ; los "procesos" ya sentenciados sirven de "pauta" en el análisis de los nuevos casos, como si se tratase de retoños* ». Voir A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI*…, p. 55.

[2] AHN, Inq., leg. 104, exp. 5, 1565.

[3] L'article dix-neuf de l'édit de 1525 le condamnait en ces termes : « *Que se dexasen el amor de Dios y que no rezasen, que para qué era el rezar ; […] y que de qué servía tomar agua bendita, […] y que al entrar en la iglesia no se curase de santiguar ni signar, ni tomar agua bendita, más de tenerlo en el corazón. [Calificación] Afirmar estas cosas sobredichas en este artículo tiene sabor de herejía, y es error y escándalo, porque destruye las santas ceremonias de la Iglesia y los actos exteriores por los cuales los fieles cristianos son conocidos y apartados de los infieles* ». Voir J. M. García Gutiérrez, *op. cit*., p. 165.

[4] La *Guía espiritual* de Miguel de Molinos (1675), à l'origine du mouvement quiétiste, fut condamnée comme hérésie par le pape Innocent XI. Cette doctrine prônait que, lorsqu'elle trouve son repos (*quies*) et se livre à l'abandon en Dieu, l'âme atteint un état de passivité totale qui ne peut plus pécher, les œuvres extérieures devenant, de ce fait, superflues. Dans la mesure où la doctrine quiétiste sous l'égide, entre autres, de Miguel de Molinos dépasse le cadre de notre sujet, nous ne traiterons pas de sa filiation avec la spiritualité *alumbrada* ni de l'importante présence féminine. Néanmoins, une étude récente et très intéressante du mouvement quiétiste et de l'influence des écrits de Molinos dans la spiritualité portugaise est donnée par P. Vila Boas Tavares, *Beatas, Inquisidores e teólogos. Recção portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, Ed. do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade (CIUHE), 2005.

[5] L'histoire des divers mouvements composant l'hérésie illuministe a été étudiée par A. Huerga, *Historia de los alumbrados*… ; B. de Heredia, « Un grupo de visionarios y pseudoprofetas durante los últimos años de Felipe II y repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa », *Revista Española de Teología*, 7, 1947, p. 488-489; M. Bataillon, *op. cit*., p. 467-532.

[6] J. M. García Gutiérrez, *op. cit*., p. 170-171.

qui furent dégagées par l'Inquisition vinrent s'ajouter de nouveaux traits aux déviations jugées d'inspiration *alumbrada*. Ainsi, en 1647, le procureur du Tribunal de Tolède exige que le délit imputé à Isabel de Caparroso, accusée d'avoir été complice des doctrines hérétiques et des prétendues possessions des religieuses du couvent de San Plácido de Madrid en 1627, soit jugé avec sévérité, car son délit est assimilé à l'illuminisme :

> […] A Vuestra Señoría pido y suplico que […] dicha rea por hechora y perpetradora de los enormes delictos de que la he acusado por incursa en la secta de los alumbrados […] executándola con todo rigor en su persona y bienes para que a ella le sea de castigo y a otros de exemplo[1].

La critique de l'autorité de l'Église et de ses institutions relevait tout autant de la doctrine illuministe, ainsi que l'illustra en 1636 Juana Bautista qui prétendit que le jugement rendu par l'Inquisition contre la *beata* portugaise Juana n'était pas mérité. Et elle commit l'erreur de conclure que la justice inquisitoriale était arbitraire. La personne qui était contre le Saint-Office était contre l'Église et Dieu et le procureur avait fait de ces propos son premier chef d'accusation contre Juana Bautista, avant de conclure l'acte en la qualifiant d'*alumbrada* :

> […] Que siente mal de la administración de justicia del Santo Oficio dando ocasión para que otros lo hagan pues hay injuria de su recto exercicio y uso, habiendo dicho diversas veces en presencia de ciertas personas en esta ciudad, de dos años a esta parte, poco más o menos, que la Inquisición no sabe bien su oficio, porque si a los presos los oyese sus descargos no los castigaría tan cruelmente. Y que fue injusto el castigo que la Inquisición dio a la hermana Juana porque no lo merecía ; porque los testigos y información fue falsa y más temía que el Santo Oficio tenía con ella que justicia, concluyendo en que el Santo Oficio hace las informaciones como quiere y a los que quiere librar los libran[2].

L'accusation d'*alumbrado* allait stigmatiser toute forme de religiosité, de contestation ou de phénomènes extraordinaires hétérodoxes[3]. Mais de manière générale, trois constantes allaient définir le mouvement *alumbrado* et l'implication des femmes dans ce courant. Isabelle Poutrin en rappelle la teneur :

---

[1] Exemple tiré de l'acte d'accusation établi par le procureur Jacinto Sevilla pour le procès contre Isabel de Caparroso en 1646. AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, fol. 163r-166v.

[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

[3] Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement des propos de A. Sarrión Mora lorsqu'elle explique l'enjeu d'un tel recours : « *Bajo el calificativo de « alumbrado » se recogían diferentes experiencias religiosas consideradas heterodoxas por no seguir las pautas eclesiásticas oficiales. Así pues, el término, por un lado, servía para estigmatizar actitudes peligrosas para la jerarquía y, por otro, al designarlo como herejía — uno de los más graves pecados que el cristiano puede cometer —, quedaba justificada su persecución* ». *Op. cit.*, p. 62-64.

> la formation par les illuminés de conventicule avec des clercs qui y exerçaient un magistère spirituel, la participation de *beatas* aux assemblées, la pratique d'une oraison mentale hétérodoxe qui privilégiait les manifestations extraordinaires telles que les extases et les révélations[1].

La relation à un groupe de personnes adhérant avec perfidie à une doctrine hérétique constituait un cliché symbolique lié aux activités illuministes. Dans la mesure où l'enquête s'articulait autour d'un raisonnement reposant sur des directives figées, il n'y avait rien d'étonnant à ce que l'autorité inquisitoriale associe les accusés à d'autres membres que ces derniers couvraient. Cela fut le cas lors des procès croisés d'Isabel de la Cruz, de Pedro Ruiz Alcaraz ou de María de Cazalla autour des années 1520-1530. En 1640, Isabel de Briñas dut faire face à ce même genre d'accusation :

> […] Era de presumir que había cometido otros muchos delitos más y menos graves de que la [*pudo*] acusar y siendo necesario desde luego la acusaba. Y que maliciosamente callaba y encubría otras muchas personas que habrían cometido dichos delitos siendo en esto fauctora y encubridora de herejes alumbrados, supersticiosos y empedidora del libre y recto ejercicio del Santo Oficio[2].

La notion de groupe n'était pas exempte de soupçons quant à des relations sulfureuses que le rapprochement homme-femme pût favoriser. La *beata* Francisca Hernández avait entretenu des relations intimes clandestines avec le religieux Antonio de Medrano, arrêté pour illuminisme en même temps qu'elle en 1530. Ainsi l'affirmait-il à la fin du supplice que lui administrèrent les inquisiteurs le 25 mai 1531 : « *que toda comunicación de Fca. H. fue de carne* »[3]. En 1590, les *beatas* impliquées dans le mouvement illuministe de Jaén furent condamnées, entre autres, parce qu'elles entretenaient des relations troubles avec les clercs autour desquels elles s'étaient regroupées[4].

Toute pratique non conforme à la rigueur morale renvoyait à l'illuminisme, quand bien même il n'y aurait pas la preuve de relations proprement sexuelles. La dénonciation de la *beata* María de la Cruz contre Catalina de Melgar en 1601 expliquait comment cette dernière reçut la visite du moine franciscain Diego de la Sosa qui adopta une posture indécente en découvrant ses jambes jusqu'à mi-cuisses et chantant à gorge déployée « la

---

[1] I. Poutrin, *Le voile et la plume…*, p. 53.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.
[3] AHN, Inq., leg. 104, exp. 3, 1532, fol. 282. Cité par M. E. Giles, *op. cit.*, p. 105-110.
[4] Pour l'explication de la répression de ce mouvement, ainsi que celui de Séville en 1622-1625 autour de la *beata* Catalina de Jesús et du prêtre Juan de Villalpondo, voir A. Huerga, *Historia de los alumbrados…*, t. IV, p. 176-332.

Chacona ». Loin de s'offusquer, Catalina de Melgar paria avec lui sur la couleur de ses bras. Elle l'accusa aussi d'être restée seule avec un autre moine franciscain. De telles conduites sentaient le souffre et ne pouvaient que dissimuler la doctrine des *alumbrados*, ainsi que le statuèrent les qualificateurs de la cause :

> En conformidad dixeron que esta proposición referida al hecho que es escandaloso por la parte que se quedó solo con aquella mujer y acostados impúdicos, que precedieron la tienen por vehementemente sospechosa de temor y herejía de alumbrados[1].

L'autre point qui pouvait laisser apparaître la marque de l'illuminisme était le rapport aux supérieurs ecclésiastiques et surtout au confesseur. L'obéissance à son égard était d'autant plus impérieuse que l'une des caractéristiques de la doctrine illuministe se référait à l'inutilité de la confession, du lien à toute institution ou autre intermédiaire pour le salut. La dixième proposition de l'édit de 1525 le précisait en ces termes :

> Que el súbdito debajo del prelado no tiene que dar cuenta a Dios ni a nadie de su alma, que ni más ni menos el que estaba en este dexamiento no tiene que dar cuenta a Dios de su alma ni de nada, y que no hagan nada sino que lo dexen a Dios, porque si algo quisiesen obrar se hacen incapaces de las obras de este amor, a quien se han sujetado, y que el que está en el dicho dexamiento no ha menester oración, ni recogimiento, ni lugar determinado ni otra cosa alguna.
>
> [Calificación] Esta proposición parece presuponer que todos los actos que proceden del libre albedrío son pecados mortales ; es herética blasfemia ante el tribunal de la Divina Majestad, ante el cual todos habemos de dar cuenta y razón [de nuestros actos] [2].

Les vraies femmes vertueuses *obéissent* aux confesseurs, c'est-à-dire en écoutant et exécutant leurs recommandations. Depuis la dénonciation devant le Tribunal inquisitorial jusqu'à la divulgation des qualités extraordinaires de certaines femmes, la fonction du confesseur est d'autant plus substantielle que c'est à lui que revient en premier la charge de juger de la valeur non seulement des faits, mais aussi des propos de celles-ci. Ainsi, bien que les supérieurs ecclésiastiques aient eu une part fondamentale dans la rédaction des écrits de religieuses, c'est bien souvent sur l'ordre donné par le confesseur à celle qu'il estime posséder des vertus exemplaires que reposent les autobiographies spirituelles féminines aux XVIe-XVIIe siècles[3]. Sorte de premier palier dans la détermination de

[1] AHN, Inq., leg. 104, exp. 4, 1601.
[2] J. M. García Gutiérrez, *op. cit.*, p. 163.
[3] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 115-123.

l'exemplarité féminine, l'opinion et le sens que le confesseur allait attribuer à certains faits participeraient de la reconnaissance du miracle ou du simulacre[1].

Le cas du procès d'Isabel de Caparroso est un des exemples qui illustrent le crédit et le pouvoir qu'était celui du confesseur. Dans ce procès instruit par le Tribunal de Tolède en 1645, l'influence de ce dernier se fait d'autant plus forte que l'accusée, *a priori*, non contente d'avoir suivi un directeur spirituel qui entretenait des relations charnelles avec toutes ses filles de confession, ne s'est pas inquiétée lorsque celui-ci prétendait qu'il pouvait sauver les âmes, se plaçant, de fait, au-dessus de la libéralité divine :

> Dando crédito al superior de cierto monasterio que afirmaba que las personas que tenían noticia del modo de que usaba en gobernar almas, y no se confesasen con él, no podían salvarse, y que conocía los interiores[2].

Dans cette affaire qui retentit dans les plus hauts rangs de la société espagnole du XVIIe siècle, le confesseur avait abusé des principes auxquels sa mission l'obligeait. Pour les relations charnelles qu'il entretenait avec un nombre considérable de religieuses du couvent, elles se rapprochaient des délits de sollicitation[3]. Toutefois, pour notre travail, bien plus intéressants nous semblent les propos qu'oppose Isabel de Caparroso à l'accusation qu'on lui présente : elle ne pouvait soupçonner ce confesseur, étant donné la haute estime et la notoriété publique dont il jouissait auprès de plusieurs personnes de haut rang[4]. Et comme l'exigeait la règle, elle lui avait obéi. Son inaptitude à juger de la voie

---

[1] Pour d'autres cas, voir l'article de l'historienne I. Poutrin, « Les stigmatisées et les clercs : interprétation et répression d'un signe. Espagne, XVIIe siècle », *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*, [actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme], G. Demerson, B. Domprier (eds.), Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1993, p. 199.

[2] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, fol. 163v, 1647.

[3] S'il y eut une vigilance accrue des paroissiens par le biais de la confession dès le milieu du XVIe siècle, il y eut aussi un contrôle par le monde ecclésiastique lui-même de certaines tentations de la chair auxquelles des confesseurs succombaient, illustration du poids moral que leur charge leur conférait auprès des fidèles. Les abus, tels que les délits de sollicitation, étaient scrupuleusement surveillés par l'Inquisition et l'Église, étant donné que ces attitudes pouvaient conduire les victimes ou d'autres individus à s'éloigner de la foi. Ainsi, dans certains districts inquisitoriaux, comme celui de Séville, une part importante des affaires traitées relevait de cette catégorie délictuelle. La répression inquisitoriale dans laquelle s'engage l'Espagne contre ce type de délit est commune à l'orientation juridique ecclésiale que le droit canon recueille en blâmant d'ailleurs pénalement de tels comportements : « Le prêtre qui, dans l'acte ou à l'occasion ou sans le prétexte de la confession, sollicite le pénitent au péché contre le sixième commandement du Décalogue sera puni, selon la gravité du délit, de suspense, d'interdiction, de privation, et dans les cas plus graves, sera renvoyé de l'état clérical (*Sacerdos, qui in actu vel occasione vel prætextu confessionis pænitentem ad peccatum contra sextum Decalogi præceptum sollicitat, pro delicti gravitate, suspensione, prohibitionibus puniatur, et in casibus gravioribus dimittatur e statu clericali*) ». Voir *Codex iuris*, canon 1387. Sur le traitement de la sollicitation par l'Inquisition espagnole, voir A. Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión : la solicitación ante el tribunal del Santo Oficio, s. XVI-XIX*, Madrid, Alianza, 1994.

[4] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1647, fol. 201.

dans laquelle l'entraîna ce confesseur fut considérée par le procureur comme la preuve de son désir peu pieux d'accéder à la perfection.

D'une façon générale, les premiers cas féminins d'illuminisme ainsi que les suivants allaient finir de renforcer les craintes d'une large partie de l'autorité ecclésiastique à l'égard du contact privé des femmes avec Dieu, même à l'égard de celles comme Thérèse d'Avila qui portaient haut la bannière de la foi, ainsi que nous l'avons vu précédemment.

2) *Santa fingida* ou la fausse perfection

En 1639, l'Inquisition de Tolède jugeait la *beata* Isabel de Briñas comme *alumbrada*. Entre autres accusations, figurait celle portée sur les ordres d'un familier de l'Inquisition[1], accusation qui renouait avec la période de 1525 : « *lo que se hacía en casa de dicha Isabel de Briñas era peor que lo de Cazalla* »[2].

À l'origine de l'émergence de la « secte des *alumbrados* », trois femmes accusées entre 1524 et 1530 allaient marquer plus particulièrement les mentalités inquisitoriales quant à l'implication des *beatas* ou des femmes charismatiques dans ce mouvement :

- la *beata* Isabel de la Cruz : dénoncée par son amie et disciple la *beata* Mari Núñez en 1519, condamnée en 1529[3] ;
- María de Cazalla : également dénoncée par Mari Núñez en 1519, accusée par Isabel de la Cruz et Pedro Ruiz de Alcaraz en 1525 ainsi que par Francisca Hernández en 1524, absoute en 1534[4] ;
- la *beata* Francisca Hernández, inculpée pour la deuxième fois en 1524 et condamnée en 1530[5].

---

[1] Les familiers étaient des agents au service de la Suprême bénéficiant de certains privilèges (comme le droit au port d'armes ou à la bienveillance du tribunal inquisitorial en cas de délit grave, tel le crime d'honneur), et permettaient de surveiller au plus près les populations. Voir P. Huertas, J. de Miguel, A. Sánchez, *op. cit.*, p. 221-229.

[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.

[3] AHN, Inq., leg. 106, exp. 5. Du procès qui fut instruit contre la *beata* Isabel de la Cruz sont conservés quelques documents parmi lesquels figurent les *Sumarios* que publia A. Márquez au sujet du premier mouvement d'*alumbradismo* à Tolède. Voir A. Márquez, *op. cit.*, p. 261-281.

[4] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6. Le procès de María de Cazalla fut presque intégralement conservé et publié par M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, FUE, 1978. Voir aussi A. Márquez, *op. cit.*, p. 261-281.

[5] Ce procès figure dans de nombreux articles et ouvrages consacrés au thème du mouvement *alumbrado* en Espagne. Pour des informations biographiques plus spécifiques sur le cas de Francisca Hernández, voir B. Llorca, *La inquisición española y los alumbrados (1508-1667)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1980, p. 70 et ss ; M. E. Giles, « Francisca Hernández y la sexualidad de la discrepancia religiosa », *Mujeres en la*

Bien que chaque affaire présente des spécificités, elles se rejoignent sur trois points essentiels. Tout d'abord, elles partageaient l'idée selon laquelle l'Esprit-Saint illuminait directement l'âme. Leur spiritualité ne se fondait pas sur la pratique externe des œuvres et du culte, mais sur la relation intérieure privilégiée avec Dieu à partir de l'oraison. Autrement dit, il n'était pas nécessaire d'avoir un guide spirituel pour accéder à l'union de l'âme avec Dieu. Ensuite, ces *beatas* participèrent à la diffusion de cette pratique auprès d'une part importante de séculiers et réguliers, les attirant auprès d'elles ou se regroupant autour d'un religieux adepte du *dejamiento*. Enfin, il s'agissait de femmes aux charismes singuliers, jouissant d'une autonomie affirmée et d'une renommée exceptionnelle par les dons extraordinaires qu'on leur reconnaissait. N'ayant pas fait d'études, Isabel de la Cruz et María de Cazalla expliquaient avec grande finesse les Saintes-Écritures, dons qui leur valurent la dévotion d'hommes et de femmes pieux. Francisca Hernández possédait, entre autres, le don de guérir les hommes des tentations sexuelles.

Ces premiers procès engageant des femmes dans le mouvement illuministe furent jugés comme relevant de l'hétérodoxie au sens propre. Or, outre les affaires les plus importantes, l'accusation d'« *alumbrada* » et d'« *ilusa* » ne relevait pas d'une atteinte doctrinale *stricto sensu*, mais davantage d'une entorse plus ou moins grande à la dévotion. En 1641, après de longues expertises et qualifications, la sentence définitive contre l'*alumbrada* Isabel de Briñas la condamnait comme telle non pas pour une remise en cause doctrinale *stricto sensu*, mais pour s'être rendue coupable de faux, d'imposture religieuse et d'abus d'influence en feignant des qualités que seules les véritables personnes vertueuses peuvent briguer (allant par là même à l'encontre du droit apostolique)[1].

Entre 1529 et 1655, l'Inquisition de Tolède jugea d'autres cas similaires à celui d'Isabel de Briñas, cas dont la ligne de démarcation avec l'accusation « d'*ilusa* » est dans certains cas infime. Preuves en sont certains procès d'*ilusas* dans lesquels figure le terme « *alumbrada* » rayé à plusieurs reprises[2]. En effet, à travers le délit d'*ilusa* étaient condamnées les opinions erronées que des femmes charismatiques ou *beatas* purent afficher par des phénomènes extraordinaires extravagants ou exagérés en public et leur implication dans l'acte de duper les populations. Ces poursuites sont les témoignages d'une

---

Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo, M. E. Giles (dir.), trad. esp. de A. Devoto, Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 99-124.

[1] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.

[2] Les exemples sont nombreux, mais nous renvoyons à la page de garde du procès instruit contre la *beata* Juana Bautista à Tolède condamnée en 1636. Voir AHN, Inq., leg.114, exp. 9.

tendance qui fut quasi constante à l'encontre des *beatas* ou des contemplatives : la répression des révélations privées et des phénomènes mystiques. Leurs expériences intérieures étaient davantage assimilées à l'expression d'un *pseudo-mysticisme* nourri d'une surabondance d'épisodes extraordinaires[1]. Et la divulgation de révélations ou de dons extraordinaires allait constituer les indices de la supercherie religieuse. Afin de déceler cette supercherie, les qualificateurs devaient évaluer, entre autres, la teneur des révélations de celles qui avaient joui d'une réputation de sainteté. De toute évidence, celles-ci devaient être conformes aux vérités de la foi. Deux méthodes pouvaient être utilisées, comme cela apparaît dans l'une des qualifications du procès contre Gerónima de Noriega en 1627 :

> [...] Estas proposiciones se han de calificar por mayor porque todas tienen una calidad, porque todas contienen milagros o visiones y revelaciones y se ha de examinar si son de veras o falsas o fingidas. Para conocer esto hay dos reglas entre otras la una que sean la vida y costumbres de la persona a quien sucede lo sobre dicho. Y si son viciosas y deshonestas es argumento evidente que todo es falso y fingido o ilusión del demonio porque, [...] ni Dios hace milagros para cosas inútiles y de poca importancia, sino para las que convienen al bien y voluntad de la iglesia y para en confirmación de la fe, para la conversión de los infieles [...] ; ni hace revelaciones a las tales personas ni de cosas inútiles si útiles especialmente para fin de vanagloria y ostentación de santidad. La otra es si lo revelado es contra la fe sagrada santísima, obscuras costumbres [...][2].

Cette démarche s'inscrit dans la tradition du discernement des révélations privées chez les femmes, êtres plus sensibles aux illusions naturelles ou démoniaques. Au XVe siècle, afin de résoudre le problème du discernement des esprits, le traité *De probatione spirituum* (1415) du théologien français Jean Gerson soulignait avec force la nécessité d'un examen attentif non seulement des qualités vertueuses, mais aussi des traits psychologiques de la personne. Ainsi, les actes d'humilité devaient être vérifiés avec soin[3]. Plus souples, les critères que donnait le cardinal Juan de Torquemada dans les éditions des *Révélations* de Brigitte de Suède influencèrent une large partie des biographies féminines[4].

---

[1] A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*..., p. 62.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] J. Gerson, *Tractatus de probatione spirituum* (1415), dans *Opera Omnia*, Anvers, Sumptibus societatis, p. 37-42.
[4] I. Poutrin rappelle les cinq critères fondamentaux dans le discernement des révélations privées : « l'approbation des experts réputés ; les effets positifs de la révélation dans l'âme de la personne qui les reçoit, comme la dévotion et la piété, et le fait que les révélations contribuent à l'accroissement de la gloire de Dieu ; la vérité du contenu des révélations ; la conformité des révélations à l'Écriture ; l'approbation de la sainteté de la personne ». Sur la question du discernement des esprits. *Op. cit.*, p. 60-69.

Les traités concernant le discernement des révélations privées et des grâces mystiques connurent un essor considérable particulièrement en Espagne, au moins égal, si ce n'est plus, à l'élan spirituel qui s'était développé dès le début du XVIe siècle, surtout face à l'apparition des « fausses » mystiques (les premières étant María de la Visitación ou Magdalena de la Cruz, célèbres pour leur supercherie) et des illuminées. Préoccupé, entre autres, par les problèmes des *alumbrados* et de l'hérésie, le jésuite Pedro de Rivadeneira s'en faisait l'écho dans son écrit ascétique *Tratado de la tribulación* publié en 1589 :

> Ha sido cosa lastimosa la muchedumbre de mujercillas engañadas que se han visto en nuestros días en muchas y de las más ilustres ciudades de España, las cuales con sus arrobamientos, revelaciones y llagas de tal manera tenían movida y embaucada la gente que trataban de oración y cosas de espíritu, que parecía que no tenía ninguno la que no se arrobaba y tenía estos dones extraordinarios[1].

En relation avec les pratiques illuministes établies dès 1525, les critères adoptés par l'Inquisition pour expertiser la nature des propos et des manifestations extraordinaires furent pendant longtemps ceux que développait Martín del Río dans les *Disquisitionum Magicarum* inspirés des recommandations plus strictes de Jean Gerson. Ainsi, les inquisiteurs, mais aussi les confesseurs, devaient inspecter :

- les aspects psychologiques, sociaux, spirituels de la personne qui était objet de révélations et autres manifestations extraordinaires ;
- pour la nature des révélations, devaient être examinés les visées, les effets, le sens, la nécessité, la conformité et la cohérence des révélations avec l'enseignement des saints et les *vérités* de l'Église ;
- les circonstances devaient mettre en lumière les effets durables des révélations, ainsi que les sentiments qu'elles provoquaient chez la personne ;
- si les révélations avaient été confirmées par un miracle ;
- si les événements avaient démenti les révélations[2].

En 1621, soupçonnée de divulguer de fausses révélations divines, Francisca de Austria fut mise à l'épreuve par un clerc qui usa des mêmes procédés qu'employa avant lui le confesseur de Catherine de Sienne pour discerner l'authenticité des phénomènes divins. Il mit directement à l'épreuve l'ange gardien :

---

[1] P. de Rivadeneira, S.J., *Tratado de la tribulación*, lib. 2, chap. 17. Cité par V. Beltrán de Heredia, *op. cit.*, p. 486.
[2] M. del Río, *op. cit.*, chap. 25, p. 422-435.

> Para probar este espíritu, usé del medio que el reverendo padre Fray Raymundo confesor de santa Catalina de Sena, que cuando se le apareciese el Ángel, le pidiese que me alcanzase de Dios, si era Ángel bueno, un gran dolor y contrición de mis pecados[1].

Ce cas n'est pas exceptionnel, dans la mesure où l'allusion aux saintes mystiques dans les procès d'illuminisme, comme sainte Gertrude ou sainte Brigitte, est employée tant par les clercs (inquisiteurs ou confesseurs) que par les accusées elles-mêmes[2]. Comme le suggère José Luis Sánchez Lora, ces cas doivent s'interroger à partir de la politique d'acculturation et de cléricalisation qu'entreprend l'Église dès 1560[3]. Dans le cas des femmes accusées par l'Inquisition de Tolède entre 1529 et 1655, toutes sont familiarisées avec les rites et les pratiques élémentaires sacrées, mais leur formation religieuse est très réduite[4]. À dire vrai, comme l'affirmait Henry Kamen, il va sans dire qu'au-delà de cette formation de base (connaissances des prières fondamentales et temps de jeûnes), le savoir était très limité[5]. Le procès d'Ana de Abella, accusée d'être *ilusa*, en est un exemple. En 1654, dans une lettre adressée au Saint-Office, un des inquisiteurs s'interroge sur la culpabilité de la vieille femme en ces termes :

> Es necesario saber si ella las creyó y si está pertinaz en ellas o no. Si no las creyó o si no está pertinaz en ellas, no es herética la dicha beata, por ser estas dos cosas

---

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 4, 1621.

[2] Voir : AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, Francisca de Ávila, 1578 ; AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, Francisca de la Santísima Trinidad, 1638 ; AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, Isabel Briñas, 1641 ; AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, María Bautista, 1642.

[3] En même temps que les populations accédaient à un degré d'éducation sensiblement « supérieur », l'instruction du peuple allait consister à faire apprendre les prières fondamentales (le *Credo*, le *Pater*, l'*Ave Maria*) et à connaître les temps de jeûne. C'est l'adoption du *Catéchisme* tridentin de 1566 qui, bien que s'adressant aux curés, connaît une large diffusion avec l'apparition de nombreux manuels de catéchèse destinés à l'enseignement « pour les enfants et pour les simples gens ». Plus exactement, il s'agit du *Catechismus ex Concilii Tridentini decreto, Pii V, jussu editus*, dit le *Catéchisme romain*. Il existe également d'autres catéchismes qui remportent de larges succès. L'un des plus célèbres qui connaissent une très large diffusion dans le monde catholique est le *Catechismus minor* (1558) qui s'adressait aux élèves collégiens. En Espagne, le catéchisme de l'espagnol Diego Ledesma, en particulier, connut une très large diffusion, malgré sa rédaction en langue italienne : *Dottrina christiana breve per insegnare in pochi giorni per interrogationi a modo dialogo, fra il maestro e discepolo*, Florencia, 1573. Voir J. L. Sánchez Lora, *op. cit.,* p. 322 ; *H.C.*, t. VIII, p. 277 et p. 959-960.

[4] B. Bennassar a étudié ce fait parmi la population des vieux chrétiens dans le district inquisitorial de Tolède à travers les interrogatoires des personnes accusées par l'Inquisition aux XVIe-XVIIe siècles : « *antes de 1560, los inquisidores no obtenían más que un 35 por 100 de respuestas satisfactorias a propósito de las cuatro oraciones fundamentales. En 1575, las tres cuartas partes de los acusados ofrecen respuestas positivas y no se registran sino un 10 por 100 de fracasos absolutos. […] Hacia 1585 […], todos saben el Padrenuestro y el Avemaría ; el conocimiento del Credo y de la Salve está menos extendido pero a comienzos del siglo XVII solamente el 10 por 100 de las personas interrogadas conocen el Credo de manera insuficiente. La ignorancia afecta solamente a los desarraigados, mendigos o vagabundos* ». Voir *La España del Siglo de Oro...*, p. 168-169.

[5] « *El conocimiento más allá de estas formalidades era muy limitado* ». Voir H. Kamen, *La España de Carlos II*, Barcelona, Crítica, 1981, p. 481.

> necesarias para que haya herejía. Si las creyó y las dice con pertinacia, es herética formalmente[1].

Lors de son premier interrogatoire, l'accusée se perd rapidement dans les labyrinthes des significations religieuses, surtout lorsque les inquisiteurs la questionnent à propos de l'hostie, sujet sur lequel elle ne tarde pas à se contredire. Dans un premier temps, elle affirme que c'est bien le corps du christ, pour se contredire juste après. Pour elle, à l'image du corps du Christ lors de sa montée au Ciel, le Christ « *entra en la hostia, sale luego y se va a el cielo* »[2].

Volonté délibérée d'offenser ? Véritable hérésie ou bêtise ? Dans la mesure où derrière ces paroles pouvait apparaître le danger de l'hérésie, les inquisiteurs décidèrent d'évaluer les propos et la culpabilité d'Ana de Abella en lui posant des questions d'ordre théologique sur la grâce de Dieu dans l'hostie et sur des notions dogmatiques :

> Fuele dicho que si sabe que es de fe en toda la Iglesia católica que por virtud de las palabras de la consagración baja el verdadero cuerpo de Cristo y, transustanciándose las especies de pan, está permanente todo el tiempo, que las especies no se corrompen[3].

Face à ce genre de question, Ana de Abella se perdit dans le labyrinthe des considérations doctrinales. Plus précisément, elle ne répondit pas de façon convaincante, se contredit sans cesse et donna des explications improbables[4].

Des propos incohérents ou offensants, accompagnés de pratiques troublantes, n'étaient en rien surprenants et reflétaient bien souvent une mauvaise intériorisation d'une formation religieuse qui répondait à une volonté de tenir éloigner les laïcs des considérations doctrinales en usant, selon José Luis Sánchez Lora, d'une « *didáctica pastoral que […] se basa más en dar por sentada la fe y en mover conductas que en enseñar la esencia religiosa* »[5].

Cependant, publier de fausses vertus et révélations revenait à s'arroger les prérogatives dévolues aux saints. Cet aspect est celui que le procureur Jacinto Sevilla place

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, fol. 37, 1654.
[2] *Ibid*., fol. 67r/v.
[3] *Ibid*., fol. 67r/v.
[4] Elle sait que le corps du Christ est dans l'hostie, mais elle prétend ensuite que : « *El pensamiento enseñó a ésta que la consagración era en el modo que ha referido que el cuerpo de Cristo realmente no podía estar en todas las formas sino el cuerpo de su gracia ha tenido y creído que solamente en bajando Cristo a la hostia entra en ella y luego sale de ella y que aquél lugar que halla es al que reciben los consagrados* ». AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 67v.
[5] J. L. Sánchez Lora, *op. cit.*, p. 322.

au premier chef dans l'accusation contre Isabel Caparroso en 1646, femme mêlée à l'affaire des religieuses du couvent de San Plácido de Madrid en 1627 :

> […] Ha hereticado y cometido muchos sacrilegios y supersticiones y otras muchas cosas […] de todas las cuales resulta estar vehementemente sospechosa en la fe y en particular, […] siendo las revelaciones cosa de las más preciosas de la Iglesia y uno de los apoyos con que se establece la fe en sus hijos y con que Dios Nuestro Señor honra en la tierra la verdadera santidad, esta rea por adquirir opinión de ella con fines temporales ha fingido tenerlas y haber recibido especiales mercedes de su divina Majestad […] enflaqueciendo los firmes argumentos de la fe[1].

Les faits mystiques sont observés et décrits selon une grille qui s'attache à vérifier non seulement les circonstances lors desquelles l'expérience mystique s'est produite, mais aussi, et surtout, l'effet que celle-ci a provoqué chez le sujet, c'est-à-dire ce que le sujet a éprouvé pendant et après cette expérience[2]. Ainsi, outre l'examen du contenu et de la vérité des révélations, si la femme charismatique ou *beata* dénoncée à l'Inquisition,

- communiait tous les jours et plusieurs fois ;
- avait des extases grandiloquentes et répétées publiquement ;
- provoquait des ravissements à la demande ;
- s'exaltait dans des pénitences ou des jeûnes fictifs ;
- se livrait à tous les excès de l'intempérance (jugement, imagination, savoir, langage) ;
- bénéficiait d'avantages financiers par la vénération que lui procurait sa réputation de sainteté ;
- estimait qu'elle n'avait point de nécessité à assister à la messe ou à se confesser ;
- partageait une relation illicite avec l'un de ses directeurs spirituels ;

celle-là était susceptible d'être considérée comme *santa fingida* et hérétique. Il fut ainsi établi que María Pizarro simulait les maladies, « *pues no se le habían extenuado las fuerças, ni perdido el color y siempre trabajaba y servía en su ocupación* »[3]. On reprocha à Fancisca de Ávila, dite de los Apóstoles, d'avoir prétendument déclaré qu'elle était « *más santa que algunas del cielo nombrando algunas santas mártires ; y reprehendiéndola porque lo dezía se enojó porque se lo contradezían* »[4]. Et parce qu'elle avait, entre autres,

---

[1] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1647, fol. 161.
[2] *D.T.C.*, « Mystique, description des phénomènes », t. X, col. 2599-2640.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 336v-337r.
[4] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 5r.

juré comme un homme alors qu'elle était en colère, Juana Bautista fut accusée d'être une *santa fingida*[1].

Pour la sauvegarde de son âme et obtenir la miséricorde du Tribunal, l'accusé(e) devait obéir et avouer en toute franchise son crime. En ce cas, la seule issue qu'il reste est d'avouer, d'abjurer et d'accepter sa pénitence. Or l'outrecuidance que manifeste le sujet qui ne fait pas preuve d'appréhension quant à l'origine des vérités ou des visions s'oppose au principe même de l'humilité qui veut que plus on atteint Dieu, plus cette vertu grandit. Ainsi, en 1636, interrogée sur ses ravissements, la *beata* Juana Bautista affirma à plusieurs reprises qu'elle ne parlait pas pendant l'extase, mais qu'elle entendait l'entourage sans le comprendre. Les inquisiteurs soulevèrent alors la contradiction de telles convictions : si elle était totalement sous l'emprise du ravissement, ses sens auraient dû être comme séparés des influences extérieures. Ses extases relevaient donc de la simulation, mais la *beata* s'obstina à nier une telle accusation. Toute négation ou contradiction était interprétée comme une obstination dans l'erreur, preuve d'une culpabilité diffuse.

Le degré de culpabilité constituait, d'ailleurs, un point essentiel dans le discernement du délit d'*illusion*. Les qualificateurs théologiques devaient différencier deux attitudes pour qualifier la nature de l'implication de la personne dans le délit : volontaire ou involontaire. Était accusée d'*ilusa* celle qui avait été victime du démon ; l'*iludente* était le terme qui désignait celle qui avait créé l'illusion de toutes pièces, sans l'aide du diable. Cependant, ainsi que l'explique Claire Guilhem, ces distinctions pour un même délit sont deux notions inséparables :

> L'*ilusa* est *iludente* en ce qu'elle rend publique l'illusion dont elle est victime, laquelle est précisément de ne pas avoir su résister à la tentation et à la vanité. L'*ilusa* vaniteuse se fait l'intermédiaire *iludente* de Satan […]. Satan, par leur intermédiaire, illusionne leurs admirateurs, distillant l'erreur et l'hérésie[2].

Même si pour les inquisiteurs le délit d'*alumbrada* est plus grave, il n'en reste pas moins que l'Inquisition recherchait aussi à déceler l'intention de la personne dans les actes commis contre la Foi. Or, ainsi que le rappelait le procureur Bartolomé Carrillo à Gerónima de Noriega en 1626, les vraies personnes vertueuses ne publient pas leurs mérites, ni leurs dons :

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 2.
[2] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 215-216.

> cuando por si sólo no constara ser todo lo susodicho embuste y embeleco de esta rea, se convence serlo claramente de su modo de vivir y condición respecto de ser como es presuntuosa y vanagloriosa y que se precia de que la tengan por santa para cuyo efecto decía y publicaba de sí propia todo lo susodicho, siendo así que las personas que verdaderamente son virtuosas y santas antes callan y encubren su vida y milagros que los publiquen[1].

Par rapport au doute et à la prudence, vertus corrélatives à l'humilité et recommandées par les grands spirituels mystiques tels Jean de la Croix ou Thérèse de Jésus, la conviction et l'audace sont les marques distinctives qui permettent de discerner le travestissement des messages dits extraordinaires. Pour le monde religieux, de telles pratiques cachaient les marques du recours au pacte avec le démon, quand bien même les détails ne seraient pas présents. Qui ne suivait pas les règles de foi était contre Dieu, et par voie de conséquence, ami du démon. Si la volonté délibérée d'offenser Dieu était prouvée, d'hétérodoxes, certaines accusées rejoignaient le domaine qui était propre à la sorcière : l'apostasie.

Le délit d'illuminisme était une atteinte radicale à la doctrine catholique et s'opposait au bien-fondé des vérités de la foi. Ce mouvement qui agita une large majorité d'ecclésiastiques espagnols se concrétisa par la promulgation d'un édit qui allait être la base de reconnaissance et de jugement de tous les cas relevant de ce courant ou d'autres assimilés. Dans les affaires d'illuminisme féminines que nous avons examinées, l'application des points dégagés par les propositions qualifiant la doctrine et les agissements des *alumbrados* est constante.

Cependant, à quelques exceptions près, aux critères prédéfinis par l'édit viennent s'ajouter la répression des phénomènes mystiques non conformes aux révélations authentifiées par l'Église. Et c'est bien souvent l'affectation des vertus permettant de jouir des honneurs de la sainteté qui se fait jour à travers les procès qu'instruit le Tribunal de Tolède entre 1529 et 1655 contre les illuminées, *alumbradas* ou *ilusas*. Dans les procédures, elles deviennent de « fausses » saintes cachant leur volonté d'obtenir des intérêts.

La piété doit être un moyen d'accéder à la perfection et non une fin. Si tel est le cas, derrière cette fausse piété brille la malice, ou du moins, l'arrogance de femmes ambitieuses dont l'intérêt est d'obtenir les privilèges dont jouissent les saints.

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

*

La sorcière, la sainte et l'illuminée renvoyaient à des profils juridiques particuliers. Pour les sorcières, les inquisiteurs agissaient selon les définitions et les mesures déjà répertoriées dans les manuels inquisitoriaux pour élucider les affaires d'hérésie. Le reniement de Dieu des sorcières après avoir pactisé avec le diable et leurs réunions nocturnes pour lui rendre hommage constituent les motifs de l'imagerie démoniaque qui définissent concomitamment l'instruction et la reproduction du *portrait-robot* de la sorcière. Cette même démarche prévalait d'ailleurs tout autant dans les causes relevant de l'hétérodoxie féminine. Dans une société espagnole inquiétée par la recrudescence d'expériences religieuses féminines qui eurent un lien par trop proche avec l'illuminisme, l'autorité fut prompte à soupçonner davantage chez les femmes des affectations hypocrites pour avoir manifesté des qualités extraordinaires fictives ou pour s'être fourvoyées en tenant des propos allant à l'encontre de la doctrine.

Face à ces catégories délictuelles, les normes édictées par le droit canonique pour approuver la sainteté trouvent leur justification dans la volonté d'établir avec pragmatisme l'incontestabilité des signes en fonction de ceux reconnus par l'Église. Les critères définis pour l'accession aux autels prédéterminent le modèle de la sainteté, critères qui ont pour but de prouver la portée d'une expérience sacrée s'accomplissant dans le miracle. En d'autres termes, ainsi que le formule Jean-Pierre Albert, l'accession au rang de saint(e) passe par une expertise qui vise à mesurer « sur le plan cognitif l'expérience du sacré »[1]. Cela étant, la consécration de Thérèse de Jésus par la béatification et la canonisation incarnerait le nouveau modèle féminin de sainteté qui allait symboliser le mieux l'entreprise de la réforme catholique : la clôture, l'obéissance absolue aux supérieurs, la vocation volontaire et l'oraison.

Toutefois, nous souhaitons mettre en lumière la réflexion qui émerge de l'analyse à laquelle nous avons procédé. Selon l'autorité, face à l'humilité héroïque de la sainte, les sorcières étaient ces sujets disposés à servir le diable animés par le fiel de la jalousie. Quant aux illuminées, elles simulaient les vertus et la piété guidées par le désir de jouir des honneurs réservés aux vertueux. En d'autres termes, ce qui nous semble intéressant c'est cette conception qui veut que la sorcière et l'illuminée, à l'opposé de la sainte, soient des

[1] J.P. Albert, *Le sang et le ciel…*, p. 40.

femmes qui cachent des intentions malveillantes ou des femmes motivées par l'orgueil ou l'envie.

* * *

CONCLUSION

Au Siècle d'Or, les propriétés que la société et la hiérarchie ecclésiastique conféraient à la figure de la sorcière, la sainte et l'illuminée s'inscrivaient dans un champ *représentationnel* commun. Mais ces types féminins découlaient avant tout de l'application de critères dans le cadre du discernement des déviations ou de la glorification. Des critères de reconnaissance répertoriés par l'autorité ecclésiastique qui précèdent les personnes avant même que celles-ci apparaissent dans les procès.

Dans la procédure inquisitoriale, c'était un procès à charges qui s'ouvrait contre celui ou celle qui étaient accusés d'hérésie. Les accusations sur dénonciation portées par les témoins devenaient d'emblée les preuves d'un lien trouble avec l'hérésie et le diable. Ainsi, lorsqu'une femme était dénoncée comme sorcière ou illuminée devant le Tribunal de l'Inquisition, elle était déjà coupable du crime auquel ces appellations juridiques faisaient référence. Elle devait alors faire face à la vision normative que les traités inquisitoriaux ou théologiques avaient dégagée et que les inquisiteurs connaissaient et appliquaient dans le cadre de l'instruction. Dans une procédure en canonisation, la structure même des expertises révèle que le point de vue des témoins sur la sainteté n'est pas admis aussi facilement par les autorités. Tous les témoins sont amenés plusieurs fois à revenir sur les détails de leur déclaration. Le doute constitue un gage d'authenticité dans la confirmation d'une vie sous le signe de la sainteté. Cependant, ce n'est pas tant l'aspect exceptionnel d'un individu qui est mis à l'épreuve, mais bien plus le modèle universel d'une sainteté définie selon les codes et les vérités imposées par la plus haute autorité ecclésiastique. Toute qualité, tout miracle ou écrit qui ne correspond pas à l'uniformité du cadre « saint » reconnu par l'Église n'a donc que peu de chances de voir sa cause se poursuivre. Cela étant, ce que l'on voit avant tout dans la reconnaissance de la sainteté

féminine, telle que l'incarne sainte Thérèse de Jésus, c'est qu'elle dépend de l'obéissance, conforme aux règles de foi.

Ces types de procès bien distincts mettent en lumière l'effort de classification que les instances décisionnelles de l'époque s'évertuent à dessiner aussi bien pour la sorcière et l'illuminée que pour la sainte. En d'autres termes, par l'intervention de procédures temporelles et rationnelles, les procès instruits par l'Inquisition ou par le tribunal apostolique cherchaient à parvenir à une certitude morale, c'est-à-dire, à l'intime conviction que les erreurs décelées contre la foi étaient punies et que les vertus d'une personne morte en réputation de sainteté pouvaient être portées sur les autels. Ainsi, distinctes de par les tribunaux qui se chargent de les reconnaître et de les juger, c'est dans les méthodes et les procédures pour faire aboutir l'enquête qu'apparaissent les signes d'une typologie distinctive déterminant leurs pouvoirs.

L'Église et ses représentants sont les seuls capables de décrypter les affaires surnaturelles divines de celles qui ne sont que l'apanage des impies. C'est donc dans les considérations émanant du magistère sur ce qui relève du crime d'apostasie, sur ce qui est reconnu comme célébrant le divin et ce qui se rattache à l'hétérodoxie que s'inscrivent les propriétés de la sorcière, la sainte et l'illuminée. Plus exactement, pour les instances de l'époque, la séparation entre ces figures féminines se fonde, de toute évidence, sur une dualité Bien-Mal qui rappelle le fondement même de la religion. À la lumière de ces considérations, la vision idéalisée d'un idéal féminin avalisé par l'Église s'oppose à celle qui fait des accusées des femmes *mauvaises*.

Cependant, comme nous avons pu l'observer au fil de cette partie, une grande attention était portée à la volonté des femmes en procès aussi bien sur la constance dans l'humilité extrême que sur le sombre intérêt qui guidait ces femmes méprisables et doublement coupables. En effet, considérées comme sorcières ou illuminées, les accusées s'étaient laissées attirer dans le giron du diable en reniant Dieu ou en l'offensant. En tant que femmes, elles avaient usurpé un pouvoir temporel à des fins personnelles[1]. Là semble résider la difficulté qu'entraînent des profils délimités par le juridique et des différences préétablies : chaque figure renvoie à une représentation officielle sur la Femme. Du reste, s'interroger sur les pouvoirs de ces trois types féminins au Siècle d'Or soulève la question du doute, et donc du danger, que les pensées masculines développent envers l'autre sexe,

[1] Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement de celle décrite par C. Arnould, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris, Tallandier, 1992, p. 264.

quand bien même il s'agirait d'une prétendante à la sainteté. Car, avant d'être promue au rang de sainte après sa mort, et même dévouée corps et âme à la religion, la religieuse subit des épreuves et vit des expériences surnaturelles qui peuvent être perçues comme une source de dérives.

La femme est ce sexe *naturellement* ambivalent par qui « l'illicite » semble toujours se manifester.

Deuxième partie

Une nature féminine jugée menaçante

INTRODUCTION

La société des XVIe et XVIIe siècles est un monde où chacun est exposé et dévoilé aux yeux d'autrui. Les propos et les comportements de chacun sont autant de signes que l'entourage ne se contente pas d'observer. Il les évalue et les juge selon des attentes inscrites dans le rapport au *sacré*, à l'environnement familier, à l'univers public, à l'autre[1]. Comme l'avait démontré Michel Foucault, ce que nous disons, ce que nous pensons s'inscrit toujours dans un réseau de déterminations propres à une époque donnée où le discours ambiant définit un certain nombre de possibles. Pour cette raison, chaque époque, chaque culture construit et véhicule, à travers le savoir et ses codes, sa figure de l'indigent, de l'ennemi, du subversif, du fou[2]. Ainsi, tout ensemble de relations sociales peut communier dans un ensemble de représentations et de croyances communes et même conférer à certains individus des formes particulières de pouvoir susceptible de menacer l'équilibre sociétal.

Aux XVIe et XVIIe siècles, dans une société où l'individu et la collectivité ne cessent de projeter leurs angoisses sur ce qui les entoure[3], il est une peur qui a sans doute été l'une des premières et l'une des plus persistantes : la différence biologique entre les sexes. Selon Claude-Claire Kappler, « chaque sexe (a pu) voir dans le sexe opposé un "monstre" ou, du moins, un objet de peur »[4]. Mais si la différence inquiète, l'altérité féminine est plus inquiétante encore : sa dépréciation a conduit tout naturellement la société et la religion à la craindre[5].

Dans une société où le genre masculin représente le bien, l'esprit et la raison, le sexe féminin est considéré comme radicalement inverse. Il se rattache à toute une symbolique opposée et négative : le mal, le corps, la déraison. Cette dichotomie qui s'enracine dans une différence biologique opposant le « masculin » au « féminin » est un principe d'organisation sociale : elle structure les comportements entre les sexes et la place de chacun au sein de la société[6].

---

[1] P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 81-82.
[2] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1998.
[3] J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo…*, p. 17-35 ; J. Delumeau, *La peur en Occident…*, p. 21-48 ; M.L. von Franz, *La femme dans les contes de fées*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 9-10.
[4] C.C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot Rivages, 1999, p. 265.
[5] R. Muchembled, *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles…*, p. 180.
[6] C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côtés-femmes, 1992.

Au Siècle d'Or, l'ordre naturel se fond dans l'ordre divin : la communauté est fondée selon « un ordre intangible, voulu par Dieu, où chacun est à sa place et exerce la fonction qui lui correspond de façon immuable »[1]. La différenciation biologique conduit ainsi à légitimer de façon immuable les rôles jugés « naturels » de chaque sexe et à répartir des fonctions sociales selon le rôle reproducteur des individus. De fait, cette conception amène à souligner un autre principe organisateur des représentations : la domination sociale du masculin sur le féminin[2]. La femme étant moins proche du divin (elle n'est issue que de la côte d'Adam), elle est considérée comme possédant une propension « innée » au mal et à la défaillance : donc inférieure[3].

Notre première partie nous a permis d'étudier les critères qui déterminent tout contact féminin avec le surnaturel. Or, parce que culturellement un a priori de malignité accompagne la condition féminine, juger de la conduite d'une femme n'est pas simple. La question qui surgit de la confrontation des procès étudiés est la suivante : dans la mesure où personne ne connaît les véritables intentions des femmes qui ont un lien avec le surnaturel, en quoi leurs moindres agissements vont-ils pouvoir être assimilés à une menace qu'il convient de contrer ?

Nous nous proposons à présent de réexaminer les différences préétablies entre la sorcière, la sainte et l'illuminée à la lumière d'une opinion partagée par l'ensemble de la société de ce temps : tout agissement ou tout acte féminin suscite d'emblée une méfiance « légitime ».

Ainsi, à partir de la confrontation des sources étudiées, nous examinerons tout d'abord les deux notions essentielles qui suscitent la méfiance dès lors qu'une femme est en contact avec le surnaturel : l'influence du diable et du corps. L'analyse de ces deux facteurs nous conduira alors à faire la lumière sur les causes sociales susceptibles de

---

[1] A. Redondo (dir.), *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 6.

[2] Cet aspect a constitué le point de départ des recherches féministes sur le « genre » depuis la deuxième moitié du XXe siècle. Le terme est employé pour différencier le sexe social du sexe biologique et permet de rappeler que le masculin et le féminin sont des constructions sociales. Voir C. Delphy, « Penser le genre », *Sexe et genre*, Édition du CNRS, 1991 ; D. Fougeyrollas-Schwebel, C. Planté, M. Riot-Sarcey, C. Zaidman (dirs.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2003. Pour l'Espagne voir J.S. Amelang, M. Nash (eds.), *Historia y género : las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons El Magnanim, 1990 ; R. M. Radl Philipp (coord.), *Mujeres e institución universitaria en Occidente : conocimiento, investigación y roles de género*, [Congreso Internacional Mujeres e Institución Universitaria en Occidente, Santiago de Compostela, 5-7 de junio de 1996], Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela: servicio de Publicaciones, 1996.

[3] E. Badinter, *L'un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*, Paris, Odile Jacob, 1986, p. 112.

menacer autrui. Autrement dit, nous serons amenée à observer la « chorégraphie sociale »[1] à travers laquelle s'inscrit le problème de la représentation et de la réalité des pouvoirs des femmes en contact avec le surnaturel.

[1] J. Beauchard, *La puissance des foules*, Paris, PUF, 1985, p. 9.

CHAPITRE IV

DES LIENS TROUBLES AVEC LE DIABLE

Une étude sur les mentalités populaires et religieuses des XVIe et XVIIe siècles en Espagne comme en Europe ne saurait être conduite sans évoquer le personnage qui hante les esprits tant par son caractère imprévisible que par ses apparitions présumées : le diable.

Personnage phare aussi bien dans la littérature démonologique que dans les ouvrages sur les vies de saints, l'art, les œuvres théâtrales ou les contes populaires, le diable est cette créature surnaturelle qui peut tenter l'homme ou le posséder. Il est partout, sous différentes formes et, en ce sens, sa présence présumée est obsédante[1]. Comme l'écrivait Robert Mandrou, dans les territoires aussi bien catholiques que protestants à l'époque moderne, « [tout] tournait autour de la présence de Satan au monde et son incarnation dans des êtres malfaisants qui contribuaient à démanteler l'ordre du royaume chrétien »[2]. Cette obsession fut telle qu'elle se matérialisa, entre autres, sous les traits de possessions épidémiques ou de chasses aux sorcières dans la plupart des pays d'Europe[3]. Mais si ces phénomènes diaboliques se rapportent aussi bien aux hommes qu'aux femmes, ils ont touché plus particulièrement celles-ci. Car si le diable pouvait se manifester sous n'importe quelle forme, les mentalités de ce temps partageaient l'idée selon laquelle il se jouait plus facilement de la gent féminine. Plus exactement, étant donné l'ascendant que le démon exerçait *a priori* sur ce sexe, la femme était perçue comme sa « porte d'entrée » sur le monde. Au XVIIe siècle, reprenant les propos de Tertulien sur la femme « porte du démon », Gaspar Navarro écrivait à propos du parallèle entre la femme et le diable :

> Es la muger puerta del Diablo, camino de maldad, mordedura de escorpión […], la muger es perdición del hombre, tempestad de una casa, impedimento de gente

---

[1] C'est sans doute ce qui rend sa figure aussi fascinante pour le chercheur d'aujourd'hui. En témoigne l'ampleur de la recherche sur le Diable. D'un point de vue socio-historique, nous ne citerons que quelques titres. Sur la peur qu'inspira Satan à travers les siècles, voir J. Delumeau, *La Peur en Occident…*, chap. 7, p. 232 et ss ; J. Delumeau, Y. Lequin (dirs.), *Les malheurs des temps*, Paris, Larousse, 1987, p. 235 et ss. Pour l'Espagne, voir l'ouvrage essentiel *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain* [actes du colloque international organisé par J.P. Duviols et A. Molinié les 15, 16 et 17 novembre 1994 à la Sorbonne], J.P. Duviols, A. Molinié (dirs.), Paris, PUF, 1996. Également l'ouvrage récent de J.S. Amelang, M. Tausiet (dirs.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

[2] R. Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle*, Paris, Fayard, 1979, p. 330.

[3] Sur le phénomène diabolique en Europe comme manifestation d'une société en crise, voir M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard (nouv. ed.), 2005, p. 13-27.

> quieta, captiverio de vidas, guerra voluntaria y continua, bestia voraz, leona que con sus braços quita la vida, animal lleno de malicia[1].

Si la crainte de la « femme diable »[2] s'appliquait aux femmes en général, les procès féminins étudiés montrent combien cet ascendant diabolique est omniprésent à l'heure d'examiner la nature des pouvoirs féminins.

La relation au diable fait figure de limite entre les femmes tombées dans l'hérésie (sorcière et illuminée) et celle qui a sublimé son existence terrestre pour l'amour de Dieu (sainte). Or, en procédant à la confrontation des différents procès, nous avons constaté que la présence et les interventions du démon dans chaque type de sources mettent en lumière un aspect troublant. À partir de la façon dont les femmes réagissent aux actions du démon va se poser la question d'une déficience qui serait « propre » aux femmes en contact avec le surnaturel. Mais avant d'examiner ces points, il nous faut revenir, tout d'abord, sur la façon dont apparaît le diable dans les sources étudiées.

A – La part du Diable

L'obsession démoniaque qui envahit le monde occidental du milieu du XVIe au milieu du XVIIe siècle s'était développée en même temps que les traités qui, dès le XIVe, cherchaient à systématiser les supplices effroyables de l'enfer et les caractéristiques de Satan pour mieux l'appréhender. Les propriétés du diable furent un thème de débat constant au sein de l'Église. Ses pouvoirs, son sexe, ses noms, sa cohorte infernale, ses méfaits corporels et spirituels préoccupèrent et intriguèrent le monde religieux, surtout lorsqu'il fallait vérifier sa probable influence dans ce qui avait un rapport au monde surnaturel.

Le diable est au cœur du rapport des femmes avec le surnaturel. Il est à la croisée des trois types féminins par l'influence que sa présence exerce sur elles. Nous nous proposons de présenter la façon dont apparaît plus spécifiquement le démon dans les sources étudiées : la place qu'il occupe et les traits qui le caractérisent.

---

[1] G. Navarro, *Tribunal de superstición ladina*… (1630), Huesca, Pedro Blusón, fol. 27.

[2] Nous empruntons cette expression à L. González Fernández dans sa thèse de doctorat. « Devil-woman » est plus précisément l'expression qu'il emploie pour qualifier la pratique, commune à bons nombres d'auteurs de *comedias* au Siècle d'Or, de représenter le Diable sous la forme féminine, recours qui s'inscrit dans le prolongement des conceptions qui veulent que la femme soit la « porte du diable ». Voir *The physical and Rhetorical Spectacle of the Devil in the Spanish Golden-Age « Comedia »*, Queen Mary and Westfield College, Londres, 1998, p. 206-213.

1) Une présence implicite et explicite

Pour les mentalités de ces siècles, le démon se manifeste sans cesse et son intromission dans le *réel* est un lieu commun. La littérature, les *Relaciones* ou les traités démonologiques se faisaient l'écho de la présence permanente du démon auprès des hommes[1]. En Espagne, surtout à partir de 1570, les *pliegos sueltos* ou *pliegos de cordel* propageaient des récits terrifiants au sujet d'actions « réelles » du diable sur les hommes[2]. Nombreux étaient même ceux qui l'avaient vu ou qui avaient vu des démons. Les *Avisos* de Jerónimo de Barrionuevo en 1658 en faisaient acte :

> Domingo 30 de junio […] en el Prado nuevo, junto a la última fuente grande […] dos demonios íncubos trataron con dos mujeres que vivían en la calle del Pez, que desde el río las vinieron acompañando y enamorando discreta y dulcemente. Dejáronlas de suerte que la más muchacha murió dentro de seis horas […] y el día siguiente la otra. Es cosa cierta[3].

Comme nous l'évoquions dans notre première partie, dès le XVe siècle en Europe, une catégorie d'individus incarne plus particulièrement la présence du diable au monde : les sorcières. Et selon les théologiens et les démonologues, la relation intime avec le démon était la caractéristique type du personnage de la *bruja*[4]. Sur les dix-neuf cas de *brujería* recensés, la présence du diable ou l'immanence du pacte apparaissent en sept occasions, c'est-à-dire dans les affaires qui furent instruites jusqu'à la sentence. Il s'agit des procès contre Juana Ruiz (1541) ; Catalina Mateo, Juana Izquierda, Olalla Sobrino (1591) ; María de Espolea (1640) ; Ana de Nieba, María Manzanares (1646).

Dans ces affaires, l'évocation de la relation des sorcières avec le diable concorde avec les multiples représentations que les traités démonologiques s'étaient employés à définir. Les accusations présentent la vision stéréotypée de réunions nocturnes au cours desquelles les corps féminins s'offrent au démon en s'adonnant à des relations charnelles

---

[1] Un exemple de cette omniprésence apparaît, notamment, à travers la présence du diable dans les *comedias*. Ainsi, sur ses 38 *autos sacramentales*, Lope de Vega fait intervenir le personnage du démon dans 22 pièces. Voir C. Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992, p. 205 et ss ; A. Morgado García, *op. cit.*, p. 33-34. Pour une description des différents noms et propriétés du diable dans les *comedias* nous renvoyons au tableau récapitulatif qui figure dans la thèse de L. González Fernández, *op. cit.*, p. 422-443.

[2] Ce type de littérature joua un rôle décisif dans la diffusion des idées contre-réformistes en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Sur les récits diaboliques dans les *Relaciones*, voir l'article de A. Redondo, « Le diable et le monde diabolique dans les *relaciones de sucesos* », *Enfers et damnations…*, p. 131-158.

[3] J. de Barrionuevo, *Avisos del Madrid de los Austrias y otras noticias*, ed. J. M. Díez Borque, Madrid, 1996, p. 268 et ss. Cité par C. Lisón Tolosana, *La España mental…, I*, p. 66.

[4] Nous renvoyons aux critères déterminants de la sorcière évoqués dans notre chapitre III.

collectives[1]. En d'autres termes, les *brujas* jugées à Tolède correspondent bien au schéma doctrinal établi par les juges. Or l'alliance avec le diable et les réunions nocturnes n'apparaissent qu'une fois les accusées soumises aux interrogatoires inquisitoriaux ou à la torture[2]. Par peur de la torture, Catalina Mateo avoua être une sorcière dès les premiers interrogatoires en 1589. Comme ses aveux concordaient avec la première confession faite devant le vicaire d'Alcala, elle n'eut pas à subir de nouveaux tourments. Elle s'accusa donc d'être une sorcière tout en dénonçant Juana Izquierda et Olalla Sobrino[3].

Le cas de Juana Izquierda est plus intrigant. Un différend relatif à la sentence de Juana opposa les membres du Tribunal. Certains consultants du Saint-Office souhaitaient que celle-ci fût absoute ou que sa cause fût suspendue. Les inquisiteurs et le juge d'instance, eux, réclamaient qu'elle abjurât *de levi*. Les raisons qui poussaient les premiers à demander la suspension de la cause s'appuyaient sur le fait que ses confessions concernant le pacte exprès avec le démon paraissaient peu fondées. Elles ne concordaient pas en tous points avec le premier interrogatoire devant le vicaire d'Alcala, surtout lorsqu'elle fut mise à la question. Juana dut subir en effet le supplice du chevalet pour qu'elle avoue ses activités, son pacte passé avec le diable et ses complices[4]. Elle nia toutes les accusations. Dans l'attente d'une nouvelle séance de torture, elle fut renvoyée dans sa cellule. Le lendemain, avant de subir le supplice, la femme de l'alguazil Isabel Méndez l'avait envoyée chercher. Celle-ci la pressant de questions, Juana en vint à accréditer les accusations retenues contre elle. Ses propos furent recueillis par un notaire. La déposition de Hernando Arias de Mendoza, alguazil et commissaire du Tribunal de Tolède, décrit les événements :

> [Este testigo vio a la dicha Juana al lado de su mujer] y su mujer le dixo que más había sabido ella de la dicha Juana sin tormento que su majestad del vicario con el que le había mandado dar porque la suso dicha Juana, al ruido que pasaba por su calle de unas mujeres que decía eran brujas y que la dicha Juana había salido en camisón con una garnachilla e que pasaron las dichas brujas e que la debieron de untar con algo e así de paso la habían llevado las dichas brujas a las eras de campo y que allí había visto como trece o catorce brujas y entre ellas unos hombres e que un

---

[1] En 1994, A. Molinié consacrait un article dans lequel elle utilisait des procès de sorcières de Castille pour examiner le pacte exprès avec le diable et les propriétés de celui-ci. Prenant appui, entre autres, sur le traité le plus célèbre quant à ces domaines diaboliques, le *Malleus Maleficarum*, elle analyse les différentes apparitions du pacte diabolique et des rituels sabbatiques dans ces sources. Cependant, l'historienne emploie des procès qui relèvent non pas seulement de *brujería* proprement dite, c'est-à-dire où l'accusation *bruja* apparaît dans les dénonciations et dans les accusations, mais d'*hechicería*. Voir « Vendre son âme au diable : du *Malleus Maleficarum* aux sorcières de Castille », *Enfers et damnations*..., p. 31-42.
[2] Cela fut déjà observé par J.P. Dedieu, *L'administration de la foi*…, p. 324-327.
[3] *Ibid*., p. 325-326.
[4] AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591, fol. 128.

> coro había andado bailando e una taniendo con un adufre e que andaban marmulleando que nunca entendió los cantares que cantaban e que a cabo de un rato se habían ido y ella se había vuelto de su casa. Y que así ha oído que andaban al invierno más que verano por las oscuridades. E que una vez vino el demonio a tentarla y tuvo temor porque la tentaba para que fuese bruja como las otras e que le decían estaban en las bodegas e se emborrachaban e que había oído decir que había muchas bruxas en el lugar e que lo era la de Plaza. Y esto oyó este testigo e que avisar al presente notario para que lo oyese e le truxo a su casa e le metió en un aposento e allá la tornaron *a meter* a la dicha Juana e tornó a referir e decir las mismas palabras que dicho tiene[1].

L'accomplissement des sortilèges ou autres maléfices nécessite le recours inévitable au pacte avec le démon. Gustav Henningsen rappelait la particularité essentielle des sorciers et sorcières : « *los brujos no poseían ningún otro don sobrenatural. Todo cuanto realizaban lo hacían con la ayuda de Satanás y sus diablos* »[2]. Le lien était donc indéniable, même si dans les procès de sorcellerie de Tolède c'est un diable « générique » : il n'est jamais nommé. En 1640, Alonso Moreno Cabello, familier du Saint-Office, envoie une lettre à l'Inquisition de Tolède. Isabel Juárez, femme noire, libre et alcoolique, dit avoir vu des sorcières dansant autour du diable la nuit où elle fut hébergée par María Espolea, surnommée la *Pastora*. La *negra* déclara avoir vu la *Pastora* « *besar el culo al diablo* » et l'avoir menacée de représailles démoniaques si jamais elle la dénonçait[3].

Dans les dénonciations contre María López et Juana del Álamo ou *Viexa* de Canencia en 1616, Francisco Manuel, curé du village de Garganta de Loyoga, est au courant des morts d'enfants et de la mauvaise réputation de ces deux vieilles femmes. Mais, à la différence des autres villageois, lui seul introduit la célébration typique des sorcières :

> Este declarante no sabe más en particular más que había ocho o diez años que por mitad del lugar poco después de media noche una gran tropa de bruxos y bruxas que iban al parecer volando por el aire y rehinchando con su tamboril y que tiene por cierto que en toda esta serranía los hay por los efectos que se ven de hixos y niños ahogados por sus unguentos[4].

Hormis les déclarations types sur la *bruja* de la *negra* Isabel Juárez et du curé de Garganta de Loyoga, sensibilisé sans doute aux critères officiels par la fonction religieuse qu'il exerce, la référence aux images liées aux faits « savants » sur la question de la sorcellerie est rare dans les dénonciations. Les témoins n'évoquent ni le démon, ni même

---

[1] AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591.
[2] G. Henningsen, *El abogado de las brujas*…, p. 82. Voir le chapitre « Culto al dios cornudo » que consacre cet historien au diable et aux sorcières de Zugarramurdi, p. 73-100.
[3] « *Amenazándola se guardase de los diablos si lo descubriese* ». AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 5-8r.
[4] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 49v-51v.

les réunions de sorcières. Ils ne parlent que de *sospecha* ou de mauvaise réputation. Cela étant, même si le démon n'apparaît pas explicitement, son rapport avec la sorcière est implicite : la méchanceté et la mauvaise réputation de celle que l'on qualifie de *bruja* font de celle-ci une complice des faits attribués au pouvoir du diable. Ana de Nieba et María Manzanares sont des femmes « *maléficas* », « *causadoras de mal y calenturas* »[1].

Si l'alliance entre la sorcière et le démon est sous-entendue, la présence du diable dans les causes d'illuminisme est presque obsédante. Dans 80 % des cas, la présence constante du diable ou des démons dans les propos des accusées et des témoins finit par produire une certaine banalisation de la présence démoniaque. Pour l'orthodoxie catholique, il est évident que les erreurs des *alumbrados* étaient une preuve des subterfuges diaboliques pour offenser Dieu et son Église. Le Malin est l'inspirateur des déviations doctrinales. Pour le monde religieux de ces siècles, parce que cela symbolise l'infidélité envers Dieu, tout ce qui est en dehors de l'Église catholique est inspiré par le démon. Cette pensée correspond à la théorie des deux églises défendue, en particulier, par Martín de Castañega en 1529 :

> Dos son las yglesias de este mundo : la una es católica, la otra es diabólica. La yglesia católica es la congregación de todos los fieles católicos, la cual es una por un dios que todos adoran, por una fe que todos confiesan, por un bautismo que todos reciben. La yglesia diabólica es generalmente toda la infidilidad que está fuera de la yglesia católica[2].

Les tourments, les extases, les dons extraordinaires de María Pizarro relevaient soit de la simulation soit de l'intervention du démon, mais, dans tous les cas, ils étaient une offense à la foi :

> Con lo cual inquietaba y alborotaba la gente y escandalizaba a todos cuantos concurrían en aquel lugar y ocasionaba a que se divirtiesen con lo que hacía y decía. Obra que era más fingida y maquinada desta rea que verdadera devoción, o hecha con ayuda del demonio[3].

Cependant, l'allusion constante au démon dans les procès d'illuminisme féminins apparaît de façon récurrente à partir de 1590. Avant cette période, on voit des juges qui s'attachent à analyser la teneur doctrinale des déviations, plutôt que chercher à reconnaître

---

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 34.
[2] M. de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones…* (1529), p. 13-14.
[3] AHN, Inq. leg. 115, exp. 2, 1641.

l'expression des actions du démon[1]. Le diable et ses acolytes sont aussi moins présents dans les déclarations des accusées et des témoins comprises entre 1529 et 1570. Par la suite, il devient incontournable. Et sa présence continuelle se dégage, entre autres, de la présence plurielle et constante des *diablos* et *demonios* (on trouve une plus forte récurrence du terme *demonios*). En 1621, Francisca de Austria prétend subir les brutalités de plusieurs démons qui gravitent autour d'elle[2]. Accusée d'être *alumbrada* en 1638, la sœur Francisca de la Santísima Trinidad vivait en contact avec sept démons qui ne cessaient de la tourmenter depuis l'âge de sept ans[3]…

Cependant, la présence incessante des démons dans la vie des femmes s'adonnant à l'oraison individuelle n'est en rien originale. Elle s'inscrit dans le prolongement d'une conception religieuse selon laquelle l'aspirant à la vertu doit se confronter au diable pour atteindre la perfection : c'est dans le combat contre les tentations et les tourments infernaux que s'affirme le dévouement pour l'amour de Dieu.

Chez Thérèse de Jésus, il semble que les démons aient occupé une place non négligeable. Nous avons effectué les recensements suivants des occurrences des termes *demonio* et *demonios* à partir de ses écrits :

Tabl. 5 – Occurrences des termes *demonio* et *demonios* dans les écrits thérésiens.

	Occurrences	***demonio***	***demonios***
Libro de la Vida	157	135	22
Castillo Interior o Las Moradas	100	91	9
Las Fundaciones	74	70	4
Camino de Perfección	70	65	5
Exclamaciones del Alma a Dios	2	2	—

Cela étant, en guise de comparaison, c'est bien plus sa fervente dévotion à Dieu qui apparaît dans ses écrits ne serait-ce que par l'emploi du terme *Dios* ou de l'expression *Su Majestad* :

[1] Cette observation rejoint celle qu'émet A. Sarrión Mora au sujet des femmes hétérodoxes jugées par le Tribunal inquisitorial de Cuenca entre 1510-1590. Voir *Beatas y endemoniadas...*, p. 204-209.
[2] AHN, Inq., leg. 113, exp. 4, 1621.
[3] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638.

Tabl. 6 – Occurrences des termes *Dios* et *Su Majestad* dans les écrits thérésiens.

	Occurrences	***Dios***	***Su Majestad***
Libro de la Vida	1019	762	257
Castillo Interior o Las Moradas	659	503	156
Las Fundaciones	496	386	110
Camino de Perfección	415	331	84
Exclamaciones del Alma a Dios	122	116	6

Face à de tels chiffres, la présence du diable semble quelque peu anecdotique. Mais il ne préoccupe pas moins la *Madre*, comme nous le verrons par la suite. Du reste, si sa présence est appréciable dans les écrits de Thérèse, le diable se fait plus discret dans le procès de béatification. Le *demonio* est rarement nommé dans les déclarations et, lorsqu'il y figure, les témoins relatent les tourments que la *Madre* leur décrivit de vive voix ou qu'elle dépeignit dans ses œuvres. La nièce de Thérèse, sœur Beatriz de Jesús, se souvenait de cet épisode où le démon poussa la Sainte dans les escaliers. Elle le savait « *por habérselo oído muchas veces a su madre [doña Juana de Ahumada], que es ya difunta* »[1]. En réalité, c'est l'attitude de Thérèse de Jésus confrontée aux vexations du démon que retiennent et déclarent les témoins[2]. Diego de Yepes l'expose en ces termes :

> Era harta prueba de sus trabajos ver tantos monasterios que fundó y en todos ellos el demonio le pondría mil inconvenientes y persecuciones por deshacer la buena obra que ella comenzaba y ella con la fe que tenía todo lo venció […][3].

Cela étant, Thérèse d'Avila fut assaillie par une multitude de démons tout au long de son cheminement spirituel. Aussi mettait-elle en garde ses filles sur un pouvoir diabolique que rien n'arrête, pas même les murs du couvent : « *no hay encerramiento tan encerrado adonde él no pueda entrar, ni desierto tan apartado adonde deje de ir* » (V^as^ *Moradas* 4, 8).

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1er avril 1592, p. 115. La déclaration de Francisca de Fonseca est tout aussi éclairante : « *[Doña Francisca de Fonseca] sabe padeció la dicha madre Teresa de Jesús muchos y grandes trabajos, así del ánimo como del cuerpo, por haberlo oído decir a don Francisco de Fonseca, hermano de esta testigo, al cual oyo decir que le había dicho la dicha madre Teresa de Jesús, que un día el demonio la maltrató tanto, que la dejó medio muerta* ». *Procesos*, XVIII, 1592, p. 136.

[2] Ainsi, pour Ana de San Bartolomé, « *nunca la vio quejarse ni hacer sentimiento de dolor, sino llevarlo con paciencia y sufrimiento* ». *Procesos*, XVIII, 19 octobre 1595, p. 169.

[3] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 284.

Si le pouvoir d'ubiquité du diable inspirait de la crainte, c'est aussi et surtout sa capacité de métamorphose qui inquiétait aussi bien les personnalités religieuses que les mentalités « populaires ».

2) Une figure hideuse

Thérèse d'Avila craint les tours et les mensonges qu'est capable de mettre en œuvre le démon pour l'éloigner de Dieu, car, dit-elle, « *con todo puede hacer muchos embustes el demonio* » (*Vida* 25, 14). La capacité de transformation du démon pour tromper l'homme était, du reste, une de ses caractéristiques essentielles. Ses déguisements ingénieux visaient un but précis : séduire et faire tomber ses victimes dans le péché.

Tout au long de l'histoire du christianisme, le diable bénéficia d'une attention particulière quant à ses particularités distinctives. Déjà les Saintes Écritures proposaient un portrait physique et moral du démon. Et bien que ce furent les récits apocalyptiques apocryphes qui commencèrent à diffuser l'image du démon et de son armée d'anges malfaiteurs[1], le *Nouveau Testament* est celui qui parachève l'essence du diable[2]. Pour l'Église, l'une des formes essentielles de son travestissement était la forme surnaturelle d'un ange de lumière. La référence à cette apparence diabolique provient de la pensée de saint Paul (2 Corinthiens 11, 14) : « *Et non mirum : ipse enim Satanas transfigurat se in angelum lucis* ». Cette forme est la plus traditionnelle pour ceux qui se donnent à la foi. Thérèse d'Avila redoutait ainsi que le diable apparaisse sous les traits d'un ange de lumière:

> Querría mucho el Señor me favoreciese para poner los efectos que obran en el alma estas cosas, que ya comienzan a ser sobrenaturales, para que se entienda por los

---

[1] Les livres apocryphes étaient des textes qui se rapprochaient des textes bibliques, mais qui ne furent pas admis dans le canon de l'Ancien Testament. Toutefois, ils y eurent une grande influence. Autour des IIIe et IVe siècles, certains livres apportèrent une définition toute nouvelle sur la représentation de la force maléfique de Satan ; représentation qui semble avoir joué un rôle dans le récit de certains passages concernant les activités du Malin. Le Livre d'Hénoch, par exemple, décrivait comment certains anges désirant s'accoupler avec les filles des hommes descendirent sur Terre. De cet accouplement étaient nés des géants qui haïssaient, persécutaient et dévoraient les hommes. Mais Dieu rétablit l'ordre en envoyant sur terre ses messagers. Selon les spécialistes, cet épisode se rencontre également dans un autre texte, celui du Livre d'Adam et d'Ève, malgré des modifications notoires. En effet, les démons n'auraient point péché par luxure, mais plutôt par orgueil : ceux-ci refusant de se soumettre à la volonté divine qui exigeait d'eux qu'ils adorassent le premier homme, Adam. Pour plus de détails sur la question, voir *Écrits apocryphes chrétiens, I*, trad. du grec et de plusieurs autres langues par M. Cambe, C. Gianotto, J.-D. Kaestli *et alt.*, F. Bovon et P. Géoltrain (dirs. & eds.), Paris, Gallimard, 1997.

[2] Dans l'Apocalypse, Jean le décrit comme un être possédant dix cornes et sept diadèmes. Voir aussi les récits où intervient principalement le diable : Genèse 2,25 et 3,1 ; Luc 4 ; Livre de Job.

> efectos cuándo es espíritu de Dios. Digo « se entienda », conforme a lo que acá se puede entender, aunque siempre es bien andemos con temor y recato ; que, aunque sea de Dios, alguna vez podrá transfigurarse el demonio en ángel de luz, y si no es alma muy ejercitada, no lo entenderá : y tan ejercitada, que para entender esto es menester llegar muy en la cumbre de la oración (*Vida* 16, 8)[1].

Le but de ce piège diabolique vise à provoquer de fausses révélations ou une fausse dévotion, comme le rappela le père Pedro de San José à Catalina Ruiz avant qu'elle ne soit accusée d'être *ilusa* volontaire et *alumbrada* en 1646 :

> Mírase que podía ser el que ella decía espíritu errado y que el demonio muchas veces en forma de ángel de espíritu de luz suele engañar las almas y sacarlas del verdadero camino y llevarlas a un precipicio como lo hemos visto en muchas almas muy sencillas que después han dado en graves errores[2].

Cette conception fut défendue avec force au moment du Concile de Trente dans la mesure où elle s'inscrit dans la réaffirmation de la légitimité et de la véracité du dogme catholique face aux théories protestantes[3]. Mais le démon est facétieux et il peut revêtir des formes humaines ou se glisser sous la peau d'animaux sauvages ou domestiques. Face à un tel danger, le monde religieux chercha à le représenter pour mieux le neutraliser.

Dans les premiers siècles du Christianisme, l'iconographie représenta peu le démon[4]. Ce n'est qu'à partir des XIe et XIIe siècles, parallèlement aux différents cataclysmes qui s'abattent en Occident (Peste noire, révoltes, invasions, schisme de la papauté) qu'explosent les images, les descriptions démonologiques et la peur de Satan.

---

[1] Voir aussi *Vida* 14, 8 ; *Camino* 38, 2; I^a^ *Moradas* 2, 1; V^as^ *Moradas* 1, 1.

[2] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.

[3] Sur le sujet voir J. Aragüés Aldaz, M. J. Lacarra, *Deus concionator : mundo predicado y retórica del Exemplum en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Atlanta (GA), Rodopi, 1999.

[4] Jusqu'au Xe siècle, les représentations sur les enluminures ou les sculptures ne véhiculent pas le portrait d'un monstre terrifiant : il est tentateur, au physique inquiétant, mais sans laideur. Cela étant, dès le Ve siècle, de nombreux clercs et théologiens s'étaient intéressés à ses multiples apparences et à ses pouvoirs sources de souffrances humaines. Ainsi, au VIIe siècle, pour saint Isidore de Séville, inversion de l'essence divine des anges, c'était l'apparence des démons qui permettait d'entraîner l'âme des hommes vers la perdition : « *[Los demonios] tienen conocimiento de muchas cosas futuras por lo que suelen proporcionar alguna que otra respuesta. Se da en ellos un conocimiento de las cosas mayor que el de la debilidad humana, en parte, por la agudeza de su inteligencia más viva ; en parte, por la experiencia de su dilatadísima vida ; y en parte por revelación evangélica, de acuerdo con el mandato de Dios. Estos, en cuanto a su naturaleza, gozan de cuerpos etéreos […]. Son éstos los ángeles previcadores, cuyo príncipe es el diablo […]. En latín, Satanás quiere decir adversario o transgresor. Es adversario porque es enemigo de la verdad y dedica en todo momento su empeño a poner dificultades a las virtudes de los santos. Y es también transgresor porque, convertido en prevaricador, no se mantuvo en la verdad en la que fue creador. Se le denomina igualmente tentador, porque su cometido es tentar la inocencia de los justos* ». Voir J. Delumeau, « Le démon, l'enfer et les peurs de la Renaissance », *Le Monde des Religions*, mars-avril 2005, p. 38-39 ; I. de Sevilla, *Etimologías*. I (libros I-X), trad. de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 1982. A. Morgado García retrace les premières descriptions sur les pouvoirs et les apparences des démons au Moyen Âge espagnol dans *Demonios, magos y brujas en la España moderna*…, p. 21-23 ; C. Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*…, p. 204.

Dès la fin du XIIIe siècle, de nombreux moralistes ou démonologues s'évertuèrent à lui donner corps, à matérialiser son pouvoir sur les hommes. Parmi les traités qui s'attardèrent sur le physique du démon, le *Malleus Maleficarum* (1485) fut certainement celui qui le dépeint le plus en détail pour identifier sa relation avec les sorcières : nom, physique, tempérament, sexe, coït[1]. L'Espagne ne fut cependant pas en reste. En 1525 était publié le *Fortalitium Fidei* d'Alonso de Espina dont la rédaction était antérieure au *Malleus*. Dans ce traité, l'auteur consacrait son cinquième chapitre à la nature, aux noms, aux propriétés et aux exactions du et des démon(s)[2]. La définition de la nature et du portrait du diable fut une source inspiratrice pour beaucoup d'auteurs espagnols du Siècle d'Or tels que Martín de Castañega (1529), Pedro Ciruelo (1530), Benito Peter (1591), Martín del Río (1599), Gaspar Navarro (1632) ou Blasco Lanuza (1652) pour ne citer que les plus connus. Car les descriptions de la figure démoniaque ne sont pas exclusivement le propre des traités démonologiques. Certains manuels destinés aux prêtres, certains livres de catéchismes ou de confessions s'intéressèrent aussi à la figure du diable, témoignages d'une aura qui suscitait l'effroi et la fascination[3]. Toutefois, pour l'Espagne, parmi les portraits les plus recherchés quant à la description de l'apparence, la férocité et la laideur du diable, la représentation de Martín del Río au début du XVIIe siècle présente l'intérêt de synthétiser les caractéristiques diaboliques les plus significatives, celles que l'on retrouve aussi bien dans les textes religieux et démonologiques que dans l'art :

> Los demonios se manifiestan en cuerpos humanos negros, mugrientos, hediondos y tremendos, o por lo menos en cuerpos de rostro oscuro, moreno y pintarrajeado, de nariz deformadamente chata o enormemente aguileña, de boca abierta y profundamente rajada, de ojos hundidos y chispeantes, de manos y pies ganchudos como de buitre, de brazos y muslos delgados y llenos de pelo, de piernas de burro o de cabra, de pies de cuerno algunas veces rajado y algunas veces sólido, y por último de estatura y proporciones del cuerpo siempre demasiado grandes o demasiado pequeñas y contrahechas[4].

Dès le Moyen Âge et plus encore après la Contre-Réforme, les fidèles qui n'avaient pas accès à l'écrit furent familiarisés avec la figure du diable par la peinture, la sculpture,

---

[1] J. Sprenger, H. Institoris, *Malleus Maleficarum*… (1485), p. 172-183 ; 271-276 ; p. 320-327.

[2] A. de Espina, *Fortalitium Fidei in Universos Christianæ Religionis Hostes Judeorum et Saracenorum,* Lyon (1525). Voir A. Morgado García, *op. cit.*, p. 24.

[3] S. Clark déplore que les recherches sur le diable dans beaucoup d'études n'aient été abordées pendant plusieurs années que dans leurs rapports avec la sorcellerie et seulement à partir des trois ou quatre traités les plus connus et toujours cités par fragments. Il donne de riches renseignements sur les différentes sources qui peuvent renseigner de façon plus large sur la figure du diable en Espagne comme en Europe. Voir « Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna », *El diablo en la Edad moderna*…, p. 21-44.

[4] M. del Río, *Disquisitionum magicarum*…(1616), lib. II, quest. 28, sect. III, p. 228.

le théâtre ou les prédications, domaines qui tendirent à rendre quotidien les signes diaboliques[1]. Ainsi l'illustrent les représentations qui montrent des tentations et des tourments infligés par des démons toujours dépeints sous des allures abjectes ou capables d'inspirer l'effroi de la damnation[2]. Dans la mesure où il fallait qu'il soit haïssable, les traits de l'abjection permettaient de mieux craindre le démon : la figuration de la monstruosité et de la férocité du diable devait s'opposer à la grandeur divine[3].

Le démon et ses officiants étaient donc souvent représentés selon des codes habituels connus de tous. La bestialité était l'une de ses caractéristiques essentielles, elle lui offrait la possibilité de se transformer en toute sorte d'animaux sauvages ou familiers. Le bouc était la forme la plus connue, voire la plus conventionnelle si l'on s'en tient, par exemple, au seul domaine de la sorcellerie. Les propriétés physiques du diable sont rares dans les procès de *brujería* de Tolède. Mais elles renvoient à l'imagerie traditionnelle du diable sous les traits d'un *cabrón* (bouc) : l'apparence du bouc symbolise, par essence, la « luxure » et l'instinct animal de l'homme. Christine Pont-Humbert explique la valeur symbolique du bouc :

> Animal sacrificiel chez les Grecs, le bouc était symbole de la puissance génésique, de la fécondité et de la force vitale ; il est devenu avec les interdits portant sur la sexualité, l'image de la luxure, l'animal lubrique dont la libido est mise au service des forces obscures, le signe de la malédiction et bientôt le Satan à tête de bouc. La mise en valeur de la puissance de ses instincts en a rapidement fait l'incarnation de la luxure. Le diable est un dieu du sexe, malodorant et ricanant[4].

S'inspirant à la fois des sources doctrinales et populaires, les vignettes figurant dans les *pliegos de cordel* qu'étudia Augustin Redondo, par exemple, montraient que la figure du diable sous les traits d'un *cabrón* muni de grandes cornes difformes, de mains et de pieds griffus et d'une queue de chien ou de cochon était une représentation traditionnelle très répandue[5]. Dans ses écrits, la Sainte d'Avila elle-même rapporte la vision d'abominables figures de démons avec des cornes qui encerclaient le cou d'un prêtre dont l'âme était en perdition (*Vida* 38, 23).

---

[1] C. Lisón Tolosana, *La España mental…*, p. 80 et ss.
[2] F. J. Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985, p. 41; G. Minois, *Histoire de l'Enfer*, Paris, PUF, 1994, p. 76.
[3] M. Tausiet, « Avatares del mal : el diablo en las brujas », *El diablo en la Edad Moderna…*, p. 51.
[4] C. Pont-Humbert, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Hachette, 1995, p. 142.
[5] Voir, notamment, la vignette (première moitié du XVIIe siècle ?) que A. Redondo reproduit dans son article « Le diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos », *Enfers et damnations…*, p. 146. Voir aussi p. 140-149.

Dans les confessions des sorcières, le diable est affublé de grandes cornes biscornues, de sept cornes ou de nombreuses aiguilles et qualifié de féroce : « *el diablo entró en forma de cabrón* » , « *gran cabrón con unos cuernos muy altos y diformes* », « *un diablo con unos cuernos* », « *cabrón fierísimo con una grandísima armadura de puntas* », « *un demonio con muchos cuernos* », « *[besar el culo al diablo] que tenía siete cuernos* »[1]. Il apparaît même sous l'apparence d'un homme ou d'une figure difforme (« *figura de hombre* », « *figura desforme* »)[2]. Mais à la différence des procès tolédans contre des *hechiceras* étudiés par Michèle Escamilla ou Annie Molinié-Bertrand, il semble que les femmes accusées d'être des *brujas* aient manqué d'imagination quant aux transformations du démon et à ses particularités[3]. Point de corps d'homme à la tête de serpent, de corps de chien ou de corps velu, ni même d'épithètes réductrices pour qualifier sa familiarité avec les femmes accusées[4]. En revanche, on observe cette capacité zoomorphe dans les procès féminins d'illuminisme où l'activité des démons est bien plus intense.

À l'image des parcours exemplaires des saints et des saintes, les femmes inculpées pour illuminisme à partir de 1570 rapportent souvent les différents tourments diaboliques qui avaient jalonné leur vie. C'est à la question usuelle « *Preguntada en qué forma había visto los demonios…* » pour vérifier la compatibilité de la forme des démons avec la vision officielle qu'apparaissent les diverses formes démoniaques qu'elles prétendaient avoir vues. À partir de leurs déclarations, certaines apparences restent conventionnelles tels les chiens qui arrachaient tous les membres de María Pizarro ou les serpents que vit Isabel de Briñas autour du frère Mateo[5]. D'un point de vue symbolique, la forme reptilienne était une apparence commune dans la culture de ces siècles dans la mesure où elle rappelait l'épisode de la tentation d'Adam et Eve. L'apparence canine s'enracine, quant à elle, dans des représentations mythologiques. La fonction mythique du chien était en relation étroite avec l'enfer. C'est lui qui surveillait les âmes des morts aux Enfers en la figure de Cerbère (chien à trois têtes ou à plus de cinquante) et dévorait tous ceux qui tentaient de forcer

---

[1] AHN, Inq. : leg. 91, exp. 1, 1591, Catalina Mateo ; leg. 85, exp. 13, 1640, María de Espolea, fol. 5r-11v ; leg. 90, exp. 8, 1646, María Manzanares.
[2] AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591, Juana Izquierda ; leg. 85, exp. 13, 1640, María de Espolea, fol. 5r.
[3] Cette réflexion n'est valable que pour les cas que nous traitons où l'accusation *bruja* apparaît en toutes lettres.
[4] M. Escamilla, « *Mentar el diablo* ou le diable dans l'encrier », *Enfers et damnations…*, p. 103.
[5] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641 ; AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.

l'entrée[1]. D'autres formes animales tout aussi inquiétantes apparaissent dans les déclarations des accusées. En 1636, Juana Bautista aurait vu, comme le déclare le témoin à charge María Gálvez, « *un gato negro con grandes ojazos y que era el demonio que quería espantarla* »[2]. La transformation en chat noir était une association ordinaire : la couleur noire rappelait celle de l'âme du diable. On découvre aussi des démons sous les traits de rats et d'un taureau. En réalité, ces formes reposaient sur un socle de représentations communes qui apparaissaient, notamment, dans la peinture religieuse. L'un des exemples les plus remarquables par la concentration de représentations diaboliques est le tableau *Aparición de la Virgen a un hermano cartujo* de Vicente Carducho en 1632. On y découvre un diable à la tête et à la queue de chien, au corps velu, aux pieds et aux mains griffues, irrité par l'apparition de la Vierge et entouré de toute une série de démons en forme de chien, cochon, dragon, serpent et autres aspects sauvages et inquiétants[3]. Le cas de l'*ilusa* Juana Bautista révèle l'impact que les représentations jouaient sur l'imaginaire collectif à cette période. Alors qu'elle était alitée, la *beata* se trouva devant un Christ noir crucifié au pied de son lit. Comme elle comprit qu'il s'agissait du démon, elle le chassa vertement en proférant « *vayas al demonio* ». De l'autre côté du lit, elle aperçut :

> […] Una mala figura con unos cuernos muy grandes como suelen pintar al demonio […] pero no pudo distinguir ésta qué cuerpo tenía si era hombre o de animal[4].

Si dans ce cas précis, la *beata* fait allusion à la figure unique du démon face à elle, elle conclut son récit en utilisant la troisième personne du pluriel — nous partons du principe que le greffier a recueilli scrupuleusement les propos de l'accusée — : « *Y ésta invocó al nombre de Jesúcristo y a la Virgen Santísima y luego se desaparecieron* ». Ce glissement soulève un point commun aux procès où le diable est une figure centrale dans les expériences de certaines illuminées : la présence multiple des démons se suffit souvent à elle seule. Ce sont *des* démons violents et effroyables qui les assaillent, comme en

---

[1] C'était aussi la forme que pouvait revêtir aux carrefours la maîtresse de l'ombre Hécaté, déesse tricéphale à tête de lion, de chien et de jument. Voir A. Redondo, « Le diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos », *Enfers et damnations…*, p. 147-149.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 2.
[3] V. Carducho, *Aparición de la Virgen a un hermano cartujo*, Madrid, Museo del Prado. Une reproduction du tableau dans *El diablo en la Edad moderna…*, fig. 14-15. Une très belle étude préparatoire avec des annotations autographes du peintre se trouve à la *Biblioteca Nacional de Madrid*. Voir aussi l'article de J. Portús, « Infiernos pintados : iconografía infernal en la edad moderna hispánica », *El diablo en la Edad moderna…*, p. 253-275.
[4] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

témoigne la formule récurrente « *la maltrataban* (ou *maltrataron*) *los demonios* ». Ce trait n'est pas exclusif aux seules *ilusas* ou *alumbradas*. En réalité, pour les mentalités les plus éloignées des notions doctrinales et des subtilités de la rhétorique démoniaque, la pluralité diabolique occupait une place importante dans l'imaginaire collectif. Comme l'affirmait María Tausiet, « *Dios, los santos y los demonios eran perfectamente compatibles* »[1]. Cela apparaît dans les procès de sorcellerie où, comme le fait observer Michèle Escamilla, on trouve plus souvent le terme *diablo*(*s*) que *demonio*(*s*)[2].

À travers les questions concernant les notions religieuses considérées comme essentielles (*Credo*, *Pater Noster*, *Ave Maria*), on constate que les accusées sont familiarisées avec les pratiques élémentaires sacrées. Mais si beaucoup de femmes font référence à une présence multiple de démons, les juges inquisitoriaux individualisent la force maléfique dans la figure du diable définie par les théologiens. Cette position est d'autant plus affirmée à partir du Concile de Trente que le diable devait être « *un único enemigo que sustituyera a la multitud de demonios* »[3]. Ce fossé doctrinal trouve, notamment, une résonnance dans l'absence quasi totale de noms diaboliques retentissants dans les déclarations des accusées. Pour faire le parallèle avec les réflexions émises par Michèle Escamilla quant à l'absence de grandes figures diaboliques dans les procès d'*hechiceras* de Castille, on ne trouve qu'une seule fois les plus connus dans nos sources : Satan et Belzébuth[4]. Ils figurent dans la confession d'Ana de Nieba faite après un séjour en

---

[1] M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos…*, p. 267. Les pratiques superstitieuses n'étaient pas le lot exclusif des couches populaires. Preuve en est l'accent mis sur l'éradication de certaines pratiques parmi le clergé, notamment chez les prêtres, par l'éducation religieuse qu'entreprend l'Église espagnole à l'aube de la Contre-Réforme en 1563. En effet, l'exigence autour de l'éducation sera le nouveau mot d'ordre pour des représentants qui doivent à présent prendre en charge plus attentivement la cure des âmes, aussi bien celle du peuple que celles des réguliers. L'instruction du clergé devenait incontournable, dans la mesure où il était appelé à former et à diffuser le cadre idéologique d'une formation religieuse du peuple fondé sur les exigences morales et les préceptes que l'Église avait réaffirmés et attendait de lui. Sur ce sujet, nous renvoyons simplement le lecteur au texte conciliaire de Trente dans *C.Œ.*, XXIIIe session, chap. 18, p. 1513-1531.

[2] M. Escamilla, « *Mentar el diablo* ou le diable dans l'encrier », *Enfers et damnations…*, p. 89-120.

[3] F. Pereda et M. Cruz de Carlos ont montré la politique qu'avait suivie l'Église tridentine pour lutter contre les extravagances liées aux images du démon et du démoniaque dans la culture de Castille. Ils ont souligné, en particulier, l'appauvrissement visuel auquel vont être soumis les artistes « *para evitar inducir a confusión a los fieles* ». Voir « Desalmados : imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario », *El diablo en la Edad Moderna…*, p. 246-247.

[4] Les lignes que consacre M. Escamilla aux noms donnés au diable dans les procès sont extrêmement riches. *Op. cit.*, p. 93-94. À partir de ses analyses sur le diable dans la littérature du Siècle d'Or, J. Manuel Pedrosa précise le rapport entre les mentalités populaires et les noms du diable : « *Si los propagandistas elaboraron extensos e impresionantes elencos de nombres llamativos y solemnes, enraizados en étimos hebreos, griegos o latinos, el pueblo inventó, como respuesta, todo tipo de sobrenombres y de apodos decididamente cómicos, ridículos y hasta vulgares* ». Voir « El diablo en la literatura de los Siglos de Oro : de máscara terrorífica a caricatura cómica », *El diablo en la Edad Moderna…*, p. 87.

prison. Celle-ci cite également *Barrabás*. On trouve du reste une deuxième occurrence de ce nom. Dans le procès d'Ana Baroja jugée comme *energúmena* en 1625, seul cas de possession, c'est lors d'un exorcisme que le diable lui-même se présente sous le nom de *Barrabás*[1]. Grande figure diabolique, sa présence était répandue dans les mentalités des populations de la Nouvelle-Castille à cette période. Sebastián Cirac Estopañán observa qu'il s'agissait d'un nom fréquemment utilisé, par exemple, dans les procès d'*hechicería* pour l'élaboration d'amulettes ou pour les *conjuros*[2]. Par ailleurs, des religieuses témoignent que c'est un démon nommé *Lamparilla* ou *Linternilla* qui agit et parle à la place de Francisca de la Santísima Trinidad :

> […] habla en ella el demonio dice palabras y jácaras deshonestas y el demonio se llama Lamparilla, ella habla palabras sobervias[3].

Ce nom qui ne figure aucunement dans les définitions démonologiques correspond à la tendance généralisée en Espagne à la familiarité avec le diable, tendance perceptible dans la littérature avec le célèbre personnage folklorique du « *diablo cojuelo* » à qui Luis Vélez de Guevara consacra une œuvre en prose. Il s'agissait d'une inclination qui pouvait se retrouver dans la spiritualité la plus « orthodoxe ». Ainsi, aux côtés des noms Satan, Zaquiel ou Lucifer, Thérèse d'Avila nommait le diable de façon familière par *Patilla(s)* et *Pateta*[4]. Dans les écrits de la *Madre*, ces noms soulignaient le ridicule d'un diable irrité par la constance de sa foi et sa confiance en Dieu. Michèle Escamilla-Colin explique le sens de ces deux appellations :

> *Patilla* est un diminutif employé ironiquement pour désigner un grand pied ; *Pateta* : un surnom populaire que l'on donnait à l'infirme claudicant (une équivalence originale du « diable boiteux »)[5].

Néanmoins, sous la plume de la Sainte d'Avila, jamais n'apparaissent ni les termes de *diablo* ni de *maligno*[6]. Thérèse d'Avila décrivit aussi le diable comme un être effroyable pouvant se matérialiser en animal, lui qui est « *tan sucia bestia* » (*Camino* 16, 7). Elle voit le diable ou ses acolytes infernaux sous la forme de petits lézards, de crapauds, d'un négrillon abominable ou même d'un dragon muni d'effroyables dents qui emprisonnent

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625.
[2] S. Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva…*, p. 123-124.
[3] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638, fol. 4-6.
[4] *D.S.T.J.*, « Demonio », p. 479-483. Voir *CC* 136, 7-8.
[5] M. Escamilla, « *Mentar el diablo* ou le diable dans l'encrier », *Enfers et damnations…*, p. 95, n. 11.
[6] *D.S.T.J.*, « Demonio », p. 481

l'âme[1]. Or, comme l'illustre bien ce dernier exemple, c'est l'abjection morale du démon que dépeint Thérèse, la noirceur de son âme, la puanteur de sa bouche d'où jaillissent des flammes, d'où une certaine imprécision lorsqu'elle brosse le portrait du diable ou des démons. Elle consacre les chapitres 31 et 32 de la *Vida* aux persécutions diaboliques, ainsi qu'au *desasosiego* intérieur de son âme qui accompagne leurs abominables agissements :

> Estaba una vez en un oratorio, y apareciómе hacia el lado izquierdo, de abominable figura; en especial miré la boca, porque me habló, que la tenía espantable. Parecía le salía una gran llama del cuerpo, que estaba toda clara, sin sombra. Díjome espantablemente que bien me había librado de sus manos, mas que él me tornaría a ellas (*Vida*, 31, 2-3).

Pour Thérèse, le(s) diable(s) sont simplement des êtres « *de abominable figura* », « *hediondos y dejan olor a azufre* » (*Vida* 32, 1)[2]. Car elle ne voit pas seulement le diable et les choses abominables qui l'accompagnent, elle les sent. Cette impression atteint son paroxysme dans la vision très brève qu'elle a de l'Enfer. Comme l'avait expliqué l'historienne Dominique de Courcelles, c'est la puanteur de ce lieu abominable qui la marque au plus profond d'elle :

> Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados. Ello fue en brevísimo espacio, mas aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme. Parecíame la entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto. El suelo me pareció de un agua como lodo muy sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas malas en él. Al cabo estaba una concavidad metida en una pared, a manera de una alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí[3].

Mais la *Madre* ne voit pas le(s) diable(s) avec les yeux du corps : c'est l'impression iconographique des images diaboliques qui l'affligent qu'elle voit avec les yeux de l'âme. À la différence des êtres diaboliques présents dans les vies de ces femmes ordinaires jugées par l'Inquisition, c'est tout l'aspect immoral du diable qui se fait jour dans le parcours spirituel de Thérèse. Il est lâche, récriminateur, colérique, ami du mensonge, rusé, irritable et traître[4].

---

[1] *Vida* 7, 7-8 ; 14, 11 ; 32, 1. La bibliographie sur le sujet est immense. Pour les écrits de la *Madre*, nous avons consulté ceux dans lesquels apparaissent le diable et les démons. Nous ne renvoyons ici qu'à quelques exemples. Dans *Vida*, 7, 1 ; 12, 7 ; 13, 18 ; 15, 10 ; 23, 2 ; 25, 19-22 ; 30, 10 ; 31, 1-4, 9 ; 32, 1, 9 ; 38, 23-25 ; 39, 4. Dans *Castillo Interior*, voir IV^as^ *Moradas* 3, 10 ; V^as^ *Moradas*, 1, 5-6 ; 4, 8. Dans *Camino*, les chapitres : 11, 2 ; 13, 4 ; 23, 4 ; 36, 4 ; 38, 2-5 ; 40, 2, 4-6, 8. Dans *Fondations* : *Prólogo* ; 4, 2 ; 5, 10.
[2] O. Leroy, *Sainte Thérèse d'Avila : biographie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 49-58.
[3] D. de Courcelles, « La pensée de l'enfer dans le Libro de la Vida de Thérèse d'Avila », *Enfers et damnations….*, p. 231-245.
[4] Voir en particulier *Camino* 23, 4 ; 36, 4 ; 38, 2.

Dans les procès étudiés, le diable est un acteur essentiel auprès des femmes en contact avec le surnaturel. Mais si sa présence n'est pas toujours constante, elle est du moins commune. Pour les femmes accusées de sorcellerie et soumises aux interrogatoires inquisitoriaux, quand bien même il ne serait pas nommé ou invoqué, il est présent de façon implicite : la sorcière était un être mauvais qui avait renié Dieu, il fallait bien qu'elle ait conclu un pacte avec le diable. D'autant que sa présence se manifeste sous les traits les plus conventionnels et en parfaite adéquation avec les représentations démonologiques. Il apparaît le plus souvent sous la figure d'un bouc avec des cornes.

C'est aussi un diable ou des démons zoomorphes qui envahissent les actes inquisitoriaux des affaires concernant les femmes accusées d'illuminisme à partir, notamment, de 1570. La pluralité démoniaque est rendue explicite par la présence de démons se glissant dans la peau d'animaux sauvages ou familiers qui suscitent l'effroi et exercent la violence sur ces femmes. Mais si c'est la forme extérieure hideuse du diable qui prédomine dans les vies des sorcières et des illuminées, chez une mystique comme Thérèse d'Avila, c'est un être bien plus hideux qui est décrit. S'il peut se glisser dans la peau d'un ange de lumière ou dans celle d'animaux effroyables et laids, le diable est une créature abjecte et méprisable sur le plan moral qu'il faut combattre sans cesse.

B – Un principe de réciprocité

Pour tous les *christifideles*[1], combattre celui qui éloigne du chemin vers Dieu ou lutter contre les tourments dont on le rend responsable est une affaire vitale pour le salut[2]. Le fidèle ne peut, d'ailleurs, prétendre au bien sans renier le mal, un mal qui séduit et fait tomber l'homme dans le péché[3]. Déjouer les pièges démoniaques est une affaire

---

[1] Sur ce terme, voir la note 1 du chapitre II, p. 74.

[2] La représentation du combat contre les forces démoniaques constitue la protohistoire du Christianisme. Selon l'Apocalypse de Jean, la victoire de Michel sur le dragon déclenche la chute des anges rebelles sur la Terre (Ap 12, 7-9, 12). Satan et les démons y mettront en œuvre leurs pouvoirs tentateurs pour entraîner l'homme dans le péché. Pour une analyse de ce combat, J. L. Sánchez Lora, « Demonios y santos : el combate singular », *El diablo en la Edad Moderna…*, p. 161-186.

[3] Du point de vue de la philosophie chrétienne, c'est ce que L. Lavelle définit comme « l'alternative du bien et du mal ». Son questionnement s'appuie sur le problème de la guerre en tant que représentation absolue du mal et de la souffrance. Concernant plus particulièrement ce qu'il nomme « l'alternative du bien et du mal », ce rapport définit l'ambiguïté de l'existence humaine et des actes qui dépendent de tout un chacun. Il caractérise ce paradoxe comme suit : « […] le bien, qui donne à tout ce qui est sa valeur, sa signification et sa beauté, appelle le mal comme la condition de son être même. Et pourtant, le mal, qui en est la négation, ne peut se justifier à son tour que par une démarche qui le nie ; ainsi, il faut qu'il soit, mais il ne peut être que pour être exprimé ». Voir *Le Mal et la Souffrance*, Paris, Plon, 1941, p. 34.

impérieuse. Il faut sauver son âme et ne point périr en Enfer : c'est le Ciel qui est promis à celui qui ne tombe pas dans le péché[1]. Car le but du démon est de provoquer la chute des hommes, tant il hait l'humain. Son action contre eux n'est pourtant pas irréversible. Comme l'exprime Ángel Díaz de Rada, « *su acción sobre el hombre es conjurable con otra acción del hombre* »[2]. Mais la présence du diable auprès des hommes sous-entend toutes sortes de tentations, de tourments ou de guet-apens auxquels ils doivent faire face.

Dans les sources étudiées, ce rapport conflictuel corrélatif à la manifestation du diable joue un rôle essentiel. Selon les caractéristiques préétablies, chaque figure féminine développe une relation directe avec le démon : la sorcière s'associe au diable après avoir passé un pacte avec lui ; la sainte doit endurer les violences diaboliques pour affirmer son dévouement à Dieu ; l'illuminée s'est laissée entraîner dans l'erreur par les mensonges et les plaisirs démoniaques. Mais entre un combat triomphant ou une complicité *a priori* avérée ou tacite, quel genre de rapport s'établit plus concrètement entre les femmes et le diable dans les sources étudiées ?

1) Un diable bravé

Dans la vie des saints ou des mystiques, le diable est un adversaire à travers qui se concrétise le conflit permanent entre la vertu et le vice, la bienveillance et la méchanceté, l'humilité et la vanité, la sainteté et le péché. Le combat contre le démon peut apparaître sous plusieurs formes, mais dans tous les cas, la lutte contre les tentations diaboliques ou les souffrances infligées par le Malin révèlent deux aspects propres au combat singulier du saint contre le diable : la lâcheté diabolique face à la constance de la foi et à la vertu ; la prudence continuelle du saint afin de ne point succomber aux pièges du démon[3]. Cette polarité incarne ce que Carmelo Lisón Tolosana qualifiait d'incarnation symbolique d'un « *duelo Cristo / Satán* »[4].

Dans l'existence de celui qui décide de suivre la voie de la perfection, le combat contre le Tentateur est permanent. Le diable ne cesse d'infliger d'atroces supplices

---

[1] E. de Rotterdam, *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, Madrid, 1971, chap. I, p. 111 et ss.
[2] A. Díaz de Rada, « El Diablo como fuente simbólica », *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, F. del Pino Díaz (coord.), Madrid, CSIC, 2002, p. 369-387.
[3] J. L. Sánchez Lora, « Demonios y santos : el combate singular »…, p. 161-186 ; C. Lisón Tolosana, *La España mental...*, p. 120-121.
[4] C. Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 122.

corporels ou d'effroyables châtiments qui plongent l'âme dans un désespoir absolu[1]. Comme le montre la littérature hagiographique ou les biographies spirituelles, les exactions du démon dans la vie des saints présentent toujours des tourments agressifs qui laissent des marques réelles[2]. À l'image de sa monstruosité physique et morale, son action contre les hommes est implacable. Mais le dégoût du diable pour la vertu se traduit par une violence directe excitée par l'héroïsme de la foi constante du saint[3]. Satan est toujours d'autant plus violent lorsqu'il se trouve auprès des âmes qui se vouent à Dieu qu'il est, par-dessus tout, hostile à la perfection morale[4].

Pour Thérèse d'Avila, sans cesse assaillie physiquement et moralement par le diable et ses acolytes, cela ne faisait aucun doute : « *en todo es menester cuidado y andar despiertas, pues él no duerme, y en los que van en más perfección, más* » (*Camino* 7, 6). Pour la *Madre*, c'est l'une des raisons pour laquelle les affrontements entre les anges et les démons sont d'une violence effroyable. Dans une vision, elle voit, effrayée, l'un de ces combats (*Vida* 31, 11). La violence directe et personnelle du diable, Thérèse la subit tout au long de son ascension spirituelle. Les démons ne cessaient de s'attaquer à elle avec violence. Le diable la pousse dans les escaliers, elle perd l'usage de son bras gauche. Il l'attaque avec une hache en cire et, surtout, il plonge son âme dans une profonde inquiétude lorsqu'il l'empêche de lire ou de prier. D'autres démons encore joueront à la balle avec son âme (*Vida* 25, 21)[5].

Si Thérèse d'Avila souffre des tortures corporelles que lui infligent les démons, elle ressent de plus grandes afflictions encore pour toutes ces âmes qu'elle découvre sous l'emprise du diable :

> Pues ver a un alma para sin fin en el sumo trabajo de los trabajos, ¿quién lo ha de poder sufrir ? No hay corazón que lo lleve sin gran pena. Pues acá con saber que, en fin, se acabará con la vida y que ya tiene término, aun nos mueve a tanta compasión, estotro que no le tiene no sé cómo podemos sosegar viendo tantas almas como lleva cada día el demonio consigo (*Vida* 32, 6).

---

[1] J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa...*, p. 86.
[2] D. de Courcelles, *op. cit.*, p. 240-242.
[3] J. L. Sánchez Lora, *op. cit.*, p. 169.
[4] *D.B.*, « Satan », t. X, col. 1-47.
[5] Ce genre de persécutions était fréquent dans la vie des saints et des saintes. J. L. Sánchez Lora citait pour exemple les tortures diaboliques que subit sainte Marie Madeleine de Pazzi : « *Muchas veces se le aparecía en horribles figuras de monstruos, leones, perros rabiosos, que arremetían para despedazarla ; y era azotada de ellos, arrastrada, echada por las escaleras, y atormentada corporalmente de diversas formas* ». *Op. cit.*, p. 175.

Partout où elle voyait les conséquences du mal, elle reconnaissait la marque de l'adversaire, y compris dans les bassesses ou les erreurs humaines : le *mal humano* (*Vida* 31, 4)[1]. C'était un « *ejército de demonios* » qui avait démoli, pendant la nuit, l'un des murs principaux du couvent de San José d'Avila et non le travail mal fait des ouvriers[2]. Si les luthériens s'étaient laissés guider par le diable, c'était lui qui s'était aussi infiltré dans la fondation de Séville où, par deux fois, des sœurs la calomnièrent auprès du Saint-Office en 1576-1579[3]. C'est ce que Thérèse écrit à son amie María de San José, prieure du couvent de Séville :

> Bien es pedir esa libertad al ángel aunque yo holgaría que se procurase echar a Patillas de esa casa [= le démon Patillas], con los remedios que se suelen tomar para eso[4].

Pour la *Madre*, l'ennemi se glisse là où se manifeste la faiblesse morale ou physique. Les angoisses, les illusions, l'orgueil ou la complaisance sont le berceau même du diable :

> Y ya que no hemos nosotros de estar descuidados ni confiar en esto, porque lo habemos con gente traidora, y a los apercibidos no osan tanto acometer, porque es muy cobarde ; mas si viese descuido, haría gran daño. Y si conoce a uno por mudable y que no está firme en el bien y con gran determinación de perseverar, no le dejará a sol ni a sombra. Miedos le pondrá e inconvenientes que nunca acabe. Yo lo sé esto muy bien por experiencia, y así lo he sabido decir, y digo que no sabe nadie lo mucho que importa (*Camino* 23, 4).

Dominique de Courcelles a montré combien l'opinion de Thérèse sur ce point rejoint les théories défendues par saint Augustin dans *De agone christiano* : s'ils sont extérieurs aux hommes, les démons se trouvent aussi à l'intérieur d'eux-mêmes[5]. Seules la confiance en Dieu, la foi toujours ferme et, surtout, la prudence et la remise en doute systématique des expériences éprouvées sont les armes intérieures essentielles qui vainquent les démons : « *[…] no hay cosa en esto tan cierta que no lo sea más temer y ir siempre con aviso* » (*Vida* 25, 14). Le diable ne peut rien contre celui qui est déterminé à vivre en perfection :

> Otra causa es porque el demonio no tiene tanta mano para tentar. Ha gran miedo a ánimas determinadas, que tiene ya experiencia le hacen gran daño, y cuanto él

---

[1] Voir aussi *D.S.T.J.*, « Demonio », p. 482.
[2] *Procesos*, XVIII, 1er avril 1592, p. 115.
[3] E. Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*..., p. 130-141.
[4] *Ibid*., p. 140.
[5] D. de Courcelles, *op. cit*., p. 241-242.

> ordena para dañarlas, viene en provecho suyo y de los otros y que sale él con pérdida (*Camino* 23, 4).

Comme l'a expliqué Marcel Lepée, Thérèse d'Avila « constate simplement qu'en n'aimant pas la Vérité, ou en ne l'estimant que des lèvres, le commun des hommes se met, bon gré mal gré, au service du Menteur »[1]. L'âme qui décide de marcher dans la vérité, l'amour et la crainte de Dieu ne passera pas de pacte avec le démon :

> ¡Qué espantados nos traen estos demonios, porque nos queremos nosotros espantar con otros asimientos de honras y haciendas y deleites!, que entonces, juntos ellos con nosotros mismos que nos somos contrarios amando y queriendo lo que hemos de aborrecer, mucho daño nos harán. Porque con nuestras mismas armas les hacemos que peleen contra nosotros, poniendo en sus manos con las que nos hemos de defender. Esta es la gran lástima. Mas si todo lo aborrecemos por Dios, y nos abrazamos con la cruz, y tratamos servirle de verdad, huye él de estas verdades como de pestilencia. Es amigo de mentiras, y la misma mentira; no hará pacto con quien anda en verdad. Cuando él ve oscurecido el entendimiento, ayuda lindamente a que se quiebren los ojos; porque si a uno ve ya ciego en poner su descanso en cosas vanas, y tan vanas que parecen las de este mundo cosa de juego de niños, ya él ve que éste es niño, pues trata como tal, y atrévese a luchar con él una y muchas veces (*Vida* 25, 21).

Thérèse craint le démon, mais elle ne s'effraie pas. Elle sait que le diable n'est qu'un être assujetti au pouvoir divin et les démons ne sont que les « esclaves » de Dieu. Ils ne peuvent agir sans la permission divine pour mettre à l'épreuve la dévotion et la foi de celui qui sert Dieu :

> No saben estos enemigos de hecho acometer, sino a quien ven que se les rinde, o cuando lo permite Dios para más bien de sus siervos que los tienten y atormenten[2].

Ces propos étaient en accord avec la doctrine et furent même un point examiné dans le procès de canonisation à l'article 69 :

> De las cosas que sufrió en el ánima.
>
> Padeció grandes desamparos de Dios, en los cuales escondiéndosele la luz divina, Dios permitía al demonio que la tentase con varias tentaciones y molestias[3].

La joie et la patience de souffrir pour Dieu permettent de vaincre le diable et de témoigner du conflit avec le démon. Les actions des démons contre Thérèse s'accroissent

---

[1] M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila: le réalisme chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 98-103.
[2] *Vida*, 25, 19-20, 22 ; 30, 10 ; V^as^ *Moradas* 4, 8. Cette même absence de crainte face à l'action du diable se retrouve dans les écrits de J. de la Croix, *Noche Oscura*, XXXIII, 10.
[3] *Procesos*, XX, art. 69, p. XLVIII.

lorsqu'ils échouent face à sa fidélité inébranlable envers Dieu et à sa joie. Du reste, comme l'expliquait *scientifiquement* le prédicateur Gaspar Navarro au sujet de la question de la possession, « *[el demonio] no gusta de los lugares que hay contento y alegría* »[1]. Face à de tels sentiments, ces « *cobardes* » finissent même par avoir peur de sainte Thérèse alors qu'elle ne les craint plus :

> Es sin duda que me parecía me habían miedo, porque yo quedé sosegada y tan sin temor de todos ellos, que se me quitaron todos los miedos que solía tener, hasta hoy. Porque, aunque algunas veces los veía, como diré después, no los he habido más casi miedo, antes me parecía ellos me le habían a mí […]. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza (*Vida* 25, 20).

Le ravissement avec lequel elle endure les persécutions démoniaques provoque sans cesse la rage du diable. Le démon qui lui était apparu, par exemple, sous les traits d'un négrillon abominable l'accablant de douleurs physiques et morales pendant cinq heures était irrité par sa conduite exceptionnelle. Et l'irritation du diable face à sa défaite devient d'autant plus forte qu'elle provoque chez Thérèse le rire et le courage :

> […] Quiso el Señor entendiese cómo era el demonio, porque vi cabe mí un negrillo muy abominable, regañando como desesperado de que adonde pretendía ganar perdía. Yo, como le vi, reíme, y no hube miedo […] (*Vida* 31, 3).

Cette absence de crainte se manifeste par un combat réel avec les démons. Face à la violence des supplices diaboliques, en même temps qu'il lui inflige de grands tourments intérieurs, la Sainte lutte contre le diable en employant des moyens qui rejoignent ceux recommandés pour expulser ou éloigner le diable par les spécialistes des questions superstitieuses ou démonologiques tels que Pedro Ciruelo : elle brandit la croix face à lui, recourt à l'eau bénite pour le faire fuir ou se signe plusieurs fois[2]. Dans ses écrits, sous un langage tranquille, cette réaction combative se reflète aussi par l'apostrophe énergique qu'elle n'a pas peur d'adresser aux démons :

> Pues si este Señor es poderoso, como veo que lo es y sé que lo es, y que son sus esclavos los demonios (y de esto no hay que dudar, pues es fe), siendo yo sierva de este Señor y Rey, ¿qué mal me pueden ellos hacer a mí ? ¿Por qué no he yo de tener fortaleza para combatirme con todo el infierno ? Tomaba una cruz en la mano y parecía verdaderamente darme Dios ánimo, que yo me vi otra en un breve tiempo, que no temiera tomarme con ellos a brazos, que me parecía fácilmente con aquella

---

[1] G. Navarro, *op. cit.*, fol. 99v. Cité par C. Lisón Tolosana, *La España mental…*, p. 109.

[2] T. Egido Martínez, « Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa », *Congreso internacional teresiano : 4-7 octobre 1982 [Salamanca]*, T. Egido Martínez [et *alt.*] (ed.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, p. 207.

> cruz los venciera a todos. Y así dije : « ahora venid todos, que siendo sierva del Señor yo quiero ver qué me podéis hacer ».

Thérèse est assurée que c'est Dieu qui la garde par la foi et la constance qu'elle lui témoigne. Ainsi, lors d'une vision, elle découvre que les actions violentes des démons ne sont permises par Dieu que pour lui faire comprendre qu'il la protège :

> Otras veces veía mucha multitud de ellos en rededor de mí, y parecíame estar una gran claridad que me cercaba toda, y ésta no les consentía llegar a mí. Entendí que me guardaba Dios, para que no llegasen a mí de manera que me hiciesen ofenderle (*Vida* 31, 11).

C'est dans ce sens qu'elle peut affirmer qu'elle n'a pas plus peur d'eux que des mouches : « *Quedóme un señorío contra ellos bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas* » (*Vida* 25, 20). Ne craignant plus les démons, elle peut alors se mesurer à eux avec l'aide de Dieu, comme elle l'exprime de façon exaltée dans le *Libro de la Vida* :

> […] y ¡ una higa para todos los demonios !, que ellos me temerán a mí. No entiendo estos miedos: « ¡ demonio ! ¡ demonio ! », adonde podemos decir : « ¡ Dios ! ¡ Dios ! », y hacerle temblar (*Vida* 25, 22).

Dans les écrits thérésiens, l'action du diable ou des démons se manifeste souvent de manière subite. Aucun signe perturbateur extérieur ne l'annonce. Il agit en réponse à la dévotion qu'exprime ou qu'accomplit Thérèse dans un espace ou un temps « sacré » : dans un oratoire, lors de la communion, en oraison ou lors de l'inhumation d'une défunte comme elle le décrit dans sa *Vie* :

> Otra vez me acaeció así otra cosa que me espantó muy mucho. Estaba en una parte adonde se murió cierta persona que había vivido harto mal, según supe, y muchos años; mas había dos que tenía enfermedad y en algunas cosas parece estaba con enmienda. Murió sin confesión, mas, con todo esto, no me parecía a mí que se había de condenar. Estando amortajando el cuerpo, vi muchos demonios tomar aquel cuerpo, y parecía que jugaban con él, y hacían también justicias en él, que a mí me puso gran pavor, que con garfios grandes le traían de uno en otro. Como le vi llevar a enterrar con la honra y ceremonias que a todos, yo estaba pensando la bondad de Dios cómo no quería fuese infamada aquel alma, sino que fuese encubierto ser su enemiga. Estaba yo medio boba de lo que había visto. En todo el Oficio no vi más demonio. Después, cuando echaron el cuerpo en la sepultura, era tanta la multitud que estaban dentro para tomarle, que yo estaba fuera de mí de verlo, y no era menester poco ánimo para disimularlo (*Vida* 38, 24-25).

Ses expériences quant aux tourments diaboliques furent authentifiées par d'éminentes personnalités religieuses telles que Francisco de Borja, Pedro de Alcántara ou

Jerónimo Gracián, puis par Rome en 1622. Du reste, les persécutions démoniaques et l'attitude de la *Madre* constituent un point important dans la confirmation de sa sainteté. L'article 67 du procès de canonisation précisait les caractéristiques du comportement de la Sainte devant les supplices du diable :

> Muchas [veces] era atormentada del demonio en el cuerpo, porque frecuentemente cuando por intercesión alguna alma salía de algún grave pecado, el demonio, levantándose contra ella, la atormentaba con varios dolores. Una vez la hirió con un hacha de cera, algunas veces arrojaba su cuerpo gravemente ; lo cual, como dijese que de buena gana había de padecer hasta la fin del mundo si ésta fuese la voluntad de Dios, entonces se le apareció el demonio muy feo con una especie de etíope, al cual como la sierva de Dios echase agua bendita, de repente se escondió dejando un olor muy hediondo. Viniendo en Ávila, el demonio, por permisión de Dios, saliendo del coro la hizo caer desde lo alto de una escalera, por lo cual se le quebró un brazo, y le dijo el Señor que el demonio la había querido matar[1].

La violence diabolique et l'attitude de la Réformatrice face aux persécutions démoniaques impressionnèrent toutes celles qui la côtoyèrent, surtout lorsque les démons semblaient s'acharner sur elle en laissant des séquelles sur son corps. Les effroyables coups et tentations diaboliques étaient même parfois visibles publiquement, provoquant la peur de ceux qui y assistaient : « *las que estaban conmigo estaban espantados y no sabían qué se hacer conmigo ni yo cómo valerme* » (*Vida* 31,3). Mais Thérèse ne cesse de préciser que le combat serein qu'elle mène contre des démons qui l'assaillent et la plongent dans un profond désespoir relève d'une réalité spirituelle et non corporelle. Les visions sont les signes d'une action vérifiable. L'aspect important de cette action ne réside donc pas dans la personnification de l'action du diable, mais dans le conflit d'intérêts qui oppose le démon et la sainte en combat singulier. Car le diable est un mal nécessaire : combattre contre ses tourments et tentations peut provoquer le réveil de l'âme qui, une fois unie à Dieu, ne peut plus être troublée par ses tortures diaboliques. Ainsi l'expliquait-elle avec ardeur :

> Y osaré afirmar que si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio ni hacer ningún daño; porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma, que no osará llegar ni aun debe de entender este secreto. Y está claro : pues dicen que no entiende nuestro pensamiento, menos entenderá cosa tan secreta, que aun no la fía Dios de nuestro pensamiento. ¡Oh gran bien estado adonde este maldito no nos hace mal ! (V^as^ *Moradas* 1, 5).

Or, malgré sa vie et son parcours spirituel exemplaires, certains religieux virent dans ses actions l'influence du démon. Ainsi, à l'âge de quarante ans, elle éprouva un profond désespoir lorsque Francisco Salcedo et Gaspar Daza jugèrent que ses écrits « *a*

[1] *Procesos*, XX, art. 67, p. XLVI.

todo parecer de entrambos, era demonio » (*Vida* 23, 14). D'autres encore crurent voir en elle, sinon une femme possédée par le démon, du moins une *beata* visionnaire[1]. En 1558, son jeune confesseur et directeur spirituel Baltasar Álvarez (de 1559 à 1565) augmenta sa détresse en jugeant que toutes ses expériences relevaient de l'action du démon (*Vida* 25, 14-15). Thérèse d'Avila souffre de ces critiques et des restrictions que ses confesseurs lui demandent de suivre pour faire cesser ses visions et ses extases. La patience avec laquelle elle endura l'association qui fut faite entre elle et le diable figure dans l'un des articles du procès *in specie* :

> De las cosas que padeció en la honra
>
> Iten pone : que la sierva de Dios padeció y sufrió muchas cosas en su honra y estimación con valerosa paciencia ; porque cuando comenzó a padecer las visiones y revelaciones, algunos pensaron que era engañada por el demonio ; otros decían que tenía espíritu, queriendo experimentar en ella los santos exorcismos ; otros la tuvieron por mujer engañadora y la amenazaban con el castigo de la Santa Inquisición […][2].

Pour certains de ses contemporains, le lien de Thérèse d'Avila avec le diable repose sur une opinion qui se répand dès les premières années du XVIe siècle : le diable aime à gagner la confiance des femmes qui s'adonnent à l'oraison mentale ou à agir de gré ou de force sur celles dont la foi est vacillante ou factice.

2) Des femmes apprivoisées

Dès le début du XVIe siècle, la vague mystique qui déferle avec force sur la société espagnole exacerbe la méfiance des contemporains à l'égard des femmes pratiquant l'oraison et vénérées pour leur charisme. L'aspect hétérodoxe des pratiques et des croyances de ces femmes vis-à-vis du diable attira l'attention d'historiens tels que Álvaro Huerga. Inscrivant ces cas dans un climat religieux espagnol agité par la recrudescence de foyers illuministes et par la mode du tout mystique, celui-ci montra combien le désir effréné d'expérimenter au quotidien des phénomènes « extranaturels » constituaient un point commun entre conventuelles, *beatas* ou autres laïques manifestant des charismes[3]. À

---

[1] C. Orlando Nallim, « Santa Teresa de Jesús defensora de la vida espiritual », *Homenaje a Santa Teresa de Jesús en el IV centenario de su muerte*, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, 1983, p. 19.
[2] *Procesos*, XX, art. 68, p. XLVII.
[3] A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI…*, p. 62 ; A. Huerga, *Historia de los alumbrados…*, t. II, p. 18-40.

l'image des saints et des saintes, la confrontation avec les tourments démoniaques en était l'une des clés de voute.

Dans les récits judiciaires des femmes inculpées pour illuminisme par l'Inquisition de Tolède, les tortures démoniaques sont récurrentes. Quelques agressions rejoignent par certains égards celles endurées par des saintes telles que Thérèse d'Avila. Francisca de Austria est rouée de coups par des démons sans que personne puisse les voir[1]. Une nuit, alors qu'elle allait rendre visite à un malade, le démon fit chuter Juana Bautista si durement qu'elle en eut des séquelles au front durant un an :

> […] al anochecer llegando ésta en frente de una cruz que está junto a las casas de la comedia, sin tropezar ni nada que la obligase a caer, la hizo el demonio dar tan grande caída con la frente que la duró la enfermedad un año que estuvo muy mala[2].

Cependant, face à la vision allégorique du diable exprimée dans les écrits thérésiens, c'est-à-dire un diable qui est du domaine de l'âme et non du corps (*Vida* 38, 23), les démons des illuminées se profilent de façon trop physique. L'attention portée aux tourments diaboliques occupe une place si importante dans leurs parcours, en particulier chez les *ilusas*, que les actions répétées des démons font l'effet d'une sorte de jeu dramatique. María Pizarro avait décidé d'adopter un genre de vie entièrement voué à Dieu au moment de son veuvage. Car, malgré son mariage, elle déclara aux inquisiteurs avoir reçu des faveurs divines dès l'âge de neuf ans et tout au long de sa vie. Dès lors, elle fut constamment persécutée par les démons qui s'acharnaient avec violence sur elle : « *la arañaban, aporreaban y otras la ahogaban, sin que los viese, ni los instrumentos con que lo hacían […]* »[3]. Tout au long de son procès, plusieurs épisodes relatifs aux tourments diaboliques se succèdent. Elle est ainsi : « *azotada con mimbres o barras de hierro* », « *degollada* », « *hecha pedazos* », « *torturada* ». La matérialité des tourments et leurs aspects démesurés apparaissent aussi dans le procès de Luisa Virgínea en 1641 où se trouve également dénoncée la *beata* Eugenia par le père Agustín de Guadalajara. Sur les persécutions démoniaques endurées par cette *beata* :

> Preguntado si algún religioso grave de su hábito le ha comunicado algunas cosas portentosas a persecuciones del demonio que tenga hija de confesión suya a que este testigo no ha dado su aprobación ;

---

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 4, 1621.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 326v -327r.

> Dijo que el padre Lorenzo de Aponte le comunicó habrá tres o cuatro años que una Eugenia, hija de un labrador vecino de la villa de santos que dista de Alcalá de Henares como dos leguas, padecía muchas persecuciones del demonio y que a las noches la apagaban la luz y la cojían en carnes y la llevaban por los riscos y despeñaderos desnuda y la maltrataban mucho despedazándola los brazos[1].

À l'image de ce qu'avait mis en évidence Augustin Redondo à propos de l'apparition du diable dans les *pliegos de cordel* ou dans les *relaciones de sucesos*, l'aspect épisodique est confirmé, par exemple, par toute une série de signes négatifs qui annoncent des tourments violents : bruit, coups à la porte, nuit, cris[2]. Ainsi, l'intervention répétée des démons contre les femmes et l'espace dans lequel ils évoluent donnent lieu à une certaine scénographie et chorégraphie du combat contre les violences démoniaques :

Tabl. 7 – Manifestations et interventions des démons dans les procès d'illuminées (*alumbradas*, *ilusas*/*iludentes*)[3].

Temps	Crépuscule, nuit, aube.
Espace - Extérieur - Intérieur - Corps humain	 - Devant une croix, lavoirs, rochers escarpés, falaises, sierra, monts, précipice, poirier, enfers. - Demeure, lit, porte, escalier. - Tête, cou, narines, langue, bouche.
Voyage	- À pied, tirée par les cheveux, par les airs, en esprit.
Manifestation de la présence - Externes - Internes	 - Bruit, coups à la porte. - Paroles *deshonestas*, voix altérée, cris.
Agressions - Contre les femmes - Contre la foi des femmes	 - Chausser les mains comme si c'était des gants, arracher les vêtements, dénuder, éteindre la chandelle, jeter des pierres, bouger et cacher des objets, remplir la bouche de déchets ou de cendres, enlever l'appétit, défigurer, manger le voile, pendre, jeter d'une montagne. - Empêcher les œuvres de dévotion, cracher sur la croix et les saintes images.
Répercussions physiques des agressions - Souffrances - Supplices corporels	 - Nausée, étouffement, corps gelé, grands effrois. - Bras et membres arrachés, traîner par les cheveux, coups douloureux, chutes, gifles, coups de fouet.

Selon Jean Delumeau, l'emphase démoniaque que développait le discours religieux sur la violence et les apparences variées de l'ennemi au moment de la Contre-Réforme s'était accompagné d'une vulgarisation des actions démoniaques[4]. Pour les mentalités éloignées des subtilités doctrinales sur la question diabolique, cette vulgarisation s'était

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 5, 1641, fol. 8v.
[2] A. Redondo, « Le diable et le monde diabolique dans les relaciones de sucesos », *Enfers et damnations…*, p. 148.
[3] Ces informations ont été établies à partir des dénonciations, des déclarations des accusées lors des interrogatoires et des relations de cause.
[4] J. Delumeau, *La peur en Ocident…*, p. 310-325.

exprimée par des images triviales qui menèrent progressivement vers une vision caricaturale ou grotesque du diable. Pour José Luis Sánchez Lora, cette situation est celle qui provoque « *una visión vulgar del demonio, en parte diferente y heterodoxa, no definida conceptualmente, pero sí de forma empírica* »[1]. La vision vulgarisée d'une multiplicité de démons qui agissent de façon épisodique chez les illuminées met en évidence une mauvaise intériorisation du modèle religieux[2].

Cela étant, certains aspects de l'intervention du diable auprès des illuminées peuvent nous faire penser à des caractéristiques de l'imagerie de la sorcière définies par les traités démonologiques. Du reste, d'après les dénonciations et les confessions des femmes *brujas* où la présence du diable est explicite, les signes avant-coureurs de sa manifestation ainsi que ses agressions correspondent aux images conventionnelles :

Tabl. 8 – Manifestations et interventions du diable dans les procès féminins de sorcellerie.

Temps	Nuit, hiver, froid.
Espace - Extérieur - Intérieur	 - Rue, campagne, montagne. - Maison, fenêtre, lit.
Manifestation de la présence	- Bruit, coups à la porte.
Voyage	- Par les airs (vol).
Agressions - Contre les femmes - Avec la complicité des femmes	 - Tenter pour la transformer en sorcière, baiser forcé, agressions sexuelles, fragment de corps exigé. - Sommeil, uriner sur quelqu'un, étouffement, brûlures, meurtrissures, dépècement.
Activités collectives	- Oindre l'onguent, danser avec le bouc, chanter, s'enivrer, rapports charnels collectifs.

Les similitudes qui surgissent, notamment, à travers le temps, l'espace et le transport ne sont pas fortuites. Les vols nocturnes étaient des lieux communs et constituaient, par exemple, un point important quant aux actions du diable sur les personnes. En 1529, Martín de Castañega en donnait la raison :

> […] Así como leemos y hallamos que el demonio y cualquier ángel bueno o malo, por su virtud y poder natural puede llevar a cualquier hombre, que para eso estuviese obediente, permitiéndolo Dios, por los aires, aguas y mares; así leemos que pueden arrebatados los sentidos fuera de sí, que llaman los doctores éxtasis ; y que allí tuviesen revelaciones de grandes secretos y de cosas que pasan en partes remotas y que pensasen que están o han estado en ellas […] pues así, en su manera, el demonio

[1] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca…*, p. 308.
[2] H. Kamen, *La España de Carlos II...*, p. 481.

> puede turbar los sentidos humanos, como en muy pesado y grave sueño, de tal suerte que le haga parecer que está en aquel lugar que el demonio le representa[1].

Dans le cas de la sorcellerie, ces voyages nocturnes évoquent la relation indéniable entre le diable et les *brujas*. Pour Pedro Ciruelo, une fois le corps oint avec l'onguent :

> [Las brujas] en breve tiempo van a tierras muy lejos y tornan presto diciendo las cosas que allá pasan […]. Hablan maravillosos secretos de las ciencias, que nunca aprendieron, y de las santas escrituras dan declaraciones maravillosas, de que se espantan aun los muy grandes sabios filósofos y teólogos[2].

Cependant, la différence majeure qui oppose la relation au diable dans les deux délits réside en ce que les illuminées expriment, en conformité avec la doctrine, que les actions diaboliques sont permises par Dieu. Le diable en personne semble même avoir manifesté cette autorité divine dans ses agissements comme il le formule à travers Ana Baroja :

> […] Que con particular permisión de Nuestro Señor estaba atormentándola en el pico de la lengua ; y preguntándola con los exorcismos que por qué causa había entrado en aquel cuerpo, dijo que la dicha doña Ana pidió a Dios muchas veçes que le diese en que mereçer. Y ansí había permitido su Magestad que la atormentase ; y dijo que había quince años a seis de marzo que tiene licencia de atormentarla y ansí la ha atormentado diversas veces con diversos modos[3].

Les affaires de possession ne relevaient pas du domaine de l'hérésie, sauf lorsque l'on suspectait une supercherie[4]. Les tourments diaboliques contre Ana Baroja relevaient eux de la possession : le diable Barrabas était entré en elle, agissait à sa place et lui infligeait toutes sortes de tortures corporelles violentes[5]. Mis à part ce cas où la présence

---

[1] M. de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías…*, p. 22.
[2] P. Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías…*, p. 22.
[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 13, 1625.
[4] Comme le soulève B. Bennassar, la possession par un démon (ou plusieurs) pouvait servir d'alibi, notamment, au désir d'excentricité de certaines femmes telle cette sicilienne qui revint trois fois devant le Tribunal inquisitorial de Palerme. Il s'agit de Susana Daca. Elle se présenta en 1579, 1582 et 1591, date à laquelle les inquisiteurs la punissent à la réclusion dans un monastère pour ne plus entendre ses divagations excentriques. Voir « Les références à l'Enfer et au Diable dans la documentation inquisitoriale espagnole », *Enfers et damnations…*, p. 127-128.
[5] La possession diabolique est un phénomène qui repose sur des codes visibles. Les convulsions, les cris, les coups, tous effroyables et violents, doivent manifester la présence satanique à l'intérieur d'un corps qui ne s'appartient plus. L'action des démons se substitue aux paroles et aux agissements de la personne possédée. Là réside le point important, sinon essentiel, de ce qui permet de distinguer ce genre de manifestations des symptômes relevant, par exemple, d'attaques névrotiques ou épileptiques : l'intervention personnalisée du ou des démon(s) par la parole. Depuis les célèbres études de M. de Certeau et de C. Lisón Tolosana en Espagne, la possession est un sujet qui anime encore aujourd'hui de nombreuses recherches. Les recherches actuelles de B. Moncó Rebollo ouvrent des perspectives intéressantes sur les espaces de transgression découlant de la possession. Voir, entre autres, M. de Certeau, *La possession de Loudun...*, p. 69 ; C. Lisón Tolosana, *La España mental...*, p. 102-117 ; B. Moncó Rebollo, « Demonios y mujeres : historia de una transgresión », *El*

satanique agit à partir de l'intérieur de la personne, toutes les autres interventions diaboliques présentes dans les procès féminins d'illuminisme agissent de l'extérieur et multiplient les agressions violentes contre les femmes. Sur ce point, le rapport des femmes sorcières ou illuminées au diable révèle en filigrane un parallèle.

La relation qui unit le diable à la *bruja* est une relation fondée sur un rapport de réciprocité qui exige la soumission préalable de la sorcière : le pacte avec le diable passe par la servitude et l'obéissance de la sorcière ; par son allégeance, celle-ci obtient des pouvoirs qui lui permettent d'assouvir ses instincts pervers et meurtriers[1]. Cette relation constitue la complicité tacite qui lie le diable à la *bruja*. Le procès de Catalina Mateo en 1591 confirme cette entente et corrobore les théories sur la relation de réciprocité entre le diable et les sorcières. Catalina avait en effet avoué :

> qu'il était vrai que quatre ou cinq ans auparavant, Olalla Sobrina lui avait proposé d'être *bruja*, lui déclarant qu'elle l'était elle-même, que le démon la connaissait charnellement et que c'était un bon métier[2].

L'une des premières preuves de la soumission au démon passe par l'offrande d'une partie du corps de celle qui désire devenir sorcière. Catalina Mateo lui promit l'ongle du majeur de la main droite, avant que le diable la connaisse charnellement en même temps que Juana Izquierda et Olalla Sobrino[3]. Cela fait, elles purent partir toutes trois commettre des meurtres pendant la nuit. En contrepartie, Catalina explique qu'elle eut à subir à plusieurs reprises les agressions sexuelles nocturnes du diable, jusque dans les prisons inquisitoriales. Si le diable leur permet d'assouvir leurs actions violentes ou meurtrières contre des enfants, des femmes enceintes ou du bétail, sa violence s'opère aussi sur elles. « Victimes » sexuelles du diable, elles agissent à leur tour sur des victimes innocentes.

Or, dans les procès, la plupart de ces femmes démentent la version selon laquelle elles désirent devenir sorcières : ce n'est pas sur leur initiative qu'elles le deviennent, mais sous la contrainte ou la séduction du diable. En soi, cet aspect n'a rien d'étonnant. Il répond sans doute à un réflexe spontané d'un(e) accusé(e) de se décharger de la culpabilité sur un tiers afin de la réduire. Ce système a joué en faveur de l'action inquisitoriale tout au long de son histoire, dans la mesure où l'on demandait à l'accusé(e) de dénoncer d'autres

---

diablo en la Edad Moderna…, p. 187-210 ; B. Moncó Rebollo, « Antropología y posesión diabólica : viaje histórico comparativo », *Antropología : horizontes comparativos*, C. Lisón Tolosana (coord.), Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 175-212.

[1] B. Moncó Rebollo, « Demonios y mujeres : historia de una transgresión »…, p. 190.

[2] Relation traduite par J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 325-326.

[3] AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, 1591. Également J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 325.

complices ou coupables[1]. Quant à la relation de réciprocité avec le diable, les confessions montrent des femmes qui participent aux actions démoniaques malgré elles. En 1591, Juana Izquierda avoua finalement qu'elle était une sorcière, mais elle précisa, néanmoins, que c'était par la force qu'elle fut emmenée par les *brujas*. À la différence de la déclaration de Catalina Mateo où celle-ci s'inclut dans les actions des sorcières (« *[dixo que] se fueron todas a una casa… entraron por la ventana… hecharon… le quemaron… le rompieron…* »), Juana se présente comme en marge de l'action. Des sorcières agissent sur elles (« *la debieron de untar con algo* », « *la habían llevado las dichas brujas a las eras de campo* ») sans qu'elle n'ait jamais pu comprendre certaines de leurs pratiques : « *[las brujas] andaban marmulleando que nunca entendió los cantares que cantaban* ». Cette distance s'affirme d'autant plus que Juana prétend que ce n'est pas elle qui décida de devenir *bruja*, mais le diable qui vint la tenter. Elle en ressentit de la peur : « *una vez vino el demonio a tentarla y tuvo temor porque la tentaba para que fuese bruja como las otras* ». Dans l'affaire d'Ana de Nieba, le 9 mai 1645, l'accusée demande à être entendue par le Tribunal inquisitorial : elle souhaite apporter des précisions quant aux activités diaboliques de María Manzanares[2]. Elle déclare qu'elle ne voulait pas s'engager dans le fait démoniaque lorsque María Manzanares le lui proposa :

> [La Manzanares la dixo] que se fuese con ella a andar con el diablo [y esta testigo] la dixo que no quería usar de estos tratos[3].

Dans les déclarations de celles qui avouent leurs activités démoniaques, c'est parce qu'elles se sont laissées entraîner dans les actions du démon qu'elles sont devenues sorcières. Nous sommes ici dans une configuration traditionnelle du diable qui a « apprivoisé » des femmes qui, trop faibles, n'ont pas su résister à ses pouvoirs tentateurs. L'apprivoisement passe aussi par le traitement « amiable » avec lequel les démons interviennent auprès des femmes telles que les illuminées.

En effet, des interventions démoniaques étaient mises en relation avec des actions miraculeuses. Vieille femme colérique, Catalina Ruiz affirmait qu'elle était la femme de l'Apocalypse, définie comme un lieu où se trouvaient les démons, et qu'elle réaliserait

---

[1] Dans le domaine de la sorcellerie en Espagne, les procès de Zugarramurdi étudiés par G. Henningsen le montrent clairement. *Op. cit.*, p. 99-100.
[2] Voir en annexe la retranscription des dépositions d'Ana de Nieba contre María de Manzanares après un séjour dans les prisons inquisitoriales.
[3] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 77.

« *grandes marabillas* »[1]. En 1641, accusée d'hypocrisie et de tromperie en tant que *santa fingida*, María Pizarro déclara avoir réalisé une conversion en terre maure lors d'un voyage surnaturel provoqué par les démons. Pendant qu'ils la tourmentaient, elle vit Dieu ; lorsqu'ils la transportèrent de force dans les montagnes, elle eut une vision des âmes du Purgatoire[2]. Paradoxalement, certaines actions angéliques, apparitions ou visions entraînaient des souffrances d'essence maléfique. María Pizarro sentit un feu intérieur qui la brûlait : il ne s'agissait pas d'une vision de l'enfer ou d'un quelconque tourment démoniaque, mais l'effet des âmes du Purgatoire qui, venant lui demander d'intercéder en leur faveur, la brûlait. Sa toque en devint molle[3]. Le rapport amiable avec les démons se traduit par ce que Carmelo Lisón Tolosana a qualifié de « *mal bueno* », un mal qui selon le chercheur, « *elevaba en la escala de estima personal y aceptacón social, encumbraba su ego que carecía de otros mecanismos para sobresalir* »[4].

Conférer au diable des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à Dieu, comme faire des miracles, est synonyme d'hérésie : les démons ne réalisent que des prodiges (*mira*) pour tenter les hommes[5]. Selon les instructions théologiques ou démonologiques, cela s'apparente à la magie diabolique[6]. Bien que María Pizarro ait été vénérée pendant quatorze ans, le Tribunal inquisitorial de Tolède jugea qu'elle était « *amiga de brujería* », car « *decir esta rea lo que decía era indicio grave de que se comunicaba con el demonio* »[7]. Sa réputation se fondait sur des affabulations prétentieuses qui lui avaient permis d'être vénérée de son vivant. Déjà en 1590, la visionnaire Lucrecia de León avait été associée au diable pour avoir propagé sciemment de fausses prophéties. Dans la sentence lue à la visionnaire, les précisions sur le diable restent très succinctes, mais les inquisiteurs déduisirent un pacte explicite ou implicite passé avec le démon dans la mesure où les prémonitions ne s'étaient pas produites :

> Y ansí mismo resulta inducida de haber tenido pacto tácito o expresso con el demonio por las dichas causas que no siendo verdad no podían proceder de buen spíritu[8].

---

[1] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 348r. Voir en annexe la retranscription du compte-rendu du procès contre María Pizarro dans lequel apparaît clairement ce rapport paradoxal avec le diable.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 332v.
[4] C. Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 57.
[5] B. Moncó Rebollo, « Demonios y mujeres : historia de una transgresión »..., p. 242.
[6] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos*..., p. 309.
[7] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, fol. 339 r/v - 350r.
[8] J. Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 66-67.

Pour les détracteurs de Thérèse d'Avila, sa hardiesse à lutter contre le démon et son absence de crainte semblaient relever du mensonge ou de la vanité exaltée comme cela fut le cas dans l'affaire de Magdalena de la Cruz. Entre 1533 et 1542, cette clarisse du couvent Sainte Isabelle de Cordoue avait bénéficié des faveurs royales de Charles Quint pour sa réputation de sainteté fondée sur les visions et les faveurs divines dont elle jouissait. Sa renommée fut telle que Francisco de Encinas rapporte que lorsque le fils héritier Philippe naquit, on fit porter des étoffes de la religieuse afin que celles-ci protègent l'enfant du démon :

> Tal era su reputación y tan grande su celebridad en todo el reino que al nacer nuestro príncipe heredero Felipe, se llevó como objeto sagrado de la ciudad los hábitos de esta monja para que el infante fuera envuelto en ellos y así aparentemente defendido, y amparado de los ataques del diablo[1].

Le 30 janvier 1544, la supercherie religieuse est découverte par une clarisse du couvent qui envoie une lettre de dénonciation à l'Inquisition de Cordoue. Arrêtée, Magdalena fut accusée de supercherie, puis condamnée à abjurer *de vehementi* et punie à la réclusion en 1546[2]. Elle meurt quatre ans après dans un couvent d'Andújar[3].

Cette affaire joua un rôle important dans le parcours spirituel de Thérèse d'Avila. Bien qu'elle s'assurât continuellement de l'effet d'humilité que lui laissaient ses expériences divines, Thérèse craignait désespérément d'être trompée par le diable comme ces femmes qui défrayaient la chronique par leurs supercheries :

> Yo, como en estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer, como era tan grande el deleite y suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo excusar, puesto que veía en mí por otra parte una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración, y veía que quedaba de allí muy mejorada y con más fortaleza. Mas en distrayéndome un poco, tornaba a temer y a pensar si quería el demonio, haciéndome entender que era bueno, suspender el entendimiento para quitarme la oración mental y que no pudiese pensar en la Pasión ni aprovecharme del entendimiento, que me parecía a mí mayor pérdida, como no lo entendía (*Vida* 23, 2).

Or, de son vivant, la Sainte d'Avila fut comparée à la religieuse de Cordoue. Dans l'un des articles du procès *in specie*, il est rappelé le point soulevé par le père Domingo

---

[1] La lettre ainsi que la sentence prononcée par les inquisiteurs contre Magdalena de la Cruz ont été publiées par J. Imirizaldu, *op. cit*., p. 37-39.
[2] *Ibid*., p. 53-62.
[3] Sur cette affaire, *ibid*. p. 35-62 ; A. Huerga, *Historia de los alumbrados*..., t. II, p. 18-22 ; R. García Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Diputación Provincial, 1983, p. 11-19 ; I. Poutrin, *Le voile et la plume*..., p. 57.

Báñez au sujet du rapprochement qui fut établi entre Magdalena et sainte Thérèse par de hauts représentants ecclésiastiques contraires aux idées thérésiennes :

> Como una vez la contase el padre Domingo Báñez, catedrático de Primo de la Escuela de Salamanca, que en cierta junta de varones graves que se había hecho contra ella, uno de ellos había dicho contra ella injurias y palabras afrentosas, y la había comparado a Magdalena de la Cruz, que fue una mujer famosa en España por los engaños e ilícitas pactiones que había tenido con el demonio[1].

Cet article est intéressant dans la mesure où il renvoie à l'un des points qui attira l'attention du monde religieux espagnol lors du procès de Magdalena de la Cruz en 1544 : ses rapports avec le démon. Dans la relation des faits qu'elle confessa à l'Inquisition, tels sont les premiers crimes en lien avec le diable qui jalonnèrent sa vie :

- à l'âge de cinq ans, elle pactise avec le diable apparu en ange de lumière, elle en eut les ongles des petits doigts atrophiés ;
- à l'âge de sept ans, elle est transportée la nuit dans une grotte sans savoir comment ni par qui ;
- à l'âge de douze ans, elle montre les deux petits doigts qui ne poussent plus comme les signes d'un miracle et est considérée comme sainte ;
- elle crée de toutes pièces un miracle ;
- elle pactise de nouveau avec le diable qui revêt l'apparence de saint Jérôme ou saint Antoine et tombe souvent en extase devant eux ou d'autres travestissements angéliques démoniaques ;
- elle reste longtemps sans communier ni se confesser et voit l'hostie venir jusqu'à sa bouche par les airs ;
- elle a des rapports forcés avec le diable après qu'il lui ait fait apparaître un homme noir nu ;
- elle simule les stigmates ;
- elle est violemment tourmentée pour ne pas avoir cédé au désir sexuel du diable[2].

La curiosité lubrique, la dévotion hypocrite, les prophéties mensongères, les vols nocturnes, le pacte avec le démon, la simulation des plaies et des miracles, la superstition

---

[1] *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XLVII.
[2] J. Imirizaldu, *op. cit.*, p. 53-57

ou les violences diaboliques constituent les autres délits graves confessés par l'accusée[1]. Toutes ses actions relevaient de l'influence manifeste de Satan[2]. Mais l'aspect intéressant réside dans le rapport de réciprocité et d'entente entre Magdalena et le diable. Comme le synthétisait Francisco de Encinas, cette religieuse avait cédé à la tentation d'orgueil après avoir pactisé avec le diable et avoir eu des rapports intimes avec lui, entente qui lui valut en échange d'être considérée comme une sainte pendant plus de quarante ans :

> He aquí los hechos : contaba la religiosa que desde niña a la edad de seis años se le había presentado la visión de un hombre elegante quien le había prometido un arte gracias al cual su nombre alcanzaría más fama y celebridad que ninguna otra mujer en España, con la sola condición de que quisiera obedecerle en un solo punto ; la niña de una naturaleza ambiciosa hizo señal con la cabeza de que accedía, allí mismo decidió hacerse monja ; sus adivinaciones y la conversión de diversas personas a la vida monacal extendieron grandemente su fama por todo el país y llenó de admiración a muchas gentes que no eran del común. En consecuencia podemos afirmar con toda verdad que aquellos que bajo su influjo fueron elevados a la vida monástica han adoptado este género de vida bajo el impulso del diablo. Pero tal es, como así lo vemos, el poder de Satán que semejante depravación ha podido permanecer durante más de cuarenta años […][3].

Si le diable peut tenter la religieuse qui pactise avec lui et la tourmente, la religieuse peut se servir de lui pour obtenir des privilèges tout en le combattant. Des affaires de supercheries religieuses dans lesquelles étaient impliquées des femmes allaient être traitées tout au long des XVIe et XVIIe siècles. Et les manifestations et les réputations de certaines femmes charismatiques conforteraient la méfiance préalable des juges et du monde ecclésiastique[4]. Cette méfiance allait nourrir un préjugé négatif : la tentation des femmes est due à l'amour propre, leur intérêt pour le diable est poussé par leur folle vanité.

Si le combat contre le démon était une affaire impérieuse pour tout fidèle, les interventions directes et violentes du diable dans les cas féminins que nous avons étudiés apparaissent au premier abord selon un principe opposé : combat héroïque de la sainte, chute de la sorcière et de l'illuminée qui se sont laissées tenter.

---

[1] *Ibid*., p. 53-62.
[2] *Ibid*., p. 38.
[3] *Ibid*., p. 38-39.
[4] Nous suivons ici le raisonnement de B. Bennassar lorsqu'il affirme en se référant aux recherches de C. Guilhem : « Les juges du Saint-Office prennent plus au sérieux le cas des ilusas parce qu'ils considèrent alors que Satan agit en se servant de l'ilusa et de sa vanité : "l'ilusa vaniteuse se fait l'intermédiaire iludente de Satan" ». Voir « Les références à l'Enfer et au Diable dans la documentation inquisitoriale espagnole »..., p. 131-158 ; C. Guilhem, *op. cit*., p. 227. Voir aussi C. Lisón Tolosana, *La España mental*..., p. 38-49.

Toutefois, comme nous l'avons constaté, à travers la violence des actions démoniaques et les comportements féminins face à celle-ci, c'est un rapport de réciprocité qui sous-tend la relation de ces femmes au diable. Une sainte telle que Thérèse d'Avila subit les violences du démon provoquées par son profond dégoût pour la vertu, en même temps qu'elle le guette et le brave sans crainte pour affirmer son dévouement à Dieu.

Le principe qui émerge entre les femmes accusées de sorcellerie ou d'illuminisme et le diable laisse entrevoir une relation de réciprocité fondée sur l'échange. La sorcière pactise avec le diable pour obtenir des pouvoirs et assouvir ses instincts meurtriers, en échange de quoi elle devient son esclave : une proie soumise et apprivoisée par les violents désirs diaboliques. Avant d'être taxée d'illuminisme, la *beata* ou la femme présentant des charismes part du principe que les démons l'assaillent continuellement. Mais dans le même temps, la fréquence des tourments révèle une sorte de familiarité avec ceux-ci, au point qu'ils peuvent même être à l'origine de bonnes actions ou de leur réputation de sainteté. Autrement dit, qu'il soit tyrannique ou amiable, lorsque le diable intervient auprès des femmes sorcières ou illuminées, il agit en satisfaisant leur égoïsme ou en contentant leur vanité. Or, dans la mesure où même une figure aussi vertueuse que Thérèse d'Avila fut accusée d'être guidée par l'action du diable, cette réciprocité soulève le problème plus large d'une nature féminine qui, pour les contemporains, est en relation trop étroite avec un diable qui a souvent le dessus.

C – Les désordres de l'imagination féminine

Auprès des femmes, le diable veille. Cette opinion ne faisait aucun doute pour tous les penseurs et religieux de ce temps : elles étaient des êtres plus facilement enclins à la perversion. Des personnalités féminines à la vertu exceptionnelle, des épouses entièrement dévouées à la famille venaient, certes, contredire cette vision négative qui préexistait à leur condition. Pourtant, aux XVIe et XVIIe siècles, s'il est une opinion qui tend à se développer plus particulièrement à un moment de l'histoire où les femmes apparaissent en bien comme en mal dans l'espace social, c'est celle qui renvoie à l'une des faiblesses morales et intellectuelles dites *naturelles* chez la femme : l'imagination — entendons, pour l'époque, la capacité que possède l'âme à former et à combiner des images[1].

[1] S. Beauvalet-Boutouyrie, *Les femmes à l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*…, p. 161-164.

Dans la lignée des théories aristotéliciennes, la nature féminine est en effet réputée plus imaginative. La faiblesse du sexe féminin constitue un ferment d'illusions dont l'origine provient de l'influence du diable. Mais si cet aspect était justifié du point de vue religieux, il était aussi corroboré par les discours *scientifiques*. La propension des femmes aux superstitions et aux illusions insufflées par le diable venait de leur imagination déficiente due à un manque « naturel » d'esprit.

L'imagination est la pire des ennemies pour ceux qui pratiquent l'oraison individuelle. Car, comme l'explique Sophie Houdard, le diable sait « en s'installant dans l'imagination de l'homme, ce grand conservatoire des images, en ruiner l'intelligence et la perception »[1]. La méfiance envers cette faculté féminine défaillante était ainsi de rigueur lorsque des femmes prétendaient entretenir une relation intérieure avec Dieu. Pour le monde religieux, la proportion d'erreurs était quasi sûre : « pour cent femmes », un homme[2].

Cet aperçu introductif sur une nature souffrant d'un désordre psychique nous amène à réfléchir à la reconnaissance du diable dans le parcours des femmes en contact avec le surnaturel : influence du diable ou délire ?

1) En proie aux illusions

Depuis les traités de l'Antiquité, tels ceux de Claude Galien (131-201) sur lesquels s'appuient de nombreux médecins de l'époque moderne, la différence biologique entre l'homme et la femme s'explique par le tempérament. L'homme est réputé chaud et sec alors que la femme est froide, humide et en proie aux caprices de sa matrice[3]. Cette théorie allait concrétiser la valeur dite naturelle de chaque sexe dans la société : constance et intelligence qualifient le masculin, versatilité et ignorance le féminin. En d'autres termes, cette différence montrait une nature féminine moins parfaite que l'homme, ainsi que l'avaient établi les premières réflexions sur l'anatomie et les parties génératives élaborées par Galien : « la femelle est plus imparfaite que le mâle, pour une et principale raison, à

---

[1] S. Houdard, *Les sciences du diable…*, p. 41.
[2] Cette proportion est introduite par le père Chéron au XVIIe siècle qui s'appuie lui-même sur les dires et les témoignages apportés par le spécialiste espagnol des questions démonologiques Martín del Río. Voir L. Timmermans, *L'accès des femmes à la culture, 1598-1715 : un débat d'idées de Saint François de Sales à la marquise de Lambert*, Paris, H. Champion, 1993, p. 621-662.
[3] S. Beauvalet-Boutouyrie, *op. cit.*, p. 23-25.

savoir pour ce qu'elle est plus froide »[1]. Le flux menstruel était pour ce médecin et philosophe la concrétisation même de ce dysfonctionnement féminin[2].

Sous l'emprise naturelle de la froideur, de l'humidité et d'un utérus source de désordre physique et moral, la femme avait moins d'esprit que l'homme. Cela lui valait ainsi de ne pouvoir se consacrer aux choses de l'intelligence telles que les sciences et les lettres, comme le défendait Huarte de San Juan en 1578 dans son *Examen de ingenios* : « *metidas en letras, no pueden aprender más que un poco de latín, y esto por ser obra de la memoria* »[3]. Parce qu'elles étaient définies comme des êtres au tempérament froid et humide, des médecins aussi célèbres que Huarte de San Juan soutenaient la thèse selon laquelle l'humidité des femmes était la cause de leur faiblesse d'esprit[4]. D'où leur propension à la superstition et aux illusions insufflées dans leur imagination par le diable. Le prédicateur et démonologue Martín de Castañega, détaillant la façon dont le diable prend possession des corps, expliquait la recrudescence de femmes possédées par leur défaillance morale et physique :

> […] El demonio más atormenta a quien la virtud natural y complexión corporal le es contraria y desfavorece […]. Más son atormentadas en estos tiempos las mujeres porque son pusilánimes y de corazón más flaco, y de cerebro más humido, de complexión más astrosa, a las pasiones de ira y furia más sujetas, para sufrir tentaciones más flacas, para moverse a cada viento más ligeras[5].

Corporellement et mentalement plus faible, le péché était intrinsèque à la nature féminine[6]. L'incompétence structurelle jumelée à une vision religieuse qui définissait ce sexe comme moralement versatile avait pour effet de prédisposer aussi la femme à entrer dans l'œuvre maléfique du diable en trahissant ou abjurant la foi[7]. Son impressionnabilité, sa crédulité, en somme sa faiblesse d'intelligence, l'y poussaient. Les sorcières incarnaient cette association entre idiotie féminine et œuvre de Satan. Du reste, avant que ces dernières

---

[1] *Ibid*., p. 23.
[2] *Ibid*., p. 22-29. Voir aussi C. Frugoni, « La femme imaginée », *Histoire des femmes*, t. II, p. 357-394.
[3] J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* (1578). Cité par J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos*…., p. 49.
[4] C. Müller, *Ingenio y melancolía : una lectura de Huarte de San Juan*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 53-67.
[5] M. de Castañega, *op. cit.*, p. 71.
[6] A. Milhou-Roudié, « Hétérodoxie et condition féminine : le cas de María de Cazalla », *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, A. Redondo (ed.), Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 278.
[7] Ainsi l'explique clairement P. Martínez-Burgos García : « *Todos dan por sentada la inferioridad de la mujer, tanto en lo moral como en lo puramente racional, lo que le confiere una debilidad — de cuerpo y de espíritu — que la convierte en presa fácil de Satán* ». Voir « Lo diabólico y lo femenino en el pensamiento erasmista. Apuntes para una iconografía de género », *El diablo en la Edad moderna*…, p. 211-231.

ne deviennent des ennemis publics réels dès la fin du XVe, le canon *Episcopi* au Xe siècle invitait ses prêtres à rappeler aux fidèles que les faits de sorcières tels les transports n'étaient qu'illusion inspirée par un diable qui savait tromper les femmes idiotes : « leurs transports étant purement fantasmatiques, de même elles se feraient illusion sur les torts qu'elles causent »[1]. Cette question fut largement réfutée par les auteurs du *Malleus Maleficarum*, convaincus de l'initiative pleine et entière de femmes lubriques et perverses tendues vers la destruction du monde. La cause première de cette réfutation repose sur la question de l'illusion chez les femmes et leur penchant dit naturel pour le diable :

> Parce que la rumeur publique de ces sortes de transports se répand sans cesse, même parmi le peuple, il n'est pas nécessaire d'ajouter encore ici d'autres preuves. Celles-là suffisent, espérons-le, contre ceux qui nient absolument des transports de ce genre ou qui tentent d'affirmer qu'ils sont seulement de type imaginaire et fantasmatique. En vérité, qu'on les laisse dans leur erreur, ce serait peu de chose ; même on n'aurait pas à y faire attention, si l'erreur ne se tournait pas au mépris de la foi. Or, non contents de cette erreur, ils ne craignent pas de la répandre et de la divulguer pour l'augmentation des sorcières et le détriment de la foi. Ils assurent en effet que tous les maléfices vrais et réels qu'on leur impute à juste titre comme à des instruments des démons, on doit les leur attribuer *comme à des innocentes*, à la manière des imaginations et des illusions ; et même cette espèce de transport fantasmatique. Pour cette raison bien des sorcières demeurent impunies au grand mépris du Créateur et pour leur présente prolifération[2].

Sous l'influence du *Malleus*, le domaine de l'incapacité féminine devenait une preuve affirmée de la présence démoniaque et des intentions cachées des « femmes diables ». Cette conception allait faire des émules, notamment, en France ou en Allemagne. Mais bien plus convaincue que d'autres justices en Europe qu'il s'agissait d'affaires de superstitions emmêlées dans les règlements de comptes, la politique espagnole inquisitoriale s'inscrit bien plus dans la continuité des théories « rationalistes » médiévales.

À l'exception des procès retentissants de la zone navarraise en 1610, le Saint-Office espagnol limite la répression de la sorcellerie en la renvoyant au statut de simple fruit de l'imagination humaine[3] et les sorcières au rang de femmes incultes ou désaxées, comme l'écrivait déjà en 1529 Martín de Castañega : « *las locuras, simplezas y necedades que dizen son para reír y aun para reñir* »[4]. Si des démonologues comme Martín del Río

---

[1] J. Sprenger, H. Institoris, *Malleus Maleficarum*…(1485), p. 285-286.
[2] *Ibid*., p. 291-292.
[3] M. Escamilla n'hésite pas à rappeler que « la sorcellerie ordinaire » était ainsi « ramenée aux plus justes proportions de mensonge, d'hypocrisie ou d'illusion » entretenus par la crédulité populaire. Voir *Crimes et châtiments dans l'Espagne Inquisitoriale*…, t. II, p. 78-95.
[4] M. de Castañega, *op. cit.*, chap. 19, p. 57-59. Également cité par M. Escamilla, « *Mentar el diablo* ou le diable dans l'encrier », *Enfers et damnations*…, p. 93.

s'inscrivaient dans la lignée du *Malleus Maleficarum*, d'autres, tels que le théologien Pedro de Valencia en 1611, jugeaient que c'était l'action du diable qui créait ces illusions pour tromper les âmes et les entraîner dans le péché. Par voie de conséquence, il recommandait de bien prendre en compte la santé mentale des prisonniers[1]. En 1614, la contre-enquête qu'établit l'inquisiteur Salazar y Frías pour mesurer l'étendue de la prétendue secte des sorcières dans les zones Navarraises et Basques eut pour effet de décrédibiliser le personnage de la « sorcière » en la ramenant à un état d'illusion diabolique, de phantasme populaire, prouvant que ses pouvoirs étaient affaire de superstition. Adoptées et publiées par la Suprême le 31 août 1614, ces instructions révélaient que tout fut le fruit de l'imagination, entre autres, de femmes ignorantes et d'esprits simples et crédules.

Dans les procès intentés contre les *brujas* de Tolède, l'allusion à l'imagination féminine défaillante n'apparaît pas de manière directe dans le discours des juges et qualificateurs. Mais lorsque l'Inquisition les punit, c'est pour leur impiété et leurs superstitions[2]. Juana Izquierda, Catalina Mateo, María de Espolea, Ana de Nieba ou María Manzanares ne sont pas remises au bras séculier pour périr sur le bûcher comme sorcières. Mais elles reçoivent des coups de fouet et doivent abjurer *de levi* pour les pratiques jugées superstitieuses qu'elles avaient commises. Celles-ci introduisaient la confusion dans les choses de la foi. Ainsi l'explique Claire Guilhem :

> L'inquisition espagnole ne s'est pas laissée prendre à ce type de pratiques, qui ne sont pour elle que sorcelleries, « *hechicerías* », produit de l'imagination débridée de femmes impressionnables[3].

Derrière le personnage de la sorcière apparaît la figure d'une femme non pas puissante et mystérieuse, mais stupide et superstitieuse prenant ses désirs pour des réalités. Or, dans le cas des femmes qui se croient et se vivent comme illuminées de Dieu, l'Inquisition suspectait qu'elles ne fussent, elles aussi, sous l'influence de leur imagination qui dérègle les sens et leur fait croire à ce qu'elles expérimentent[4]. Ainsi, après diverses expertises sur les révélations de Catalina de Melgar en 1601, les qualificateurs estiment

---

[1] P. de Valencia, *Discurso acerca de los cuentos de brujas*… (1611), p. 319 ; A. Morgado García, *op. cit.*, p. 135.

[2] Cela rappelle, une fois encore, les pensées « rationalistes » médiévales (telles les prises de position du canoniste Burchard de Worms au XIIe siècle) qui affirmaient : « S'il y a une part d'illusion et de vantardise dans les dires des sorcières, en particulier leurs prétendus sabbats, elles sont vraiment victimes des hallucinations du démon, en punition de leur impiété ». B. de Worms, *Décret.*, 1. X, c. 1. Voir *D.T.C*, « Sorcellerie », t. XIV, col. 2394-2417.

[3] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 231.

[4] L. Timmermans, *op. cit.*, p. 623.

que toutes les faveurs dont elle prétend bénéficier ne relèvent pas d'une déviation doctrinale. Elles sont des « *invenciones falsas y ficciones suyas o del demonio* »[1].

Cette méfiance n'était pas particulière au monde de la justice inquisitoriale espagnole, mais partagée par le monde catholique de la Contre-Réforme. Par exemple, en France, inspiré par les théories aristotéliciennes et par les discours religieux sur la mystique, le bénédictin François Lamy (1694-1696), disciple de Malebranche, écrit un traité dans lequel il s'attarde sur les penchants naturels féminins à se laisser porter par les illusions, véritable danger dans le domaine de l'oraison, car :

> Elle fait prendre des phantasmes pour des réalités ; de pures visions, pour des révélations ; des états chimériques, pour des états effectifs ; des mouvements purement naturels, pour des impressions surnaturelles de l'Esprit de Dieu ; des épuisements de tête, et des éblouissements pour des extases[2].

Des traités prévenaient des fausses révélations auxquelles étaient plus soumises les femmes. Dans les *Summas* de Manuel Rodríguez Lusitano, s'adressant à tout confesseur qui aurait à déterminer l'essence de certains phénomènes extraordinaires, ce traité de théologie morale conseillait d'examiner la vertu de la personne qui bénéficiait de révélations et la teneur doctrinale de celles-ci, surtout des femmes, sexe plus naturellement amené à être trompé à cause de sa faiblesse imaginative :

> […] Las mujeres son engañadas con visiones falsas y les viene muy de atrás por ser altivas fáciles sobresalidas amigas de novedades y echan mano de la manzana vedada convidando con ella a los hijos de Adán haciéndoles creer que son santas y más que tiene la imaginativa más flaca que los hombres y así son más aparejadas para creer estas ilusiones[3].

Les phénomènes survenant dans la pratique féminine de l'oraison étaient *a priori* suspects. En 1558 à Avila, pour le confesseur Baltasar Álvarez, comme pour la rumeur populaire, Thérèse d'Avila était victime des illusions du démon et son désir de fonder des monastères était la preuve de sa fausse vertu et de sa prétention, malgré les éclaircissements officiels qui contredisaient ces accusations[4].

Dans les écrits thérésiens, la voie de l'oraison et de la perfection menant à Dieu exige une détermination sans bornes même si elle est confrontée aux remarques extérieures

---

[1] AHN, Inq., leg. 104, exp. 4, 1601.
[2] F. Lamy, *De la connoissance de soi-même* (1679). Cité par S. Beauvalet-Boutouyrie, *op. cit*., p. 161 et par L. Timmermans, *op. cit*., p. 622-623.
[3] M. Rodríguez Lusitano, *Summa de casos de conciencia*…, 1597.
[4] *D.S.T.J*., « Inquisición », p. 821-833. Voir E. Llamas Martínez, *op. cit*., p. 5-7.

sur l'oraison comme « *no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones* » (*Camino* 21,2). Mais la Réformatrice était consciente des tours que peut jouer l'imagination aux sens. À plusieurs reprises la *Madre*, elle-même, ressent avec effroi l'idée d'être trompée par les illusions du diable dans ses visions, comme elle l'exprime dans ses écrits : « *tenía miedo si las mercedes que el Señor me había hecho eran ilusiones* » (*Vida* 39,20). Lavée de tout soupçon après la deuxième vague de dénonciations contre elle en 1579, Thérèse préservait sans cesse ses filles du piège qu'aime à tendre le diable aux âmes engagées sur la voie de l'union mystique avec Dieu, le piège de la vanité :

> […] Es peligrosa cosa contentarnos, ni traer sosiego ni contento el alma que anda cayendo a cada paso en pecado mortal ; sino que por amor de Dios nos quitemos de las ocasiones, que el Señor nos ayudará como ha hecho a mí (*Vida* 32,7).

Étant donné la faiblesse naturelle de la femme, la prudence reste le maître mot dans l'expérience de l'oraison individuelle afin de ne pas tomber sous le joug de l'illusion :

> Y es grande, cierto, el trabajo que se pasa, y es menester tiento, en especial con mujeres, porque es mucha nuestra flaqueza y podría venir a mucho mal diciéndoles muy claro es demonio (*Vida* 23,13).

Mais l'inconséquence qui caractérise le sexe féminin ne peut empêcher que l'on préjuge de la valeur des visions de Thérèse de son vivant. Du reste, comme le démontre clairement Linda Timmermans en s'appuyant sur le cas de Jeanne des Anges, ce n'est pas parce que ses visions semblaient fausses qu'elle fut suspectée, mais parce que les phénomènes surnaturels chez les femmes sont *a priori* faux. Selon la formule de Linda Timmermans, « femme, elle doit inspirer méfiance, *puisque* son sexe est "imbécille" (*sic*) »[1].

Certains des contemporains de Thérèse ne la considérèrent pas comme ignorante, malgré la constante image de *mujer ruin* que reflétait la Sainte. Mais il n'en reste pas moins que le sexe féminin par son « *infirmitas* » et « *imbecilitas* »[2] occupait une place importante parmi les personnes que l'on qualifiait de *indoctas* ou *sencillas* qu'il fallait surveiller, « *por ser tantos los embustes del demonio principalmente en gente sencilla* »[3], comme l'affirmait en 1638 le prédicateur Jacinto García inquiété par la vénération dont faisait l'objet María Pizarro. Prédicateurs et confesseurs intervinrent activement dans la

---

[1] L. Timmermans, *op. cit.*, p. 624-625.
[2] P. Martínez-Burgos García, *op. cit.*, p. 214
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 38r.

surveillance de ces « *proletarias del espíritu* » : des femmes ne sachant pour la plupart ni lire ni écrire, mais désireuses de vivre les expériences qui accompagnent l'oraison mystique hors du cadre conventuel[1].

La faiblesse caractérise la nature féminine agitée par une imagination défaillante. Or, pour l'Inquisition comme pour le monde religieux, l'imagination ne s'échauffe pas d'elle-même. La lecture ou les récits oraux des textes mystiques comme ceux de Thérèse d'Avila, par exemple, provoquent le désir de ressentir les états mystiques décrits. Si c'est ce désir qui excite l'imagination, les états extraordinaires relèvent alors de la volonté audacieuse de n'éprouver que les effets. Poussée par cette passion, la faiblesse prend alors les traits des ambitions dérisoires ou de l'orgueil : l'imagination féminine est stimulée par l'amour propre[2]. Si l'amour propre et l'orgueil sont des péchés tout aussi condamnables chez les hommes, aux XVIe–XVIIe siècles, c'est chez les femmes qu'ils se plaisent à être découverts. L'attrait immodéré pour son propre désir ne correspond pas à la vision positive de la femme et s'oppose à la vraie vertu. Pour Thérèse d'Avila qui connaît la déficience de sa propre nature en tant que femme, s'adonner à une telle passion ne permet pas de « *andar en verdad* », car ce n'est que source d'*hiprocresía* (*Camino* 26,4 ; *Castillo Interior*, V^as^ *Moradas* 3,9). Dans les écrits thérésiens, vanité et amour propre sont les marques irréfutables de l'Adversaire :

> […] digo que si esta alma se estuviese siempre asida a la voluntad de Dios, que está claro que no se perdería ; mas viene el demonio con unas sutilezas grandes, y debajo de color de bien vala desquiciando en poquitas cosas de ella y metiendo en algunas que él le hace entender que no son malas, y poco a poco oscureciendo el entendimiento y entibiando la voluntad y haciendo crecer en ella el amor propio, hasta que de uno en otro la va apartando de la voluntad de Dios y llegando a la suya (*Castillo Interior*, V^as^ Moradas, 4,8).

Lorsque la « bêtise » devient odieuse, c'est-à-dire quand on croit discerner de la ruse ou du désir, elle devient alors condamnable. Dans la vie de María Pizarro, les phénomènes surnaturels aussi bien diaboliques que divins étaient incessants : persécutions violentes des démons ; visions intellectuelles de Dieu à travers lesquelles, comme dans un miroir, elle voyait les âmes des défunts ; don de prophétie ; don de conversion. Pour le procureur, comme pour le Tribunal, ses extases étaient douteuses, car elles étaient quotidiennes et survenaient à la même heure. C'étaient aussi toujours les mêmes paroles

[1] C. Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 50-51.
[2] L. Timmermans, *op. cit.*, p. 629-640.

qu'elle prononçait lors de ces ravissements[1]. Pour les inquisiteurs, l'invraisemblance des tourments dont faisait l'objet María Pizarro atteint son paroxysme lorsqu'elle explique que les démons « *la hacen pedazos* » et « *la obligan a ahorcarse* »[2]. Finalement, c'est la confession qu'elle fit à une personne sur le fait d'aller entendre les sermons qui finit de convaincre le Tribunal :

> no necesitaba […] de oír sermones, porque desde su casa oía ella al predicador y que diría lo mismo que él decía y la cara que tenía[3].

Pour l'accusation, tout relevait du « *cuento* », terme qu'utilise par trois fois le procureur pour désigner les affabulations qu'elle confesse : *cuento* des démons, *cuento* de l'oraison, *cuento* des âmes du Purgatoire[4]. Les mesures inquisitoriales en matière de révélations et de visions exigeaient que l'on examinât leurs effets, mais aussi leur sens et leur cohérence pour vérifier leur exactitude avec l'enseignement de l'Église. Pour le procureur en charge de l'affaire, les *cuentos* présentaient la particularité d'être extravagants ou inintelligibles. Le *cuento* d'une âme de Purgatoire qui se présenta à elle sous les traits d'un taureau plutôt douteux et à qui elle s'adressa directement en était pour lui l'illustration :

> Donde estando de rodillas pidiendo a Nuestro Señor que se compadeciese de ella, había visto intelectualmente y no con los ojos, un toro delante de ella echando llamas de fuego por la boca y por la barriga. Y que esta rea había entendido que era ánima del purgatorio y le dijo : « De parte de Dios y de la Virgen Santísima y de la Santísima Trinidad te digo que digas lo que quieres ». A lo que había respondido el toro y luego dijo que, a ella, se le había representado en su entendimiento que era el alma de cierta persona, para que la encomendase a Dios y para que le dijese a su confesor de esta rea que la dijese misas.

Pour le Tribunal, les manifestations extraordinaires de l'accusée n'étaient que mensonge et exagérations de grande invraisemblance feintes en vue de se faire passer pour sainte, quand bien même elle aurait été encouragée par un confesseur exalté[5].

En effet, avec la prolifération d'un style de vie féminin hors des murs du couvent, la position du confesseur prit une grande importance, car sur lui reposait la crédibilité des signes manifestés par les femmes charismatiques. Néanmoins, sans même parler de ceux qui abusaient de la crédulité des femmes et de leurs services, certains confesseurs

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 343-344.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 197 et ss.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 358r/v.
[4] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 197.
[5] C. Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 55.

pouvaient se tromper ou authentifier des phénomènes extraordinaires féminins qui conduisaient les femmes aux mains de l'Inquisition pour imposture. María Pizarro communiquait toutes ses visions et révélations à son confesseur Francisco Chamaco. Convaincu de la sincérité de sa protégée, non seulement il disait les messes que les âmes du Purgatoire demandaient à María, mais il faisait aussi la publicité de ses phénomènes prodigieux. En même temps qu'elle garantissait l'origine divine des états, l'opinion du confesseur légitimait, dans une certaine mesure, le culte à María Pizarro. Mais c'était elle qui, par ses inventions, avait abusé le confesseur.

Derrière la croyance, le désir et l'invention se manifeste la faiblesse des femmes. Les fausses expériences féminines deviennent comme les projections de leur ignorance : des projections fantasmatiques qu'elles considèrent comme des histoires qui se sont produites, comme des faits réels qui peuvent se répéter. En 1639, bien qu'elle se soit évertuée à suivre l'exemple de sainte Thérèse d'Avila, la *beata* María Bautista est soupçonnée d'avoir abusé du privilège de sainte comme activité gratifiante. Toutes les qualifications essayaient de déterminer jusqu'où l'accusée participa activement dans la conception du mensonge, car les tourments diaboliques ne correspondaient pas à ceux qu'endurèrent les saints. Les spécialistes ecclésiastiques jugent que tout ce qui concerne María Bautista est faux et synonyme d'imposture :

> Dijeron que a esta rea la tienen por impostora iludente, embelecadora en los raptos y revelaciones y favores y las demás cosas que publica fingidamente[1] .

Mais pour les pères Juan Tomás et Juan Martínez de Rigalda, María Bautista est coupable d'avoir « illusionné » activement ou passivement les gens, alors que pour le qualificateur Gonzalo de Albornoz il ne s'agit pas d'illusion :

> El dicho padre calificador Martínez añade que tiene alguna especie de alumbramiento por la junta que hace del espíritu singular de Dios con el mundano y el dicho padre Juan de Tomás añade que si lo que esta rea dice de revelaciones y representaciones, no es su fición sino apariencia, que en este caso es ilusa pasiva del Demonio y que sin duda ninguna en los más casos referidos es impostora […].
>
> Y luego el dicho de Gonzalo de Albornoz añadió que por tener por tan sin duda la calificación primera conforme de tratos, de ser todo lo de esta rea embelecos y ficciones juzga que no ha intervenido en ellas ilusión activa ni pasiva, ni tampoco

[1] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 87.

> haber intervenido alumbramiento porque los alumbrados tienen algún fundamento más que la ficción y embeleco puro, como juzga ha sido todo lo de esta rea[1].

Ce dernier jugement annonce la tournure que prend le procès contre María Bautista. Se conformant, entre autres, à cet avis, le procureur statue que ses expériences relèvent, en réalité, non pas du diable, mais d'un manque de raison, mal qui touche l'ensemble des femmes et des *beatas* :

> Esta mujer (como otras muchas) peca en desconocida con hipocresía deseando la tengan por santa. [...] Y en suma esta muger tiene el mal que muchas beatas que […] nace de comunicar ignorantes por maestras[2].

Elle est admonestée après que le Tribunal ait conclu que tout est dépourvu de bon sens, dans la mesure où tout est « *flaqueça mugeril e ignorancia* »[3].

Bien que le procès de María Bautista apparaisse dans la catégorie délictuelle d'*alumbrada*, il illustre une tendance qui se généralise dans le délit d'illuminisme féminin à Tolède, surtout dès la fin du XVIe siècle. Bien plus que de savoir si le pacte avec le diable est explicite ou implicite, l'intérêt pour les inquisiteurs est de repérer l'absence de « *juicio cabal* » de ces femmes qui créent les interventions diaboliques, que ce soit consciemment ou inconsciemment. Les tourments deviennent alors le fruit d'une imagination non plus sous l'emprise des illusions du diable, mais déréglée.

2) Symptômes de l'inconséquence

Dans la mesure où le raisonnement et la réflexion leur font naturellement défaut, les femmes se consacrant à la foi sont toujours susceptibles de se laisser impressionner par toutes sortes de chimères que crée leur imagination débridée. Juana Bautista avait, semble-t-il, un contact particulier avec le démon qui l'amenait sans cesse à user d'attitudes originales pour le contrer ou à lui parler continuellement. Une fois où il lui mangea la « *capellada de una chinela* », elle le traita de façon familière de « *bellaco* » et se résolut à mettre un fichu sur la tête pour aller à l'église : « *[...] ésta le dijo : "¡Bellaco ! ¿Piensas que por eso no tengo de ir a la dicha iglesia ?". Y puso un paño en lugar de capellada y*

---

[1] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 87.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 6.
[3] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 230.

fue »[1]. Une autre fois, pendant la nuit, elle entendit le diable faire du bruit avec la serrure d'une porte. Prise de panique, elle s'adressa de nouveau à lui de façon par trop singulière : « *¿Piensas diablo que te he de tener miedo ? ¡Anda bellaco, que yo a Dios quiero, que no me has de engañar !* »[2]. L'absence de retenue de Juana dans ce défi au démon ne laissa pas indifférents les inquisiteurs qui y virent bien plus la manifestation de son imagination, son injonction s'apparentant plus aux défis chevaleresques qu'au combat singulier avec le démon vécu par les mystiques féminines.

A priori suspectes, toutes les expériences féminines s'éloignant peu ou prou du langage ou des images symboliques partagées par l'imaginaire collectif relevaient de l'invraisemblable. En 1654, accusée d'avoir communié deux ou trois fois le même jour, la *beata* itinérante Ana de Abella déclara au curé d'Ajofrín que le Christ lui était apparu et lui avait dit qu'elle n'avait pas besoin d'aller trouver le confesseur pour se confesser. Si cette seule proposition suffisait à reconnaître son erreur, le curé fut surpris d'entendre que le Christ lui disait « *cuándo ha de llover o nevar y otras cosas futuras* »[3]. Voyant que la *beata* s'exaltait de plus belle en décrivant des visions toujours plus saugrenues, le curé n'eut plus envie de l'écouter et « *le dijo no quería le dijese más sin que reconociese que era imaginación* ». Selon la déposition du religieux, la *beata* ne voulut pas se résoudre à le croire. Il finit alors par conclure « *que lo que le decía la tal beata procedía de flaqueza de cabeza* ». Examinant la déposition du curé, les inquisiteurs estimèrent :

> […] De que es ilusa voluntaria es bastante prueba el mostrar tanta gana de decirle muchas revelaciones y visiones que aun la dicha persona no quería que le dijese más[4].

Durant toute sa vie, Catalina Ruiz fut une femme considérée comme vertueuse, obéissante, discrète et très humble. Mais en 1645, c'est à plus de quatre-vingt-dix ans qu'elle est dénoncée à l'Inquisition de Tolède par le carme Pedro de San José. Celui-ci avait reçu l'ordre du prieur du monastère des Carmes déchaux d'interroger Catalina Ruiz sur les raisons qu'elle avait, depuis un certain temps, de ne pas communier et se confesser, ainsi que sur des tourments diaboliques, des visions ou des échanges avec le Christ peu crédibles. Après un interrogatoire où le carme l'admonesta pour tenir des propos erronés sur lesquels elle ne revint pas, il la dénonça pour *alumbradismo*. Lors de la première

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[3] AHN, , Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 36-37.
[4] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 37-39

audience, interrogée par les inquisiteurs sur les supplices que lui infligeaient les démons, Catalina déclara avoir été tourmentée alors qu'elle était allongée sur son lit prête à s'endormir. Les démons se jetaient sur elle, l'étouffaient, serraient ses doigts avec violence comme s'ils chaussaient des gants et finirent par la plonger en enfer. Là, selon elle, le désarroi dans lequel était plongé son être disparut lorsqu'elle entendit la voix du beau-frère de son père qui l'appelait. Elle sentit alors une grande jouissance qui la troubla[1]. Pour Catalina, cette vision se déroulait avec les yeux de l'âme, en revanche, pour les juges cela semblait d'autant moins probable qu'elle s'était aussi adressée à Dieu en utilisant une image des plus simplistes et originales :

> Dijo a Nuestro Señor : « Dios mío, si me quedara en aquel infierno como en el vientre de mi madre »[2].

L'utilisation d'une comparaison si éloignée des images symboliques associées à l'enfer suscita la méfiance des inquisiteurs pour qui l'état d'endormissement dans lequel se trouvait la *beata* appuyait l'aspect hallucinatoire de ces songes factices. Les représentants du Saint-Office lui demandèrent alors : « *¿Cómo podía saber que todo era imaginación y no el mal espíritu y demonio como dice ?* ». La réponse de l'accusée fut renvoyée au domaine de la sensation corporelle : « *Dijo que del temor que la causaba porque se le erizaban los cabellos y que por aquello entendía que eran los malos espíritus* »[3]. Les impressions physiques des images ne sont pas un garant des vertus ni de la personne ni des visions. Et quelles que soient les satisfactions que les images peuvent procurer, elles sont renvoyées au domaine des troubles de l'imagination, même pour l'entourage proche des femmes. La jeune Luisa Gómez qui vivait avec ses parents et Juana Bautista déclara au Tribunal que cette dernière proférait des paroles et manifestait des comportements extravagants. Un soir, alors qu'elle entendit des hurlements dans la chambre de l'accusée,

---

[1] « *Iten que desde que entiende de estas cosas y desde niña empezaron los demonios a perseguirla con todo el infierno junto todas las noches cuando se dormía. La atormentaban y se hechaban encima desta y la querían ahogar y tomaban sus manos y se calçavan como si se pusieran guantes en ellas apretándoles los dedos y la respeñaban por los peñascos más altos trayéndola por los aires en espíritu y la metían en los infiernos, llegándola el profundo dellos donde hechó San Miguel a Lucifer y estaba solo sin cosa ninguna sino que ésta conoció que era el profundo en su imaginación. Viéndose tan en profunda y que, queriendo aclamar a dios, entendió sin decirselo nadie que allí no había lugar de ver ni aclamar a Dios. Y estando con esta fatiga oyó una voz de una persona, que conoció ella era de Juan Alonso Canuto, cuñado de su padre desta, y que la llamó diciendo « Catalina Ruiz » y ésta se sintió sumo gozo oyendo la voz. Y por ella, como quien sube por una escala muy gozosa de aquel favor y se alló en su cama muy turbada* ». AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.

[2] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.

[3] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.

Luisa Gómez entra et fut effrayée à la vue de Juana : avec dans chaque main un rosaire et un cordon de saint François, elle criait et était « *disfigurada iten como un demonio y tiene por cierto esta testigo que todo es embeleco porque digan que es santa* »[1].

La dramatisation des tourments diaboliques ou les phénomènes insolites liés à l'expérience extatique participaient à l'expression même de la vie de certaines *beatas* désireuses de faire l'expérience des phénomènes liés à l'oraison. D'après les réflexions de Carmelo Lisón Tolosana, la relation de celles-ci aux expériences extraordinaires révélait un principe propre à l'expression *beateril* :

> la potencia del oxymorón dramatiza la incongruencia y contradicción beateril : hembras sacerdotisas, brujas santas, recogidas callejeras, ignorantes predicadoras, mozuelas de dudosa reputación con « señales de santidad »[2].

Or les phénomènes que présentaient ces sortes de femmes *ni* totalement sorcières *ni* totalement saintes étaient pour les juges des symptômes qui exacerbaient le manque de consistance de la foi féminine. De nombreux experts comme Martín del Río dégagèrent les caractéristiques essentielles de la fausse mysticité féminine liée à l'imagination : affectations, phénomènes excentriques, langage inintelligible ou extravagant. Mais des causes naturelles pouvaient aussi intervenir dans l'égarement de l'imagination féminine.

Dès que semble se produire une abolition de la limite entre le naturel et le surnaturel, l'univers féminin en lien avec la foi est perçu non plus en lien avec le diable, mais en proie aux hallucinations, « horizon(s) maladif(s) du commerce avec le surnaturel »[3]. Probablement en proie à une hallucination auditive et visuelle, Ana de Abella affirmait que le Christ était dans son oreille et lui parlait parfois en castillan ou lui faisait des signes :

> […] el pensamiento que ella llama le ve en figura de su Majestad y la habla algunas veces en castellano de forma que ésta lo entiende y otras veces la hace señas[4].

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[2] C. Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 45.
[3] Pour explorer la poétique du surnaturel, C. Chelebourg réalise une riche analyse sur la représentation, entre autres, du « Monde halluciné » dans la littérature en recourant aux théories, notamment freudiennes, sur l'animisme. Pour le propos qui nous anime ici, nous adhérons à l'explication qu'il donne au terme hallucination : « L'*hallucination*, en tant que symptôme de la folie, constitue l'horizon maladif du commerce avec le surnaturel, le piège fatal que la *fonction de l'irréel* tend à la raison ». Voir C. Chelebourg, *Le surnaturel. Poétique et écriture*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 185.
[4] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 66r.

À l'endroit où furent retranscrits ces propos, les inquisiteurs chargés de déterminer la nature du délit inscrivirent dans la marge le commentaire suivant : « *disparates o natural o maliciosamente dichos* »[1]. Mais si de telles affirmations pouvaient amener à penser à l'action du diable, Ana de Abella surprit le Tribunal par l'étrangeté inquiétante de ses comportements et de ses paroles. Le 30 avril 1654, Alonso de Cañizares, geôlier, informe le Tribunal de l'instabilité de cette « *beata…dementada* » et des problèmes qu'elle cause aux autres détenues :

> Que como Ana de Abella beata está dementada y que hace muy mala vecindad a sus compañeras y las quiebra todo cuanto tiene en las cárceles y conviene sacarla fuera de ellos[2].

Ramenée des prisons secrètes pour subir un nouvel interrogatoire, elle surprend les juges par la proposition audacieuse qu'elle affirme avec aplomb :

> Sacó una bolsica de estameña parda y tres imágenes de *nitela* muy borradas y dixo que las traía a presentar en el Santo Oficio porque la han dicho que eran naypes y que Christo y su Madre la han dicho : « ¡ Quita eso de ahí, que te han de levantar que traes hechizos! ». […] Y dixo que Christo y su Madre la han dicho que se lo quite porque le han de levantar que se lo pone en sus partes vergonçosas. Y por esto lo manifiesta[3].

Simplisme, exagération, inintelligibilité, attitude passionnelle ou incongruité apparaissent comme le fruit d'une dérive de l'imagination féminine sujette aux hallucinations, voire à la folie.

Dès la fin du Moyen Âge, opposée à la folie divine ou savante, la folie ordinaire, celle des hommes et du monde, était culturellement associée à Satan[4]. Les causes de la folie étaient péché et ne pouvaient être résolues que selon une perspective religieuse[5]. Suivant la permission de Dieu, le diable pouvait s'approprier l'esprit des malades et y

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 66r.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 45v.
[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 58.
[4] De la *Nef des fous* à l'*Éloge de la folie* d'Érasme, de la folie de l'amour mystique des *Ejercicios espirituales* d'Ignace de Loyola à la fureur thérésienne du *Castillo Interior*, le thème folie-sagesse, folie-vérité, folie divine ou folie-passion recouvre de vastes champs de références et expriment les tensions entre l'individu et la société, la réalité des apparences et la vérité de la sagesse, le monde terrestre et Dieu. C'est de la folie « démence », celle de la maladie liée à Satan, et des fous que l'on enferme dès le XVe siècle en Espagne dont nous parlons ici. Pour une vision historique de la Folie en Espagne, voir E. González Duro, *Historia de la locura en España*, t. I : *siglos XIII al XVII*, Madrid, Temas de hoy, 1994 ; A. Redondo, A. Rochon (dirs.), *Visages de la folie, 1500-1650 : domaine hispano-italien*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981 ; *Folie et déraison à la Renaissance*, [Colloque international mai 1973, Bruxelles], Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.
[5] Voir le chapitre VII de J. Delumeau, *La Peur en Occident…*, p. 304-330.

introduire toute sorte d'égarements spirituels[1]. Les malades qui ne pouvaient trouver de guérisons étaient jugés comme sous l'emprise du diable, comme possédés par sa volonté. Mais si les fous font partie intégrante de la vie sociale jusqu'au Haut Moyen Âge, c'est à partir du XIIIe siècle que commence à s'établir la confusion entre malades mentaux, hérétiques, sorciers et sorcières, victimes des premières manifestations d'exclusion et de la répression. Pour Muriel Laharie, la folie prend alors le visage de la sorcellerie lorsque, sous les tortures inquisitoriales, des femmes impressionnables, au psychisme déséquilibré ou fragile avouent toute sorte de crimes sur un prétendu pacte avec le démon que l'on tente de mettre à jour. L'historienne observe sur les discours des sorcières au Moyen Âge :

> Leurs transes, leurs expériences oniriques et leurs hallucinations (favorisées parfois par la consommation de plantes ou de champignons hallucinogènes) entrent dans le cadre d'états hystériques ou dépressifs, ou bien de psychoses délirantes, aigües ou chroniques. Mais leur mythomanie, leurs affabulations, leurs discours naïfs, confus ou incohérents sont expliqués par une pseudo-alliance avec le diable[2].

Sans doute les sorcières étaient-elles des femmes impressionnables sujettes à des hallucinations ou à des pathologies telles que la mythomanie ou la pensée morbide. Du reste, sans aller jusqu'à nommer de telles maladies psychiques, nombreux étaient les clercs dès le Xe siècle qui affirmaient que les femmes sorcières étaient, soit des ignorantes superstitieuses, soit des folles croyant à leur imagination. Le canon *Episcopi* en est un exemple. Toutefois, dans le cadre d'une enquête inquisitoriale, les conditions secrètes de détention dans les prisons, d'une durée variable, les interrogatoires menés selon les modèles préétablis où l'on attend la confirmation des accusations participaient à la fragilisation psychique de la personne. Sur la base de critères préétablis, quand bien même elle ne subirait pas la torture, la personne accusée était à même de fournir des détails supplémentaires ou d'avouer des pratiques plus blâmables encore que celles retenues par le Tribunal. Une telle structure rendait possible l'identification de l'accusé(e) à une personnalité éloignée de la sienne ou dont les traits s'exacerbaient. Cet aspect s'inscrit dans ce que Gustav Henningsen et Jean-Pierre Dedieu appelaient le « lavage de cerveau »[3]. En

---

[1] E. González Duro, *op. cit.*, p. 147.
[2] M. Laharie, *La folie au Moyen Âge XIe-XIIIe siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, p. 46.
[3] Sur les affaires de la secte des *brujas* et *brujos* de Zugarramurdi qui se déroulent au début du XVIIe siècle, G. Henningsen avait souligné que l'absorption des excréments de crapauds était un puissant hallucinogène. Certains détails des déclarations des accusés sur les sensations et les visions collectives pourraient être expliqués par ce narcotique, tant les confessions obtenues par les inquisiteurs étaient ressemblantes. Néanmoins, l'éminent historien explique aussi ces ressemblances par le « lavage de cerveau » implicite qu'entrainaient les conditions d'enquête et de détention inquisitoriales à partir des analyses du psychiatre

tous les cas, rien ne semble indiquer dans les procès des *brujas* de Tolède que nous étudions qu'elles aient été en proie à des hallucinations ou à des états hystériques, du moins, avant d'être emprisonnées ou torturées. Paradoxalement, le cas de la femme noire alcoolique qui dénonce María de Espolea en 1639 est troublant : elle est recueillie par la vieille femme alors qu'elle est ivre. Comme en proie à un délire éthylique, elle voit ou croit voir des sorcières avec qui María s'associe, avant de sortir de chez elle, nue, en courant et criant que María est une *bruja*.

Pour notre propos, la description que propose Muriel Laharie nous semble intéressante dans le rapport qui apparaît entre les femmes illuminées en proie à des états mystiques inquiétants et l'association au diable.

De l'Antiquité grecque au Siècle d'Or, la folie féminine résultait de l'influence de l'utérus sur la femme. Les paroxysmes en figuraient la caractéristique première : impulsivité, instabilité, extravagance, débordements, hyperexpressivité émotionnelle ou emphase comportementale[1]. Aux XVIe et XVIIe siècles, la mélancolie ou l'invention mégalomane d'états extraordinaires factices sont deux affectations qui illustrent, en quelque sorte, les phénomènes issus d'une imagination féminine en proie aux dérèglements[2]. De vastes questionnements opposèrent, pourtant, théologiens et scientifiques quant au naturel mélancolique des femmes[3]. Le tempérament mélancolique se

---

américain Ralph Lifton dans les années 50 : « *Aislando a un ser humano durante largo tiempo de modo que quede desconectado de la red de estímulos sociales que confirman su personalidad, y coaccionándole por medio de la violencia o de una amabilidad persuasiva para que « confiese sus delitos », no sólo se corre el riesgo de obtener una confesión falsa ; cabe también la posibilidad de que el acusado se identifique tan vivamente con sus declaraciones que llegue a traicionar a su propia personalidad y a dudar de su identidad. […] Por lo que respecta a los encausados de Logroño, cabe la posibilidad de que éstos hubiesen sufrido un cambio radical de identificación personal. No tardaron en darse cuenta de que si se atenían a la verdad, sólo conseguirían la tortura y la hoguera, y comprendieron en cambio que podrían salvar sus vidas si admitían que eran brujos. […] Combinando los rasgos más morbosos de su propia fantasía con lo que ya sabían sobre los brujos, y con lo que los inquisidores les iban diciendo, fueron sucesivamente fabricando las confesiones que se esperaban de ellos* ». Voir *Op. cit.*, p. 67, p. 99-100. Également J.P. Dedieu, *op. cit.*, p. 80-87.

[1] Voir l'article « Folle (la) », *Dictionnaire des mythes féminins*, P. Brunel (dir.), Monaco, Éditions du Rocher, p. 769-786.

[2] L. Timmermans, *op. cit.*, p. 639-645.

[3] Selon les théories hippocratiques, recueillies et amplifiées par Galien au IIe siècle, chaque être possède dans son organisme quatre fluides ayant des particularités complémentaires et opposées. Le sang est chaud et humide et correspond symboliquement à l'air. La lymphe ou la flegme, froide et humide, équivaut à l'eau ; la bile jaune ou la colère, chaude et sèche, correspond au feu. La bile noire ou la mélancolie, froide et sèche, renvoie à la terre. Lorsque l'une de ses particularités prédomine, c'est-à-dire, lorsque se produit un déséquilibre de ce mélange des humeurs ou dyscrasie, l'individu est malade et l'équilibre doit être rétabli (eucrasie). L'influence de telles théories ne se cantonne pas au seul domaine médical. Elle retentit dans la pensée littéraire, philosophique et religieuse du monde occidental et dans son explication de la réalité jusqu'à l'aube des premières découvertes scientifiques sur les microbes. Selon la théorie grecque des quatre humeurs définissant le tempérament de la personne en usage au Siècle d'Or, la *melancholia* était une maladie due à un

définit par les caractéristiques opposées sec et froid. Or, les femmes ne pouvaient être naturellement mélancoliques puisqu'elles possédaient un tempérament flegmatique, c'est-à-dire, froid et humide. Mais avec le XVIIe, des débats s'engagèrent pour savoir s'il était nécessaire d'avoir « un tempérament mélancolique pour être atteint de mélancolie »[1]. Parce que leur imagination était plus fragile, la mélancolie fut considérée comme naturelle chez les femmes par certains hommes de foi et savants. Cette question donna lieu à de vastes polémiques. En 1580, le juriste français Jean Bodin croyait à l'existence des sorcières destructrices de l'ordre divin et réfutait l'idée du médecin Jean Wier selon laquelle la mélancolie, inspirée dans l'esprit de ces femmes par le démon, leur faisait croire qu'elles étaient des sorcières[2]. Un même désaccord surgit au moment de la possession des ursulines de Loudun en 1634-1635 : possession réelle ou mélancolie hypocondriaque[3]. En Espagne, dans son traité *Práctica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia* publié en 1660, le clerc régulier Benito Remigio Noydens conseillait aux exorcistes d'agir avec la plus grande prudence au moment de reconnaître un cas de possession, surtout auprès des femmes, sujets « *de complexión melancólica* »[4]. Du reste, dès la deuxième moitié du XVIe siècle, de la part des théologiens et des religieux, les états mystiques des femmes ne sont plus associés au surnaturel. Thérèse d'Avila fut ainsi taxée de *loca* à Avila en 1562 sur la foi de la réputation des expériences dont elle bénéficiait et par son voyage qu'elle décida d'entreprendre pour fonder des couvents réformés[5]. À la fin du XIXe siècle, le docteur Arturo Perales Gutiérrez, professeur à la faculté de Grenade, présente une thèse dans laquelle il étudie les expériences et maladies de la Sainte à la lumière des découvertes sur les états hystériques. En réponse à cette thèse, le père Grégoire de Saint-Joseph publie *La*

---

excès de la bile noire, responsable de symptômes aussi divers que les ulcères, la tristesse, la dépression ou l'apathie. Un tel sujet étant immense, voir, entre autres, C. Orobitg-Laval, *L'humeur noire : mélancolie, écriture et pensée en Espagne au XVIème et XVIIème siècle*, Bethesda (Md), International Scolars Publicacions, 1997 ; J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, J.R. Geigy, 1960 ; H. Tellenbach, *Melancolía. Visión histórica del problema : endogeneidad, tipología, patogenia, clínica*, trad. de l'allemand par A. Guera Miralles, Madrid, Morata, 1976 ; R. Bartra, *Cultura y melancolía : las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001 ; C. Müller, *op. cit.*, p. 31-37.

[1] M. Foucault, *Histoire de la folie…*, p. 107.

[2] R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Seuil, 1980, p. 126-133.

[3] *Ibid.*, p. 277-285 ; M. Foucault, *op. cit.*, p. 127-153 ; L. Timmermans, *op. cit.*, p. 640-641.

[4] B. R. Noydens, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia en que con mucha erudición y singular claridad, se trata de la instucción de los exorcismos para lançar y ahuyentar los demonios y curar todo género de maleficios y hechizos* (1660). Traité amplement étudié par C. Lisón Tolosana, *La España mental…*, p. 114-117.

[5] « *Cuando en la ciudad se supo, hubo mucha murmuración : unos decían que yo estaba loca* ». *Fundaciones* 3, 3.

prétendue hystérie de Sainte Thérèse d'Avila[1]. Mais elle ne fut pas la seule sainte à être accusée d'être folle ou possédée, d'autres saintes furent traitées de la sorte comme l'explique Jean-Pierre Albert :

> Très nombreuses sont les saintes qui, à un moment de leur vie, ont été accusées d'être sorcières ou possédées. Quelques biographies nous permettent de deviner les conditions dans lesquelles un basculement a pu s'opérer d'un modèle à l'autre, mais la documentation est biaisée dans la mesure où la sainteté l'a emporté. Les soupçons de l'entourage sont par conséquent traités comme des épreuves sanctifiantes. Dans tous les cas, du moins, le diagnostic repose sur des troubles du corps et du comportement dont la classification fait problème : il faut une suite ininterrompue de maladies aux symptômes déroutants pour éveiller le spectre de la possession, ou encore des extases intempestives et agitées, parfois accompagnées de blasphèmes. C'est dire que la culture chrétienne ne classe pas systématiquement les maladies et les anomalies de la conduite dans la rubrique des signes divins ou diaboliques. Une place demeure toujours pour les interprétations naturalistes[2].

Les phénomènes mystiques des femmes même les plus saintes n'ont jamais cessé d'intriguer religieux et scientifiques. Aux XVIe et XVIIe siècles, la tendance à recourir à la folie des femmes expérimentant des phénomènes extraordinaires en lien avec la mystique s'accentua. Ils devinrent les symptômes soit de la mélancolie hypocondriaque, soit de la démence, c'est-à-dire de la maladie. Et comme l'expose Linda Timmermans, « une maladie est, par définition, naturelle. Une maladie qui frappe surtout les femmes rend peu probable la pensée que Dieu puisse intervenir »[3].

À travers les procès que nous étudions, il est difficile de savoir si les femmes inventent leurs expériences ou sont sous l'emprise d'une folie pathologique telle que l'entend le sens commun aujourd'hui. Sans doute certaines présentaient-elles des symptômes associés à la folie comme le sentirent les inquisiteurs eux-mêmes dans certains cas. Il est ainsi probable qu'Ana de Abella ait été une femme au psychisme fragile ou en proie à des états hystériques. L'expertise médicale au sujet de l'état mental de la *beata* demandée par les inquisiteurs aux médecins Bermúdez et Juan Rubio révèle leur soin à qualifier la nature du désordre de la conduite de l'accusée :

> Auto para verificar el juicio de la rea . […] Por cuanto la dicha Ana de Abella en algunas audiencias que con ella se ha tenido parece que no ha hablado con el

---

[1] Nous remercions très sincèrement monsieur H. Lample, bibliothécaire à l'Institut Catholique de Toulouse, de nous avoir parlé de cet ouvrage et donné la possibilité de le consulter sur place. Voir *La prétendue hystérie de sainte Thérèse d'Avila : réponse au docteur Arturo Perales Gutiérrez (professeur à la faculté de médecine de Grenade) par le R.P. Grégoire de Saint Joseph*, Lyon, Librairie Emmanuel Vitte, 1895.

[2] J.P. Albert, *Le sang et le Ciel…,* p. 293.

[3] L. Timmermans formule cette réflexion à partir des analyses qui ouvrent la voie à une médicalisation de la mystique féminine. Elle étudie ainsi les théories du père Chéron sur les faux états mystiques des femmes qu'il juge sujettes, entre autres, à la mélancolie hypocondriaque. *Op. cit.*, p. 643.

> lenguaje y estilo común que se suele ordinariamente, mandaban y mandaron que los médicos de este Santo Oficio la vean y visiten y debajo de juramento declaren lo que sienten de la capacidad de esta rea. Y por parecer que ha dicho algunas raçones poco consiguientes y declaren por las señales, acciones y modo de hablar de la rea el concepto que hacen de su capacidad y lo señalaron[1].

L'enjeu est de distinguer s'il s'agit d'une anomalie naturelle ou d'une intention malicieuse et délibérée d'offenser Dieu et d'abuser la crédulité des fidèles. Dernière pièce de ce procès incomplet, la décision des médecins du 22 août 1654 le rappelle, mais ne statue pas sur l'état mental de la *beata* :

> Habiéndola visto con toda atención y mirado el pulso y habládola muy despacio, volvieron a el tribunal y dixéronle. Doctor Bermúdez dixo que por haber visitado más de un mes a esta mujer estando en el hospital de Bálsamo y tratado a solas y haberla comunicado ahora dos veces por orden del Tribunal, habiendo hecho reflexión en el aspecto y acciones y discurso desta mujer le parece enfermedad natural sino que es ficción afectada y afectación algunas palabras que dice poco consiguientes. Y el doctor don Juan Rubio dixo que ha visitado por orden del Tribunal a esta mujer dos veces a la cual la halla falta en la razón. Y discurriendo si lo finxe o es enfermedad natural, no determina el juicio ni a una parte ni a otra porque las señales de menos consideración como son audacia de los ojos, inquietud de los pies y otras acciones, las cuales dicha mujer las tiene naturales, no se puede arguir de la falta destas señales que no delire porque dichas señales pueden faltar y estar con el delirio. Por la parte contraria, si lo finje el delirio, que sólo se puede colexir de los desacuerdos que hace, no hay fundamento que le guíe a si es ficto o no. Y que esto es lo que siente debajo de su juramento y habiéndose leído dixeron estaba bien escrito y lo firmaron[2].

Bien plus que de savoir si elles inventaient leurs afflictions ou si elles étaient mélancoliques ou folles, c'est la tendance inquisitoriale à recourir à la folie des femmes en proie à des états extraordinaires dans les délits d'illuminisme qui nous intéresse ici.

En construisant dans leur conscience un monde autour d'événements extraordinaires subjectifs jugés en dehors de la *normalité* par les autorités, les femmes vivent et réagissent à travers leur perception « fausse », mais cohérente[3]. Si pour les inquisiteurs certains détails étaient contraires à la doctrine et aux phénomènes reconnus, les persécutions démoniaques que décrit María Pizarro, par exemple, apparaissent de façon logique et se traduisent même par des éléments qui ne sont jamais isolés, mais en relation

---

[1] AHN, leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 69r.
[2] AHN, leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 69v-70v.
[3] Ces réflexions s'inspirent des théories de R. Bastide sur la symétrie dans la pensée morbide. Au sujet de la caractéristique du délirant et des formes de pensée morbide : « le délirant interprète tous les stimuli, hétérogènes, qui lui viennent du monde extérieur, lecture du journal, rencontre de passants dans la rue, perception des choses à travers les vitres de la fenêtre, etc., à travers son « noyau » obsessionnel pour les intégrer tous en son système, faux sans doute, mais cohérent ; logiquement sans faille aucune ». Voir *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 242-243.

avec le monde extérieur. À travers l'épisode des sardines, la violence des démons est induite par des stimuli externes :

> Iten, declaró que habría tres años, poco más o menos, que, estando en dicha villa de Siruela, la habían llevado los demonios a unas riveras donde había mucha agua. Y, en la tierra, había unas estacas grandes de hierro y que, junto a uno de ellos, había visto un montón de sardinas y había algunos hombres que le pareció recogían dichas sardinas. Y vio cómo dos hombres estaban usando cierto pecado con dos animales, que no supo si eran burras o yeguas. Lo que había visto con sus ojos corporales. Y que, entonces, dio grandes voces afeando, a dichos hombres, su pecado. Y que otro hombre que estaba mirando lo que hacían, como oyó las voces, dijo a los susodichos : « ¡ Mirad que esta voz es del cielo y que nos perdemos ! ¡ Vámonos a confesar! ». Y que los demonios la habían vuelto a su casa con la misma violencia, haciéndole peores tratam[ien]tos que cuando la llevaron. Y que, del dicho montón de sardinas, había tomado dos que trujo a su casa, que las enseñó a su confesor, y no las comió y las había echado en un [esportillo ?]. Y después las había hallado llenas de gusanos[1].

Certaines des expériences extraordinaires aussi étonnantes qu'elles puissent paraître répondent à une logique, même si le symbolisme délirant qu'elles induisent renvoie, d'emblée, à l'hérésie. Ainsi, tout au long de ses interrogatoires, Ana de Abella semble persuadée que les pensées que lui dit le Christ à l'oreille sont réelles. Elle soutient également que ce ne pouvait pas être le corps du Christ qui se trouvait dans l'hostie consacrée, mais la grâce du Christ, « *porque habiendo tantos que comulgan cómo había de haber tantos cuerpos de Cristo* »[2]. Le Tribunal l'informa qu'une telle pensée relevait de l'erreur et insista pour que la *beata* en soit consciente. S'ouvrit alors un interrogatoire qui opposait deux logiques : la logique inquisitoriale fondée sur la polarité orthodoxie et hérésie, la logique de l'accusée fondée sur une réalité subjectivée (nous ne nous prononcerons pas sur le fait de savoir si cela est conscient ou non) :

> Fuele dicho que decir esta rea […] que no se conservaba en todas las hostias legítimamente consagradas mientras duran las especies de pan el verdadero cuerpo de Cristo Nuestro Señor es error y herejía condenada por la Iglesia ; dixo que por la cuaresma pasada le dixo a ésta su Majestad Cristo Nuestro Señor lo que ha referido de que no estaba su verdadero cuerpo en la hostia consagrada, sino el cuerpo de su gracia en la forma que ha dicho y declarado. Y que desde entonces ésta lo creyó y lo ha tenido por cierto, no ostante que sabía que la Iglesia decía y creía lo contrario.
>
> Fuele dicho que al presente qué es lo que tiene y cree si lo que la ha dicho su pensamiento o lo que tiene y cree la Iglesia católica romana ; dixo que ahora cree en lo que siempre ha creído.

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 329v.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 36.

> Preguntado qué es lo que ha creído siempre ; dixo que se creía que lo que cree la Santa Madre Iglesia católica romana.
>
> Fuele dicho que no piense con sus suterfujios y malicias y bellaquerías engañar a el Tribunal que mientras que ha confesado claramente que ha creído que no estaba en la hostia consagrada Cristo Nuestro Señor en la forma que ha dicho y que ésto se lo ha dicho sus pensamientos, ¿qué es lo que cree ahora y que tiene en la verdad ?; dixo que cree lo que tiene y cree Santa Madre Iglesia católica.
>
> Preguntado si está arrepentida de haber creído a su pensamiento las cosas que deja confesadas ; dixo que cree lo que ha dicho y habiéndosele hecho muchas réplicas y instancias, no quiso responder más aunque se le ha amonestado diversas veces que no pensase evadirse con sus finjimientos y malicias y habiéndosele repetido muchas veces y hecho muchas instancias no fue posible que respondiese otra cosa[1].

Pour les autorités religieuses, tout caractère d'étrangeté est renvoyé dans le domaine de l'imposture ou du délire. Or Claire Guilhem fut une des premières chercheuses à éclairer la façon dont l'Inquisition espagnole recourt à la folie dans le délit d'*ilusa* ou d'*iludente* pour rendre inopérante l'influence que ces femmes exerceraient sur l'entourage.

Une fois les délits vidés de toute participation active du démon ou celle des femmes dans la simulation, les *ilusas* deviennent des sujets invalidés par la défaillance mentale. Ces remarques peuvent être élargies à certaines affaires jugées par le Tribunal de Tolède où les femmes sont accusées d'être *alumbradas*, notamment, celles d'Isabel Briñas (1641), de María Bautista (1642) et de Catalina Ruiz (1646). Ainsi, des formules relatives à leur cohérence intellectuelle telles que *poca habilidad*, *llaneza*, ou *defecto de razón entera y juicio cabal* définissent la défaillance mentale des accusées face à tout caractère considéré comme étrange. À la folie s'associent alors les excès, les opinions sans fondements, les tourments démoniaques simulés ou l'absence de soumission envers l'Église et ses représentants. Par ses explications simplistes et son tempérament affirmé, la vieille femme Catalina Ruiz fut considérée comme « *mujer apoca* » au parcours spirituel synonyme de « *locura y ilusión del demonio* »[2].

L'allusion à la folie est ce qui arrive même à mettre en doute la manifestation du diable : son existence n'est pas remise en doute, c'est plutôt sa présence « réelle » auprès de ces femmes. Sur l'ordre de son confesseur, María Bautista écrivit ses visions et ses expériences. Les experts examinèrent la teneur des propos rapportés par l'accusée. Certains considérèrent que María suivait la doctrine des *alumbrados* ou qu'elle était sous l'emprise

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 67r-68v.
[2] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.

du diable. Mais c'est son inconséquence qui fit l'unanimité, même sur l'intervention du démon :

> […] no le falta un ramal de manía. Las profecías de monjas son de su cabeza.
>
> […] no digo por extenso las necedades, desvanecimientos, bachillerías, bufonerías y liviandades que hay en estos papeles, especialmente en el primero y tercero cuaderno que por mucho que lo desea disimular da a entender su locura[1].

Pour le qualificateur Lorenzo Díaz de Encinas, les écrits, les visions et les tourments du diable de María Bautista ne sont que les signes de sa faiblesse mentale :

> […] No hay cosa discursiva del entendimiento. […] Es un puro desvaneo de cabeza y delirio y siento no ser ilusión del demonio que le hable y engañe porque veo en todos estos cuadernos y escritos mucha doctrina, buena paciencia muchas pruebas grandes que se han hecho en ella, exhortaciones muchas a doctrina espiritual, grandes deseos de saber la verdad y que la desengañen y no efectos de ilusión del demonio acerca de mal vivir. Todo esto es diverso de lo que el demonio cuando habla y engaña y vende. Y así dijeron bien los padres confesores que ni este espíritu es de Dios que la habla por rebelación e ilusiones sobrenaturales, ni demonio que la engañaba ilusionándola y hablándola, sino desvaneo de cabeza en una mujer que trata de oración y se le desvaneció la cabeza[2].

La faiblesse d'esprit des femmes en fait des êtres irresponsables et incapables d'avoir été sous influence démoniaque. *Loca*, *dementada* ou encore *desvanecida* sont des qualificatifs qui caractérisent, dès 1600, les illuminées dont les attitudes ou la vie étaient assimilées à la faiblesse d'esprit. Elles deviennent des êtres sans volonté[3], une anomalie que les inquisiteurs jugeront, selon ce qu'avait expliqué Claire Guilhem, comme le fait de la démence :

> Par un singulier processus, l'hérétique apostate est devenue une individualité inclassable que les inquisiteurs se refusent à juger et renvoient dans un ailleurs inqualifiable : la démence[4].

Si l'image d'une femme en proie aux délires de son imagination apparaît à travers le point de vue des autorités inquisitoriales, elle est aussi présente dans les dépositions des témoins aussi bien à charge qu'à décharge. La critique qu'émit Juana Bautista à l'égard de la sentence que rendit l'Inquisition dans l'affaire d'une *beata* de Madrid ne peut être pris au sérieux puisque, de toute façon, elle était considérée comme folle par les prêtres du

---

[1] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 10v.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 16.
[3] B. Moncó Rebollo, *op. cit.*, p. 206-207.
[4] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 194.

village et par la communauté[1]. Les témoins de la défense déclarent que les extravagances de cette *beata* sont ainsi dépourvues de fondement dans la mesure où elle est faible d'esprit :

> Será de ignorancia y no de malicia porque a la verdad la tiene esta t[estigo] por incapaz y tonta tanto que todos tienen por cierto que no está en su entero juicio porque la ha oído hablar no muy concertadamente[2].

L'image de la « *beata loca* » semble fonctionner, ainsi que l'explique Marcel Grandière à propos de l'interaction entre le stéréotype et la société :

> comme un outil de régulation dans une société, ayant ce qu'il faut de connu et de stable pour ne pas émouvoir et inquiéter, et de souple, pour accueillir la nouveauté et l'adapter[3].

En les déclarant stupides, l'entourage, influencé par des représentants d'Église, réinscrit ces *pseudo-saintes* dans la perspective commune de la vision négative de la Femme, celle de la faiblesse et de l'inconsistance de l'intelligence féminine. Dans son ouvrage essentiel sur la folie, Michel Foucault observait qu'en matière d'asiles pour fous, la nouveauté qui accompagne le XVIIe siècle réside dans les populations que l'on y enferme : vont être mêlés les fous pathologiques et les autres, pauvres, mendiants, hérétiques, criminels[4]. À l'image de cette politique française du grand renfermement, réduite à leur inconséquence « biologique », ayant déserté la raison de l'ordre divin, l'intégration de ces femmes dans la communauté ne peut être rectifiée que par l'internement, c'est-à-dire, par le recours à la réclusion dans les couvents ou les hôpitaux et à la direction de conscience.

Dans la mesure où la réalisation des désirs était considérée comme le moteur de la déformation de l'imagination féminine, seules l'obéissance et la dévotion pouvaient préserver des symptômes en opposition avec l'ordre naturel des choses. Seule l'obéissance aux confesseurs permet que ces femmes ne soient pas considérées comme des folles condamnables. Le procès contre Gerónima de Noriega en 1628 est suspendu, entre autres, lorsque les inquisiteurs jugent que l'accusée avait obéi à tout ce que ses confesseurs lui avaient ordonné. En revanche, parce qu'elles avaient remis en cause l'autorité

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[3] M. Grandière, « La notion de stéréotype », *Le stéréotype, outil de régulations sociales*, M. Grandière, M. Molin (eds.), Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 10.
[4] M. Foucault, *Histoire de la folie*…, p. 55-81.

ecclésiastique ou les rapports interindividuels, Juana Bautista en 1636, María Pizarro en 1641 et Ana de Abella en 1654 sont condamnées à abjurer *de levi*, au bannissement et à la réclusion dans des couvents ; peines également infligées à María Bautista en 1642 et Catalina Ruiz en 1646. Ces mesures allaient réaffirmer le seul profil féminin acceptable pour celles qui décident de se vouer à la foi et susceptible de ne pas empiéter sur l'espace social : celui de la religieuse conventuelle telle Thérèse d'Avila vivant ses expériences à l'intérieur des murs du couvent sous le regard de ses éminents confesseurs, sachant leur obéir avec zèle en tous lieux et toutes circonstances. Tous les phénomènes extraordinaires d'origine diabolique ou maladive resteraient confinés entre les murs du couvent, confinés à un espace restreint.

Par leur ignorance ou leur « bêtise » dite naturelle chez elles, les femmes étaient plus enclines à se laisser berner par les illusions diaboliques à cause de leur imagination défaillante. La façon dont l'Inquisition traite la « sorcière », surtout dès 1614, en est un signe : c'était le fait de femmes incultes et superstitieuses dont l'impiété résidait dans leurs prétentions illusoires de se croire sorcières ou croire aux sorcières. Car l'imagination féminine ne s'échauffe pas seule, elle est la proie des désirs qui cachent, bien souvent, des intérêts, des intentions inavouables ou la recherche de compensation. Or, c'est parce qu'elles étaient femmes, et donc plus sujettes aux illusions du démon, que les expériences de celles qui étaient versées dans une vie religieuse mystique laissaient croire *a priori* une fausse mysticité poussée par la vanité. Une figure aussi exemplaire que Thérèse d'Avila ne coupa pas à cette suspicion.

Néanmoins, lorsque des états mystiques extrêmes ou extravagants divergent des représentations officielles des actions du diable, l'imagination déficiente de certaines femmes semble revêtir les formes de la fantaisie ou de l'hallucination. Mais si certaines ont pu présenter de réels signes de pathologies mentales, l'attention portée dans la plupart des procès à l'inconséquence féminine réduit toute expérience féminine non conventionnelle à une forme de déraison. Or renvoyer cela au domaine de la folie, c'est dénier tout type d'intentionnalité ou d'initiative dans les comportements hétérodoxes de certaines de ces femmes qui, par manque d'esprit, inventent l'intervention diabolique. Comme l'exprime Christian Chelebourg, « parler de folie, c'est réfuter l'hypothèse du surnaturel »[1]. Pour

[1] C. Chelebourg, *op. cit*., p. 184.

l'emphase comportementale ou tout caractère d'étrangeté de ces femmes idiotes, la réclusion ou l'exclusion devient un remède opérant.

*

Complicité avérée ou tacite ou bien combat singulier, le diable entretient une relation étroite avec chacun des types féminins liés au surnaturel : alliance, combat singulier, illusion volontaire ou non. Mais la présence même du diable auprès des femmes, quand bien même d'aucune porterait au paroxysme son dévouement à Dieu, pose le problème d'une nature féminine *a priori* suspecte par la relation troublante qui l'unit à lui. La femme étant perçue comme un être cédant facilement à la tentation, le diable est toujours à même soit de la tromper, soit de l'utiliser en lui insufflant toutes sortes d'illusions. C'est en satisfaisant leur égoïsme ou en contentant leur vanité que le diable aime à se jouer de ce sexe *faible*, en particulier de ces femmes qui décident de se vouer à la perfection. Mais si les femmes ne pouvaient s'affranchir de leur ascendant démoniaque, elles ne pouvaient pas non plus passer outre l'élément essentiel qui les rattachait à cette influence : une imagination défaillante motivée par l'amour propre ou la recherche des honneurs.

L'intervention diabolique perçue comme le fait d'une simulation ou d'une invention soulève alors le problème d'un rapport féminin au surnaturel. Les interventions du diable seraient le fruit de délires hallucinatoires des femmes sous l'emprise de leur inconséquence source d'une imagination déréglée. Ainsi, quand les tourments diaboliques s'éloignent des images normées ou partagées par l'imaginaire collectif, l'invraisemblance semble ouvrir la voie à l'expertise de la « bêtise » ou de l'inconséquence féminine. En ce sens, il ne s'agit plus de savoir dans quelle mesure ces femmes participent activement dans la simulation créée avec l'aide du diable ou sous son influence, mais de savoir dans quelle mesure leur faiblesse, poussée par la vanité, crée ou non l'image démoniaque.

Cependant, les symptômes d'une imagination féminine originale ou déréglée peuvent susciter l'émerveillement du public et devenir un danger pour l'autorité de l'Église. En considérant les illuminées comme des démentes et en les jugeant non pas durement, mais comme de pauvres femmes idiotes ou folles, l'Inquisition leur enlève la possibilité d'être à l'origine d'une véritable intention transgressive. Faire de ces femmes des folles

chez qui le diable semble avoir déserté l'esprit met en évidence la subtilité avec laquelle l'Église les convertit en sujets inoffensifs. Les illuminées, et plus particulièrement les *ilusas*, suivaient ainsi la même voie que ces femmes superstitieuses et ignorantes qui se croyaient sorcières ou croyaient aux sorcières. Entre le diable et la démence, les femmes en contact avec le surnaturel sont rivées à la déficience naturelle de leur esprit, et donc aussi à celle de leur corps.

CHAPITRE V

UN CORPS SOUS LE SIGNE DE L'INSTABILITÉ

Aux XVIe et XVIIe siècles, la question du corps pose le problème du jeu des représentations. Entre apparences et contrôles des comportements, en Espagne aussi bien qu'en Europe, l'image du corps se situe à la charnière des questions sur l'individu, la société, les modèles et la notion de genre.

Pour l'Église de la Contre-Réforme, le corps du Christ est au centre de la foi et de la dévotion : un corps *magnifié* qui représente la rédemption des hommes. Le corps du pécheur, lui, ne suscite que méfiance et horreur. Car, menacée par les tentations, la chair est faible et peut succomber au péché. Obstacle au salut, la charge symbolique qui est attribuée au corps en fait, avant tout, un ennemi qu'on condamne. Pour les religieux, le corps est le lieu de tous les vices, la porte par où pénètre le péché. Il est un obstacle dont il faut se débarrasser pour laisser l'âme rejoindre Dieu. Mais le regard porté sur le corps n'a pas uniquement une signification religieuse. Il est au centre des domaines relevant aussi bien de la sexualité, de l'hygiène individuelle et collective ou de la représentation iconographique que des premiers concepts médicaux[1]. L'image et le sens qui sont donnés aux maladies, aux tempéraments, aux désirs ou à certains décès sont les conséquences de la vision et des usages que la société fait du corps[2].

De tout temps, les différences anatomiques et physiologiques ont joué un rôle majeur dans la construction de systèmes de représentations sociales. Plus précisément, Georges Balandier explique que le corporel et le sexuel ont constitué « les opérateurs sociaux les plus immédiatement utilisables et sont au fondement de maints ordres sociaux »[3].

Plus que tout, le corps féminin n'a cessé d'être tributaire de la façon dont les discours religieux, scientifiques et juridiques le percevaient et le traitaient.

---

[1] Les analyses historiques de G. Vigarello sur l'hygiène ou de P. Perrot sur le vêtement, par exemple, mettent en relation les pratiques quotidiennes et les imaginaires sociaux de chaque époque. Voir G. Vigarello, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, 1985 ; P. Perrot, *Le travail des apparences*, Paris, Seuil, 1985.

[2] Les réflexions que nous proposons dans ces lignes émanent, entre autres, de l'ouvrage collectif *Histoire du corps*, t. I : *De la Renaissance aux Lumières*, G. Vigarello (dir.), Paris, Éditions du Rocher, 2005.

[3] G. Balandier, « Le sexuel et le social, lecture anthropologique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVI, Paris, PUF, 1984, p. 5.

Physiologiquement différentes, considérées comme des « hommes tronqués » faibles d'esprit ou en proie à l'influence de leur utérus, les femmes possédaient un corps *étrange*. Un corps qui les rendait juridiquement subordonnées à une autorité (la famille, le mari, le confesseur, etc.) et les mettait à l'écart du ministère sacerdotal ou de l'administration[1].

Aussi bien en Espagne que dans le reste des pays catholiques, les notions d'impureté et de désobéissance interférèrent non seulement dans la qualification de la nature féminine, mais aussi dans celle de leur fonction sociale et de leurs droits. Pouvant incarner les vices les plus démoniaques, le corps féminin était essentiellement perçu comme le paradigme de la corruption morale et physique. Cependant, cette image négative était contrecarrée par l'exaltation de comportements féminins qui, aussi bien du point de vue social que religieux, incarnaient les vertus les plus parfaites. Cette image duelle révèle la contradiction d'une condition féminine étroitement liée aux discours et aux représentations autour du corps féminin.

Dans les procès étudiés, l'existence corporelle des femmes se dégage des façons de dire et de faire : gestes, impressions physiques ou morales. Qu'il s'agisse de la façon dont des femmes infligeraient la douleur ou dont certaines la subissent, ou encore d'un questionnement autour de la féminité, la place du corps est omniprésente aussi bien chez les femmes tombées aux mains de l'Inquisition que chez la femme élevée au rang de sainte. Du corps scandale au corps en gloire, les pratiques de chacune, ou celles qu'on leur attribue, posent la question de la représentation du corps féminin et de l'ambivalence qui le caractérise.

A – Les supplices et le corps féminin

Au Siècle d'Or, la dialectique « corps - âme », « chair - esprit », constitue un des éléments fondamentaux de la spiritualité espagnole : le corps est à la fois *objet* (ce par quoi les sens perçoivent et s'expriment) et *obstacle* (ce qui s'oppose à l'esprit et à l'âme). La peinture est un des domaines à travers lesquels s'éclairent ces perspectives. Les représentations naturalistes de certains martyres montrent des corps lacérés, étirés, torturés, ensanglantés ou évoquant la décomposition corporelle. Dans le *Martyre de saint Philippe*

[1] S. Beauvalet-Boutouyrie, *Les femmes à l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)…*, p. 7-54.

de José Ribera (1639), la force des lignes directrices qui structurent la scène du martyre accentue la douleur et le supplice du saint que l'on écartèle. Mais cette souffrance est aussi celle du Christ, évoquée par le regard du saint vers le ciel[1]. Du reste, la douleur fait partie du chemin qui ouvre la voie vers le désintéressement afin que l'âme triomphe. Et, pour le vertueux, la vie est comme une longue agonie. Sur la voie de la sainteté, les supplices infligés au corps reflètent l'amour pour le Rédempteur. Pour lui, le saint est prêt à subir les pires châtiments afin que l'âme accède à Dieu. D'où, comme en témoignent les hagiographies telles que le *Flos sanctorum* ou les biographies des contemplatives mystiques, une pathologie particulière est propre à la sainteté.

Le rapport à la douleur, à la mort, à la maladie et au supplice inspire, cependant, autant d'intérêt dans le domaine procédural. Les signes qui provoquent la mort ou les traces laissées sur les chairs sont autant de marques significatives pour tenter de trouver la présence de Dieu ou du diable : pour cerner les indices corporels de la sainteté ou du démoniaque.

Nous nous proposons donc d'étudier la fonction et les propriétés du supplice dans les procès.

1) Les agents du supplice

Les crimes perpétrés par les *brujas* étaient les tourments qu'elles infligeaient lorsqu'elles assouvissaient leur soif de vengeance. Pour les populations, les pathologies mystérieuses et le foudroiement constituaient, avant tout, l'une des caractéristiques essentielles qui témoignaient des supplices infligés par les sorcières. En 1616, après la visite non désirée d'Ana Gutiérrez Sanz, le témoin María Sanz rapporte comment elle découvrit, un matin, le corps meurtri de sa fille :

> Había amaneçido pellizcada la una en las espaldas muy maltratada y quebrantado el cuerpo y que no se acuerda en qué más partes[2].

---

[1] *Le martyr de saint Philippe*, 1639, huile sur toile, musée du Prado, Madrid. Voir J. Rogelio Buendía, *El Prado básico*, Madrid, Silex, 1991, p. 202-203. Quant à la représentation de l'émotion religieuse, le style de José de Ribera est un des exemples illustrant le courant pictural espagnol du XVIIe siècle. L'utilisation du clair-obscur et de la mise en valeur des corps confère une tension dramatique et réaliste aux scènes. Le thème religieux occupe une place de choix dans l'œuvre du peintre qui n'hésite pas à mettre en avant le caractère héroïque des apôtres ou des ermites, d'autant plus que les corps sont faméliques ou sous le joug de la vieillesse.

[2] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 153v .

À Torrelaguna, Gerónima, surnommée *la Hospitalera* (celle-ci est gardienne de l'hôpital), aurait également été à l'origine des ecchymoses et des griffures sur le corps d'une petite fille en 1616, alors que l'enfant se portait bien la veille. La mère, María de Rojas, témoigne de ce supplice étrange qui survint trois semaines après qu'elle ait retrouvé l'enfant les trois doigts de la main attachés avec un cheveu blanc :

> […] Parecese que la noche antes había suçedido el amaneçer una hixa de la dicha Doña María que se diçe Manuela atados los dedos de una mano los tres dedos con un cabello blanco y esta declarante se los desató y de allí a quince días o tres semanas amaneció la dicha Manuela pellizcada los muslos y encima de los brazos y en los pechos como desgarrado con uñas con todo lo qual tenía sospecha la dicha Doña Maria que lo hacía la dicha Gerónima[1].

Selon le degré du ressentiment, les méfaits pouvaient aller d'une maladie bénigne à la paralysie, voire à la mort de la personne ou de l'un de ses proches, ainsi qu'à celle du bétail[2]. Du reste, l'imagerie de la sorcière s'accompagne indéfectiblement des supplices portés aux corps : on persécute, on arrache, on étouffe, on griffe, on cuit, on tue, on mange[3]. Dans ce prolongement, rien de surprenant lorsqu'en 1541, par exemple, Juana Ruiz est accusée de se consacrer à la nécrophagie et à la nécromancie dans le cimetière du village de Daimiel et d'utiliser des ossements pour fabriquer ses potions. Le premier chef d'accusation récapitulait les faits :

> [En el cimiterio de la Iglesia mayor de la dicha villa] se metía en el carnero y lugar donde están los huesos de los defuntos para tomar y labar dellos por hacer sus hechicerías[4].

À Tolède, Juana Izquierda et Olalla Sobrino, jugées en même temps que Catalina Mateo, sont accusées d'avoir rendu malade des personnes et, surtout, d'avoir tué, dépecé et dévoré des enfants[5]. Le 17 juillet 1589, l'Inquisition entend la dénonciation du chapelier Juan Ramón qui accuse des sorcières et, entre autres, Catalina Mateo, d'être à l'origine de la mort violente de son fils qu'il retrouva :

---

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 79v-80v.
[2] Dans ce dernier cas de figure, la mort foudroyante du bétail était la preuve du maléfice, puisque seul un mauvais sort « enlève toute force d'un seul coup ». Voir J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, p. 357.
[3] Une explication anthropologique du lien entre la croyance aux sorcières mangeuses d'enfants et la mortalité infantile au Siècle d'Or dans M. Tausiet, « Brujería y metáfora. El infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII) », *Temas de Antropología*, 8, 1998, p. 61-83.
[4] AHN, Inq., leg. 95, exp. 7, 1541, fol. 65r. Également cité par J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición...*, t. II, 1990, p.65-81.
[5] AHN, Inq. leg. 2105, exp. 27, 1591.

> […] Los braços quebrados y los rostros torcidos y quebrantado por los riñones y piernas y hechas muchas crueldades en él de que se entendió […] que bruxas se lo mataron[1].

La pratique de la nécrophagie ainsi que l'infanticide sont des thèmes fondamentaux dans la construction archétypale de la sorcière. Ces crimes représentaient le symbole maléfique par excellence du monstre qui profane la dépouille des morts. C'était faire atteinte au corps de la personne et, par extension, au « corps » collectif, que de s'adonner à de telles pratiques. Car, pour faire nôtre l'expression de David Le Breton, « le statut du cadavre sollicite le sens le plus intime du sacré pour chaque individu » : il répond à la représentation de la mort et renvoie à la subjectivité des hommes de ce temps et à leurs codes culturels[2]. Le comble d'une telle violation corporelle était l'atteinte faite aux corps d'enfants, car elle représentait une violation au rapport à la filiation. Dans ce type de crime, la femme était doublement suspecte de sorcellerie et de meurtre du fait de son contact direct avec la naissance et la mort.

Cependant, du point de vue des victimes qui dénoncent les femmes sorcières dans nos procès, l'aspect intéressant de telles pratiques repose sur le fait qu'elles sont mises en connexion avec des manifestations symptomatiques en chaîne. Par exemple, les dénonciations contre *la Hospitalera* mettent en évidence l'enchaînement des symptômes et des supplices : la mère, María de Rojas, elle-même affectée par de grandes fatigues, constate aussi chez sa fille des lésions et des traumatismes inexpliqués[3].

En 1645, plusieurs morts consécutives d'enfants dont on retrouva les corps déshydratés et dispersés s'accompagnèrent de la mort d'une femme enceinte. Ana de Nieba et María Manzanares furent accusées d'être les responsables de ces crimes, alors même que les maladies étaient antérieures à l'intervention des deux vieilles femmes. Jusqu'ici, ces réflexions concordent avec les nombreuses thèses dégagées quant au processus accusatoire des femmes sorcières et à la recherche du bouc émissaire. Entre autres historiens, Rafael Salillas rappelle l'adéquation sur laquelle se fonde cette dernière : « *la del enemigo oculto*

---

[1] AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, 1591.

[2] D. Le Breton s'est intéressé à l'usage des corps dans le domaine de l'autopsie et de la dissection, pratique qui ne commence à se développer plus concrètement qu'à partir du début du XVIIe siècle. Du reste, aujourd'hui encore, la question autour du statut de la dépouille ne semble pas avoir encore totalement disparu, si l'on pense au problème que constitue le prélèvement d'organes sur un mort pour procéder à une transplantation. Sur le thème historique de l'autopsie, et plus largement, du rapport au statut du corps mort aujourd'hui, D. Le Breton, *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, A.M. Métailié, 1993, p. 10 et p. 70-96.

[3] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 79v-80v.

y la de los influjos misteriosos »[1]. Ainsi, sur la trentaine de témoins qui préjugent de la culpabilité des deux femmes, la déclaration de Mateo Morcillo, père de l'un des enfants morts, précise qu'il alla les trouver quand son fils était déjà gravement malade. Celles-ci lui appliquèrent des emplâtres qui échouèrent. Mateo Morcillo conclut sa déposition en mettant en évidence l'association entre le mal (douleur, maladie, mort) et les préjugés communs à la communauté :

> […] No sabe que estas mugeres sean la causa de la muerte de su hixo pero que es pública voz y fama son bruxas y hechizeras[2].

Le propre de la sorcière, c'est la volonté de produire le mal, d'être à l'origine de la douleur physique ou morale de celui ou de celle qui s'estime être la victime d'un préjudice. Les sorcières appartenaient au monde maléfique. Leur corps devait donc appartenir aussi au monde des supplices. Pour cela, il faut que le corps lui-même soit « pervers ». Ainsi, toute tare physique et/ou tout trait de caractère trop affirmé chez une femme vont déclencher un ensemble de préjugés qui la feront soupçonner de sorcellerie[3]. Juana Ruiz, Olalla Sobrino, Juana Izquierda ou encore María de Espolea avaient ceci en commun qu'il s'agissait de vieilles femmes laides au tempérament affirmé. María Manzanares terrorisait les voisins à cause de « *la mala voz que de ella suena* »[4]. Une jeune femme déclara à l'Inquisition qu'Ana de Nieba, avec qui elle avait dormi un soir, avait fait « *unos badulaques que no entendía* »[5] et cela l'avait terrorisée. Du reste, l'introduction de l'élément nocturne joue un rôle primordial, car, pour les mentalités, le mal et la perversion des corps sont instinctivement associés à l'obscurité, elle-même étroitement liée à la transgression et au monde de la sexualité, comme le constataient les analyses de Julio Caro Baroja[6].

En effet, depuis l'Antiquité, la « nuit » a toujours été associée aux débordements infernaux : lieu propice aux monstres terrifiants, aux actes corporels répréhensibles et au mal. Pour l'inconscient collectif, Julio Caro Baroja avait souligné que le principe de la « nuit » était le corollaire de l'inversion, des passions non réfrénées. Radicalement opposée au jour, où la vie se déroule selon un ordre régi par des règles morales, la *nuit* est

---

[1] R. Salillas, *La fascinación en España...*, p. 94.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 20.
[3] Dans ce processus, R. Salillas affirme que « *los prejuicios son los elementos esenciales en esta definición atributiva […] de un tipo teatral* ». *Op. cit.*, p. 39-40.
[4] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 11.
[5] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 9.
[6] J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo…,* p. 17-30.

fondamentalement liée au mystère : au secret. Très tôt s'est opérée dans les mentalités la connexion entre un espace mystérieux identifié au mal et une nature féminine sujette à des cycles naturels changeants. Sur cette relation s'est progressivement fondé le lien entre la nuit, le mal et la féminité[1]. Intimement reliée à la nuit, la femme sorcière est terrifiante, car l'obscurité la *cache* corporellement et dissimule un monde où tout est débridé[2]. Bien plus, elle est le paradigme du plaisir et de la perversion dans lequel se réalise le corps perverti. Par voie de conséquence, tout ce qui se rapporte au corporel se fait le miroir de la perversion. Ainsi, le corps féminin perverti est celui où va se concrétiser une tendance à l'hyperbole morale ou physique :

- les anomalies corporelles : difformité, grosseur corporelle, tache, grain de beauté ;
- les changements physiologiques : vieillesse, ménopause ;
- les tempéraments : acariâtre, mélancolique, solitaire, franc-parler.

Dans les procès de sorcellerie, la douleur se fait l'empreinte de la présence du mal. Elle est liée directement ou indirectement à un élément afférent à une volonté nuisible.

À l'opposé, le corps des femmes se vouant à Dieu va être aussi le cadre d'une manifestation surnaturelle.

2) Le corps châtié

Sur la voie de l'union mystique, qu'il s'agisse de celle qui est reconnue comme sainte ou de celle qui est accusée d'imposture, la ferveur de l'amour tend à s'exprimer par une conscience corporelle hyperbolisée.

Dans la spiritualité mystique, la relation au corps rejoint deux principes qui traduisent l'aspiration de se confondre avec le corps divin : l'assimilation par la communion au corps du Christ et le désir de partager les tourments qui lui furent infligés. En ce sens, parce que le corps est un obstacle — une prison, dira sainte Thérèse — pour l'abandon de l'âme à Dieu, le châtier est une façon de faire mourir cette enveloppe qui ne mérite que peu de respect. La souffrance est transcendée par l'amour du Rédempteur. De fait, les châtiments, les douleurs, les maladies, renforcés par une ascèse rigoureuse,

---

[1] *Ibid.*, p. 17-36.
[2] *Ibid.*, p. 22-27.

permettent de dompter et de mépriser le vecteur par lequel le péché est entré dans le monde[1].

Chez les saintes mystiques, plus particulièrement, la douleur physique et morale est omniprésente. Car plus le corps souffre, plus l'âme le contraint à se rendre vaincu pour « s'incorporer au Christ », selon les propos de Jacques Gélis[2]. Aussi ne sera-t-on pas surpris de la crudité de certaines descriptions de supplices qu'infligèrent des mystiques à leur corps, ainsi que le suggère cet exemple tiré des expériences mystiques d'Angèle de Foligno :

> […] Un día de jueves santo dije a mi compañera que haríamos lo posible para encontrar a Cristo. Dije : « Vamos al hospital, quizá le encontremos entre los pobres dolientes y aflijidos […] », lavamos los pies a las mujeres y las manos de los hombres, sobre todo las de un leproso que las tenía muy dañadas o podridas y echadas a perder. Luego bebimos de aquel agua. Sentimos tanta dulzura que por todo el camino vinimos con gran suavidad como si hubiésemos comulgado. Me parecía realmente haber comulgado, pues sentía muchísima suavidad como si fuera así. Algunas partículas de las llagas quedaron pegadas en la garganta y yo hacía esfuerzos por tragarlas. Mi conciencia me impedía escupirlas como si hubiese comulgado[3].

Dans la configuration du corps châtié pour accéder à l'union avec Dieu, les figures religieuses de Marie l'Égyptienne, Catherine de Sienne ou Angèle de Foligno servirent de modèles aux contemplatives espagnoles. Cependant, quant à la mortification, l'abnégation et la pénitence, le modèle qui prédomine, à partir du XVIe siècle, reste celui de Thérèse d'Avila[4]. Son œuvre tout entière atteste que le corps peut être maîtrisé et que l'âme, ayant pris le dessus sur la chair, s'est rapprochée de Dieu. Les témoins des procès de béatification l'évoquent d'ailleurs sans cesse dans leurs dépositions. Ainsi, en 1595, Diego de Yepes, biographe de la Mère carmélite, exprime les souffrances endurées par sainte Thérèse de son vivant. Son corps fut marqué par de récurrentes et graves afflictions, mais sa grande humilité et sa dévotion lui permettaient de les surmonter. Le confesseur et

---

[1] Sur la pratique de l'ascèse alimentaire et les formes que revêt la privation du corps dans les récits hagiographiques, J.M. Sallman, *Naples et ses saints à l'âge baroque…*, p. 26-45.

[2] J. Gélis, « Le corps, l'Église et le sacré », *Histoire du corps…*, p. 45-77. M. Gérard évoque également cette notion à travers l'étude des martyrs féminins : « La description des souffrances du martyre fait naturellement référence au modèle de la Passion de Notre-Seigneur pour l'amour de qui les saints sont prêts à affronter les pires tourments. D'où toute une « pathologie » propre à la sainteté ». Voir *Les cris de la Sainte : corps et écriture dans la tradition latine et romane des Vies de saintes*, Paris, H. Champion, 1999, p. 169.

[3] A. de Foligno, *Libro de la vida : vivencia de Cristo*, p. 70. Cité par A. Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas...*, p. 88.

[4] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 72-79.

biographe témoigne de l'expérience répétée qu'il en fit à Osma après avoir confessé la *Madre* :

> Quando (*sic*) llegó a comulgar a la dicha Madre con un color de tierra por su edad y grandes y continuas enfermedades y trabajos que tuvo por muchos años, en recibiendo en la boca a Nuestro Señor, antes de pasar el Sacramento, se inflamaba su rostro con un color hermosísimo que parecía trasparente (*sic*), y quedaba con una gravedad y majestad tan grande, que a este testigo causaba gran reverencia[1].

Finalement, le point culminant de cette « sainte » dégradation se fait jour par l'odeur exceptionnelle qui se dégage d'un corps vieillissant et usé par le temps :

> La otra cosa fue, que con tener la dicha Madre los dientes gastados y negros, y ella de edad y con las circunstancias de penitencias ya dichas, que suelen causar mal olor y acedia, a ella le olía la boca como amizcle, y tanto, que este testigo se escandalizó y pensó que no debía de ser tan penitente como decían, pues usaba de olores confortativos que hasta les tres de la tarde le duraban ; y con esta sospecha preguntó a sus monjas si usaba la dicha Madre olores, y ellas les dijeron que no sólo no usaba de ellos, pero que los aborrecía, porque le causaban intolerable dolor de cabeza[2].

Sur le chemin de l'union mystique avec Dieu, la souffrance fait partie intégrante de l'accession à la condition d'épouse du Christ. Même lorsque les maladies causent de très grands maux physiques, le corps se fait expiation dès lors que la religieuse mystique décide de s'abandonner avec humilité et joie à la volonté divine qui inflige les maladies. Ainsi l'écrivait la Sainte en invoquant l'exemple des saints, ces modèles qu'il fallait imiter :

> Acordémonos de nuestros Padres santos pasados ermitaños, cuya vida pretendemos imitar : ¡ qué pasarían de dolores, y qué a solas, y de fríos y hambre y sol y calor, sin tener a quién se quejar sino a Dios ! ¿ Pensáis que eran de hierro ? Pues tan delicados eran como nosotras. Y creed, hijas, que en comenzando a vencer estos corpezuelos, no nos cansan tanto. Hartas habrá que miren lo que es menester; descuidaos de vosotras, si no fuere a necesidad conocida. Si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haremos nada (*Camino* 11, 5).

La maladie est vécue comme un sacrifice pour parvenir à l'amour de Dieu, à une libération individuelle et spirituelle. Néanmoins, dans la pensée thérésienne, elle ne doit pas être une fin en soi. On la subit pour mieux la transcender, en même temps qu'il faut faire en sorte de recouvrer et de garder la santé du corps, cela valant pour soi et pour les autres[3].

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 286.
[2] *Ibid*., p. 286-287.
[3] L'une des premières preuves justifiant cette conception apparaît à travers le nombre d'occurrences des termes « salud » et « enfermedad » : 394 et 103 respectivement. Sur l'importance qu'accorde la Sainte à la notion de « salus », voir *D.S.T.J.*, « Enfermedades / enfermos », p. 574-585.

L'acceptation héroïque du supplice se perçoit comme l'action d'une foi exceptionnelle, comme le suggèrent tous les témoignages des procès de Thérèse. La déclaration de la carmélite Beatriz de Jesús en est un exemple :

> Vio esta testigo a la dicha Madre y la conoció con muchas enfermedades, especialmente de perlesía y vómitos, que de noche los tenía, y que todo lo pasaba con grandísima paciencia[1].

Fondée sur les données relatives aux vies de mystiques féminines, l'étude de Jean-Pierre Albert indique une série de symptômes qu'éprouvèrent la plupart des religieuses. Les maux de tête, les évanouissements, les douleurs au cœur, la paralysie et les fièvres sont autant d'affections communes au cheminement individuel qui mène à l'union de l'âme à Dieu[2]. À noter que la douleur se vit sur la base d'un oxymore : aux souffrances extrêmes se joint la joie de l'âme qui tend à se rapprocher de Dieu, comme l'expriment les nombreux textes étudiés par Isabelle Poutrin et Jacques Le Brun[3]. Les souffrances corporelles deviennent donc comme les signes privilégiés d'un rapprochement divin. Au sujet des troubles qui jalonnent l'expérience des mystiques chrétiennes, Jean-Pierre Albert propose la thèse de la maladie comme signe d'élection :

> C'est que Jésus manifeste généralement l'amour exceptionnel qu'il voue à chacune de nos mystiques en lui faisant subir les épreuves les plus douloureuses[4].

Les ravages causés par les maladies s'associent au désir de souffrances volontaires dues à des privations alimentaires ou des mortifications[5].

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1er avril 1592, p. 117.
[2] J.P. Albert, *Le sang et le ciel...,* p. 290-305.
[3] I. Poutrin relève l'ambiguïté qui existe autour de la problématique du corps dans la rédaction des « vies » des contemplatives dans la mesure où il s'agissait de répondre à la demande de leurs confesseurs : les précisions qu'elles fournissaient quant à leur cheminement spirituel demandaient davantage de retenue que sur les détails liés au corps. Voir *Op. cit.*, p. 89-100. Sur l'importance du corps dans les biographies spirituelles féminines au XVIIe siècle, nous renvoyons à l'article de J. Le Brun « L'institution et le corps, lieux de mémoire, d'après les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle », *Corps écrit*, 11, *La Mémoire*, 1984, p. 111-121.
[4] J.P. Albert, *op. cit.*, p. 171.
[5] Ainsi, motivée dès l'enfance par le désir de n'appartenir qu'à Dieu, de suivre le Christ et de l'aimer, Catherine de Sienne s'infligeait des privations extrêmes : elle s'imposait des jeûnes rigoureux, dormait une heure par nuit à même une planche, se flagellait jusqu'au sang, portait une chaîne de clous autour de la taille. Tel était le cas également pour la mystique italienne Catherine de Gênes († 1510). Hantée par la souffrance des hommes pécheurs, elle ne mangeait que très rarement, se nourrissant d'herbes et d'insectes, dormait sur un lit recouvert d'épines, soignait des mendiants contagieux (lèpre, gale) et embrassait même certaines de leurs plaies purulentes. En 1510, alors que son corps sombrait dans de graves souffrances physiques, elle expérimentait, néanmoins, l'ardeur des extases. Voir A. Royo Marín, OP, *Doctoras de la Iglesia : Santa Teresa de Jesús, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Lisieux*, Madrid, BAC, 2002, p. 83-85 ; p. 141-153.

Paradoxalement, alors même que la religieuse ne doit pas porter attention à son corps, la conscience du corps affecté se révèle comme hyperbolisée. Ainsi, les pathologies qui affectent la chair se manifestent toujours sous une forme mystérieuse et extrême. Dès l'adolescence, Thérèse de Jésus dut faire face à une série de troubles dont la violence effrayait son entourage. Les premiers chapitres de la *Vida* retracent les maux physiques qu'elle supporta avec patience. Citons, notamment, la grave maladie qu'elle endura dès son entrée au couvent :

- Fièvres, évanouissements :

> […] Havíanme dado, con unas calenturas, grandes desmayos ; que siempre tenía bien poca salud (*Vida* 3, 7).

- Inappétence, douleurs cardiaques jumelées à la perte de connaissance :

> […] La mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud ; que, aunque el contento era mucho, no bastó. Comenzáronme a crecer los desmayos, y diome un mal de corazón tan grandísimo que ponía espanto a quien le veía, y otros muchos males juntos. Y ansí pasé el primer con harto mala salud […]. Y como era el mal tan grave, que casi me privava el sentido siempre — y algunas veces del todo quedaba sin él […] (*Vida* 4, 5).

- Semi-coma, crises corporelles entraînant la paralysie :

> Diome aquella noche [15 août 1539] un parajismo, que me duró estar sin ningún sentido cuatro días, poco menos […]. Teníanme a veces por tan muerta, que hasta la cera me hallé después en los ojos (*Vida* 5, 9).

> Quedé de estos cuatro días de parajismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomportables tormentos que sentía en mí : la lengua hecha pedazos de mordida ; la garganta, de no haver pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogava, que aun el agua no podía pasar ; toda me parecía estava descoyuntada ; con grandísimo desatino en la cabeza ; toda encogida, hecha un ovillo — porque en esto paró el tormento de aquellos días —, sin poderme menear ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneavan ; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha (*Vida* 6, 1).

Après cette douloureuse et mystérieuse affection, Thérèse est toujours sous l'emprise des maladies et, notamment, les vomissements, les douleurs au cœur, la paralysie et les fièvres :

> Que, aunque sané de aquélla tan grave, siempre hasta ahora las he tenido y las tengo bien grandes, aunque de poco a acá no con tanta reciedumbre, mas no se quitan, de muchas maneras. En especial tuve veinte años vómitos por las mañanas, que hasta más de mediodía me acaecía no poder desayunarme ; algunas veces más tarde. […] Y casi nunca estoy, a mi parecer, sin muchos dolores y algunas veces bien graves, en

> especial en el corazón, aunque el mal que me tomaba de continuo es muy de tarde en tarde. Perlesía recia y otras enfermedades (*Vida* 7, 11).

Autant de défis aux besoins naturels du corps ne pouvaient pas laisser d'émouvoir l'entourage proche pour qui ces troubles extrêmes semblaient être une preuve de sainteté. D'autant plus lorsque les femmes sujettes à de tels maux étaient des religieuses dans le monde, laïques ou *beatas* ayant choisi la voie religieuse hors du couvent. Or la sainteté étant fondamentalement un privilège rare se pose alors la question des souffrances « reconnues » face à celles relevant de la simulation. Comment distinguer la violence et la ferveur d'une « sainte pathologie » de pathologies humaines, qu'elles soient vraies ou simulées ?

L'affaire instruite contre Ana Baroja en 1625 pour tromperie ou possession, qualifiée d'*energumena* (possédée), mérite attention. Avant d'être dénoncée à l'Inquisition par ses confesseurs, la *beata* avait suscité l'éblouissement de son entourage. Désireuse de devenir religieuse, elle ne put intégrer le couvent. Résolue à donner sa vie à Dieu, elle adopta une vie de chasteté et d'ascèse et demanda à Dieu avec grande dévotion « *le diese trabajos en que exercitase el deseo que tenía de padecer por su amo*r »[1]. Son corps commença alors à subir une série de supplices. Pendant les carêmes, elle ne mangeait plus, phénomène qui, aux yeux de l'un de ses directeurs de conscience, paraissait « *extraordinario y que ha causado en todos admiración* »[2]. Elle était également en proie à des douleurs au cœur qui provoquaient la paralysie soit des jambes et des pieds, soit du visage, et était victime de violentes coliques auxquelles s'ajoutaient l'arrêt des déjections naturelles, l'impossibilité de parler et des pertes de connaissance. Pour la sœur d'Ana Baroja qui l'assistait durant toutes ces épreuves, seul Dieu avait pu la maintenir en vie :

> […] Le parece ser imposible vivir si no es que Nuestro Señor con particular cuidado acudiese a la enferma a sustentarla[3].

À ces troubles succédaient des crises d'immobilité débouchant sur des pertes de connaissance plus ou moins longues. Par la suite, elle commencera à manifester les signes « conventionnels » de la possession : postures corporelles indécentes, changement de voix, insultes, actions blasphématoires[4]. Ces postures qu'elle adopte lors des crises corporelles

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 8v.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 6r.
[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 6r
[4] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 4v, 7r.

qui la transportent dans des états cataleptiques déclenchent l'inquiétude des confesseurs : est-elle réellement possédée ou feint-elle ?

L'Inquisition en décidera. Pour Ana Baroja, le Tribunal juge que ces troubles ne sont pas simulés. Alors que dans les procès de Francisca de Ávila ou *de los Apóstoles* (1578), Juana Bautista (1636) et María Pizarro (1645) Catalina Ruiz (1646), entre autres, elle statue sur une condamnation. Pour les juges, l'absence de sommeil, l'inappétence, l'arrêt des évacuations naturelles ou les vomissements dont sont sujettes les accusées ne désignent pas un corps châtié, mais un corps utilisé « douloureusement » à des fins personnelles.

À souffrance égale pour chacun des types féminins, la femme « sorcière » inflige la souffrance aux autres pour se venger de sa mauvaise condition physique et sociale et par plaisir de faire le mal. La femme « sainte » subit avec joie la souffrance physique et morale qui lui permet de se rapprocher de Dieu. Toute la différence est dans le regard de l'autre. Ainsi, chez la femme « illuminée », les souffrances corporelles deviennent les symptômes de l'action délibérée d'une nature prédisposée au mal.

B – L'altération de la féminité

Qu'entend-on par féminité ? S'interroger sur la féminité à l'époque du Siècle d'Or revient à questionner l'ensemble des caractères désignés comme étant propres à la femme : le caractère physiologique, la représentation culturelle, le corps comme fait social, c'est-à-dire dans son rapport au monde[1].

Dans la tradition chrétienne, la charge symbolique de l'acte de la première pécheresse influença particulièrement les considérations sur le corps féminin associé à l'image d'une féminité transgressive. Parce qu'elle était tour à tour tentatrice et pécheresse, instigatrice du mal et sujet peccable, la femme était résolument contraire au principe masculin façonné à l'image de Dieu (Genèse 2, 22-24). Du reste, elle ne venait pas de Dieu

[1] A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres…,* p. 125-127.

lui-même, mais de la côte d'Adam : elle était un être tronqué, voire, pour certains pères, « un temple bâti sur un cloaque »[1].

Pour les mentalités espagnoles des XVIe et XVIIe siècles, la conviction était totale que la femme avait pour la luxure une faiblesse naturelle qui l'éloignait de la raison et que sa tendance à réagir affectivement aux évènements l'éloignait du chemin de la vertu. La littérature moraliste s'en faisait l'écho, comme en témoigne l'ouvrage d'Antonio Marqués condamnant les apprêts féminins au XVIIe siècle. Le moraliste rappelait en ces termes le principe même qui devait guider n'importe quelle femme à la perfection :

> […] Para que una entre en el número de las esposas de Cristo, […] ha de dejar en el mundo el mundo mujeril[2].

La perspective d'un *abandon* volontaire du féminin, soulevé ici par ce moraliste, pose le problème de penser la femme en dehors de son ancrage corporel. Sur quels critères s'établit ce principe d'*altération* volontaire ? Étant entendu que les procès contre les sorcières et les illuminées relève du domaine de l'hérésie, le principe d'*altération* n'intervient-il pas dans le processus d'identification de ces cas ? Quelles en sont ses particularités ?

1) Une féminité atrophiée

Pour le mystique, la prise de conscience que dans ce monde siègent l'illusion, la tromperie et la vanité entraîne le mépris pour tout ce qui est terrestre et incite au dépassement de soi. Ce *desengaño* marque la conversion pour la foi et l'aversion pour la vie terrestre. Par voie de conséquence, il était nécessaire de se dessaisir de toute estime personnelle, même face au mépris et aux injures. L'abandon de soi était un des ponts nécessaires pour la vertu, comme l'exprimait la voix thérésienne en utilisant, entre autres, la métaphore du ver qui doit mourir pour mieux accéder à l'amour de Dieu :

> Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado, y veréis, cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza […] (Ve *Moradas* 2).

---

[1] La formule de Jean Chrysostome († 407) est citée par F. Quéré-Jaulnes, *La Femme (Les grands textes des Pères de l'Église)*, Paris, Le Centurion-Grasset, 1968, p. 2.
[2] A. Marqués, *Afeite y mundo mujeril* (1630)…, p. 208.

La métaphore de la chrysalide n'est pas, à proprement parler, une exception. Comme l'a exprimé avant nous Isabelle Poutrin, « l'itinéraire spirituel des femmes favorisées de grâces extraordinaires était balisé par des visions-types »[1]. Et le langage autour du corps traduisait la captivité de l'âme par l'évocation d'insectes ou d'animaux exprimant la bassesse ou la répugnance. *Ruin*, *flaca*, *gusano* ou *sapo* sont des termes qui font partie du langage spirituel des contemplatives espagnoles. En 1678, narrant l'une des faveurs mystiques dont elle bénéficia, la mercédaire Gertrudis María de la Corona entamait son récit par ces mots : « *No es posible decir lo que a Dios debe este gusanillo* »[2].

L'influence de l'écriture thérésienne sur bon nombre de contemplatives fut manifeste, comme en témoigne la vigueur de l'aliénation du corps et de l'identité féminine dont fit preuve la contemplative María de la Antigua († 1617). Dans l'introduction à l'autobiographie de la religieuse, le père Juan de Cabezas mentionnait cette détermination pour servir Dieu :

> […] Desapropíose la Venerable Madre María de todos los afectos terrenos con tanta firmeza, como era la que tenía en amar a su único Señor y Padre de amor. Amábalo sin reserva, negándose a todas las criaturas[3].

L'amour ardent et l'exercice héroïque des vertus sont à l'origine du désir de se voir libérer du lien corporel sur le chemin de l'union avec Dieu. L'écriture thérésienne sur ce point reste une référence lorsqu'à la cinquième *Demeure* elle encourageait ses « filles » à « tuer » leur corps :

> Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa ; porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva ; acá es menester que, viviendo en ésta, le matemos nosotras. Yo os confieso que será a mucho o más trabajo, mas su precio se tiene ; así será mayor el galardón si salís con victoria. Mas de ser posible no hay que dudar como lo sea la unión verdaderamente con la voluntad de Dios (Ve *Moradas* 3, 6).

Assumer les maux physiques, vivre un corps supplicié apparaît comme un moyen d'accéder à une liberté spirituelle et personnelle. Aussi, les souffrances corporelles sont comme les vecteurs « oblatifs » de l'amour propre, entrave à la libération intérieure selon la pensée thérésienne :

---

[1] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 93.
[2] *Ibid.*, p. 93, n. 12.
[3] M. de la Antigua, *Desengaño de religiosos, de almas que tratan de virtud escrito por la venerable Madre Sor María de la Antigua, religiosa professa de velo blanco de la esclarecida Orden de Santa Clara, en el convento de la Villa de Marchena de la Santa Provincia de Andalucía, Sevilla por Juan de Cabezas*, 1678, p. XX.

> Cosa imperfecta me parece, hermanas mías, este quejarnos con livianos males; si podéis sufrirlo, no lo hagáis; […] que si perdéis el amor propio, sentiréis tanto cualquier regalo, que no hayáis miedo le toméis sin necesidad ni os quejéis sin causa (*Camino* 11, 1).

Ne jamais se plaindre de ses souffrances ni de son sort, mais toujours les accepter avec la joie de la foi étaient les preuves qui, pour les nombreux témoins des procès de béatification et de canonisation de sainte Thérèse, révélaient l'aspect hors du commun d'une existence héroïque. La *Madre* incarna ce désintérêt pour son être afin de servir Dieu pleinement[1]. Par exemple, l'aversion de Thérèse pour elle-même et son désir de souffrir pour Dieu étaient si exemplaires qu'elle désira être emprisonnée par l'Inquisition. Le père Diego de Yepes confirmait ces dires dans son témoignage de 1595 :

> [La Madre] Había llegado a tanto el aborrecimiento que a sí propia tenía y deseo de padecer por Dios, que deseaba ser presa y castigada por la Inquisición, que con menos que esto no podía satisfacer al deseo que tenía de padecer y aborrecimiento de sí[2].

Ce profond dégoût pour le corps est un élément récurrent dans le parcours des mystiques espagnoles. L'« *atrophie* » de la condition féminine ou, pour reprendre l'expression d'Elisja Schulte Van Kessel, son « sacrifice inconditionnel », ouvre la voie vers la sainteté[3] : elle s'acquiert en luttant contre son corps. Du reste, aux yeux des nombreux témoins des procès qui côtoyèrent Thérèse de son vivant, le sacrifice qu'elle fit d'elle-même pour répondre à l'exigence de l'amour de Dieu transcendait sa féminité. Lors du procès de l'Ordinaire, le témoignage du père Miguel de Carranza conforte, plus particulièrement, cette réflexion. Pour ce témoin, c'était l'entreprise de Dieu que de désigner une femme comme réformatrice, prodige qui jetait la confusion sur un être que l'on savait faible et ignorant :

> Ayuda mucho para descubrir su santidad ver el admirable artificio que usa Dios en la reformación de su Iglesia, porque siempre que ha querido reformar las Religiones,

---

[1] Nous renvoyons aux larges analyses que dédie J.P. Albert au combat de la chair qui jalonne le parcours des saintes mystiques chrétiennes, *op. cit.*, p. 265.
[2] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 283.
[3] Dans ses analyses sur les mortes exemplaires dans l'Église contre-réformiste, E. Schulte Van Kessel explique : « Le sacrifice inconditionnel, et non pas la profession de la foi, étaient pour les femmes la contribution la plus appropriée à la propagation de la vraie foi, et aussi le chemin le plus apte à mener à la sainteté individuelle ». Voir E. Schulte Van Kessel, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », *Histoire des femmes,* t. III, p. 181.

> se ha valido de mujeres que fuesen confusión de los hombres, y por lo más flaco y más ignorante reducía al conocimiento de la virtud a los más valerosos y sabios[1].

De la même manière, le 23 janvier 1596, évoquant les tourments spirituels qu'elle dut endurer, la déposition du père Agustín de los Reyes rappelait que ses détracteurs finirent par se rendre compte de la vertu de Thérèse : « *echaban de ver que era Su Majestad poderoso de hacer grandes misericordias a mujeres flacas* »[2].

Ces exemples s'inscrivent dans le prolongement des réflexions de Jean-Pierre Albert. Selon l'anthropologue, la sainteté pour les femmes s'établit dans un désengagement terrestre s'opérant dans un dépassement qui est à chercher dans le don de soi par le renoncement à la condition féminine[3]. En élargissant cette réflexion, nous avons constaté dans les premiers témoignages en vue de la béatification de la Sainte d'Avila que la reconnaissance de ce dessaisissement se concrétise par un changement, une *altération*.

Tout d'abord, le caractère exceptionnel des vertus apparaît confirmé dans plusieurs dépositions lorsque se font visibles, dans ce corps de femme, des vertus qu'on attend traditionnellement d'un homme[4]. Ainsi, sa persévérance dans la foi et son abnégation sont souvent l'objet de comparaisons avec l'héroïcité propre à la profession de foi masculine, voire aux qualités d'hommes saints. Pour le père Miguel de Carranza nul doute que la force physique et morale des saints édificateurs et leur persévérance se faisait jour à travers l'entreprise fondatrice et la foi de la Mère du Carmel :

> La santa Madre quiso valerse del ejemplo de aquellos santos edificadores, que con una mano hacían la obra, y con otra tenían la lanza para pelear contra los que la querían impedir; así esta santa mujer en la guerra de la persecución y contradicción de su edificio, se valió de la lanza y arnés de la oración, y nunca desmayó ni quitó la mano de la obra, confiada de la gran misericordia de Dios, hasta verla puesta en la perfección que hoy está[5].

En outre, aux yeux d'autres membres ecclésiastiques, cette féminité magnifiée faisait de Thérèse l'équivalent d'un homme. Nous en voulons pour preuve le sermon que le dominicain Gerónimo de Tiedra, le 24 avril 1610, prononça à la gloire de la béatification de la Mère du Carmel :

---

[1] *Procesos*, XIX, 5 septembre 1593, p. 137.
[2] *Procesos*, XIX, 23 janvier 1596, p. 174.
[3] J.-P. Albert, *op. cit*., p. 94-117.
[4] E. Soria, « La sociedad de los siglos XVI y XVII », *Historia de España, siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, R. García Cárcel (coord.), Madrid, Cátedra, 2003, p. 460-463.
[5] *Procesos*, XIX, 5 septembre 1593, p. 135-136.

> Para consuelo de todos los fieles, se publican oy los heroícos hechos desta mujer valiente, título tan merecido de Nuestra Señora Virgen como lo prueban las grandes dificultades que venció contra todo el infierno, mundo y carne ; y en cierta manera contra el cielo, sin serle jamás contraria.[…] *Mulierem virtutis*, y *Vatab. Mulierem masculam quis inveniet* ? Mujer varonil. Si tal mujer deseó hallar Salomón en su siglo y quizá no logró el deseo dichosísimo, es el nuestro que ha gozado de una de las más valerosas y varoniles mujeres que la Iglesia ha tenido[1].

Cet aspect viril est d'autant plus présent qu'il apparaît même dans l'un des articles qui figure dans l'interrogatoire du procès *in specie* faisant état de sa virilité « féminine » dans sa décision de se donner pour la foi :

> Iten pone que la sobredicha virgen Teresa, siendo de veinte años, menospreciada la vanidad del mundo, determinó de profesar vida religiosa, lo cual manifestándolo a su padre, como él no le diese licencia de hacerlo por el vehemente amor que la tenía, con todo eso ella, como hubiese leído en las epístolas de San Jerónimo aquellas palabras *per calcatum patrem*, deja a tu padre acoceado y ve adelante, obedeciendo varonilmente la voluntad de la divina vocación contra la voluntad de su padre, juntamente con su hermano […][2].

En regard avec cette féminité révélée dans la virilité, ou *masculinisée*, les informations des dépositions sur l'héroïcité de sa vie et de ses vertus dégagent le portrait d'un être qui n'est plus différencié corporellement. Par le témoignage de sa résolution à répondre à l'exigence de l'amour de Dieu, les témoins considèrent aussi Thérèse comme n'appartenant pas au monde « terrestre ». Ainsi, l'admiration sans bornes que voue Diego de Yepes à Thérèse d'Avila, qu'il considère comme un ange, parachève le système de perfection auquel répond la Sainte[3] : un être pur de tout désir de jouissance ou de violence, libéré de la sexualité, de la mort, du temps et insensible aux tours de la séduction ou de l'agression[4]. Sa modestie, son obéissance, son abnégation, mais aussi ses reliques ne sont plus attachées à l'existence d'une femme, mais à celle d'une nature d'essence angélique. En étant reconnue comme un messager de Dieu, elle devient l'objet accompli d'une *désexualisation*.

---

[1] *Sermones predicados en la beatificación de la B. M. Teresa de Jesús…*, fol. 2.
[2] *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XIII.
[3] L'évêque de Tarazona affirmait dans sa déposition : « *la respetaba como si fuera un ángel* ». *Procesos*, XVIII, 1595, p. 277.
[4] L'effacement de la condition terrestre vaut aussi pour les hommes morts en odeur de sainteté et trouve une justification théologique, entre autres, dans les paroles de Paul : « la foi a été comme un pédagogue pour nous conduire à Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. La foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce pédagogue. Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ […]. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ ». (Galates 3, 24-28).

Depuis la *mujer varonil* jusqu'à la femme *désexualisée*, c'est l'ablation du corps de celle qui se donne à Dieu qui peut ouvrir la voie vers la sainteté. En ce sens, la religieuse parfaite, telle Thérèse de Jésus, devient *étrangère* aux fureurs et aux appétits humains, et donc aux vices que l'on imputait au sexe féminin. Au demeurant, cet éloignement ou cet effacement de l'ensemble des caractères d'imperfection qui sont propre à la femme trouve d'autant plus de justification que les accusées qui apparaissent dans l'univers de la procédure inquisitoriale revêtent, elles, une féminité de l'excès ou hypertrophiée.

2) Une féminité hypertrophiée

Pour le Tribunal de l'Inquisition, c'est la fidélité au Seigneur que les inquisiteurs cherchent à jauger dans les procès de sorcellerie et d'illuminisme en caractérisant les actions des accusées comme de véritables offenses contre Dieu. Et lorsque l'hérésie est constatée, elles sont qualifiées de « *injuriosa* », « *ofensiva* », « *temeraria* » et « *hipócrita* » envers Dieu et la communauté des fidèles pour avoir méprisé l'œuvre et la justice divine, alors même qu'elles sont baptisées et communient.

Cet aspect est commun à tout procès inquisitorial. Tout ce qui touche à la foi et à sa déviance s'interprète comme un crime contre Dieu et l'ensemble de la communauté des croyants. « *Todo es error y [...] se debe evitar el escándalo* »[1] : c'est ce qu'avait déclaré le carme déchaux Pedro de San José à Catalina Ruiz, après l'avoir menacée de la dénoncer à l'Inquisition si elle persistait dans l'erreur.

La résolution amorale ou l'imposture constituent des positions contre la charité. Elles relèvent d'actes extérieurs susceptibles de pousser le prochain à commettre la faute, à se détourner de la *vraie* foi. En ce sens, l'auteur d'un tel crime devient responsable de la faute d'autrui, et il est à l'origine de ce que la morale catholique définit par la notion de scandale :

> [Le scandale] désigne un acte externe — une parole, une action, une omission, une attitude —, comportant un élément répréhensible, qui devient une occasion de chute morale pour le prochain[2].

La femme désignée comme sorcière ou illuminée devient l'agent par qui le scandale éclate. Cela n'est, cependant, pas propre aux procès intentés contre des femmes : dans les

---

[1] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.
[2] J.L. Bruguès, *Dictionnaire de morale catholique*, Tours, CLD, 1991, p. 392-394.

affaires les plus retentissantes instruites pour illuminisme contre des hommes par l'Inquisition de Tolède entre 1530 et 1655, l'inculpation de scandale actif est également présente[1]. Mais ce qui est intéressant c'est que le scandale « féminin » va revêtir les traits négatifs de la vision dénigrante de la femme : faiblesse et ignorance sont inhérentes au sexe féminin. « Corporellement », ces femmes vont s'abandonner à des comportements excessifs. Ainsi, radicalement contraire à l'effacement de la féminité chez la sainte, le fantasme d'une féminité hypertrophiée trouve une application dans l'abandon à la sensualité. Pour les sorcières, la référence à l'hommage au diable comporte en elle-même la tendance à la débauche. Dans l'imaginaire aussi bien inquisitorial que collectif, les réunions nocturnes pour rendre hommage au Malin étaient perçues comme le lieu où, au détriment de l'âme, les interdits corporels étaient transgressés[2]. Cette fête du diable et du Mal se symbolise par la bassesse et l'orgie[3]. En 1640, Isabel Juárez, femme noire alcoolique, injuria María de Espolea après qu'elle crut l'avoir vu danser nue en compagnie d'autres femmes et embrasser l'anus du diable :

> Ah perra, mala mujer, ¿ de dónde vienes de esta suerte ? Es posible que has de hacer esta ofensa a Dios Nuestro Señor y venir de besar el culo al diablo[4].

Pour les illuminées, l'amour se fait déviance dissimulée en célébration de l'amour divin : le corps devient réactif et sensuel. Ainsi, Isabel de Briñas est accusée de s'être abandonnée à des pratiques impures en groupe :

> […] En su casa se hacían juntas de hombres y mujeres y los unos a la vista de los otros hacían algunas mortificaciones sin recato escandalizando a quien lo sabía[1].

---

[1] Est défini comme scandale actif ou « acte du scandalisant » un acte qui n'est pas mauvais en lui-même, mais dont le but visé par la personne qui le produit est « d'exercer un effet négatif », c'est-à-dire de nuire à autrui. De fait, le scandale peut être direct ou indirect, ainsi que le rappelle J.-L. Bruguès : « il est appelé direct si l'agent produit son acte dans l'intention délibérée de faire tomber le prochain. Envie, jalousie, intérêt ou même haine : les motivations sont multiples, mais toutes reviennent à vouloir blesser l'autre. Le scandale actif est appelé indirect quand son auteur, tout en ne recherchant pas délibérément le mal du prochain, a préféré le commettre, malgré les effets qu'il prévoyait funestes sur la volonté de ce prochain. Dans ce cas, il porte la responsabilité de la faute d'autrui ». Voir *D.T.C.*, « Scandale », t. XIV, col. 1246-1254 ; J.L. Bruguès, *op. cit.*, p. 393.

[2] Pour S. Houdard, plus que tout autre signe religieux, le triomphe de la chair est celui qui provoque le plus d'horreur pour de nombreux inquisiteurs convaincus de la réalité du sabbat. Citons l'exemple du juge Pierre de Lancre qui, non content d'obtenir des détails obscènes sur le sexe du Diable et sur le coït diabolique, interrogeait sans relâche les accusées sur les rapports charnels débridés auxquels elles s'étaient prétendument adonnées avec lui. Voir S. Houdard, *Les sciences du Diable*…, p. 202-214.

[3] Une étude approfondie de la représentation du sabbat dans les traités espagnols a été faite par M. Tausiet, « Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVIe et XVIIe siècles », *Le sabbat des sorciers, XVe-XVII ^e^ siècles*…, p. 259-279. Voir également l'étude de cette historienne sur la sorcellerie en Aragon, *Ponzoña en los ojos*..., p. 277-302.

[4] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 5.

Mais on la soupçonne également d'avoir eu des relations intimes avec son confesseur, avec lequel elle restait seule :

> Hubo sospecha de trato torpe y sensual entre los dos, ansi por los encierros que hacían como por lo que dicho confesor seguía a esta rea a cualquier parte que fuese[2].

L'abandon aux excès de la féminité passe aussi par la perte des convenances entre les hommes et les femmes, notamment lorsque le corps y est impliqué[3]. La *beata* María de la Cruz, sur les conseils de son confesseur, alla dénoncer Catalina de Melgar pour le peu de pudeur que cette dernière manifestait, notamment, avec un frère franciscain. Elle raconte comment, étant malade, Catalina paria avec ce moine sur la couleur de leurs bras :

> [El fraile] mostrando la pierna y el brazo apostaba con la enferma cuál era más blanco, descubriendo ella el brazo y tratándose de tú y de vos[4].

Elle réitéra de nouveau ces jeux « corporels », lorsqu'il fut question de parier sur l'apparence des pieds :

> […] De las sandalias o zuecos que traían (porque la dicha Catalina los traía en aquella sazón y otras veces ha andado descalza) quitándose las dichas sandalias y descubriendo los pies, apostaban cuál le tenía más blanco y más bien hecho […][5].

Ces attitudes furent jugées par le témoin comme étant proprement contraires à la pudeur et à la vertu qu'une femme doit garder aussi bien dans son contact avec les autres qu'avec Dieu lui-même. Du reste, cette position ne faisait que répondre aux codes culturels en vigueur au sujet de la tenue des femmes, ainsi que l'écrivait Antonio Marqués au XVIIe siècle : « *que el afeite y hermosura mayor de la mujer es la vergüenza* »[6].

Ainsi, alors que la Sainte le devient par l'atrophie volontaire de sa féminité jusqu'à devenir complètement désexualisée, la sorcière ou l'illuminée, au contraire, affiche tous les éléments négatifs rattachés aux femmes et, en particulier, un intérêt marqué pour la sexualité et la « débauche » physique et morale.

---

[1] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.
[3] Dans l'acharnement à valoriser l'Esprit au dépend du corps, l'Église avait établi des normes sexuelles strictes. Selon B. Bennassar, par des « principes en matière sexuelle », celles-ci tendaient à organiser des « formes qui rend(aient) possible un contrôle social efficace ». Voir *L'Inquisition espagnole…*, p. 320.
[4] AHN, Inq., leg. 104, exp. 4, 1601.
[5] AHN, Inq., leg. 104, exp. 4, 1601.
[6] A. Marqués, *op. cit.*, p. 312.

Il n'est alors pas surprenant de voir que l'apparence corporelle (caractéristiques physiques, attitudes corporelles, attributs) devient un enjeu social. Le corps devient un *support* de représentations et d'identifications.

C – Le jeu des apparences

Le point initial de la reconnaissance d'une vie spirituelle hors du commun débute dans la *distinction*, c'est-à-dire, dans ce qui détermine qu'une personne religieuse, par le désir d'imitation des modèles, embrasse des pratiques distinctives qui la différencient du reste des individus et la placent en marge des pratiques usuelles[1]. Paradoxalement, le corps et les contingences auxquelles il est soumis vont être une des voies par laquelle se fait jour l'enjeu d'un choix spirituel et la reconnaissance d'une action divine, comme l'explique Scarlett Beauvalet-Boutouyrié :

> Le corps, habituellement considéré comme faible, devient alors une force, un instrument de communication privilégié, Dieu parlant par personne interposée selon un processus plus ou moins conscient de dépersonnalisation[2].

Le corps *visible* se fait le symptôme d'une force intérieure qui ne peut se montrer en tant que telle. Instrument, il se fait le médiateur d'une force surnaturelle, le support d'une *vérité*.

Dans cette perspective, nous souhaitons mettre en lumière les propriétés visant à déterminer corporellement ce qui est dans l'âme, c'est-à-dire, l'ensemble des propriétés capables de révéler le rapport qui unit les pouvoirs des femmes en procès à un tempérament ou à une symbolique morale déterminés.

---

[1] Cette remarque tient de l'analyse de P. Bourdieu : « ce que l'on appelle communément distinction, c'est-à-dire une certaine qualité, le plus souvent considérée comme innée (on parle de « distinction naturelle »), du maintien et des manières n'est en fait que *différence*, écart, trait distinctif, bref, propriété relationnelle qui n'existe que dans et par la relation avec d'autres propriétés ». Voir *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 20. Sur le concept de pratique distinctive, voir P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

[2] S. Beauvalet-Boutouyrie, *op. cit.*, p. 158.

1) Le corps rejeté

Nous avons vu que le rapport de la religieuse mystique à son corps est celui de la dépossession, une dépossession qui s'accompagne impérativement de celle du désir, ainsi que l'affirme sainte Thérèse :

> Este cuerpo tiene una falta, que mientras más le regalan, más necesidades descubre. Es cosa extraña lo que quiere ser regalado (*Camino* 11, 2).

La correction du corps commence par le choix d'une vie conventuelle, un choix qui influe sur son histoire propre : porter la robe de bure, vivre cloîtrée, garder le silence, être pieds nus, jeûner. La voie de la perfection va de pair avec une vie guidée par la pénitence, l'oraison et l'ascèse. Le choix d'une existence vouée à Dieu implique une détermination pour le dessaisissement, ainsi que l'explique sainte Thérèse à ses « filles » :

> Determinaos, hermanas, que venís a morir por Cristo, y no a regalaros por Cristo […] no haciendo nuestra voluntad y apetito, aun en cosas menudas, hasta acabar de rendir el cuerpo al espíritu (*Camino* 10, 5 ; 12, 1).

À travers les faveurs divines, la religieuse mystique est comme dépersonnalisée ou envahie par un corps qui n'est plus le sien, mais celui de Dieu. Elle devient comme étrangère à elle-même et vit une sorte de « solitude à deux », selon la formule chère au philosophe Emmanuel Lévinas[1]. Néanmoins, malgré le peu d'égards devant être témoigné aux choses du corps, les phénomènes vécus intérieurement se répercutent sur le corps et expriment symboliquement les sensations ou les épreuves de l'âme. Cela se manifeste par un bouleversement corporel : inappétence, réactions provoquées par l'oraison et l'union mystique, maladie[2]. La conscience d'un changement corporel peut se confirmer, notamment, par des signes divins. Bien que devant être vécues avec les yeux de l'âme et non ceux du corps, les visions ou les expériences elles-mêmes se répercutent sur la chair.
Quoi de plus symbolique que les stigmates, ces blessures qui manifestent la rencontre entre les douleurs du corps et la jouissance de l'âme ? Ainsi le souligne Pierre Adnès lorsqu'il affirme que les stigmates symbolisent « la convergence de deux voies de l'*imitatio Christi* :

---

[1] Le philosophe définit la « solitude à deux » comme « cet autre que moi » qui « court comme une ombre accompagnant le moi ». Le lien que nous établissons ici entre la spiritualité thérésienne et celle du philosophe du XXe siècle s'appuie sur l'implication que ce concept entraîne. En effet, pour le philosophe, la « solitude à deux » présuppose une ambiguïté corporelle qui est difficile à distinguer : celle du corps propre et celle de l'anonymat d'un corps encombrant qui met en cause l'impersonnel. Voir E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1978, p. 151.
[2] J. Gélis, « Le corps, l'Église et le sacré »…, p. 51-54.

la contemplation des plaies et le martyre », quand bien même les plaies ne seraient pas visibles extérieurement[1].

Cependant, comme ne cessaient de le préconiser Jean de la Croix et sainte Thérèse, l'augmentation de la vertu après les grâces divines était une marque de l'intervention de Dieu, mais il ne fallait point y prêter davantage d'intérêt. Le conseil de la Sainte était clair :

> Amemos las virtudes y lo bueno interior, y siempre con estudio traigamos cuidado de apartarnos de hacer caso de esto exterior (*Camino* 4).

La marque d'une influence divine devait s'imposer d'elle-même, notamment, par les effets que les faveurs extraordinaires provoquaient chez le sujet. Les effets des faveurs mystiques se traduisent par un désir toujours plus grand de se détacher du corps afin d'atteindre l'union avec Dieu. L'humilité est l'effet principal qui doit accompagner l'expérience mystique, cette vertu entraînant les autres : le don de soi, l'obéissance, la charité. Du reste, pour l'ensemble du monde religieux, toute manifestation autre que l'humilité est considérée comme suspecte.

Toute intentionnalité mauvaise est porteuse de qualités contraires au modèle vertueux. Ainsi, quel que soit le moyen du tourment, la *bruja* est celle qui produit la douleur de façon délibérée. Cette action volontaire signe les troubles d'une nature encline à la perversion, ainsi que le qualifiera le témoin Ana de Alameda dans son accusation contre Ana de Nieba : « *[es] vicio de dios y por obrar grande escándalo y pecados mortales* »[2]. Du reste, pour celles et ceux qui ne sauraient vaincre l'estime d'eux-mêmes ou bien se soumettraient à l'influence de leur corps, c'est la condamnation infernale qui les attend, comme l'écrit avec impétuosité la Sainte :

> ¡Oh, los que estáis mostrados a deleites y contentos y regalos y hacer siempre vuestra voluntad, habed lástima de vosotros! Acordaos que habéis de estar sujetos siempre, siempre, sin fin, a las furias infernales (*Exclamaciones* 10, 5).

---

[1] P. Adnès, « Stigmates », *D.S.A.M.*, t. XIV, col. 1214-1215. Le XVIIe siècle fut le siècle de la stigmatisation, ainsi que l'illustrent les premiers historiens par le recensement des grandes figures saintes qui reçurent les stigmates. Ces études révélaient l'intérêt que la société de l'époque moderne conférait à ces marques corporelles. Cependant, c'est avant tout la recrudescence de ces signes parmi les contemplatives qui caractérise l'enjeu de ces phénomènes divins au XVIIe siècle, comme le rappelle J. Gélis : « Le désir de se transformer en crucifix vivant est en effet avivé par le renouveau mystique du XVIe et XVIIe siècle. Mais une chose est sûre : si le modèle de référence reste toujours saint François, la plupart des stigmatisés sont des stigmatisées ». Voir « Le corps, l'Église et le sacré »…, p. 55.

[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 9.

Pour la Sainte d'Avila, « *el cuerpo está preso, no lo está la voluntad* » (*Fundaciones* 6, 4). Dans la pensée thérésienne, la volonté s'accomplit dans le désir d'aimer Dieu et de lui offrir sa vie afin qu'Il fasse sa volonté :

> Aquí está mi vida, aquí está mi honra y mi voluntad. Todo os lo he dado, vuestra soy, disponed de mí conforme a la vuestra (*Vida* 21, 5).

Le principe de ce don à Dieu, c'est un choix en toute conscience. Et la seule chose que la volonté puisse faire est de ne pas céder aux « caprices » du corps :

> Esto se adquiere con ir -como he dicho- poco a poco, no haciendo nuestra voluntad y apetito, aun en cosas menudas, hasta acabar de rendir el cuerpo al espíritu. Torno a decir que está el todo o gran parte en perder cuidado de nosotros mismos y nuestro regalo; que quien de verdad comienza a servir al Señor, lo menos que le puede ofrecer es la vida. Pues le ha dado su voluntad (*Camino* 12, 1-2).

Toutefois, dans le rapport entre l'expérience mystique et les dons divins, la question de la volonté soulève une ambiguïté quant à la participation du sujet. Si la volonté de s'offrir à Dieu passe par un engagement personnel, les marques de la présence divine sont-elles l'œuvre de la puissance de Dieu même ou bien sont-elles forcées ?

Revenons aux procès intentés par l'Inquisition à l'encontre de femmes accusées d'être *ilusas* ou *iludentes* entre 1529 et 1655 à Tolède.

En 1641, les inquisiteurs ont à juger la valeur des phénomènes qui valurent à María Pizarro d'être vénérée pendant quatorze ans en véritable sainte vivante. Ils devaient, notamment, déterminer si les prodiges de l'accusée étaient volontaires ou involontaires : si María avait organisé en toute conscience le simulacre de sainteté[1]. Le crime de cette *beata* fut celui d'avoir divulgué de fausses faveurs divines pour bénéficier des avantages dont jouissent les saints. « La Charité ne cherche pas son propre avantage » (I Corinthiens 13, 5) et utiliser un pouvoir vertueux rendant honneur à ses propres mérites et non à ceux de Dieu était un crime contre la foi[2].

Bien qu'elle se méfiât d'elle-même et malgré la dévotion sincère de grandes personnalités religieuses pour son entreprise, Thérèse de Jésus n'échappa pas aux mêmes soupçons que toutes celles qui tombèrent aux mains de l'Inquisition. Le Nonce papal Felipe de Sega la qualifia même de « *fémina inquieta y andariega, desobediente y*

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 333-335.
[2] J.L. Bruguès, « Amour de soi », *op. cit.*, p. 29-34.

contumaz »[1] à la suite des dénonciations reçues contre elle à partir de 1575. Bien que l'Inquisition de Séville prêtât davantage intérêt aux écrits de la Sainte, les premières délations l'accusaient d'être une fausse visionnaire et d'abuser de l'influence spirituelle qu'elle exerçait sur ses religieuses. Ce point était d'autant plus important qu'il signifiait que la carmélite d'Avila avait empiété sur les compétences du ministère sacerdotal, action scandaleuse qu'il fallait punir[2]. Les arguments théologiques justifiant ce point sont nombreux, mais Xénia Iouriev en rappelle la portée symbolique :

> Il semblerait que l'argument majeur de ceux qui défendent le ministère masculin et sont persuadés qu'il est impossible aux femmes d'y accéder soit l'aspect masculin du corps de Jésus. La Parole s'est incarnée dans un monde mâle, et la femme ne peut donc la représenter dans le service sacerdotal, particulièrement lors de la liturgie eucharistique[3].

L'appropriation par les femmes d'un espace exclusivement masculin a représenté une crainte au sein de l'Église. Au XVIe siècle, les opinions d'Isabel de la Cruz et de María de Cazalla sur les écritures ou les critiques contre le monde ecclésiastique furent lourdement condamnées par l'Inquisition. Les caractéristiques doctrinales de ces deux affaires d'*alumbradismo* primitif ne se retrouvent pas dans les autres cas d'illuminisme jugés à Tolède entre 1530 et 1655. Álvaro Huerga explique que les autres cas traités sur le territoire relevaient davantage d'un pseudo-mysticisme inspiré d'une accumulation de phénomènes mystiques[4]. Dans cette tendance, le rapport au corps joue un rôle déterminant, dans la mesure où il va permettre de prouver la volonté de l'accusée d'avoir détourné volontairement les honneurs rendus aux vrais saints, comme ce fut le cas dans l'affaire contre Isabel de Briñas en 1639 :

> […] El mucho cuidado que esta rea tenía en el aseo de su persona, cuidado de traer la cara y manos aderezadas y muy ajustada de vestido y en las músicas que en su casa había, todo contrario a la verdadera virtud[5].

Cela étant, ce qui rapproche les deux grandes affaires d'illuminisme traitées en 1525-1530 des autres illuminées du district inquisitorial de Tolède, c'est la notion de

---

[1] Cité par T. Álvarez, *Inquieta y andariega, la aventura de Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 1981, p. 116. Cela est rapporté aussi dans les procès informatifs sous une forme raccourcie : « *fémina andariega y inquieta* ». *Procesos*, XVIII, 1595, p. 284.
[2] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 7-21.
[3] X. Iourev, *L'Église et les femmes : vers une anthropologie Trinitaire à la lumière de la théologie orthodoxe*, Lausanne (Suisse), Editions L'Âge d'Homme, 2001, p. 43.
[4] A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*…, p. 53-57.
[5] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.

simulation. Car l'illusion créée volontairement présuppose une volonté délictuelle dans laquelle sont engagées les apparences.

2) Mise en scène du corps

Les dangers liés à l'expérience mystique avaient déjà été signalés bien avant les XVIe et XVIIe siècles : illusions du démon, délires, actes à forte connotation sexuelle… Dans l'Espagne du Siècle d'Or, parmi les traités qui permettaient d'identifier les faux prodiges figuraient ceux de Gaspar Navarro, Blasco Lanuza et Martín del Río[1]. Dans les *Summas*, Manuel Rodríguez Lusitano consacra également un chapitre au problème de la simulation et des fausses expériences mystiques, surtout chez les femmes. Mais même les plus grandes figures mystiques redoutaient des contrefaçons et s'évertuaient à prévenir et éclairer le chemin qui conduit à l'union à Dieu, en fuyant tout phénomène par trop ostentatoire. Mais avec le courant d'anti-mysticisme qui se développe au XVIIe siècle partout en Europe, les faits extraordinaires liés à la mystique tendent à être associés à des épiphénomènes, voire dès 1650, à des symptômes pathologiques. Or, pour beaucoup de penseurs, ces épiphénomènes pathologiques et la nature féminine partageaient les éléments constitutifs de l'illusion.

Dans le domaine de la procédure, la recherche de la contrefaçon va consister à séparer le *vrai* du *faux* selon une logique de représentation qui veut que le bon s'oppose au mauvais. Dans le prolongement des affirmations de Bernard Kœchlin, face aux éléments qui concourent à personnaliser les « protagonistes », la dimension corporelle va revêtir une dimension descriptive[2]. Les postures, les gestes ou les comportements vont permettre d'établir des correspondances en accord avec les systèmes de pensées, selon le principe

---

[1] G. Navarro, *Tribunal de superstición ladina*...(1630), Huesca ; F. Blasco Lanuza, *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra guarda y efetos del govierno de Dios Invisible,* 1637, Zaragoza, Alcalá de Henares; M. Del Río, *Disquisitionum magicum*, 1633, Colonia, Petri Henninghij. J. Caro Baroja étudie ces différents traités dans *Las formas complejas de la vida religiosa*..., 1995.

[2] Dans l'ouvrage collectif *Histoire des mœur*s, B. Kœchlin consacre un chapitre dans lequel il revient sur les points importants développés par l'anthropologie de la communication gestuelle sur ce thème. Il propose, entre autres, une bibliographie sélective composée d'études sur l'analyse des gestes et des attitudes et sur les systèmes de notation ou de typologie des gestes sociaux. En évoquant la grille typologique établie par G. Calame-Griaude en 1971 au sujet de la gestuelle des conteurs africains, B. Kœchlin souligne le principe descriptif lié aux *gestes techniques* des conteurs dégagé par G. Calame-Griaude : « Ces gestes et attitudes sont descriptifs, dans la mesure où ils visent à faire percevoir par l'auditoire dans quel état psychologique se trouvent les personnages ». Voir B. Kœchlin, « La réalité gestuelle des sociétés humaines. Une approche écosystémique et anthropologique de la réalité gestuelle et des communautés humaines », *Histoire des mœurs*, II, vol. 1 : *Modes et Modèles*, Paris, Gallimard, 1991, p. 162-246.

d'analogie qu'évoque Augustin Redondo[1]. Pour que s'établisse une adéquation entre l'image du *vrai* ou du *faux* et les femmes impliquées dans les procès selon les cas, il faut que certains indices permettent d'établir un lien avec l'un ou l'autre. Ainsi que l'explique André Carénini, « les relations entre deux êtres sont avant tout les relations de deux corps qui se placent l'un par rapport à l'autre »[2]. En élargissant cette réflexion, la nudité ou la gestuelle, par exemple, permettront d'établir ce rapprochement symbolique.

Prenons l'exemple de la nudité. À l'époque moderne, le corps nu ne devait pas être dévoilé, car la nudité était « indécente », quand bien même elle symboliserait le martyre d'un saint[3]. Elle doit être dissimulée même dans l'intimité du coucher. En 1646, dans le procès de sorcellerie contre Ana de Nieba, le témoin Ana Sanz rapporte les propos d'une jeune mendiante qui affirmait que la vieille femme lui proposait de dormir chez elle à condition qu'elle dorme comme elle, nue :

> Había de dormir sin camisa y en cueros y recelándose la moça de ella dixo que no lo acostumbraba y ella le respondió que así dormía ella[4].

Si la nudité n'est pas cachée, elle devient vulgaire et condamnable. Juana Ruiz, accusée de pratiquer la nécromancie dans le cimetière de Daimiel, avait été vue pratiquant ses prétendus sortilèges avec impudeur : « *otras vezes tenía una candela en la mano puesta delante de la boca y abierta la boca y desnuda y en cueros* »[5]. En 1616, María Sanz avait accusé Ana Sanz d'être une sorcière et déclarait que Miguel de Sorgas l'avait vue se promener nue dans les champs[6].

---

[1] Selon l'historien, « dans le système de pensée analogique qui caractérise le Siècle d'Or, de grandes correspondances existent entre l'univers (macrocosme), le corps humain (microcosme) et le corps de la république, décalque de ce dernier ». Voir A. Redondo (dir), *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles*…, p. 5.

[2] L'expression est de A. Carénini dans son article sur « La symbolique manuelle » lorsqu'il évoque la dimension symbolique que revêtent certaines régions du corps : les pieds, la cheville, la tête, l'anus, la poitrine et les mains, thème principal de son article « La symbolique manuelle », *Histoire des mœurs*…, p. 75-162.

[3] Malgré le tournant décisif que constituent les années de la Contre-Réforme dans l'évolution des représentations du corps dans l'art, J. Gélis fait observer que la dénudation de saint Sébastien criblé de flèches dans les reproductions provoque la réticence de certains prélats qui « impos(ent) alors de faire disparaître ces images qui leur paraissent "indécentes" ». Voir « Le corps, l'Église et le sacré »…, p. 106. Sur le thème de l'évolution de la nudité et du corps dans l'art, voir N. Laneyrie-Dagen, *L'invention du corps : la représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 2006.

[4] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 74v.

[5] AHN, Inq., leg. 95, exp. 7, 1541.

[6] « *La había topado Miguel de Sorgas vecino de Braojos en unos linares de noche en cueros y que había venido siguiéndola y vístola entrar en su casa* ». AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 153v-154r. Cette thématique de la nudité des sorcières dans les champs n'est pas une spécificité propre au domaine juridique ni à l'Espagne. Vers 1515, le graveur allemand Hans Baldung Grien diffusa une série de gravures montrant

La gestuelle — entendons, tout ce qui engage le corps dans une logique de significations et/ou de communications — établit également un lien avec les critères désignés comme relevant du délit. Lorsqu'elle fut accusée de vive voix d'avoir provoqué les plaies qu'avait l'enfant de María de Rúa, Jerónima la *Hospitalera*, hors d'elle, s'arracha les cheveux avec violence[1]. En 1654, le curé du village d'Ajofrín dénonce, entre autres, comment Ana de Abella, emportée par le flux du récit de ses visions, ne s'arrêta pas lorsqu'il lui ordonna de le faire. Ce point, conjointement à celui où elle affirme que l'esprit se trouve dans son oreille et lui parle, justifie la qualification précisant qu'elle est « *ilusa voluntaria* »[2].

Derrière les moindres détails de l'apparence et du tempérament va se confirmer une corporéité de la simulation où tout est forcément feint. L'extase, voie par laquelle se fait « palpable » la communication intérieure avec le sacré, est la manifestation extraordinaire qui bénéficie le plus d'attention[3].

Dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles, des auteurs tels que Bernardino Laredo, Francisco de Osuna ou Juan de los Ángeles avaient dépeint les caractéristiques de l'extase en mettant l'accent sur le caractère intime et personnel de cette expérience mystique. Mais c'est sans doute Thérèse de Jésus, comme l'avait affirmé saint Jean de la Croix, qui décrivit le mieux l'état dans lequel demeurait le corps au moment où l'âme se trouve saisie par la grâce[4].

Selon la doctrine thérésienne, l'extase, qui porte en elle les notions de *unión*, *arrobamiento*, *arrebatamiento* ou *elevamiento*, provoque des effets intérieurs et extérieurs[5]. Ainsi, lorsque Dieu élève l'âme comme il soulève les nuages, le corps se refroidit, mais cet

---

des scènes de sorcières dans des situations obscènes. Des reproductions de ces estampes dans J.M. Sallmann, *Les fiancées de Satan…*, p. 48-51.

[1] « *Le dixeron lo que pasaba y la dicha Gerónima llorando se destrozó […] sus cavellos que no tenia ninguna cana en ellos* ». AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 78r-79v.

[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 37-39

[3] Depuis le Moyen Âge, l'expérience extatique faisait l'objet de nombreuses descriptions, comme en témoignent les textes critiques sur l'extériorisation de l'extase par l'exagération abusive de la gesticulation. Voir M. del Rosario Farga, *Entre el cuerpo y el alma : imaginería de los siglos XVII y XVIII*, Puebla, México, Universidad Iberoamericana Puebla, 2002, p. 149-151.

[4] O. Steggink rappelle l'éloge que fit Jean de la Croix, dans le *Cántico espiritual* (*A* 12, 6 ; *B* 13, 7), de la doctrine thérésienne quant à la description de l'extase et des effets qu'elle entraîne : « *Lugar era éste conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer. Mas, porque mi intento no es sino declarar brevemente estas canciones […] quedarse ha para quien mejor lo sepa tratar que yo, y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresos a luz* ». Voir O. Steggink (ed.), *Santa Teresa de Jesús, Libro de la vida,* n. 2, p. 272.

[5] Nous renvoyons au chapitre 20 du *Libro de la Vida* qui traite entièrement de l'extase et de ses effets.

état procure une grande douceur[1]. Aussi, l'impétuosité du ravissement, face à laquelle rien ne sert de résister, peut être si violente qu'elle entraîne les membres du corps avec elle ou le soulève :

> Otras [veces], era imposible, sino que me llevava el alma, y aun casi ordinario la cabeza tras ella, sin poderla tener y alguno todo el cuerpo, hasta levantarle. […] Es así que me parecía, cuando quería resistir, que desde debajo de los pies me levantaban fuerzas tan grandes que no sé cómo lo comparar, que era con mucho más ímpetu que estotras cosas de espíritu, y ansí quedava hecha pedazos (*Vida* 20, 6).

L'âme et le corps sont tous deux entraînés dans cette élévation. Néanmoins, alors que l'esprit éprouve un étrange dessaisissement et une peine profonde, le corps tombe dans une inertie légère ou profonde :

> Digo que muchas veces me parecía me dejava el cuerpo tan ligero que toda la pesadumbre de él me quitava, y algunas era tanto que casi no entendía poner los pies en el suelo. Pues cuando está en el arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda : si en pie, si sentado, si las manos abiertas, si cerradas. Porque aunque pocas veces se pierde el sentido, algunas me ha acaecido a mí perderle del todo, pocas y poco rato. Mas lo ordinario es que se turba, y aunque no puede hacer nada de sí cuando a lo esterior, no deja de entender y oír como cosa de lejos. No digo que entiende y oye cuando está en lo subido de él [arrobamiento] (digo subido en los tiempos que se pierden las potencias, porque están muy unidas con Dios), que entonces no ve ni oye ni siente […] (*Vida* 20, 18).

Aux XVIe et XVIIe siècles, une écriture édifiante, des vertus paroxystiques et la réforme de l'Ordre du Carmel forment les thèmes qui inspirèrent de nombreuses contemplatives à imiter l'exemple de la Sainte d'Avila. Constatant l'influence des écrits de Thérèse de Jésus dans les récits de vies des contemplatives espagnoles, Isabelle Poutrin souligne la teneur mimétique qu'entrainèrent les écrits thérésiens :

> Les écrits de Thérèse d'Avila entretinrent durant plusieurs générations un esprit d'émulation et de compétition tendu vers la comptabilisation des faveurs reçues dans l'oraison, l'imitation à la lettre de l'action fondatrice et la recherche d'une réputation de sainteté[2].

Or, le désir mimétique n'échappe pas au processus de dégradation, surtout lorsque le corps entier entre en scène pour exprimer des émotions aussi mystérieuses que l'extase, ou même la transverbération. « *No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de*

---

[1] « *En estos arrobamientos parece no anima el alma en el cuerpo, y ansí se siente muy sentido faltar de él el calor natural ; vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite* » (*Vida* 20, 3).
[2] I. Poutrin, *op. cit.*, p. 79.

participar el cuerpo algo, y aun harto », ainsi l'expérience thérésienne évoque toute l'ambiguïté de la transverbération dans le célèbre passage du chapitre 29 de la *Vida* :

> Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión : vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal […]. Esta visión quiso el Señor le viese ansí : no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan […]. Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego ; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegava a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevava consigo, y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios (*Vida* 29, 13).

S'agissant d'une vision intérieure, le corps n'était qu'indirectement touché. De fait, pour sainte Thérèse, le « *dardo* » et toutes les autres images ne sont que des formes sensibles. Pour la Sainte, il ne s'agissait que d'expressions indicibles qui affectaient l'âme, le corps se trouvant en dehors de cette expérience mystique. Or, paradoxalement, la plasticité extérieure avec laquelle la Sainte rapporte cette expérience intérieure amena de nombreux artistes du XVIIe siècle à traiter cette transverbération du point de vue corporel. Telle la célèbre sculpture du Bernin de Santa María della Vitoria (Rome) qui montre la Sainte dans une sensualité corporelle indéniable et lui confère un corps très féminin, en comparaison avec d'autres représentations de saints[1].

L'expérience mystique de Thérèse influença de nombreuses femmes aspirant à une piété individuelle fondée sur l'oraison intérieure. Ainsi, à l'image de la Sainte d'Avila, María Pizarro eut le bras cassé après une chute dans les escaliers ou était en proie à des vomissements et des douleurs qui l'empêchaient de manger et de dormir. Lorenzo Díaz de Encinas, qualificateur de la cause contre María Bautista, estime que l'accusée est coupable d'hypocrisie par sa prétention à vouloir dépasser Sainte Thérèse :

> […] lo que dijo que había de ser doctora y que Dios la había de hacer más favores que a santa Teresa y el solicitar las fundaciones todo nace de lo dicho[2].

---

[1] M. del Rosario Farga rappelle combien les textes condamnant la simulation de l'extase eurent une incidence, notamment, dans l'élaboration de codes figuratifs visant la représentation d'un personnage saint en relation avec l'oraison. De manière générale, au XVIe siècle, il est fréquent de représenter les saints en extase dans une position figée, de façon symétrique et les paumes vers le ciel. Des œuvres comme celles du Bernin témoignent de l'évolution des représentations du corps qui « humanisent » les personnages saints. Pour J. Gélis, « à partir du XVIIe siècle, la part du profane augmente aux dépens du sacré, alors que les artistes tendent à humaniser la statue, en lui donnant une sorte de "mouvement en avant" ». Voir M. del Rosario Farga, *op. cit.*, p. 152-160 ; J. Gélis, « Le corps, l'Église et le sacré »…, p. 106-107.

[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 6.

Concernant les comportements de certaines de ces femmes s'adonnant aux débordements religieux, José Luis Sánchez Lora défend l'hypothèse selon laquelle l'extravagance religieuse constitue une sorte d'affirmation de la personnalité. Les *beatas* illuminées ne gardent du modèle que la « *sacudida emocional* »[1] : l'impact émotionnel que le rapport avec le surnaturel implique. Que cela ait pu ouvrir la voie à l'appropriation d'une forme de piété personnelle peut sembler probable, à condition d'émettre toutefois des réserves quant à la notion de participation « volontaire » dans le fait prodigieux. Car ce serait oublier le problème non seulement du sujet percevant, mais aussi du sujet perçu à qui l'on attribue un pouvoir spécifique. Lorsqu'il analyse les caractéristiques du mouvement *alumbrado* en Estrémadure, Álvaro Huerga, quant à lui, emploie le terme *maravillosista* pour définir le désir effréné de certaines *beatas* pour goûter les phénomènes « extranaturels » dans la vie quotidienne. Ceux-ci se concrétisent par des ravissements et des contemplations en abondance qui sont d'emblée suspects[2].

L'application de ce phénomène *maravillosista* apparaît aussi dans ce que nous pourrions appeler une « théâtralité » de la tromperie et de la luxure où les éléments constitutifs de l'apparence (formes corporelles, attitudes, comportements) sont perçus comme des signes de la manipulation. Ainsi, alors qu'Isabel de Briñas était considérée comme une femme vertueuse, elle fut dénoncée, entre autres, d'avoir « mis en scène » un ravissement, comme l'indique la relation de cause :

> […] Estando de rodillas, se iba levantando hasta ponerse en pie, dejando el uno fijo en el suelo y el otro en el aire. Y que dichos arrobos los tenía y dejaba como y cuando quería. […] Yten que en otras ocasiones por estar más acomodada, se arrobaba estando en la cama, quedando los brazos en cruz[3].

L'apparence devient comme le « miroir de l'âme » et dans ce cas le corps sert la mise en scène. Face au modèle de la perfection, cette « théâtralité » tend à figurer la perversion de femmes qui s'adonnent à l'excès : aussi bien celles que l'on croit s'adonner aux méfaits du diable, que celles bénéficiant de phénomènes extraordinaires peu conventionnels. De fait, d'après les sources que nous avons consultées, alors que certains traits personnalisent plus particulièrement chaque figure féminine, d'autres entretiennent des relations de correspondances. Après avoir élaboré une grille comparative qui oppose aussi bien les qualités et défauts que les sensations ou les sentiments présents dans les deux

---

[1] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos…*, p. 341-354.
[2] A. Huerga, *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI…*, p. 62.
[3] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.

types de procès (ecclésiastique et inquisitorial), se font jour des correspondances opposables en adéquation avec les valeurs religieuses :

Tabl. 9 – Attributs opposés entre la femme reconnue sainte et la femme jugée sorcière ou illuminée.

	Attributs de la sainte	***vs***	**Attributs de la sorcière ou de l'illuminée**
Qualités / Défauts	Bonté	↔	Méchanceté
	Pudeur	↔	Impudeur
	Amour	↔	Haine
	Patience	↔	Impatience
	Expérience	↔	Ignorance
	Sagesse	↔	Folie
Émotions / Sentiments	Joie	↔	Tristesse
	Sérénité	↔	Colère
	Humilité	↔	Orgueil
	Honte	↔	Arrogance
	Bienveillance	↔	Égoïsme
Sensations	Chaud	↔	Froid
	Lumière	↔	Obscurité

La ressemblance avec l'un des attributs du *vrai* ou du *faux* apparaît comme une condition nécessaire à la « correspondance » avec les modèles élaborés par la norme juridique et sociale, c'est-à-dire, la relation entre la représentation et son objet. Ce jeu de miroirs confirme la thèse de Bertrand Russell. Le système de ressemblance à un modèle défini est celui qui définit le concept de croyance :

> [La croyance] est vraie s'il existe un fait ayant avec la représentation l'espèce de similitude qu'un prototype a avec une image[1].

Les *faits* corporels ou les états émotionnels, en somme toutes les interactions avec l'apparence corporelle, vont permettre de corroborer cette grille attributive et faire correspondre la *vérité* aux représentations. C'est ainsi qu'en 1628, la *beata* Gerónima de Noriega est convaincue de concubinage, sans preuves réelles, simplement parce qu'elle est déclarée rechercher des honneurs et être cupide et égoïste :

> Puesto que la dicha beata tiene vida viciosa y deshonesta, que todo lo que se refiere della de milagros, visiones y revelaciones es falso y fingido (o ilusión del demonio)[2] a fin de hacer verse de santidad y digno de remedio[3].

[1] B. Russell, *Human Knowledge*, George Allen signe et Unwin, 1948, p. 165.
[2] Signalée par une croix dans le document, cette précision figure en marge. Nous l'avons incluse dans la citation.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

Les accusations de sorcellerie portées contre María de Espolea, dite *la Pastora*, vinrent à se confirmer lorsqu'en public l'accusée voulut griffer le visage d'une femme noire en réaction à ses diffamations :

> [La negra se fue] entonces a la calle dando voces y todo esto lo dijo a a la mañana la dicha negra en presencia deste testigo y se lo decía a la dicha María de Espolea por mal nombre, la cual la respondió que mentía que era una borracha, queriéndola arañar la cara[1].

Tout au long des audiences, María de Espolea essaya de montrer que ces accusations n'étaient pas fondées. Mais, du fait d'avoir censément simulé la preuve que la femme noire était ivre en imbibant le lit de vin pour signifier la trace du vomissement, le Tribunal considéra qu'elle cachait la vérité. Preuve qu'elle était « *bruxa manifiesta con pacto expreso con el demonio y ceremonia de adorarle* »[2].

Tout relève de la simulation, du mensonge potentiel, même si les maladies dont souffrent certaines accusées illuminées, par exemple, sont réelles. En réalité, à aucun moment on ne se place du point de vue des souffrances physiques qui auraient pu être réelles. L'erreur doctrinale détruit la maladie qui ne devient finalement qu'un leurre. Le corps devient un accessoire destiné à déceler l'artifice et l'influence diabolique. Dès lors, on cherche à déceler celle qui n'est pas ce qu'elle donne à voir, celle qui se cache, qui ne dit pas la vérité puisqu'elle nie les accusations.

L'ensemble des traits physiques, des comportements ou des paroles de chacune des femmes en lien avec le surnaturel doit coïncider avec l'image du modèle décrété comme licite ou illicite, dans une sorte de jeu de correspondances. Le corporel se fond dans la description morale qui incarne non plus des péchés à proprement parler, mais des vices. L'envie, l'arrogance, l'orgueil, la jalousie, l'ignorance, l'amour propre seront les indices d'une intention délictuelle. De fait, au regard des procès de béatification et de canonisation de sainte Thérèse et des procès contre les sorcières et les illuminées de l'Inquisition de Tolède, nous avons davantage affaire non pas à l'opposition d'un modèle/contre modèle, mais à un modèle licite face à des comportements délictueux :

---

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1640, fol. 9v-11v.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1640.

Modèle féminin licite		**Comportements illicites**
Passivité	*vs*	Émotions excessives
Bienveillance	*vs*	Égoïsme
Intimité	*vs*	Public
Pauvreté	*vs*	Cupidité, convoitise
Vérité	*vs*	Mensonge
Lumière	*vs*	Obscurité
Moralité	*vs*	Transgression
Obéissance	*vs*	Folie

Bien que les crimes de sorcellerie et d'illuminisme comportent des particularités spécifiques, il est intéressant de voir ici que les femmes accusées de tels délits se retrouvent assimilées sous une même intentionnalité. En effet, si l'on décompose les attributs qui confirment l'illicite dans lesquels interfère la corporéité, telles sont les convergences et les divergences qui apparaissent (dans le tableau suivant, nous indiquons avec une double flèche les attributs qui semblent entretenir une relation de concordance)[1] :

Tabl. 10 – Correspondances des « attributs » illicites présents dans les procès de sorcières et d'illuminées.

	Sorcières	**Correspondance**	**Illuminées**
Défauts	Impudeur	↔	Impudeur
	Haine		Hypocrisie
	Ignorance	↔	Ignorance
	Folie	↔	Folie
Émotions / Sentiments	Méchanceté		—
	—		Tristesse
	—		Admiration
	—		Impatience
	Colère		—
	Souffrance	↔	Souffrance
	Orgueil	↔	Orgueil
	Arrogance	↔	Arrogance
Sensations	Froid		—
	Obscurité	↔	Obscurité

L'assimilation qui se produit entre ces deux figures permet des glissements analogiques ou métonymiques psychologiques. Ainsi, alors même que ne figurent pas les mêmes caractéristiques que dans les procès de sorcellerie, l'accusation de pacte explicite ou implicite avec le diable contre María Pizarro peut s'expliquer par ce système de glissement :

[1] Dans le cas des procès inquisitoriaux, nous avons élaboré cette grille en fonction des informations présentes dans les dénonciations, les actes d'accusation et les relations de cause. Dans le cas de la sainteté, nous nous sommes appuyée sur les articles des différents interrogatoires et sur les témoignages du procès ordinaire.

> [El fiscal] en que dijo ser hereje, supersticiosa, o a lo menos, gravemente sospechosa en la fe, perjura, escomulgada, embustera, que había tratado y comunicado al demonio y tenido pacto implícito o esplícito con él[1].

La répression du *faux* justifie l'obtention de l'aveu et l'enquête minutieuse de méfaits qui ne peuvent être que cachés, car l'erreur est dans tout et partout. La théâtralité étant liée à la simulation, tous les moyens sont bons pour faire admettre la culpabilité, y compris la torture.

Les qualités des apparences vont être rapportées aux caractères et aux propriétés psychologiques. Ainsi, après avoir prouvé que chez María Pizarro la vanité était un de ses vices — preuve qui confirmait, de surcroît, la conviction que toutes les femmes sont potentiellement vaniteuses —, ses paroles, ses gestes et ses maladies furent assimilés à l'illusion.

Dans le sillage des points dégagés par Claire Guilhem dans les affaires inquisitoriales contre les *beatas ilusas*, le caractère « naturel » s'oppose au caractère surnaturel. C'est-à-dire, l'essence et le rôle de la femme s'opposent aux phénomènes surnaturels. On ne compare pas des phénomènes surnaturels entre eux, mais bien plus les vices attribués à la femme aux phénomènes prodigieux reconnus comme véritables par le pouvoir de l'Église[2]. L'ambivalence de leur condition influe sur un ensemble de formes extérieures attributives. Des conditions physiques, morales ou encore des « emblèmes symboliques » permettront de reconnaître la filiation aux formes dégradées de l'idéal féminin[3]. Ne se pose-t-il pas, alors, la question d'une délimitation artificielle visant à particulariser des représentations féminines ?

*

Le corps des femmes en procès est comme le siège métaphorique du pouvoir divin ou démoniaque et soulève les enjeux autour de la représentation de la féminité.

Face à une déficience féminine sublimée chez la sainte qui fait se concilier en elle une part de virilité puis une essence angélique apparaît l'hypertrophie d'une féminité vouée

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 335.
[2] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 215-216.
[3] D. Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 169-173.

à la défaillance. La déficience physique et morale est le révélateur d'une féminité hypertrophiée se concrétisant dans des actions compensatoires, aussi bien par la vengeance que par la singularisation de visions ou de manifestations extraordinaires[1]. Ainsi, devant l'effacement de celle qui se sacrifie à l'amour de Dieu, à l'Autre, répond une féminité qui, au contraire, tend à obéir à un impératif personnel : celui d'agir pour son propre intérêt.

Dans la mesure où tout repose sur le visible et le non visible, est en jeu la reconnaissance de la *vérité* et de l'illusion ou de la manipulation démoniaque. Dans cette perspective, l'apparence corporelle (gestes, comportements, tempéraments) va être employée à transcrire ce qui est dans l'âme en tenant compte d'une constante : la vision dénigrante de la femme et de son inclination naturelle au vice. Les gestes ou les émotions agissent alors comme des révélateurs du *vrai* et du *faux* ou comme des signes de la dégradation du modèle licite et participent, finalement, à la confusion entre l'être et le paraître. Et il va sans dire que, jaugé sur les apparences, le corps de ces femmes impliquées dans le *surnaturel* et leurs attitudes est sous l'emprise du regard de l'autre.

[1] Cette réflexion s'inscrit dans le prolongement des analyses proposées par R. Salillas lorsque, sur la façon dont la population attribue les caractéristiques de la sorcière à une femme, il invoque, entre autres, la notion de compensation : « *Las compensaciones de la bruja, para salir de la invalidez de su vida anciana, las caracteriza la creencia popular en satisfacciones accionales* ». *Op. cit.*, p. 42.

CHAPITRE VI

DES APPARITIONS PUBLIQUES MENAÇANTES

Aussi différentes que puissent être les sociétés européennes de l'époque moderne, elles semblent avoir eu ceci en commun : l'individu est en permanence sous l'influence des comportements communautaires, familiaux ou villageois et ne peut vivre dans l'anonymat[1]. En effet, alors qu'aujourd'hui c'est l'indifférence qui prédomine dans la relation au voisinage, aux XVIe et XVIIe siècles, on connaissait bien le voisin, peut-être plus que de raison tant « le proche était plus souvent ennemi qu'ami »[2]. Ainsi l'explique Jean Delumeau :

> Un horizon étroit ramenait perpétuellement les mêmes gens les uns près des autres délimitant un cercle de passions tenaces, de haines réciproques, sans cesse alimentées de nouvelles rancœurs[3].

Pour Keith Thomas et Alan Macfarlane, la méfiance et la crainte qui tissent à cette époque les liens avec *autrui* constituent la spécificité même de cette civilisation du « face à face »[4]. Il s'agit d'une civilisation où, tout au long de la vie, le regard des intimes et du voisinage, relayé par l'influence des membres du clergé les plus proches, exerçait une influence constante et jugeait certains sujets comme étant des êtres dangereux qu'il fallait surveiller et même punir.

Personne n'échappe à l'engrenage de la relation à autrui, pas même les femmes. Au contraire, elles y sont même plus exposées, étant donné les soupçons « légitimes » que suscite leur condition considérée comme trop proche du diable et leur supposée inconstance morale ou physique. Et qu'il s'agisse de la femme qui a renié Dieu ou de celle qui a porté au plus haut point les marques de sa dévotion, l'existence des femmes en procès

---

[1] Sur le thème de la construction identitaire et de la notion de vie privée, P. Ariès, G. Duby (eds.), *Histoire de la vie privée*, t. III : *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1999, notamment, l'article de O. Ranum, « Les refuges de l'intimité », p. 209-259.

[2] J. Delumeau, *La Peur en Occident*…, p. 73.

[3] À travers l'étude de comportements collectifs face à la peur, J. Delumeau dégage l'importance que la relation à *autrui* joue, notamment, dans la désignation de boucs émissaires qui permettent de conserver l'équilibre interne d'une communauté, d'une société. *Op. cit.*, p. 11-46 ; p. 72-78.

[4] K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic : studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century in England*, Harmondsworth, Penguin, 1978, (cop.1971), p. 560-564 ; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London, Routledge & K. Paul, 1970, p. 172-173 ; p. 200-206.

ne peut se soustraire à la présence permanente du regard de l'autre qui, par ouï-dire, recueille les moindres détails de la vie et des paroles prononcées. D'autant plus que ces femmes étaient connues dans l'espace social pour leur lien manifeste, ou non, avec le surnaturel.

C'est dans cette perspective que nous souhaitons nous interroger sur le rôle du regard d'*autrui* sur les pouvoirs féminins et leur implication dans l'espace et le temps social. Nous engagerons nos réflexions sur la question du rapport de l'individu au surnaturel et sur celle du mécanisme de l'opinion collective. Dans la mesure où, sur l'échiquier de la relation à l'*autre*, chacun est saisi au travers de son apparence et de ses dires, quel type de menace les femmes en lien avec le surnaturel peuvent-elles représenter pour la société ? Quel est le facteur social susceptible d'accréditer la légitimité de cette crainte ? Enfin, face aux angoisses propres à la société du Siècle d'Or, quelles réactions collectives provoque le sentiment de menace que ces femmes incarnent ?

Nous souhaitons nous interroger sur le type de danger potentiel que pouvaient représenter les femmes en lien avec le surnaturel en fonction du rapport de l'individu au groupe et de l'interaction entre l'opinion individuelle et l'opinion de foule.

A – Une influence insidieuse sur la croyance populaire

Il est toujours dangereux de généraliser des comportements ou des mentalités désignant les caractères d'une culture dans un temps donné. Et nous adhérons pour cela aux théories de Julio Caro Baroja selon lesquelles le concept « (d')unité de croyance » pour le Siècle d'Or est un pur sophisme[1]. Du seul point de vue ethnologique, l'Espagne est un pays pour lequel on ne peut parler d'une vie religieuse uniforme et figée. Ainsi, vieux chrétiens, nouveaux chrétiens, morisques, clercs, seigneurs, paysans, mendiants, esclaves ou même hommes et femmes s'y côtoient et ont un rapport particulier à la foi. Sans

[1] Dans ses analyses sur l'athéisme espagnol au XVIIe siècle, alors que bon nombre d'historiens assurent que cela n'a pas existé avant le XVIIIe, J. Caro Baroja explique que : « *Lo de la 'unidad de creencia' es uno de los varios pesadísimos sofismos que gentes interesadas manejan en ocasiones distintas para embrutecer o tiranizar. Ni en España ni en ninguna otra parte ha existido esta especie de unidad de colegio, aunque los que la proclaman hayan hecho de las suyas ayer y hoy y aunque a ideas de lo más elemental y ordinario hayan pagado tributo poetas y pensadores. Podrán el Padre Mariana o Lope de Vega u otros ingenios dar gusto a muchos, en lo que se refiere a la unidad de fe, etc. Podrá decirse que esta unidad se mantuvo en otras partes de Europa. Todos los que estudiamos con honradez la Historia de España sabemos la solemne y engolada mentira que se sirve de continuo al tratar de esto* ». Voir *De la superstición al ateísmo (meditaciones antropológicas)*, Madrid, Taurus, 1974, p. 257.

compter que les débordements de certaines processions, l'abus des indulgences ou les « libertés » que certains adoptaient envers les pratiques religieuses, distorsions telles que blasphèmes et superstitions, n'étaient que le pâle reflet d'une non-conformité des formes de la vie religieuse[1]. Pourtant, si l'on devait se retrouver projeté aux XVIe et XVIIe siècles espagnols, ce qui nous frapperait certainement le plus ce serait la place que la population en général accorde au *surnaturel* : celui-ci fait partie intégrante de l'ordinaire[2].

Dans cette conjoncture historique, la prolifération de pratiques superstitieuses ou ostentatoires chez certaines femmes investissait de trop près un domaine fondamental pour l'Église : la croyance des fidèles. Or toute atteinte à la conviction religieuse traduisait une trahison à la Foi. À ce sujet, l'historien Alain Milhou écrivait que les déviations du dogme étaient interprétées en Espagne « comme un crime de lèse-majesté, comme une trahison à la communauté espagnole »[3].

Cet état de fait est celui qui nous amène ici à examiner de plus près les enjeux qui surgissent à travers le recours « populaire » à des femmes considérées comme des agents du surnaturel et la menace publique que cette reconnaissance entraîne dans une société qui manifeste un goût prononcé pour l'extraordinaire.

---

[1] L'Inquisition eut ainsi bien souvent du mal à faire admettre l'aspect hétérodoxe de nombreuses formules dites blasphématoires dont les plus communes étaient « *Juro a Dios* » ou « *Pese a Dios o con Dios* » jusqu'à celles qui sous-entendaient directement l'obédience au diable « *Reniego de Dios* ». Rien que pour le Tribunal de Tolède, 594 cas conservés dans les archives concernent cette catégorie, ainsi que le révèlent les informations des statistiques rapportées par J.P. Dedieu. Celui-ci a d'ailleurs mis en évidence que ces cas sont supérieurs à ceux concernant les affaires pour mahométisme (559 cas), bigamie (309 cas) et sorcellerie (373 cas). Ce district ne fait cependant pas exception, dans la mesure où, selon les périodes, les blasphèmes ont représenté un tiers des cas des « paroles scandaleuses ». Voir J.P. Dedieu, « Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède, essai statistique », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1978, t. XVI. Pour un exemple statistique des causes de foi menées contre les délits de blasphèmes dans d'autres districts inquisitoriaux, nous renvoyons le lecteur à J. Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia. Poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982, p. 655-658.

[2] Tenter de donner une seule définition précise du *surnaturel* au Siècle d'Or reviendrait à mettre de côté toutes les acceptions que le sens recouvre. Car on le trouve aussi bien dans le vocabulaire du langage spirituel que dans le folklore. Les précisions que nous présentons à la suite pour éclairer le concept paraîtront de toute évidence partielles. Mais elles tentent de dégager la caractéristique commune entre une vision officielle et une autre officieuse : celle d'un *surnaturel* qui relève de l'extraordinaire, du prodigieux, au sens de ce qui transcende les choses terrestres et humaines. La bibliographie sur ce sujet étant extrêmement vaste, nous renvoyons à une étude intéressante du rapport entre imaginaire et surnaturel dans C. Chelebourg, *op. cit.*

[3] A. Milhou, « La Péninsule Ibérique », *H.C.*, t. VIII, p. 602.

1) La proximité des femmes aux pouvoirs surnaturels

Théologiquement, le *surnaturel* signifie la façon dont Dieu intervient dans le monde. Tout au long de l'histoire du Christianisme, la définition de la sphère surnaturelle divine a constitué un enjeu primordial dans l'affirmation de la légitimité de l'Église. Et l'intérêt que de grandes figures religieuses du Siècle d'Or ont porté aux phénomènes liés au *surnaturel divin*, relayé par l'action de l'Inquisition, montre à quel point il représente un enjeu tant religieux que politique et social. Pour la population des XVIe et XVIIe siècles, le *sacré* fonctionne comme un élément d'intégration et un lien rassurant avec Dieu. Donc la proximité avec tout ce qui est censé porter la force divine joue un rôle important dans le rapport de l'individu à Dieu. Ce lien rapproché occupe une place primordiale dans tous nos documents, au point qu'il est au cœur des relations internes et externes du *groupe*. Pour faire nôtre la formule de Jean-Pierre Dedieu, « la proximité a une importance capitale pour transmettre l'influx »[1].

Au cœur de la matière que nous étudions, le rapport avec les reliques de sainte Thérèse témoigne d'une relation établie sur la proximité avec le corps de la *Madre*. Fidèle compagne de Thérèse de Jésus dans les fondations de monastères durant cinq ans, Ana de San Bartolomé rapporte le désarroi d'une carmélite qui perdit le bout de chair qu'elle gardait du corps de la Sainte :

> Se acuerda esta testigo, que estando en el dicho monasterio de Descalzas de Madrid, se le había perdido a una hermana descalza religiosa un poco de carne del cuerpo de la santa Madre, que traía consigo por reliquia y devoción[2].

La déclaration de Mariana de Jesús est tout aussi intéressante. Après avoir expliqué comment cessèrent les crises de vomissement d'une sœur carmélite grâce à un bout d'étoffe portée par la Sainte, elle conclut :

> Lo tiene por milagro, como lo son todas las cosas que suceden sin causas naturales sino sobrenaturales, como lo son éstas[3].

Ce point de vue sur la valeur surnaturelle des effets liés aux reliques de la Sainte d'Avila témoigne de la vive conception qui était celle des hommes et des femmes de ce temps quant au *surnaturel* : « le dépassement, le surpassement de la nature est d'abord

---

[1] *Ibid*., p. 38
[2] *Procesos*, XVIII, 19 octobre 1595, p. 175.
[3] *Procesos*, XVIII, 1er avril 1592, p. 85-86.

l'affaire de Dieu qui est censé l'avoir créée et ordonnée »[1]. Mais ce témoignage autour de ce qui atteste l'intervention d'un principe supérieur fait également écho à la façon dont les contemporains vivaient leur proximité avec Thérèse de Jésus. Car ce sont d'abord celles et ceux, témoins du quotidien, qui se font les garants des vertus et des faveurs de la Réformatrice. Or, le désir de certains fidèles de rentrer en contact avec cette religieuse exceptionnelle pouvait se placer à la limite de la dévotion sincère. Cela peut être perçu, de façon implicite, à travers l'insistance de certaines dames à recevoir la visite de la *Madre*, dont fait acte son confesseur Julián de Ávila :

> Y en los lugares insignes todas las personas grandes y religiosas acudían, y las señoras seglares porfiaban a que entrase en su casa para se consolar con decir que habían tenido en sus casas a la dicha santa Madre, y era notable el concurso que en esto había[2].

Cette interprétation peut paraître sans doute un peu trop abusive, dans la mesure où Thérèse de Jésus adopta une attitude prudente face à l'admiration que l'on pouvait lui témoigner. Mais cela montre avant tout, ainsi que le soulignait Jean-Michel Sallmann, que la sainteté était un fait social : elle répondait à une demande en tant que lien entre la communauté et Dieu[3].

La popularité qu'acquirent certaines femmes vénérées comme saintes avant d'être accusées par l'Inquisition témoigne de ce besoin de proximité des populations avec celles qui étaient porteuses d'une force considérée comme divine. Le 31 mai 1529, la *beata* Francisca Hernández est arrêtée par le Tribunal de Tolède, accusée d'avoir adhéré aux croyances des *alumbrados*, entretenu des rapports douteux avec les hommes et simulé la sainteté[4]. Or, jusqu'à cette date, et malgré les premiers démêlés avec le Tribunal inquisitorial de Salamanque en 1519, la *beata* bénéficia de la dévotion d'une large part de la population de Salamanque et de Valladolid et, notamment, celle de certains notables. Au point que le prédicateur Francisco Ortiz, l'un de ses fervents suiveurs, condamna publiquement l'action de l'Inquisition contre la vertu manifeste de Francisca Hernández

---

[1] Voir les analyses que consacre C. Chelebourg à l'évolution historique du terme « Surnaturel », *op. cit*., p. 7-8.
[2] *Procesos*, XIX, 9 août 1604, p. 201.
[3] J.M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque…*, p. 65-95.
[4] B. Llorca, *La inquisición española y los alumbrados...*, p. 70 et ss ; M. E. Giles, « Francisca Hernández y la sexualidad de la discrepancia religiosa », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo...*, p. 99-124.

lors d'un sermon donné au monastère de San Juan de los Reyes à Tolède[1]. Il fut arrêté pour illuminisme par le Saint-Office, en même temps qu'Antonio de Medrano, prêtre avec qui l'accusée avait entretenu des rapports charnels. Outre les propositions considérées comme hérétiques, les interrogatoires de Francisco Ortiz révèlent une information intéressante quant aux raisons de sa dévotion idolâtre pour la *beata* hérétique. En effet, avant de rencontrer la *beata*, le jeune prédicateur souffrait de ne pouvoir faire cesser la tentation masturbatoire qui l'assaillait et contre laquelle, malgré sa volonté, il ne pouvait résister :

> Y digo que casi por cuatro años padescí una tentación penosísima y vergonçosa, que es que contra toda mi voluntad (aunque diese grandes bozes a Dios y me diese muchos açotes y pellizcos), y mísero miserable, caía en polución estanto (*sic*) despierto[2].

Francisca Hernández était, entre autres, réputée pour guérir ces maux auprès de nombreux moines : elle leur donnait des lanières de ses linges que ceux-ci devaient placer autour du corps. Francisco Ortiz fut guéri et convaincu qu'elle était une intermédiaire de Dieu. Sans elle, ses efforts pour atteindre et connaître Dieu semblaient futiles :

> Así en su manera puso Dios para mi alma en esta su sierva un no sé qué, y sí sé qué (que sé lo sentir) y no lo sé hablar, con que en su bendita memoria es mi coraçón despertado a divino amor, de arte que me es su memoria como aguja del norte por do se rigen los mareantes[3].

Face à la *raison* de la Foi, sans doute Francisca Hernández était-elle coupable des accusations que lui imputait le Tribunal de Tolède. Mais dans la perspective de notre étude, il nous semble plus important ici de rappeler ce que Carmelo Lisón Tolosana avait souligné à travers l'analyse des procès contre les femmes hétérodoxes des XVIe et XVIIe siècles : le mécanisme dévotionnel des populations pour ces femmes qui personnifient le lien avec la divinité[4]. Telle la dévotion particulière qui accompagna les faveurs dont paraissait jouir María Pizarro en 1636 qui, par des extases publiques et effrénées ou de violents tourments démoniaques, affichait publiquement le lien qu'elle entretenait avec le monde surnaturel. Même si María Pizarro fut dénoncée comme « fausse sainte » et accusée d'avoir simulé la sainteté, pendant quatorze ans, elle fut reconnue comme un intermédiaire potentiel entre le monde terrestre et la puissance surnaturelle. La relation de proximité qui s'établit avec

---

[1] A. Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición : proceso de Fr. Francisco de Ortiz (1529-1532)*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968, p. 280-287 ; B. Llorca, *op. cit.*, p. 284-290.
[2] Extrait du procès cité par M. E. Giles, *op. cit.*, p. 112.
[3] *Ibid.*, p. 113 et p. 377.
[4] C. Lisón Tolosana, *La España mental…I,* p. 38-54.

l'entourage prenait naissance dans le pouvoir que l'on avait reconnu à cette femme charismatique et auquel on avait recours : connaître l'état de péché de son âme ou « obliger »[1], en quelque sorte, les forces surnaturelles à servir de lien avec les âmes du purgatoire.

À l'image de la magie dont Robert Muchembled estime qu'elle laisse « l'illusion de pouvoir agir efficacement sur le monde visible »[2], le recours à tout ce qui porte les traces d'une force surnaturelle pouvait faire disparaître les malheurs physiques ou moraux[3]. Certaines pratiques, relevant d'une persistance dans les mentalités d'un « univers magique »[4], venaient confirmer la relation qu'une partie de la population entretenait avec le *surnaturel* : tout ce qui en porte la charge symbolique, telles les femmes reconnues comme ayant un lien avec le surnaturel, pouvait être un moyen d'intervenir sur le temps de la *quotidienneté*. Résultats d'une hybridation et d'un syncrétisme fort, ces recours étaient les marques de la difficile limite entre religion et magie.

Les travaux de Sebastián Cirac Estopañán sur les causes inquisitoriales instruites contre les pratiques magiques par le Tribunal de Tolède et de Cuenca ont montré combien la population de Castille consultait des intermédiaires autres que les saints ou les représentants de la force divine[5]. Les magiciennes rurales, les Gitanes ou d'autres médiateurs (devins, guérisseurs, prêtres destitués) étaient perçus comme des intervenants grâce à qui on pouvait obtenir des biens, des guérisons ou l'amour d'une personne. En 1536, Francisca Díaz eut recours aux services d'une *hechicera* et sorcière « pour qu'un homme qu'elle aimait beaucoup et dont elle avait un fils se mariât avec elle »[6].

La sorcière, comme le sorcier, a toujours fait partie de la société : intermédiaire entre forces invisibles et visibles. Survivance de la pensée magique, le rapport avec ces femmes qu'un village dénonce comme sorcière est aussi celui de la proximité, dans la mesure où elles étaient intégrées dans la communauté ; une proximité qui ne suscitait pas

---

[1] Nous utilisons ici la notion d'*obligation* au sens où l'entend A. Hoebel lorsqu'il explique le recours à la magie : un recours qui s'appuie sur l'usage de formules qui régulaient le surnaturel néfaste et l'*obligeaient* à ce qu'il ne se manifeste pas. Voir A. Hœbel, *Antropología : el estudio del hombre*, Barcelona, Omega, 1973, p. 472-473.

[2] R. Muchembled (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 175.

[3] J.P. Dedieu, *L'administration de la foi…*, p. 37.

[4] P. Joutard, « Protestantisme populaire et univers magique : le cas Cévenol », *Le Monde alpin et rhodanien : revue régionale d'ethnologie*, 1977, p. 145-171.

[5] S. Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva…*,, p. 120-135.

[6] B. Bennassar, *L'homme espagnol, attitudes et mentalités…*, p. 222-223. Pour le procès original, AHN, Inq., Tolède, série XXXX.

moins de la peur et du respect. En 1646, vieilles femmes veuves et solitaires, Ana de Nieba et María Manzanares n'étaient que peu appréciées par les villageois. Mais lorsque plusieurs enfants et une femme enceinte tombèrent malades, les familles eurent recours à leurs services pour qu'elles leur administrent des remèdes, avant qu'elles ne fussent accusées de sorcellerie par la communauté[1].

Selon l'expression de Konrad Zucker, ces recours sont les preuves que « l'homme cherche des moyens d'agir sur le milieu vivant qui l'entoure »[2]. Vis-à-vis des femmes accusées de sorcellerie qui pratiquaient des guérisons, ces recours témoignent d'une volonté de faire agir des forces inconnues en accord avec son bon vouloir. Julio Caro Baroja avait montré, quant à lui, que l'impuissance de l'homme face aux aléas de sa vie et des événements naturels lui donne une « conception magique de l'existence » et lui fait croire à l'intervention du *surnaturel*. Cette vision est à l'origine tant du recours à la magie ou aux pratiques superstitieuses ainsi que de la reconnaissance d'un *surnaturel* officiel[3].

La sorcière, la sainte et l'illuminée sont comme des agents qui intègrent l'*autre* dimension de l'existence, celle qui mobilise des forces supérieures à la volonté humaine. Or, auprès de ces femmes en lien avec le surnaturel, l'entourage pouvait être enclin à répondre à toute sorte de sollicitations issues de l'imagination. Aux yeux du magistère, laisser se développer cette situation, incluant la popularité ou l'impopularité de certaines femmes, pouvait représenter une porte ouverte aux conflits d'intérêts entre les croyants et l'autorité ecclésiastique.

---

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 9-20.
[2] K. Zucker, *Psychologie de la superstition*, Paris, Payot, 1972.
[3] Dans une société où la notion de « *magicalidad* » était omniprésente, J. Caro Baroja a montré plus précisément que « *todo su sistema de sanciones, religiosas o legales, debe ajustarse al que podríamos llamar sentido mágico de la existencia* ». Voir *Las brujas y su mundo…*, p. 35.

2) La manipulation de la crédulité populaire

Le modèle « espagnol » des XVIe et XVIIe est celui qui fait du catholicisme la structure des relations entre toutes les couches sociales[1]. Et les membres du clergé, les rois ou même ceux que l'on regroupe génériquement sous le terme de « *pueblo* »[2] communient en la croyance que le *sacré* se manifeste dans le monde sensible. Cela étant, c'est à travers les affaires d'impostures religieuses que l'on peut voir le mieux l'impact que pouvait déclencher l'attrait populaire pour les signes surnaturels. Preuves en sont les rois et les ministres qui interféraient dans les affaires concernant les reliques, qui avaient vu des démons, qui recouraient aux services de guérisseurs ou qui communiquaient avec des « saintes vivantes »[3]. La Sainte d'Avila évoquait ainsi dans ses écrits le cas de cette sœur augustine du couvent de Santa María de Gracia d'Avila que de nombreuses personnes venaient voir, entre autres, pour son don des langues. L'Inquisition demanda d'enquêter sur elle et, en 1572, son lien avec le diable fut démasqué grâce à l'examen et à l'exorcisme effectués par saint Jean de la Croix, alors confesseur des Carmélites du couvent de l'Incarnation (*Cta* 73, 5a)[4].

---

[1] L'étude qu'entreprit J. Caro Baroja sur les formes de la *religiosité* des Espagnols du Siècle d'Or a montré, entre autres, combien l'intensité de la foi et la recherche du Salut étaient présentes et se jumelaient avec l'amour et la défense de Dieu. Au sujet de ce que nous exposons dans ces lignes, voir *Las formas complejas de la vida religiosa…*, p. 21- 43.

[2] Nous ne rentrerons pas ici dans les polémiques historiques et anthropologiques qui accompagnent les notions de « peuple » et « populaire ». Une étude intéressante nous semble toutefois pouvoir amener le lecteur vers ce que nous comprenons par *pueblo*. Dans ses analyses sur le bouleversement qu'a entraîné la Réforme protestante, P. Collinson explique que, malgré la défiance, le peu de considération et la crainte que l'on pût avoir face à un « peuple » où l'analphabétisme était considérable, il faut percevoir les traits d'un regroupement de personnes et d'une collectivité qui peuvent prendre part ou s'impliquer dans n'importe quel type de mouvement. L'auteur s'interroge, entre autres, sur la pénétration des idées protestantes dans ce « peuple » aux formes et aux particularités diverses. Voir *La Reforma*, Barcelona, trad. de l'anglais par J. A. Bravo, Barcelona, Grupo Editorial Random House Mondadori-Debate, 2004, p. 187-205.

[3] Les exemples sont innombrables. Concernant les reliques, on se souvient aussi du rôle décisif que joua Philippe II dans le transfert des restes mortels de saint Eugène en 1565 à Tolède. Il fit intervenir, notamment, Francés de Alava y Beamonte auprès de la Cour de France pour les obtenir au début de l'année 1564. Néanmoins, ce n'est qu'après de longues et difficiles tractations avec le royaume de France, que la ville de Tolède accueille, en grande cérémonie, les restes du saint le 3 mai 1565. Sur cet enthousiasme royal, J.M. Depluvrez affirme que « le refus unanime des protestants pour le culte des saints et de leurs reliques, la situation d'instabilité tant en France qu'aux Pays-Bas, les débordements, pillages et exactions régulièrement commis un peu partout justifient l'adoption de mesures conservatoires visant à protéger tout témoignage sacré ». Voir J.M. Depluvrez, « Les retours de saint Eugène et sainte Léocadie à Tolède en 1565 et 1587 (analyse de deux translations) », *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*, [actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme, réunis et présentés par G. Demerson et B. Dompnier], Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1993, p. 116.

[4] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 21-22.

Entre 1570-1576, la vigilance et la répression de l'Inquisition contre les croyances des *alumbrados* ou toute idée proche associée à la superstition s'étaient accrues dans de nombreuses régions du territoire. À Tolède, guidée par une vision du jugement dernier et vivant pieusement, la *beata* Francisca de los Apóstoles s'était attirée les faveurs de certains nobles pour défendre le projet de fonder un *beatario* auprès de Sancho Busto de Villegas, gouverneur de Tolède. Dénoncée en 1574 comme fausse visionnaire et *endemoniada*, elle fut jugée de « *temeraria* », « *atrevida* » et « *arrogante* »[1].

Au milieu du XVIIe, sans doute plus célèbre encore que Francisca de los Apóstoles, Luisa de la Asunción, clarisse à Carrión de los Condes, dans la région de Burgos, était vénérée par toute la Cour de Philippe IV. Les miracles qui lui étaient attribués lui valurent une réputation de sainteté, au point que tous voulaient posséder des étoffes et des représentations pieuses de la religieuse. Néanmoins, elle fut poursuivie et jugée par l'Inquisition de Valladolid en 1636 pour « *impostura y hechizo* »[2]. Cette affaire est d'autant plus importante que l'Inquisition ne parvint à éradiquer la vénération que le peuple lui vouait que douze ans après sa condamnation[3]. Cet exemple met particulièrement en lumière l'engouement général de ces siècles pour le *sacré* ou tout ce qui en porte les signes. Car les populations étaient souvent désireuses de partager toutes sortes de faveurs extraordinaires, comme cela fut le cas pour les femmes qui décidèrent de vivre auprès de la *beata* Gerónima de Noriega sous prétexte qu'on lui avait attribué une réputation de sainteté[4]. Du reste, cet état de fait est celui qui a amené l'anthropologue Carmelo Lisón Tolosana à affirmer que l'acceptation des vertus divines de certaines *beatas* et femmes charismatiques participait tout autant au « besoin de merveilleux » de toute la société espagnole[5]. Là où la communauté accuse la sorcière d'une intercession surnaturelle à tendance diabolique lorsqu'un fait imprévu et inexplicable se produit, c'est elle qui reconnaît et attend de la femme *beata* ou charismatique l'irruption du fait surnaturel dans la dimension historique et quotidienne de l'existence.

---

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol.1r. Pour des analyses de ce procès, voir entre autres : A. Huerga, *Historia de los alumbrados…,* t. I, p. 232-233 ; J. Blásquez Miguel, *Sueños y procesos de Lucrecia de León*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 65-66 ; M. E. Giles, *op. cit.*, p. 149-166 ; P. Santonja, *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI. Inquisición y sociedad*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2001, p. 318-324.
[2] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 196.
[3] *Ibid*., p. 197.
[4] AHN, Inq., leg. 115, exp.1, 1627.
[5] C. Lisón Tolosana, *op. cit*, 61-85.

En 1636, le Tribunal de Tolède reçoit une dénonciation contre María Pizarro, vénérée comme une sainte par les habitants de Siruela et de ses environs. Pour son confesseur Francisco Camacho, comme pour la majorité de ceux qui venaient la trouver, elle fut considérée comme sainte parce qu'elle était perçue comme étant une femme vertueuse : « *mujer de mucha oración y penitencia* »[1]. Ainsi que l'avait déclaré devant le Tribunal Nicolás Nieto, prêtre de Siruela, la vertu de María Pizarro était irréfutable parce qu'elle servait pieusement le Seigneur et, surtout, parce qu'il l'avait vue pendant la messe « *da(r) voces pidiendo a Dios por las ánimas del Purgatorio que están en pecado mortal* »[2]. Les révélations et les visions que depuis quatorze ans elle témoignait en public avaient en effet consolidé sa réputation de sainte dans le siècle : extases quotidiennes, jeûnes extrêmes, visions de Dieu et supplices provoqués par les démons.

Bien que les expériences de María Pizarro fussent considérées comme fausses par l'Inquisition de Tolède, elles ne révèlent pas moins l'attention que les gens accordaient à ces faits prodigieux, trahissant l'attitude de certains individus en attente de l'extraordinaire, voire de l'extravagant. Ainsi, bien qu'elle bénéficiât rapidement d'une vénération populaire, cette dévotion répondait en première instance à un attrait peu vertueux, tel que le déclare le confesseur de l'accusée en janvier 1638 :

> Habían venido más por curiosidad que por creencia de lo que les habían contado de la dicha María Pizarro, pero que en viéndola se habían trocado (*sic*) y así se confesaban[3].

Nombreuses étaient les personnes qui aimaient à écouter celles qui avaient le don de parler plusieurs langues ou à assister aux ravissements de certaines *beatas*. C'est le cas, en 1639, de ce couple de dignitaires de Madrid qui, ayant convié María Bautista, appelaient les invités ou les autres personnes de la maison à la voir en extase. Maître Juan Verdugo, présent ce jour-là, déclara devant l'Inquisition de Tolède :

> Habrá como dos años, Domingo de Ramos, que habiendo comido la suso dicha (como otras muchas veces) con dicho Don Diego de Cardenas y su muger Doña Ana Francisca de Portugal después de haber comido, y este testigo ídose de allí, le llamaron para que la viese como estaba arrobada […] y este testigo se puso a hablar con otras señoras y criados y criadas que estaban mirando y aguardando lo que sucedía del rapto[4].

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 96v-97v.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 82r.

Henri Charles Lea avait qualifié cet attrait d'« *apetito popular de lo maravilloso* »[1]. Un appétit dans lequel participait aussi bien l'intervention de forces bénéfiques que maléfiques. Accusée, entre autres, de feindre la vertu et d'usurper les honneurs que les fidèles doivent rendre aux vrais saints, Juana Bautista fut dénoncée en 1636 par Luis Gómez, bonnetier, parce que Dieu lui faisait tant de faveurs :

> […] que todos los que la quieren mal han tenido mal fin, hasta un cuñado suyo que estando enfermo de su pierna, […] murió por estar mal con la suso dicha[2].

Interrogée par le Tribunal en 1640, María de Espolea, accusée de sorcellerie, explique comment un homme lui avait indiqué un moyen qui devait être utilisé à l'intérieur de l'église pour démasquer les sorcières :

> […] Que con encender una vela de cera de abispas estando en la Iglesia cuando se acababa la misa, no saldrían de la Iglesia las que decía eran brujas ni otra cualquier persona que lo fuese hombre o mujer[3].

Utiliser de tels procédés à l'intérieur du temple du Seigneur était condamnable, tout comme attribuer des vertus surnaturelles à des personnes non reconnues par l'Église. Néanmoins, ce ne sont pas les pratiques superstitieuses de l'entourage qui sont mises en cause dans les procès que nous avons étudiés, mais les femmes en lien avec le surnaturel.

À travers les déviations dévotionnelles, plus que les conduites hétérodoxes, l'Église poursuivait celles (et ceux[4]) qui abusaient de la crédulité populaire. Ainsi, par le retentissement que connut l'affaire et parce qu'il servit de précédent, l'exemple le plus significatif fut celui de Luis de Granada dans l'affaire de la sainteté simulée de la sœur María de la Visitación ou Monja de Lisboa au début du XVIe siècle[5]. En effet, l'humaniste

---

[1] Pour H.C. Lea, « *si la razón humana contase algo en estas creencias, tal desenmascaramiento hubiera puesto fin a la industria de las beatas revelanderas, pero era insaciable el apetito popular de lo maravilloso, y había numerosos timadores dispuestos a correr los riesgos que esperaban a quienes buscaban la gloria y el provecho* ». Voir *Historia de la Inquisición española...*, p. 450.

[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

[3] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640.

[4] On se souvient, notamment, qu'autour de 1570, dans la région de Navahermosa, Juan de Dios jouissait d'une grande réputation de sainteté pour des guérisons miraculeuses qu'on lui attribuait. Il fut dénoncé par le prêtre du village qui s'attira les foudres d'une population convaincue de la vertu exceptionnelle de l'usurpateur. Sur ce cas, voir E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 46-47.

[5] La littérature, les traités du temps ainsi que les études anciennes et récentes retracèrent ce procès inquisitorial. Pour une approche de cette affaire, nous renvoyons en premier lieu à l'ouvrage que consacra Luis de Granada à sœur María : *Historia de Sor María de la Visitación y Sermón de las caídas públicas,* ed. J.E. Schuyler, Barcelona, Juan Flors, 1962. Voir aussi J. Imirizaldu qui rapporte des extraits de l'affaire et P. Santonja qui met en relation ce procès avec la spiritualité des *alumbrados* du XVIe siècle. Voir J. Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras...* ; P. Santonja, *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI...*

espagnol, convaincu de la sincérité et de la vertu des révélations de la nonne, propagea sa réputation de sainteté dans toute la Péninsule. L'enthousiasme du franciscain fut tel que lorsque María de la Visitación fut dénoncée et accusée d'être hypocrite et simulatrice, il consacra son célèbre ouvrage *Sermón de las caídas públicas* au danger que représentaient les phénomènes extraordinaires si la personne n'était pas vertueuse, surtout lorsqu'il s'agissait d'une femme[1]. Cette conception était d'autant plus présente dans les mentalités qu'une entreprise religieuse aussi vertueuse que celle de Thérèse d'Avila fut soupçonnée par la rumeur publique comme relevant de la supercherie[2]. Ainsi le stipulait la note du confesseur Domingo Báñez en 1564 adressée aux autorités pour défendre la cause thérésienne face aux nombreuses rumeurs à l'encontre de la *Madre* d'Avila :

> Son tantas las cosas que a esta señora [Teresa de Jesús] se le revelan y muestras tan grandes de muy subida santidad, que ponen gran admiración, y como es cosa tan poco vista, especialmente en nuestros tiempos, virtud y aprovechamiento espiritual en tan admirable manera, no falta quien diga ser cosa del enemigo y muy engañosa[3].

À plus petite échelle, les cas de « supercheries religieuses »[4] traités par le Tribunal de Tolède révèlent tout autant l'abus de crédulité dont on incriminait les femmes charismatiques, surtout dans les zones urbaines où, ainsi que l'écrivait Malón de Chaide, « *todo huele a santo y bulle en devoción* »[5]. Cela étant, d'une manière générale, l'Inquisition croyait davantage à la faute par l'abus de la crédulité dû soit à la crainte que provoque la prétendue sorcière chez certains individus, soit au crédit accordé aux faveurs divines dont jouissaient certaines femmes. En d'autres termes, ce sont elles qui suscitent le désir indiscret chez les individus d'assister à leurs extases, de recourir à leurs services ou de reconnaître en elles le démon. Tous les témoins de la défense de María de Espolea, surnommée la *Pastora*, déclarèrent combien la femme noire qui l'avait dénoncée à l'Inquisition comme sorcière en 1639 était une femme de peu de confiance, car elle buvait démesurément. María de Espolea avait aussi déclaré aux inquisiteurs que c'était un faux témoignage que *la negra*, sous l'influence de l'un de ses détracteurs, avait porté contre elle. Cependant, les inquisiteurs estimèrent que la femme noire disait la vérité, dans la

---

[1] L. de Granada, *op. cit*.
[2] S. de Santa Teresa, *Vida de Santa Teresa, obras completas*, Burgos, El Monte Carmelo, 1924, t. II, p. 133-135.
[3] *Ibid*., p. 133-135. Également cité par E. Llamas Martínez, *op. ci*t., p. 13.
[4] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos…*, p. 330.
[5] P. Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena*, BAE, t. XXVII, IIème partie, chap. XIII, Madrid, 1861, p. 319. Cet exemple fut déjà cité par J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos…*, p. 329.

mesure où, s'agissant d'une personne que María de Espolea ne connaissait pas et qu'elle hébergea, elle ne pouvait lui porter un tel préjudice :

> Fuele dicho que no es verísimo que una mujer que no conocía a ésta ni era su enemiga, pues como ella dice era la primera vez que la vio en su vida, le levantase un tan gran testimonio en cosa tan grave y más habiendo recibido tan buena obra de ésta, pues la dio posada y albergo en su misma cama, jura que la testigo dice la verdad y el celo de buena cristiana y del servicio de dios, la compendió a declararlo que por menesterosa suya y de la Virgen Nuestra Señora confiese la verdad y descargue su conciencia para que con ella se use de misericordia[1].

Cela témoignait de la vérité de son accusation et de la manipulation à laquelle s'adonnait María de Espolea, d'autant plus qu'elle fut accusée d'avoir utilisé un stratagème pour montrer aux commissaires qui vinrent à la suite de la dénonciation de la *negra* que celle-ci était totalement ivre. Sans oublier que, lors de ses interrogatoires, elle se contredit sur des détails. En somme, sans le recours à l'influence de prétendus pouvoirs et au stratagème, María de Espolea n'aurait jamais été dénoncée. En réalité, le problème qui est mis en cause ici est celui de la suggestion. C'est par elle que ces femmes sont jugées comme provoquant la crédulité chez les personnes facilement influençables et totalement disposées à se laisser berner. Le crime de Gerónima de Noriega était celui-là même :

> […] Lo que aquí dice tal mujer como ésta es escandaloso en la fe pues los que no la [*conocen*] y los hombres sencillos y de poco saber podrían pensar que [veían] religión cristiana. Se persuadió en sus principios con falsos milagros como los de esta mujer. Y [los hombres sencillos] tendrán por sospechosos de verdad los milagros que se articulan y prueban para beatificaciones y canonizaciones de santos y dirán que no son buenos [*milagros*] para calificar a uno por santo, pues los hace y le suceden a una mujer mala salvo el parecer de Vuestra Señoría que será el más acertado en todo[2].

Dans ses études sur le démon en Espagne à l'époque baroque, Carmelo Lisón Tolosana avait montré comment la participation des femmes *beatas* dans les rouages du monde religieux espagnol posait un problème tant au niveau de l'idéologie que de la structure sociale[3]. Selon l'ethnologue, l'engouement pour le « *yo* » des mystiques et des *pícaros* créait une situation de clivage de classes qui mettait en danger l'autorité ecclésiastique catholique travaillant à l'uniformité de la foi et des mœurs, afin de contrecarrer toute forme d'opposition extérieure et surtout intérieure. Le danger de telles supercheries féminines était que des comportements provoquent des sentiments

[1] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] C. Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 37.

d'incrédulité à l'égard des symboles défendus par l'Église et amènent les fidèles à douter de la légitimité de son message et de son autorité[1]. En d'autres termes, l'influence de leurs pratiques ou de leurs dires pouvait devenir dangereuse parce qu'elle était visible, entre autres, par les images saisissantes produites par les phénomènes « atypiques » qu'elles connaissent, voire leur tempérament ou leur physique. Le danger provenait alors du fait que ces événements, aussi bénins qu'ils pussent être, pouvaient être suivis, écoutés et susceptibles d'ébranler les convictions religieuses du « peuple » quant à l'incontestabilité des *vérités* prêchées par l'Église. La prétention à la sainteté équivalait non seulement à usurper à son profit les honneurs réservés aux véritables saints, mais aussi à abuser des véritables symboles que les fidèles devaient célébrer avec dévotion. La manipulation ou la déformation du sacré revenait à exercer une emprise sur la crédulité populaire. Dans le procès d'Isabel Briñas en 1641, cela fut un des chefs d'accusation influents. La relation de cause évoquait ainsi les faits :

> […] Con esta opinión de santa, era mucha la gente que la seguía y los que se encomendaban en sus oraciones, fiando y esperando de ellas sus buenos sucesos. Y ella los prometía para atraerlos por sus particulares fines[2].

La suggestion aussi bien individuelle que collective est susceptible d'impressionner et de favoriser l'adhésion d'un *groupe* à une série d'événements extraordinaires qui, aux yeux de l'autorité, peuvent se jouer des images symboliques aussi bien divines que maléfiques. En 1636, les persécutions et les visions que déclarait María Pizarro dans son interrogatoire dévoilaient un monde où les démons et les anges agissaient de façon équivoque[3]. La fréquence avec laquelle certains témoins attestent de la sincérité de la *beata* avant qu'elle ne soit dénoncée devant le Tribunal montre combien ces interventions surnaturelles entremêlées lui valurent l'admiration d'une partie de son entourage. Or c'était aller contre la doctrine que de croire et laisser croire que l'on pouvait effectuer des actes vertueux et bénéfiques par les supplices infligés par les démons, comme convertir des musulmans ou posséder le don de prophétie[4].

---

[1] Cela n'est pas propre à l'Espagne. En étudiant le phénomène de la possession en rapport avec celui de la sorcellerie en France au XVIIe siècle, R. Mandrou précisait qu'il s'agissait d'une politique commune à l'ensemble du bloc catholique, surtout à partir de la fin du Concile de Trente. Voir *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle…*, p. 12.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 5, 1641.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1636, fol. 346r.
[4] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, fol. 339 r/v y 350r.

À ce stade d'analyse, ces réflexions ne portent pas directement de spécificités proprement liées aux pouvoirs féminins. En soi, ces remarques peuvent aussi bien s'adapter et être constatées pour l'ensemble des procès instruits, hommes et femmes confondus. Du reste, c'est investi d'une conscience messianique que l'Espagne s'attaque à tous ceux qui s'opposent ou contestent sa légitimité et celle de son Église[1]. Toute atteinte au lien entre le croyant et l'Église était un crime, indépendamment du sexe de la personne. Pourtant, au plus fort de la persécution inquisitoriale contre les écrits et les fondations thérésiens, sainte Thérèse, s'en remettant au Seigneur, écrivait en ces termes le peu de fiabilité que la Femme avait aux yeux des juges terrestres :

> […] Sois justo juez (Señor), y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán, y en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa[2].

Parce qu'elles étaient considérées comme des êtres naturellement soumis aux caprices de leur imagination, faculté génératrice de dérèglements moraux ou physiques, les femmes étaient davantage soupçonnées par l'ensemble de la société (hommes et femmes) de manipuler la crédulité populaire et d'être vouées à l'illicite. Cette prétendue manipulation était redoutée quand bien même elle serait fondée sur des critiques justifiées quant aux pratiques religieuses des fidèles, puisque seule l'Église pouvait se prononcer sur ces pratiques. Ainsi, en 1646, le procureur s'était appuyé sur la critique qu'avait émise Catalina Ruiz à l'égard de ceux qui l'avaient dénoncée pour montrer la perversité de la *beata* :

> […] El ir la gente a la Iglesia y confesar y comulgar que lo hace la gente como carretilla (*sic*), no más que por las costumbres[3].

Ainsi que l'avait formulé Gustave Le Bon, un des pères fondateurs de la recherche sociologique sur la psychologie des foules à la fin du XIXe siècle, « connaître l'art d'impressionner l'imagination des foules c'est connaître l'art de les gouverner »[4]. Et

---

[1] A. Milhou, « La Péninsule Ibérique », *HC*, t. VIII, p. 602.
[2] *Camino de perfección*
[3] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.
[4] Les études pionnières sur la question de l'opinion collective telles que l'ouvrage de G. Le Bon ont permis d'ouvrir la voie aux analyses sur les comportements grégaires qui caractérisent le regroupement d'individus : suggestibilité, instabilité, émotions, contagion. En parallèle, reprenant certains traits développés en particulier par G. Le Bon, Sigmund Freud approfondit la recherche sur les comportements des foules, notamment sur l'inhibition et la contagion, en inscrivant l'investigation sur le versant de l'analyse du moi et du phénomène de la régression. Depuis ces études capitales, la recherche sur les phénomènes collectifs et la puissance des

l'opinion de Catalina Ruiz était dangereuse parce qu'elle pouvait être entendue et suivie, tout comme l'avaient été la définition hasardeuse d'Ana de Abella au sujet de l'hostie, les tourments qu'infligeaient les âmes du Purgatoire à María Pizarro ou les propos de Juana Bautista contre l'action de l'Inquisition.

Pour les mentalités populaires, malgré les différences qui opposent la reconnaissance des pouvoirs de la sorcière, de la sainte et de l'illuminée, celles à qui des individus s'adressent pour résorber un malheur ou obtenir réparation, ou celles à qui l'on impute l'influence d'une force « invisible » bénéfique représentent le pont qui relie la réalité tangible à la réalité surnaturelle.

Pourtant, derrière le recours à ces médiatrices proches se reflète le goût parfois immodéré d'une population attirée par les phénomènes surnaturels aussi bien divins que maléfiques. Or, laisser se développer de tels rapports immédiats entre des individus influençables et celles qu'ils reconnaissent comme porteuses d'une force prodigieuse équivalait à usurper le pouvoir de l'Église et à introduire le doute auprès des fidèles sur les symboles religieux. Plus précisément, donner du crédit ou pas à des femmes en lien avec le surnaturel sans l'aval des institutions religieuses revenait à se passer de leur intervention et de leurs symboles. Bien que cette réflexion ne révèle pas de spécificités féminines, quand bien même certaines actions ne seraient pas une menace directe pour l'autorité, la condamnation ou la vénération populaire étaient avant tout le fait de ces femmes qui avaient su faire admettre leurs prétendus pouvoirs parce qu'elles usaient (intentionnellement ou pas) de la suggestion du fait de leur imagination[1].

---

foules est un thème qui suscite aujourd'hui beaucoup d'intérêt dans des domaines aussi variés que la sociologie, l'ethnologie ou la psychologie. Certains travaux ont même contesté ou élargi les premières théories en montrant que la foule n'est pas un regroupement homogène. Elle est traversée par une diversité de comportements et à l'intérieur d'un groupe des individus isolés peuvent déclencher des rapports de forces avec la majorité. Quoi qu'il en soit, la raison pour laquelle notre propos évoque ici l'œuvre de G. Le Bon se fonde sur le fait que ce médecin et sociologue est revenu sur certains événements historiques du passé et sur la notion de *merveilleux*, entre autres, pour analyser les sentiments qui traduisent la psychologie collective. Voir G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF (8ème ed.), 2003, p. 36 ; S. Freud, « Psychologie collective et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, ed. A. Bourguignon, Paris, Payot, 1999. Pour un exemple récent, Voir A. Blanchet, A. Trognon, *La psychologie des groupes*, Paris, Armand Colin, 2005, notamment, p. 48-59.

[1] Cette réflexion pourra susciter des critiques, dans la mesure où il conviendrait d'ouvrir l'analyse comparative aux procès masculins. Néanmoins, sur les quelques procès d'illuminés et de sorciers que nous avons consultés pour voir si des éléments convergents ou divergents apparaissaient, cette notion de suggestion liée à une aptitude imaginative naturelle ne figure à aucun moment.

Cependant, avant même que l'influence qu'elles pouvaient exercer sur autrui soit perçue comme une menace religieuse, certaines femmes plus que d'autres représentaient un danger d'autant plus réel que les conditions de vie dans lesquelles elles se trouvaient pouvaient être à la source du désordre.

B – La pauvreté féminine cause de tromperie

Si le Siècle d'Or évoque d'emblée l'image d'une période florissante par sa politique et sa culture spirituelle et littéraire, il est aussi le triste théâtre de tensions sociales internes. Et il semble primordial d'avoir présent à l'esprit que l'abîme qui sépare les riches et les pauvres aux XVIe et XVIIe siècles influe sur les représentations de l'ensemble de la société et sur les rapports interindividuels[1].

Évoquer la culture espagnole de ces siècles c'est évoquer un monde de privilèges et d'inégalités économiques et religieuses qui affectent la population en général[2]. Aggravées par le déclin socio-économique du début du XVIIe siècle qui fait de la misère l'un des grands fléaux de ce temps, ces inégalités touchent l'ensemble de la population[3]. Au sein de celle-ci, les femmes y étaient d'autant plus exposées qu'elles étaient dévalorisées dans le milieu social et le monde du travail, du fait de l'incapacité « naturelle » de leur sexe.

C'est, du reste, en procédant à la confrontation des procès que nous avons constaté un point qui relevait d'une attention plus particulière quant au lien entre la femme et le surnaturel : le problème de la pauvreté féminine et la prétendue utilisation équivoque de leur influence pour subvenir à leurs besoins. Mais avant d'examiner ces points, et pour saisir à travers les procès les enjeux historiques qui se profilent derrière la question de la pauvreté des femmes, il semble nécessaire de revenir sur la question du rapport aux pauvres, en dépit de la vision simplificatrice à laquelle nous nous exposons.

---

[1] Voir l'ouvrage essentiel de F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin (rééd.), 2 tomes, 1990.
[2] J. Deleito y Piñuela, *La mala vida en la España de Felipe IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 9-12.
[3] Voir, notamment, les analyses de plusieurs banqueroutes que fit durant son règne le roi Philippe II acculé par les banquiers génois en raison d'une politique internationale infructueuse et coûteuse dans J. Pérez, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999, p. 198-214.

1) Discrétion et humilité : la vraie pauvreté

Si la diversité des pauvres fut constante tout au long de l'histoire, d'après la spiritualité et l'histoire sociale, l'un des traits principaux qui caractérisent l'état de pauvreté renvoie à une situation de privation extrême dans laquelle l'individu ne peut subvenir à sa survie sans l'aide impérative d'autrui[1]. Plus précisément, dans sa définition de la pauvreté, l'historien Michel Mollat, instigateur des recherches sur la pauvreté au Moyen Âge, mettait en évidence la diversité de sens et de formes qu'embrasse la notion de « pauvres » :

> Le pauvre est celui qui, de façon permanente ou temporaire, se trouve dans une situation de faiblesse, de dépendance, d'humiliation, caractérisée par la privation des moyens, variables selon les époques et les sociétés, de puissance et de considération sociale : argent, relations, influence, pouvoir, science, qualification technique, honorabilité de la naissance, vigueur physique, capacité intellectuelle, liberté et dignité personnelles. Vivant au jour le jour il n'a aucune chance de se relever sans l'aide d'autrui. Une telle définition peut inclure tous les frustrés, tous les laissés pour compte, tous les asociaux, tous les marginaux ; elle n'est spécifique d'aucune époque, d'aucune région, d'aucun milieu. Elle n'exclut pas non plus ceux qui, par idéal ascétique ou mystique, ont voulu se détacher du monde ou qui, par dévouement, ont choisi de vivre pauvres parmi les pauvres[2].

La pauvreté involontaire portant atteinte à la dignité humaine touche un nombre plus ou moins important de personnes selon les époques et dépend de réalités historiques différentes[3]. Ainsi, lorsqu'on pense à la pauvreté dans l'Espagne du Siècle d'Or, c'est d'emblée l'image du *pícaro* miséreux, vagabond, infirme, fourbe ou violent qui traverse l'esprit. Et bien qu'ils présentent des différences significatives, on ne peut s'empêcher de songer aux personnages littéraires du *Lazarillo de Tormes* ou du *Guzmán de Alfarache*, tout comme aux tableaux du *Piojoso* de Murillo ou du *Patizambo* de José Ribera[4].

---

[1] Sur la question de la pauvreté chrétienne, voir *D.S.*, « Pauvreté chrétienne », t. XII, col. 613-697.

[2] M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978, p. 14. Pour l'époque baroque, F. Braudel, *op. cit*.

[3] Dans une société médiévale où la symbolique des trois ordres (aristocratie-clergé-paysannerie) assure les liens idéologiques et sociaux du système féodal, les « pauvres » désignent tous ceux qui doivent travailler de leurs mains au jour le jour pour pouvoir survivre, c'est-à-dire l'immense majorité du peuple. Cette définition change au gré des bouleversements sociaux et des angoisses de chaque époque. Sur cette configuration sociale et le rapport au pauvre, voir G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, p. 10 et ss ; R. Bertaux, *Pauvres et marginaux dans la société française : quelques figures historiques des rapports entre les pauvres, les marginaux et la société française*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 95-113.

[4] Sur la réalité sociale et littéraire que renferme le terme « *pícaro* », nous renvoyons, entre autres, à : M. Bataillon, *Pícaros y picaresca : la pícara Justina*, Madrid, Taurus (rééd.), 1982 ; M. Cavillac, « L'enfermement des pauvres, en Espagne, à la fin du XVIe siècle », *Actes sur la Picaresque Européenne, Montpellier, Centres d'Études Sociocritiques*, 1976, vol. 2 ; M. Cavillac, R. Carrasco (eds.), *Le débat sur les pauvres et la pauvreté dans l'Espagne du Siècle d'or (1520-1620) : les pièces du dossier*, Toulouse, France-

Cependant, derrière ces œuvres qui immortalisèrent, voire idéalisèrent, le personnage du *pícaro* dès la deuxième moitié du XVIe siècle, c'est aussi le sentiment de crainte suscité par les pauvres en tous genres, et surtout les errants et les mendiants, qui se profile en filigrane. Car, au-delà des différences culturelles des pays européens, des « *pauperes Christi* » du IXe siècle qui représentaient les « portiers du Ciel » aux pauvres « inutiles au monde » dès le XIVe[1], le rapport aux indigents suscita des réactions collectives oscillant de la compassion à la répression ou à l'enfermement[2].

La lutte contre la pauvreté représenta une affaire impérieuse dès les prémisses du monde occidental chrétien. Dans une église primitive qui enseignait avec constance la pauvreté et le partage des richesses, le pauvre était considéré comme la représentation vivante du Christ souffrant. Dans la mesure où le Christ s'était adressé d'abord aux pauvres, le rapport à la richesse et à la pauvreté constitua un point important pour les Pères de l'Église. Elles étaient des états considérés comme voulus et créés par Dieu. Mais, dans la perspective du salut, les richesses devaient servir au bien de tous et ne devaient aucunement entraîner un rapport de propriété individuelle fondée sur une injuste accumulation des richesses. En tant qu'intendant et non possesseur des richesses, le riche devait gérer ses biens dans le souci du bien commun[3].

Selon les enseignements de l'Évangile, la charité était une vertu et un devoir qui devaient amener les chrétiens les plus riches à venir en aide aux plus nécessiteux sous la forme d'une aumône. Ce don pour secourir le pauvre considéré comme intermédiaire entre

---

Ibérie recherche, 1991 ; J. Deleito y Piñuela, *op. cit.*, partie III; M. Escamilla Colin, « La réalité de la Fiction : la picaresque dans son contexte historique », *Le roman picaresque : « El Lazarillo de Tormes » et « El Buscón »*, J.P. Sánchez (coord.), Nantes, Éditions du Temps, 2006, p. 13-78.

[1] Sur les attitudes que l'Europe adopta à l'égard des marginaux dès le Moyen Âge, voir les recherches essentielles sur la marginalité de l'historien polonais B. Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard, 1980, p. 113-177 ; B. Geremek, *La potence ou la pitié* : *l'Europe et les pauvres, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987.

[2] Cette question est toujours d'actualité. Outre le fait qu'il n'existe pas une pauvreté uniforme, mais plusieurs formes de pauvreté, le rapport aux indigents révèle encore l'embarras avec lequel les sociétés contemporaines traitent le problème de la misère au sens large. En France, si les actions des structures associatives se sont multipliées et déploient leurs efforts à trouver des aides spécifiques aux pauvres (SDF, errants, mendiants, précaires, gens du voyage, etc.), et alors même que le délit de vagabondage ne figure plus dans le nouveau Code pénal du 1er mars 1994, les arrêtés « anti-mendicité » adoptés par plusieurs municipalités depuis la fin 1993 révèlent les difficiles rapports de la collectivité avec la pauvreté, la mendicité, l'errance et la violence dans l'espace public urbain. Selon un rapport publié par *l'Observatoire de la pauvreté et de l'exclusion sociale* en 2003-2004, des enquêtes barométriques montrent le durcissement des opinions quant aux représentations de la pauvreté. Un durcissement qui, selon L. Bonelli, s'accompagne en parallèle de discours sécuritaires qui tendent à faciliter le processus de criminalisation de la misère. Voir, entre autres, J. Cubero, *Histoire du vagabondage du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Imago, 1998, p. 282-285 ; L. Bonelli (dir.), *La machine à punir. Pratiques et discours sécuritaires*, Paris, L'Esprit Frappeur, 2001.

[3] Ces réflexions sont redevables à R. Bertaux, *op. cit.*, p. 104-108.

l'homme et Dieu est un acte de bienfaisance qui permet d'ouvrir la voie vers le salut. Pour reprendre la formule de l'historien Brenislaw Geremek, « le riche a besoin du pauvre, dont l'existence est pour lui la garantie d'un accomplissement moral »[1]. Dans le prolongement des recherches de cet historien, le sociologue Roger Bertaux affirme que, selon un jeu de correspondances symboliques, « la pauvreté de l'un est nécessaire à la richesse de l'autre, l'aumône de celui-ci pourvoit au dénuement de celui-là, qui le lui rend sous forme d'intercession »[2]. Le pauvre est alors perçu comme le « portier du Ciel ». La pauvreté va de pair avec la charité qui est une œuvre pieuse, même si, dès le Moyen Âge, avec le développement des mentalités urbaines et des prémices d'une économie mercantile, le don prend des accents de valeur marchande.

Aux aumônes des plus riches, viennent s'ajouter les aides que les institutions religieuses, appuyées par les organisations laïques, dispensaient aux pauvres jusqu'au XIVe siècle[3] : accueil dans des hôpitaux, distributions de nourriture, aumône. Ainsi, au XIIIe siècle, l'aide aux pauvres constitue une priorité pour les ordres Mendiants. Du reste, l'idéal ascétique de ces ordres reflète une prise de conscience des conditions de vie des nécessiteux d'autant plus forte que la pauvreté volontaire représente l'une des vertus les plus hautes pour celui qui souhaite suivre le Christ.

En effet, à la pauvreté qui s'abat sur ceux qui ne l'ont pas voulue s'oppose la pauvreté volontaire de tous ceux qui, par amour du Christ, décident pleinement de vivre « en pauvreté » par idéal mystique ou ascétique[4]. Sans rentrer dans les polémiques spirituelles qui provoquèrent des querelles autour de la question de la pauvreté de l'Église et de ces ordres dès le Moyen Âge[5], nous retiendrons que la pauvreté est une épreuve qui

---

[1] B. Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne…*, p. 113.

[2] Selon R. Bertaux, ce jeu de correspondances symboliques permet non seulement de ne pas remettre en question l'organisation de la société, mais aussi de consolider la fonction sociale de l'Église comme médiatrice entre les riches, les pauvres et Dieu. *Op. cit*., p. 107-113.

[3] Si ce n'est les lépreux et les Juifs. Parce que leurs maladies terrifiaient les populations qui y voyaient le signe d'une punition, les lépreux ne bénéficiaient d'aucune aide et n'étaient pas accueillis dans les institutions hospitalières, les léproseries étant réservées aux lépreux capables de payer leur séjour. Pour les autres, ils sont condamnés à la misère et à l'errance, quand ils ne sont pas massacrés. Quant aux Juifs, à cause de leur religion, ils deviennent des indésirables aux yeux de la chrétienté dès le concile du Latran en 1215. Chaque pays traitera d'une manière particulière son rapport à cette communauté, mais cette date marque les débuts des premières expulsions, des concentrations dans des quartiers éloignés du reste de la population. Ces mesures s'intensifieront tout au long du Moyen Âge. Voir J.L. Goglin, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 1976, p. 187-188 ; J. Delumeau, *La peur en Occident…*, p. 174-175 ; R. Bertaux, *op. cit*., p. 111-112.

[4] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2^a^ 2^ae^, q. 188.

[5] La querelle qui eut lieu au XIIIe siècle entre ceux qui prônaient une pauvreté absolue comme imitation du Christ, les Franciscains, les Conventuels qui défendaient la pauvreté non comme une perfection en soi, mais comme un moyen, c'est-à-dire, les « partisans d'une adaptation de la pauvreté aux besoins de l'apostolat

engage le religieux sur la voie des Béatitudes. Signe d'une conversion en corrélation avec la charité (une des trois vertus théologales), elle est, selon saint Thomas d'Aquin, « un instrument de perfection »[1]. Elle est une vertu, un engagement héroïque de vivre sa condition d'homme.

Au XVIe siècle, cette pauvreté volontaire est aussi celle qui représente pour Thérèse de Jésus, entre autres, la « sainte pauvreté » (*Camino* 2, 5 , 7), celle qui doit impérativement unir le dénuement matériel à celui de l'âme. Car, ainsi que l'avertit la Sainte :

> Sería engañar el mundo otra cosa, hacernos pobres no lo siendo de espíritu, sino en lo exterior (*Camino* 2, 3).

À l'image de la pauvreté symbolique du Christ évoquée dans les écrits de Paul[2], la pauvreté à laquelle fait allusion Thérèse d'Avila implique le sacrifice entier de l'être et des biens que l'on possède. Dès les premiers instants de sa vocation, c'est cette pauvreté mystique qui la guide dans une attitude de dévouement absolu envers ceux qui sont réduits à la misère[3]. Tous les témoins du procès en canonisation s'en firent les porte-paroles. Telle la carmélite Isabel de la Cruz qui rappelait l'amour inconditionnel qu'avait la Sainte pour la pauvreté :

> Y [oyó decir] en particular era tanto lo que gustaba de la pobreza, que se hallaba mejor donde hallaba más pobreza. Y ha oído así mismo decir esta testigo a la madre María del Nacimiento, que en una fundación una noche no se hallaron sino con una manta, y todas las monjas que iban con ella se cubrieron con ella, y haciendo mucho frío las entretuvo con la buena gracia que tenía, haciendo donaire del aire frío que pasaban ; y amaba tanto esta virtud, que en viendo una casa o monasterio ya acabado

---

auprès des pauvres », aboutit à une crise religieuse qui secoua l'ordre franciscain. Si cela provoqua des changements à l'intérieur de l'ordre, d'autres contestations relatives, entre autres, aux pouvoirs de l'Église (financiers et politiques) connurent un sort bien plus sombre en étant taxées d'hérésie. Ainsi, révolté par une institution ecclésiastique qui cultive le luxe, le relâchement des mœurs et l'accumulation des charges, le prêcheur italien Fra Dolcino († 1307), influencé par les théories millénaristes de Joachim de Flore, prônait le refus de la hiérarchie ecclésiastique, le retour à une vie de pauvreté et d'humilité pour l'ensemble de l'Église, l'abolition du système féodal et la redistribution des richesses de l'Église aux pauvres. Les pillages auxquels s'adonnait son mouvement entre 1300-1307 et la répression catholique des dolciniens eurent raison de ce courant. Arrêté et condamné comme hérétique, il mourut sur le bûcher en 1307. D'autres mouvements critiquant, notamment, la richesse de l'Église face à une masse importante d'indigents méprisés connurent le même sort, telle l'hérésie hussite sous la houlette du prêtre de Bohème Jan Huss († 1415). Voir *D.S.*, « Pauvreté chrétienne », t. XII, col. 648-690 ; E. Mitre, C. Granda, *Las grandes herejías de la Europa cristiana…*, p. 249-297.

[1] Ainsi le précise J.L. Bruguès : « La pauvreté est [...] le passage obligé de toute conversion ». il n'y a pas d'aventure spirituelle sans traversée du désert ». Voir « Pauvreté », *op. cit.*, p. 314-315.

[2] « Vous connaissez la générosité de notre Seigneur Jésus Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 Cor. 8, 9). Sur la question de la pauvreté spirituelle et la pauvreté de Jésus, voir *D.S.*, « Pauvreté chrétienne », t. XII, col. 631-634.

[3] Ainsi l'explique M. Mollat : « Ceux qui avaient choisi le détachement individuel venaient au secours de ceux qui, sans l'avoir choisie (bien au contraire), subissaient l'adversité : la faim, la sujétion, la peur, la maladie, l'angoisse ». Voir *D.S.*, t. XII, col. 650.

> de fundar y que tuviese alguna comodidad, deseaba salir de él a fundar otro, porque siempre en los principios de las fundaciones había pobreza, y por estar siempre ella en la pobreza que profesaba, la cual encomendó mucho a sus hijas[1].

La volonté d'imiter le Christ ne peut se soustraire à l'amour des pauvres et à une vie de pauvreté, comme ne cessait de le dire et de le vivre Thérèse d'Avila. Les propos de la jeune carmélite de Madrid Elena de la Cruz en 1595 s'en font, par exemple, l'écho :

> […] con particular amor [la dicha madre Teresa] amaba a los pobres, y así recibía con gran contento las monjas sin dote […] y se hallaba mejor con ellas porque eran pobres, y ella hacía algo más por Nuestro Señor en recibirlas[2].

Si le détachement à la fois spirituel et temporel n'est pas une question proprement caractéristique de la foi mystique[3], il est au cœur de la pauvreté volontaire et gratuite que les *místicos* du Siècle d'Or vécurent et encensèrent. Pour Thérèse d'Avila, seuls le dénuement extrême et l'effacement absolu de la convoitise représentent la véritable et digne pauvreté qui ne cherche d'autre avantage que de servir Dieu :

> La verdadera pobreza trae una honraza consigo que no hay quien la sufra; la pobreza que es tomada por sólo Dios, digo, no ha menester contentar a nadie, sino a él (*Camino* 2, 6).

Cette question de « vraie pauvreté » ne se cantonne cependant pas au strict domaine de la vocation religieuse. Dès le XIVe siècle, l'état de domination sociale et d'indigence économique dans lequel se trouvaient confinés les plus démunis (surtout à la suite de la Peste Noire qui toucha l'ensemble des pays européens entre 1347-1350)[4] entraîna un nouveau positionnement quant aux rapports de la société à l'indigence. Face à la digne pauvreté choisie et vécue de façon héroïque, la pauvreté involontaire fait peur. Sans sous-estimer l'ardeur de la compassion et de la charité qu'elle suscite, la pauvreté involontaire provoque aussi du mépris et de la haine envers tous ceux que l'on considère comme des « voleurs à Dieu » : des pauvres sans distinction soupçonnés d'être attirés par l'appât du gain en abusant de la mendicité et liés à la criminalité[5]. Du reste, dans l'optique de notre étude, l'aspect qui nous intéresse touche cette distinction que l'Église et la société, dès la

---

[1] *Procesos*, XVIII, 27 mai 1595, p. 301.
[2] *Procesos*, XVIII, 27 mai 1595, XVIII, p. 336.
[3] Au XIIe siècle, saint François d'Assise fut l'un des premiers à exprimer son dévouement extrême à la pauvreté à travers le baiser au lépreux et le partage de sa vie avec celle des pauvres comme mise en pratique de la vertu de charité.
[4] J. Delumeau, *La peur en Occident…*, p. 174-175 ; J. Cubero, *op. cit.*, p. 40- 62.
[5] B. Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne…*, p. 118.

fin du Moyen Âge et bien au-delà du XVIIe siècle, établirent entre « vrais » pauvres et « faux » pauvres.

Qui sont les « vrais » pauvres ? Au XVIe siècle espagnol, lorsque Thérèse décrit les effets que procure l'oraison une fois atteintes les *Quatrièmes Demeures*, elle amorce la description du premier des effets, l'humilité, en établissant la comparaison avec celle des nécessiteux :

> La primera, que en esta obra de espíritu quien menos piensa y quiere hacer, hace más ; lo que habemos de hacer es pedir como pobres necesitados delante de un grande y rico emperador, y luego bajar los ojos y esperar con humildad […] (IV^as^ *Moradas* 3, 5).

Relisons aussi l'avertissement que donnait la *Madre* aux religieuses du monastère de Salamanque, nouvellement fondé, sur le fait d'agir comme les « vrais » pauvres :

> Pues hacer mucho ruido al caerse casa de trece pobrecillas no es bien, que los pobres verdaderos no han de hacer ruido ; gente sin ruido ha de ser para que los hayan lástima (*Camino* 3, 10).

Si les écrits de la Sainte se réfèrent à une aspiration spirituelle où humilité et dignité dictent le rapport à la foi et au prochain, ils n'en révèlent pas moins les représentations sociales que partageait la société espagnole à l'égard des pauvres, surtout ceux qui étaient reconnus comme réellement nécessiteux. Ainsi, le vrai pauvre ou « bon » pauvre, est d'abord celui qui, ne pouvant pas subvenir par le travail manuel à sa survie, ne peut vivre qu'en pratiquant la mendicité aux endroits qui sont prévus à cet effet (les églises, les institutions de bienfaisance, auprès des riches), sans jamais attendre ou réclamer une aumône qui lui serait due[1]. Discret, humble et honteux d'être dans cette situation indigne, le « vrai » pauvre est celui qui ne porte atteinte ni à la sécurité publique ni à l'ordre divin. À dire vrai, cette conception n'était ni propre au Siècle d'Or, ni propre à l'Espagne. Il s'agissait d'une tendance qui se développa dès la fin du Moyen Âge en Europe et qui, aux facteurs économiques qui confinaient les indigents dans la misère, ajouta la vision religieuse de la pauvreté volontaire au domaine social[2].

En appliquant les thèses de Jean-Pierre Gutton sur les pauvres de Lyon au cas de l'Espagne, différents critères définissent la « vraie » pauvreté involontaire : santé (maladies, infirmités), âge (vieillards), rupture avec la structure familiale et sociale (les

---

[1] M. Cavillac, *op. cit.*, p. 47-55.
[2] J. Cubero, *op. cit.*, p. 40-80.

veuves), sexe (majorité de femmes)[1]. Plus propre à l'Espagne, l'historien Joseph Pérez évoque aussi la catégorie des « pauvres honteux » : hobereaux, commerçants, artisans et universitaires diplômés, ruinés par les différentes dépressions[2].

Tous les autres, valides, oisifs, errants, mendiants, vagabonds, quel que soit leur sexe, demandant l'aumône en dehors des espaces qui étaient normalement dévolus à la mendicité, simulant les maladies et les infirmités, étaient des « faux » pauvres. Et l'on estimait que leur refus de travailler témoignait d'une volonté délibérée de détourner l'aumône qui devait revenir aux « vrais » pauvres humbles et soumis. Ainsi, outre les véritables truands et marginaux qui composaient cette catégorie de pauvres, « ennemis » de l'ordre, l'ensemble des indigents valides était associé à l'escroquerie. Ces mauvais pauvres jouant un double jeu étaient des « inutiles au monde » considérés comme dangereux pour l'ordre public[3]. Selon les analyses de Carmelo Lisón Tolosana, pour le XVIe siècle, 20 % de la population était dépendante de la charité, 150 000 vagabonds erraient sur le territoire à la fin du siècle. En 1637, environ 3 300 pauvres demandaient l'aumône dans les rues de Madrid[4]. La gestion de la pauvreté fut un des sujets politiques importants dès 1540[5]. En 1575, le roi Philippe II participe ainsi à la création d'une *Junta de Reformación* qui était chargée d'examiner, entre autres problèmes, celui de la pauvreté. De là émergèrent, par exemple, la construction des *Casas de Misericordias* : maisons destinées à accueillir et à éduquer les indigents. Cependant, étant donné que les différentes mesures adoptées n'abordaient pas la question de la pauvreté comme un problème économique et social de fond, elles furent en grande majorité infructueuses[6].

La « fausse » pauvreté devint un fléau qui réussit à inquiéter les autorités aussi bien civiles que religieuses et provoqua des réactions plus ou moins répressives selon les pays et les villes[7]. Mais selon les riches analyses de Fernand Braudel, elle n'était pas moins le

---

[1] R. Bertaux rappelait également ces critères dans son étude, *op. cit.*, p. 102-103. Voir J.P. Gutton, *La société et les pauvres, l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, chap. 2.

[2] Issus d'une catégorie sociale relativement aisée, refusant de s'abaisser à travailler de leurs mains ou à mendier, ils bénéficiaient d'une aide spécifique de l'État. Ce phénomène qui touche un milieu relativement haut de la société est celui que J. Pérez appelle le « parasitisme ». *Op. cit.*, p. 214-215.

[3] B. Geremek, *op. cit.*, p. 143.

[4] C. Lisón Tolosana, *La España mental…*, p. 15-23.

[5] M. Cavillac, *op. cit.*, p. 47-50.

[6] M. Escamilla, *op. cit.*, p. 69-70.

[7] Dès les années 1530-1560, certaines villes françaises usent de l'enfermement ou de la potence pour régler le problème de la mendicité et impressionner le peuple de l'utilité publique de ces mesures. En 1570, dans l'Est de l'Angleterre, la ville de Norwich opte pour insérer dans la société les 2 300 personnes pauvres (hommes, femmes et enfants confondus) en les employant dans de menus métiers. Ces exemples sont donnés par

reflet d'un malaise social des sociétés du monde méditerranéen qui tendaient à se polariser dès la fin du XVIe siècle [1].

La pauvreté des « vrais » miséreux devait être à l'image d'une pauvreté volontaire digne, résignée et discrète sans être dans l'expectative de l'aumône. Ces « bons » pauvres n'investissaient pas un espace social qui ne leur était pas dévolu et étaient intégrés dans les liens des solidarités villageoises ou ecclésiastiques qui les encadraient. Excepté cette catégorie de pauvres, les autres formes de pauvreté qui généraient l'errance, la mendicité en dehors des lieux en usage ou des initiatives de subsistances individuelles inspiraient d'emblée du mépris et de la méfiance.

2) La tromperie comme remède à la pauvreté

En 1639, María Bautista fut dénoncée par plusieurs religieux pour n'avoir pas obéi à l'ordre qu'on lui avait intimé : ne plus divulguer ses révélations et ne plus rendre visite aux personnes qui désiraient la voir en extase. Ainsi, le prêtre et notaire du Saint-Office Martín González avait ordonné à María Bautista d'arrêter de recourir à l'aumône que les personnes lui donnaient (argent ou nourriture) pour ses révélations et sa vertu :

> […] Que comenzó este testigo a quererla corregir y poner en camino seguro reprehendiéndola que no tuviese cassas de contribución, porque ella le dijo que en diferentes casas la acudían unas con dos reales y otras con uno y en otras con pan y que esto procedía de lo que ella decía de sí en dichas casas de revelaciones que de Dios tenía, y de arrobarse[2].

L'opinion de ce représentant ecclésiastique n'est en rien surprenante et renvoie directement à la conception religieuse d'une pauvreté qui doit être vécue avec dignité, discrétion et humilité. Cette attitude résonne, d'ailleurs, avec celle que rappelait à ses filles la *Madre* du Carmel dans ses écrits à travers l'image de celui qui abuse de la charité, qui profite de l'aumône du vrai pauvre :

> […] Conciencia se me haría, a manera de decir, y parecerme hia era pedir limosna las ricas, y plega a Dios no sea así, que adonde hay estos cuidados demasiados de que den, una vez u otra se irán por la costumbre, o podrían ir y pedir lo que no han menester, por ventura a quien tiene más necesidad (*Camino* 2, 3).

B. Geremek, *op. cit*., p. 138-140 ; p. 174-175. Pour le cas de l'Espagne, nous renvoyons à M. Cavillac, *op. cit*.

[1] F. Braudel, *op. cit*., t. II : *Destins collectifs et mouvements d'ensemble*, IIème partie, chap. V.

[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 78.

La société soupçonnait les pauvres « valides » d'être guidés par un goût immodéré de l'appât du gain. Du reste, à partir de 1550, dans une société espagnole en crise qui tend à développer un sentiment de haine envers les pauvres, toute forme de misère suscite la suspicion[1]. Plusieurs mesures furent mises en place pour contrecarrer la croissance et l'afflux des pauvres, notamment, dans les villes[2]. Ainsi, face à la recrudescence de vagabonds et de mendiants dès les années 1560, différents procédés avaient été mis en place pour réduire la masse importante des indigents qui grossissaient les villes : enfermement, galère, travail, expulsion[3]. Les faux pauvres, hommes et femmes confondus, étaient apparentés, si ce n'est à des truands, du moins à des tricheurs usant d'artifices pour paraître plus pauvres et abuser de la charité chrétienne des possédants.

Parmi ceux-là, pour les moralistes et les ecclésiastiques, parce qu'ils rejetaient les œuvres et prônaient la doctrine de l'abandon, les *alumbrados* ne pouvaient que se livrer à l'oisiveté, mère de tous les vices. Alors même que les discours religieux et politiques valorisaient la soumission des mendiants au travail comme remède à leur inactivité volontaire[4], l'*ociosidad* des illuminés, découlant de leur âme vagabonde, représentait une source de désordres non seulement doctrinaux, mais aussi sociaux. Dès les années 1520, ils étaient traités de *holgazanes* et *holgazanas* par Melchor Cano, l'un de leurs plus grands

---

[1] J. Pérez, *op. cit.*, p. 218-219.

[2] La pauvreté était, en effet, plus visible dans les villes. En témoigne le nombre important d'hôpitaux que comptait une ville comme Tolède au XVIe siècle, le plus célèbre étant l'hôpital de San Juan Bautista érigé sur l'initiative du cardinal Tavera. Sur les 28 hôpitaux que comptait la ville, 10 prodiguaient des soins, 18 offraient l'hébergement. Par ailleurs, à la suite des différentes crises économiques et agraires, un afflux important d'émigrants pauvres venait grossir les rangs des populations faibles ou pauvres des villes. Pour la ville de Tolède, ce sont les émigrants du Nord de l'Espagne qui arrivent à Tolède à la suite des différentes grandes crises : 1545-46, 1555-56, 1567, 1575, 1577-79, 1593, 1598-1602. Sur la question de la pauvreté à Tolède, voir la troisième partie de R. Saez, *Recherches sur le clergé castillan et les mentalités religieuses en Espagne à l'époque moderne (1550-1621) : le cas de l'archevêché de Tolède*, sous la dir. de A. Redondo, Thèse : Études Ibériques : Paris III : 1997. Ainsi que J. Montemayor, *Tolède entre fortune et déclin (1530-1640)*, sous la dir. de B. Bennassar, Thèse : Histoire : Toulouse II : 1991, p. 564-567.

[3] En 1699, le pouvoir royal ira même jusqu'à employer des mesures radicales pour réduire cette population que l'historien J. Deleito y Piñuela avait qualifié de « *mala vida* » dans son étude sur l'Espagne de Philippe IV : des mendiants et des vagabonds sont capturés, emmenés sur des navires et déposés sur les plages de Ceuta ou Darién. J. Deleito y Piñuela rappelait ainsi la formule de « *mala vida* »: « *[La mala vida] no presupone, naturalmente, que todo en la España de Felipe IV fuera malo. […] Ni hay pueblo ni época en la historia del mundo donde todo sea abyección y vileza. No lo fue ni aun la Roma pagana y orgiástica de Nerón y de Heliogábalo. Pero tampoco sociedad alguna, ni aun las de tipo medio más moral, religioso y ecuánime, ha dejado de tener hombres y mujeres que viven fuera de la ley y del decoro. Esa zona maleante constituye en todo país y pueblo la mala vida* ». Voir *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe. Santos pecadores*, Madrid, Espasa Calpe, 1967, p. 10-11.

[4] Sous le règne de Charles Quint, hormis pour les vrais pauvres, la mendicité avait été interdite. En 1565, face à une situation économique intérieure grave qui avait entraîné un exode rural massif vers les villes, des faillites, du chômage et de l'insécurité dans les villes, Philippe II revint sur l'interdiction de mendier. Mais, parallèlement, les mesures politiques royales ou locales, secondées par les discours moralistes et théologiques, diminuèrent les secours aux pauvres pour les inciter à travailler et eurent recours à plusieurs sortes de mesures répressives. Voir J. Pérez, *op. cit.*, p. 216-219.

détracteurs. En tenant compte de l'acception large que ces qualificatifs recouvraient à l'époque, ainsi que le rappelle Anne Milhou-Roudié, ils désignaient les défauts suivants : « l'oisiveté, la paresse spirituelle, mais aussi le non-respect de l'ordre établi, la non-conformité de l'homme avec les occupations et les vertus de l'état auquel il appartient »[1]. Cette conception était, du reste, si répandue que certains recommandaient la plus grande méfiance envers cette engeance, au même titre qu'envers tous ces pauvres qui prétendaient faire l'expérience de grâces extraordinaires et les diffuser. Ainsi l'écrivait Huarte de San Juan dans son *Examen de Ingenios* :

> Hemos visto muchos hombres fingir milagros en las casas y lugares de devoçión ; porque luego acuden las gentes a ellos, y los tienen en gran veneraçión como personas con quien Dios ha tenido cuenta particular ; y si son pobres, los favorecen con mucha limosna, y así algunos pican en el interés[2].

Les avantages pécuniaires dont ils pouvaient bénéficier étaient une des causes de la diffusion de phénomènes extraordinaires fictifs ou de fausses vertus. Et les femmes étaient d'autant plus susceptibles d'user de ces moyens qu'elles possédaient un esprit plus enclin à l'orgueil. Le traité sur les vraies révélations du chartreux Jerónimo Planes en faisait clairement état en 1635. Renouant avec les théories les plus misogynes du XVIe siècle, il rappelait, en effet, que c'était l'infériorité des femmes qui rendait d'emblée leur aspiration spirituelle et leurs expériences synonymes d'orgueil et de tromperie :

> Siendo pues el espíritu de soberbia mayor en las mujeres, mayores serán las tentaciones de ser tenidas, y respetadas por las revelaciones, por las cuales quieren mandar a sus propios espirituales […]. Así hay algunas que pretenden ser diosas por este camino de revelaciones, y ser temidas, tenidas y queridas de todos. Y como no pueden alcanzar esta estima, ni por oficios, ni dignidades, ni prelacías, ni sacerdocio, y por estas visiones, o revelaciones leídas en algún libro, y aplicadas a sí, o fingidas por ellas, la alcanzan predicando sus virtudes, en las revelaciones que cuentan de su misma santidad, por esto hay grande sospecha en ellas[3].

Dans la relation de cause de Francisca de Austria en 1621, la pauvreté de cette femme appuya la publicité qu'elle faisait de prétendues visions et révélations, celles-ci lui permettant d'obtenir des profits :

---

[1] A. Milhou-Roudié, « L'hérésie illuministe : paresse et travail », *Quelques aspects des peurs sociales dans l'Espagne du Siècle d'Or : l'individu face à la société*, A. Redondo, M. Vitse (eds.), Toulouse, PUM, 1994, p. 17-25.
[2] Également cité par J. Sánchez Lora, *Mujeres y conventos...*, p. 330.
[3] J. Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*...(1634), Valencia.

> [Estas visiones y revelaciones son sospechosas] y en persona pobre en que puede haber mayor sospecha de fingimiento o ilusión por el provecho que de ellas esperase, como ésta le alcanzó[1].

L'utilisation des faveurs extraordinaires comme moyen de subsistance fut une réalité historique dans laquelle les femmes eurent une place importante. Au sujet de l'affaire des faux stigmates de la conventuelle Magdalena de la Cruz, l'historien Henri Charles Lea décrivait en ces termes les rapports « intéressés » de ces femmes *beatas* ou charismatiques avec leur public :

> En todas partes había mujeres duchas en estas artes y hábiles en impresionar a sus vecinos con sus revelaciones y profecías ; toda ciudad y casi cada aldea tenía su santo local, al que se le miraba con intensa veneración y se le aseguraban abundantes medios de subsistencia[2].

Si la définition qu'apporte ce grand spécialiste de l'Inquisition espagnole est capitale pour saisir les malversations auxquelles s'adonnaient des femmes en divulguant de faux prodiges, elle ne peut cependant pas être prise comme généralité. Et quant aux « abondants moyens de subsistance », il semble que certaines illuminées de Tolède aient été moins habiles à gagner de gros revenus, si nous nous fions aux détails qui apparaissent dans les procès. Mais que ce soit par ambition, par conscience pleine et entière ou non, les conditions économiques de ces femmes en lien avec le surnaturel plaidaient davantage en faveur de la simulation de la sainteté.

En effet, une fois dans l'engrenage de la machine inquisitoriale, la difficulté à subvenir à leurs besoins faisait figure de cause aggravante quant à la sincérité des femmes et à leur lien au surnaturel. Pour les inquisiteurs qui instruisirent le procès de María Bautista en 1636, sa désobéissance reflétait d'autant plus sa culpabilité que son état de précarité jouait en sa défaveur[3]. Dans les *tachas* qu'elle présenta afin que l'on interroge les témoins de la défense sur sa condition de pauvreté, l'accusée nia que sa précarité fût la cause d'une diffusion d'une prétendue sainteté :

> […] Yo soy muy pobre y necesitada y para sustentarme y a mi marido vendía los pobres trastos que tenía, y si me daban algo era muy poco y niego que por procurar afectos ni aplausos vanos, ni por estafar, finjiese los raptos o hipos o otra cosa alguna[4].

---

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 4, 1621.
[2] H.C. Lea, *op. cit.*, t. III, p. 450.
[3] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 212 r /v.
[4] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 212 r /v.

En 1646, ayant vécu dans une réclusion et une pauvreté extrêmes, la vieille *beata* Catalina Ruiz fut interrogée au sujet d'une révélation dans laquelle Dieu lui parlait des Évangiles. Après avoir invoqué l'accusation du pacte avec le démon, le procureur conclut que tout était pure *fiction* (au sens d'invention causée par l'imagination) afin de s'acquérir une vaine gloire en se faisant passer pour sainte, mais aussi afin de s'approvisionner en nourriture :

> […] Es un sueño y desvarío o ficción de la rea que afectadamente y con algún embuste ha deseado que la tengan por santa para ganar de comer y estimación y aplauso de santa[1].

Pour l'Autorité, la pauvreté de certaines de ces femmes manifestant des charismes exacerbait, d'emblée, les craintes d'une usurpation des privilèges de la sainteté, d'autant plus qu'il s'agissait bien souvent de femmes seules.

Hormis celles qui appartiennent à un ordre conventuel, plus de la moitié des accusées vivaient seules, que leur solitude soit temporaire ou définitive, et recouraient à des moyens de subsistance divers, qu'il s'agisse d'une forme de mendicité non traditionnelle, c'est-à-dire, en dehors des institutions et des cadres réservés à cet effet, ou de travaux indépendants aux faibles revenus ou bien d'échanges. Ainsi, l'état d'indigence dans lequel se trouvait María Bautista avec son mari estropié la poussait à trouver de quoi survivre de ses mains comme les ouvrages de couture. Juan Lobo, prêtre et familier du Saint-Office, rappelait pour sa défense les conditions de vie auxquelles elle devait faire face et son honnêteté quant à l'aumône qu'elle recevait :

> [Es] mujer tan pobre y necesitada que no tiene con qué se sustentar y que si no lo gana de sus manos a la aguja no lo come, porque su marido no tiene oficio ninguno y suele estar de ordinario enfermo y está impedido de una mano y ella le ha de sustentar y curar. Y que por ser mujer recatada, no sabe que pidiese nada a nadie, pero que si alguna persona amiga y conocida suya la diese algo, que este testigo no lo sabe, le parece que lo tomaría como de limosna y que a ese título se lo darían obligados de la necesidad que pasaba[2].

Des conditions de vie similaires apparaissent également dans la plupart des affaires de sorcellerie instruites par l'Inquisition de Tolède. À l'image des causes traitées par d'autres tribunaux espagnols ou européens, les accusations concernaient en majorité des vieilles femmes veuves vivant en marge de la communauté et subvenant à leurs besoins par

---

[1] AHN, Inq., leg. 106, exp. 3, 1646.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 212.

de maigres revenus. Le veuvage supposait en effet pour les femmes des couches populaires une situation économique fragile, quand ce n'est d'appauvrissement, dans la mesure où, le mari décédé, les rentrées d'argent cessaient. Les trois veuves Catalina Mateo, Juana Izquierda et Olalla Sobrino, dénoncées comme sorcières en 1591, vivaient dans la pauvreté, à l'écart du reste de la communauté, prodiguant des guérisons auprès de certains villageois et exerçant la mendicité pour survivre. Le village de Miraflores de la Sierra recourait aux deux vieilles femmes pauvres María Manzanares et Ana de Nieba pour qu'elles pratiquent des emplâtres, mais les deux femmes ramassaient aussi du bois dans les alentours pour obtenir quelques revenus. En outre, lorsque les femmes arrivaient à trouver un moyen d'obtenir quelques sous, ils ne suffisaient pas pour autant à pourvoir toujours aux besoins de la famille. On ne sait si le mari de María de Espolea était décédé, mais, dans les témoignages et les audiences de l'accusée, on apprend qu'elle travaillait aux champs pour nourrir ses enfants lorsqu'elle accueillit chez elle la femme noire qui allait la dénoncer[1].

Les femmes étaient économiquement tributaires des revenus de la famille, du mari ou du couvent. Dans une société de corps hiérarchisée à l'extrême, le rapport de la femme à la société est d'abord la soumission à une autorité masculine à laquelle elle est subordonnée. Pour faire nôtre la formule de Bartolomé Bennassar :

> La femme appartient à la fois à une caste, un ordre ou une classe, mais seulement parce qu'avant tout elle se détermine par rapport à un homme d'une caste, d'un ordre ou d'une classe. Son rapport premier est à l'homme, non à l'ensemble du corps social[2].

Qu'elle soit jeune fille, épouse, veuve, célibataire ou religieuse, à aucun moment la femme n'est seule, au sens où elle n'intervient pas « individuellement » dans l'espace public. Néanmoins, à la ville comme en milieu rural, le décès du mari, de la famille proche, un célibat voulu ou non, ou tout simplement des conditions de vie précaires pouvaient être synonymes de marginalité économique et sociale, et exigeaient des initiatives propres comme stratégies de survie[3]. Or, selon une opinion partagée par l'ensemble de la société de

---

[1] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640.
[2] B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole…*, p. 208-209.
[3] Seules ou avec des enfants, les femmes étaient parmi les premières à être touchées par les crises. Preuve en est l'immigration féminine des campagnes qui venait s'ajouter à la masse des pauvres agglutinés dans les villes à la suite d'épidémies ou de crises agraires et qui grossissaient le lot de mendiants. Dans sa thèse de doctorat sur la ville de Tolède, l'historien J. Montemayor rappelle que sur les 170 mendiants qui furent expulsés par la ville de Tolède le 4 mars 1598, il y eut 39 femmes et 13 enfants. Outre les crises, leur condition s'aggravait de surcroît par le fait que les femmes étaient isolées du monde du travail. Pour celles

ce temps, une femme seule est étrange et dangereuse, car « une femme qui pense seule pense à mal »[1]. Un aspect nous semble, par ailleurs, important quant au rapport de la communauté avec la femme que l'on incrimine ou que l'on vénère : la façon dont autrui semble avoir réagi aux conditions de subsistances des femmes en lien avec un surnaturel, des femmes qui investissaient l'espace public. En 1591, dans les premières audiences devant l'Inquisition de Tolède, Catalina Mateo déclara qu'elle demandait l'aumône individuelle pour survivre et que c'était sans doute la raison pour laquelle elle avait été dénoncée comme *bruja* et taxée de *mala mujer*[2]. À Tolède, en 1636, la *beata* Juana Bautista vivait seule et arrivait à subvenir à ses besoins par l'aumône que ses voisins lui donnaient. Par son comportement incongru et son arrogance face à ceux qui l'humiliaient, Juana Bautista fut rejetée hors du réseau des solidarités du voisinage qui, secondé par le curé de la paroisse, ne vit plus en elle qu'une folle et une hypocrite. Une fois arrêtée, les juges inquisitoriaux interrogèrent la *beata* sur les raisons particulières qui l'amenèrent à changer de confesseur sans qu'on le lui ait dicté, l'accusée répondit que c'était parce qu'on se moquait d'elle et aussi « *porque a los pobres nadie los quiere* »[3].

Outre le fait que ces femmes furent accusées pour des délits bien distinctifs, il est intéressant de voir combien la vision des proches (voisins, famille, religieux) intervient dans leur jugement. Et il peut se produire alors ce que Gustav Henningsen établit quant à la croyance aux sorcières dans ses conclusions sur la secte diabolique de Zugarramurdi : « *una especie de mitificación de los grupos socialmente marginados* »[4].

Tout ce qui peut être perçu comme « déviant » de la norme, telle une pauvreté secondée par des stratégies de survie ou des façons de faire particulières, peut se combiner dans une logique de significations aussi bien chez les accusées elles-mêmes que chez les témoins. Ainsi, Ana de Nieba et María Manzanares vivaient de ce qu'elles pouvaient : couture, fauchage, aumône individuelle. Interrogée sur leur complicité diabolique par

---

qui se trouvaient en dehors d'une tutelle familiale ou religieuse, la survie s'organisait autour d'activités qui étaient définies comme propres au monde féminin, humbles travaux tels que fileuse, boutonnière, lavandière ou couturière. Par ailleurs, selon S. Beauvalet-Boutouyrie, le nombre de femmes seules montre une croissance non négligeable, voire importante, partout en Europe du XVIe au XVIIIe siècle. En Espagne, sur la zone de Cuenca, le pourcentage de femmes adultes non mariées était de 20,7 % entre 1601-1650, de 22,4% de 1701-1705. Les chiffres fournis sont extraits des recensements de M. Kowaleski dans des pays ou villes de l'Allemagne, l'Angleterre, le Danemark et la Suède, la France, l'Italie et la Suisse. Voir J. Montemayor, *op. cit.*, p. 564 ; S. Beauvalet-Boutouyrie, *op. cit.*, p. 77-78.

[1] J. Sprenger, H. Institoris, *op. cit.*, question VI p. 175.

[2] AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591.

[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

[4] G. Henningsen, *El abogado de las brujas…*, p. 349.

l'Inquisition, Ana de Nieba déclare comment une tavernière retrouva son fils déshydraté, alors que cette même femme, bien auparavant, avait refusé un jour de donner l'aumône à María Manzanares[1]. Quant aux témoins qui dénoncèrent les deux femmes, tous précisèrent que c'est parce qu'ils leur avaient refusé le pain ou les réaux qu'elles mendiaient qu'elles s'étaient vengées sur les enfants et les femmes enceintes de façon mystérieuse. En ce sens, « *Ana de Nieba y otra persona que nombró son tenidas por maliciosas* », car leur vie et leurs agissements trahissaient une méchanceté intérieure imprévisible, cette même méchanceté envers autrui que l'on retrouve sous le masque de l'hypocrisie dans les procès des illuminées.

Embustera, *hipócrita* ou *impostora* furent les qualificatifs dont furent affublées par les inquisiteurs Francisca de los Apóstoles, Lucrecia de León, Juana Bautista, María Pizarro, Luisa Virgínea ou Isabel Briñas. Plus grave encore que leur croyance superstitieuse en une relation privilégiée avec Dieu ou avec le diable, la publicité de leurs expériences extraordinaires traduisait non seulement la recherche des honneurs spirituels et d'avantages temporels, mais aussi celle de l'estime sociale. La parodie des visions et des révélations attribuées à l'action divine était alors synonyme d'ambitions égoïstes, vice qui s'opposait au principe même de la modestie requise par la condition féminine, par la « *verdadera virtud* » : obéissance, silence, humilité, discrétion. Du reste, si une personnalité telle que Thérèse d'Avila sut investir un cadre et un domaine spirituellement réservé aux hommes par son entreprise fondatrice, ce n'est pas en tant que femme qu'elle agissait, mais en tant que religieuse empreinte du respect et de l'obéissance de son état à la Religion, ne cessant de pratiquer et de recommander à ses compagnes la clôture « morale » durant leurs déplacements : obéissance, humilité, silence. En outre, ainsi que le rapportent la Sainte elle-même et tous les témoins du procès de canonisation, elle n'était jamais seule, des confesseurs tels Julián de Avila et des religieuses l'accompagnaient.

Or, malgré l'appui de grandes personnalités religieuses et la prudence et la discrétion avec lesquelles la Sainte d'Avila vivait sa foi et ses fondations, cela n'empêcha pas une partie du monde ecclésiastique espagnol de voir en elle une visionnaire de plus que la vanité qu'elle tirait de l'estime qu'on lui portait amenait à rompre la clôture conventuelle pour fonder des monastères et réformer l'ordre du Carmel[2]. La béate Ana de San

---

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646.
[2] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 17-20.

Bartolomé évoque l'attitude de rejet à laquelle durent faire face la *Madre* et ses filles lors d'un voyage :

> […] Yendo en el lugar de la Puebla en la Mancha, do entrando la Madre con esta testigo y religiosas que llevaban en su compañía, los clérigos de la iglesia no las querían comulgar, poniendo nota en sus personas como gente que andaba caminos, y acabadas de comulgar, con muchas voces y alboroto les echaron de la Iglesia, enviando persona con ellas hasta cerca de Toledo para ver qué gente era[1].

Pour la majorité des moralistes, des théologiens et des ecclésiastiques des XVIe et XVIIe siècles, derrière l'usurpation de sainteté se cachaient l'hypocrisie et le mensonge, « vertus » propres aux âmes mauvaises. Dans la mesure où, selon la théologie, ces deux vices « déchir(ent) le pacte de confiance et de sympathie qui rend la vie sociale possible », ils représentent des injustices morales et sociales envers autrui[2]. Les femmes étant bien plus exposées à ces vices par leur faiblesse congénitale, leur relation au surnaturel ne pouvait que susciter *a priori* du danger pour autrui, surtout si elles étaient dans le besoin.

Dans les procès féminins que nous avons étudié, surtout dans ceux des illuminées, bien qu'il s'agisse de pauvreté involontaire, les intentions de gagner des moyens sont mis en avant. Non seulement l'on craignait l'abus de la crédulité populaire, mais aussi l'utilisation de la charité chrétienne comme un moyen d'obtenir des revenus. Cela revenait, en quelque sorte, à détourner les deniers du culte. Mais qu'elles utilisent leurs visions ou révélations pour bénéficier d'avantages pécuniaires, qu'elles demandent l'aumône individuelle ou qu'elles pratiquent des travaux en échange de faibles revenus, la majorité des femmes impliquées dans les causes inquisitoriales présentent des conditions de vie précaires.

Or, si pour l'autorité les stratégies de survie de ces femmes deviennent un motif de crainte, elles jouent aussi un rôle tout aussi important dans le rapport avec autrui. Car, que ce soit intentionnellement ou non, les stratégies de subsistance se traduisent par une apparition effective dans le jeu social. Leurs agissements ou leurs dires peuvent alors induire une double menace : religieuse et sociale. Dès lors, le rapport qu'autrui « menacé » va développer envers celles-ci s'inscrit dans un rapport de force interindividuel propre à

---

[1] *Procesos*, XVIII, 19 octobre 1595, p. 175.
[2] *D.S.*, « Hypocrisie », t. VII (1), col. 1212-1216.

cette époque-là. La question d'une menace potentielle *a priori* des femmes en lien avec le surnaturel pose le problème de la relation à l'autre dans l'espace social.

C – Une provocation à l'agressivité d'autrui

Aux XVIe et XVIIe siècles, si l'autre est celui qui éprouve de la crainte quant aux pouvoirs féminins, il est aussi celui qui va juger des propos ou des inconduites des femmes qui s'attribuent ou à qui l'on attribue un pouvoir surnaturel maléfique ou divin[1].

La conscience d'être vu, évalué et jugé est un sentiment omniprésent dans les documents que nous avons étudiés, au point qu'il se fait le reflet d'une agressivité coutumière. Bien que la société de ce temps ne puisse se réduire à une société où sévissent des individus aux instincts débridés, manifestation de la violence physique et symbolique, l'agressivité est un phénomène ordinaire à la campagne comme à la ville. Liée aux images que chaque culture crée et véhicule, la violence revêt des formes propres à chaque époque[2]. Qu'il s'agisse de massacres perpétrés sur ordre d'une autorité politique ou religieuse ou d'affrontements entre voisins, l'agressivité, dont la violence est une manifestation, touche à l'histoire de nos sociétés et à leurs différentes sphères : civile et religieuse, collective et individuelle[3]. Elle relève d'une atteinte physique et morale, qu'elle découle d'une méchanceté volontaire ou qu'elle constitue une provocation qui appelle à une riposte.

Reliée à des questions d'honneur ou à des jalousies de femmes, à des rumeurs publiques, à des guerres intestines de voisinage, des rixes, des agressions physiques ou des

---

[1] Les historiens qui soulignèrent ce trait sont nombreux. Citons pour l'Espagne J. Caro Baroja, H.C. Lea, G. Henningsen, J.-P. Dedieu ou encore M. Tausiet. Dans le domaine européen, R. Mandrou, K. Thomas, A. Macfarlane, R. Muchembled ou encore J.M. Sallmann développèrent également ce point. Cependant, nous renvoyons plus particulièrement aux études qui nous ont permis d'aborder le problème du rapport des pouvoirs féminins à autrui : J. Delumeau, *La peur en Occident…*, p. 451-506 ; M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos…*, p. 373-410.

[2] Ainsi, évoquer l'Europe des XVIe et XVIIe siècles, c'est évoquer un temps où la chrétienté se déchire et s'affronte violemment dans une série de conflits qui mèneront au déchaînement de violences collectives dans certaines nations. Il s'agit, en effet, d'un temps où le déchaînement de deux sortes de violences qui s'opposent, catholiques et luthériennes, conduira « au triomphe de la guerre » de religions en 1560, notamment, en France, où le jeu de massacres du côté catholique comme du côté huguenot qui ne fait que commencer va permettre un « basculement dans l'agression collective ». Voir D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1520-vers 1610*, Paris, Éditions Champ Vallon, 2005, p. 57-58.

[3] Voir « Violence » dans J.L. Bruguès, *Dictionnaire de morale catholique…*, p. 454-455. Parmi les nombreuses études consacrées au thème de l'agressivité, nous renvoyons aux recherches en psychologie sociale sur la question de l'agression de F. Pahlavan, *Les conduites agressives*, Paris, Armand Colin, 2002.

brutalités conjugales, l'agressivité est profondément ancrée, de façon diffuse ou directe, dans les réseaux de sociabilité[1].

Le rapport de l'individu au monde *réel* et *surnaturel* s'inscrit dans une sorte de « relation dynamique », c'est-à-dire, un système d'interactions constantes de l'individu sur le groupe, du groupe sur l'individu, des relations sociales sur les modèles de référence, des modèles de référence sur les relations sociales[2]. Dans un monde où l'homme considère que l'origine de toute action néfaste, de toute inégalité ou cruauté liée aux aléas naturels de la vie est à chercher dans son entourage[3], ce sont l'envie, la rivalité ou la méfiance envers les femmes se proclamant en contact avec le surnaturel qui suscitent l'agressivité contre elles. Car l'agressivité semblerait jouer un rôle décisif dans le processus qui permet de déclarer une femme en lien avec le surnaturel *persona non grata*.

1) Des conduites sujettes à interprétation

Dans cette société des XVIe-XVIIe siècles, l'identité de l'individu se confond avec celle du groupe et réciproquement[4]. Pour les hommes et les femmes d'alors, le sentiment d'appartenance à une communauté, à une famille ou à un ordre se manifeste dans toutes sortes de rapports communautaires. Les liens de solidarités en étaient une des manifestations[5]. Par exemple, bien que María Bautista fût accusée d'être *alumbrada*, les

---

[1] D. Régnier-Bohler, « La sociabilité », *Histoire de la vie privée*, t. III, p. 329-357.

[2] Cette affirmation découle des réflexions de C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985, p. 15-29 ; p. 344-368.

[3] Cela n'est ni un principe exclusif de cette époque, ni propre à la culture espagnole. De tout temps, de toute appartenance à un système religieux défendu par une époque donnée, l'environnement de l'homme, le soleil, la lune, la nuit ou encore la mort ont déterminé sa relation au monde et ordonné les rapports avec les autres. Pour la période de la Préhistoire, par exemple, S. Reinach en 1905 avait été l'un des premiers à parler de « stratégie de l'animisme » pour qualifier certaines pratiques magiques auxquelles vraisemblablement avaient fait appel les premiers hommes pour répondre à des événements hostiles de leur vie. Du reste, depuis les premières communautés primitives jusqu'aux diverses confessions chrétiennes, toutes les sociétés ont développé un lien avec le surnaturel d'autant plus fort que l'une des premières représentations de ce rapport apparaît dans la création du Monde et l'origine de l'homme. En d'autres termes, la vie que l'homme crée dépend de la relation « directe, émotionnelle et inarticulée » qu'il développe entre sa vie, sa relation aux autres et l'interférence de phénomènes inexpliqués, extraordinaires, qui agissent en rupture avec l'ordre naturel, c'est-à-dire avec son existence. Voir S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. II,1905, p. 125-136 ; J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*…, p. 20.

[4] Nous comprenons le terme de « groupe » au sens large, c'est-à-dire, comme milieu commun et réseau de relations sociales. Sur cette notion, voir, entre autres, C. Lévi-Strauss, *op. cit*., p. 344-345 ; A. Blanchet, A. Trognon, *op. cit*., p. 26-30 et p. 40-41.

[5] Depuis les riches analyses de M. Bloch sur les différents types de rapports qui définissent les liens de solidarités, la et les solidarité(s) constitue(nt) aujourd'hui un thème fondamental dans le domaine des sciences sociales contemporaines. Des mises en pratique des liens de solidarités à la typologie des solidarités (durables, ponctuelles, communautaires, individuelles) ou l'étude de l'évolution du concept sont autant de

secours que lui apportèrent diverses personnes par charité témoignent du lien d'entraide qui existait au sein des communautés villageoises ou urbaines[1]. Ce lien ne s'arrêtait cependant pas à cette seule forme d'intervention. Toutes sortes d'aides reflètent l'action du groupe sur l'individu. Ainsi, et même si cela peut paraître anodin *a priori*, avant que María Pizarro ne soit dénoncée pour sa « fausse » sainteté, lorsqu'elle était en pleine crise extatique, inconsciente, les gens présents la ramenaient jusque chez elle à pied par peur qu'elle ne tombe[2].

En contrepartie, de façon volontaire ou involontaire, les liens avec l'entourage s'organisent autour d'une étroite surveillance mutuelle. C'est ainsi que, lorsque María de Cazalla est accusée devant l'Inquisition de Tolède en 1525, certains témoins à charge déclarèrent qu'ils l'avaient vue ne pas se signer pendant la messe ; d'autres avaient été choqués en voyant qu'elle prêchait et qu'elle commentait les Évangiles, alors qu'ils étaient venus la voir attirés par la réputation dont elle jouissait[3] : dans toutes les couches sociales, on ressentait la même attirance pour les faits extraordinaires et la même curiosité pour autrui.

En 1625, alors qu'Ana Baroja était une femme considérée par l'entourage comme vertueuse, les symptômes qu'elle manifestait laissaient à penser qu'elle était possédée par le diable. Se livrant à des contorsions effroyables, adoptant des postures indécentes et proférant des paroles outrancières derrière lesquelles s'était manifesté le démon Barrabas — la description de ces convulsions tout au long du procès amènerait à y voir aujourd'hui des affections physiques relevant de l'hystérie —, elle avait attiré l'attention de personnes diverses : domestiques, exorcistes, religieux, dévotes. La cause d'Ana Baroja est intéressante dans la mesure où elle introduit plus précisément l'appréciation que les individus d'un même groupe pouvaient avoir à l'égard de phénomènes extraordinaires incompréhensibles. Ainsi, les personnes qui venaient voir, entre autres, les « *posturas deshonestas* » manifestèrent des sentiments opposés, entre vénération et scandale :

---

sujets qui animent les recherches actuelles sur les rapports entre les groupes dans le passé et de nos jours à travers, notamment, le problème de la délinquance et de la marginalité sociale. Ce thème est, du reste, l'un des axes de recherche de l'équipe « Lien social, solidarité, conflit » de l'Université de Toulouse-Le Mirail, sous la direction de M. Bertrand.

[1] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 212-262r.

[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 12, 1641.

[3] AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 7r-11v. Voir aussi M. Ortega Costa (ed.), *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla (1535)...*, p. 43-54.

> […] Y arrimada a la almohada hacía muchas figuras y daba muchas pernadas y golpes y la gente que estaba presente unas lo tomaban bien que no faltaba más que cortarle sus vestiduras en señal de santa y otras se escandaliçaban de verlo[1].

Si les cas de possession ne relevaient pas *a priori* du domaine de l'hérésie, plusieurs témoins à charge rapportaient combien leurs réticences envers ces manifestations inhabituelles les amenèrent à douter du mal dont souffrait la jeune femme. Poussé par la curiosité de constater la teneur de ce qu'on lui avait raconté dès son arrivée au village de Puebla de Montalbán, Juan de Noriega, familier du Saint-Office, se rendit un soir de Carême chez Ana Baroja et sa sœur. Cette première fois, il ne put la voir adopter des postures obscènes : elle était allongée en croix sur son lit[2]. Très curieux de voir « *ciertas figuras no muy deçentes, […] por parecerle que las obligaciones de su oficio lo pedían* »[3], il approfondit son enquête en retournant chez la jeune femme où se trouvaient réunis des gens du village, dont sa propre épouse. Les convulsions dont fut agitée Ana Baroja cette fois-là scandalisèrent Juan de Noriega. Il alla donc trouver son confesseur pour lui soumettre son avis. Selon lui, aucun saint n'avait jamais manifesté de tels agissements. Son opinion était alors toute faite : « [*Le pareció*] *que andaba embelecando el mundo* »[4].

À la curiosité de ce témoin se mêlait une suspicion dont on peut supposer qu'elle visait un but précis : vérifier la nature des préjugés qu'il nourrissait envers cette femme dont l'existence était traversée de phénomènes dits extraordinaires. Quand bien même cette curiosité serait poussée par un intérêt quelque peu malveillant, cet intérêt se retrouve aussi fréquemment dans les procès de sorcellerie.

Comme nous l'évoquions précédemment, les sorcières dénoncées à l'Inquisition étaient connues des accusateurs. Il s'agissait de gens proches qui connaissaient ces femmes, voire les observaient quotidiennement. En 1616, à Montejo de la Sierra, Ana Rodríguez dénonce Isabel Ramos comme étant une sorcière. Une voisine, Magdalena Moreno, lui avait dit que l'épouse de Pascual Domingo, ayant entendu du bruit à minuit, était allée épier chez Isabel Ramos :

> […] Se había levantado con cuidado y asomándose a una puerta escuchando lo que era lo cual vio a la dicha Isabel de Ramos con ocho o nuebe personas que estaban

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 12v.
[2] « *[…] Estando una noche de la Cuaresma pasada en su casa, fue a ella con curiosidad de saber muchas cosas que en el lugar se decía de la dicha Ana y la vio en la cama tendida en [cruz]* ». AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 12v.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., fol. 13r.

> juntas y eran de pie las cuales estaban [*musitando* ?] cosas como de bruxos y bruxas en la cocina de la dicha casa…[1]

Dans les affaires de sorcellerie qui touchent tout particulièrement le monde rural, l'indiscrétion est monnaie courante et sert à attester la véracité des propos parfois fantaisistes dont on accuse les sorcières, ainsi que l'explique María Tausiet :

> Muchas veces, grietas y boquetes servían de excusa para otorgar carácter de realidad ante el juez a determinadas fantasías producto del miedo o del odio experimentado hacia quienes vivían al otro lado de los propios muros[2].

De telles pratiques pour incriminer un coupable pouvaient déboucher sur l'espionnage le plus bas et se retrouvaient dans toutes les couches sociales. En 1635, la religieuse franciscaine Violante Corea accuse Francisca de la Santísima Trinidad, jugée pour *alumbrada*, d'entretenir, en particulier, des relations sexuelles avec une de ses sœurs de religion, Ana de Vracandi. Elle ne les a pas vues, mais elle les a entendues alors qu'elle les guettait. Ainsi le déclare-t-elle au Tribunal :

> [Francisca de la Santísima Trinidad] tiene amistad estrecha con doña Ana de Vracandi monja en este convento y que las ha oído a las dos a solas en su oratorio decirse palabras muy tiernas y de mucha caricia y besarse muchas veces y darle alguna la comida mascada con su boca y que esto no lo vio, sino que lo oyó estando acechándolas[3].

Si sa déclaration ne comporte pas les marques d'une curiosité abusive à proprement parler, c'est la déposition d'une autre religieuse, Antonia de Briones, qui éclaire la façon dont la sœur Violante Corea et sa complice María de Vibar épiaient Francisca de la Santísima Trinidad et rapportaient ce qu'elles avaient vraisemblablement vu. Pour cela, elles avaient creusé un trou dans le mur afin de l'espionner :

> […] Dixo que lo sabe no porque lo haya visto sino porque doña Violante Corea y doña María de Vibar, monjas profesas deste convento, se lo dixeron y que ellas lo habían oído por un agujero que hicieron en un caramanchón para acechar a la dicha Francisca y esta es la noticia que tiene de lo que se le pregunta[4].

Selon leurs déclarations respectives, les raisons qui les poussèrent à agir ainsi se fondaient sur leur conviction, renforcée par celle de leur confesseur, que Francisca de la Santísima Trinidad était possédée par le diable ou sous l'emprise de ses illusions. Car,

---

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, fol. 74v-75v.
[2] M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos…*, p. 375.
[3] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638, fol. 14v-15v.
[4] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638, fol. 1-6v.

d'après leurs présomptions, cette dernière semblait chercher à se distinguer par les signes de vertus qu'elle montrait, chose qui ne leur semblait pas crédible. Ainsi, elles l'épièrent, allèrent fouiller dans ses coffres pour subtiliser le récit des expériences que la religieuse soupçonnée couchait sur le papier, le lurent, le recopièrent, le déposèrent de nouveau et en donnèrent une copie à leur confesseur. Autrement dit, présumant que Francisca de la Santísima Trinidad cachait quelque chose, il fallait le découvrir pour justifier leurs craintes. Et c'est le produit de cette interprétation qui les mena à soupçonner Francisca de la Santísima Trinidad.

L'aspect intéressant émergeant de l'affaire de Francisca de la Santísima Trinidad c'est un principe que l'on retrouve dans les trois sortes de cas féminins : la femme qui s'éloigne physiquement ou symboliquement du groupe est perçue comme un être étrange, voire proche de la folie, et potentiellement dangereux pour certains[1].

Si les femmes ne voulaient pas être l'objet de critiques ou de soupçons de la part du voisinage, en ville comme à la campagne, elles devaient vivre avec recueillement et suivre les règles religieuses, mais aussi les coutumes internes à la communauté, c'est-à-dire l'ensemble des normes et des conduites formelles et informelles qui organisaient les rapports au groupe et dans le groupe[2]. Jacques Revel a d'ailleurs montré combien les usages de la civilité à l'époque moderne constituaient un facteur décisif d'adhésion ou d'exclusion sociale et jouaient un rôle déterminant dans le processus de privatisation : « la contrainte collective devient […] l'objet d'une gestion personnelle et privée »[3]. Parmi les usages communs, ainsi que le rappelle María Tausiet, outre l'aspect inquiétant que revêt la nuit, il était mal vu d'être dehors au-delà d'une certaine heure alors que tout le monde était rentré chez soi[4]. Surtout si la personne se trouvait seule, étant donné que, comme le souligne Philippe Ariès, la solitude était considérée comme « un état contraire à la condition humaine »[5]. Toute personne ne respectant pas cette règle ou dont les habitudes

---

[1] G. Duby, « L'émergence de l'individu », *Histoire de la vie privée*, t. II.

[2] Sur le fonctionnement et les transformations de la société et des mœurs, l'étude de N. Elias reste un ouvrage essentiel. Par ailleurs, nous renvoyons à la définition que cite M. Tausiet de E. P. Thompson pour préciser la dimension sociale que recouvre la notion de *coutumes* : « *En siglos anteriores, el término "costumbre" se usaba para expresar gran parte de lo que ahora lleva consigo la palabra "cultura". La costumbre era la "segunda naturaleza" del hombre* ». Voir N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; E. P. Thompson*, Costumbres en común*, Madrid, Crítica, 1995, p. 15, cité par M. Tausiet, *op. cit*., p. 381.

[3] J. Revel, « Les usages de la civilité », *Histoire de la vie privée*, t. III, p. 167-207.

[4] M. Tausiet, *op. cit*., p. 382-383.

[5] De fait, « les soupçons se portent alors plutôt sur celle qui ferme souvent sa porte, met des rideaux à ses fenêtres, se prête peu aux bavardages indiscrets ». En effet, dès le Moyen Âge et avant la fin du XVIIe siècle, la compagnie était considérée comme un besoin fondamental pour l'homme. En opposition, l'isolement était

échappaient à ces horaires pouvait éveiller les soupçons. Ainsi, dans les procès de sorcières de l'Inquisition de Tolède, l'allusion à des femmes seules se trouvant la nuit hors de chez elles est omniprésente et fonde la conviction de tous ceux qui accusaient ces femmes de sorcellerie. Juana Ruiz fut accusée de se rendre au cimetière de l'église tard la nuit :

> […] Cuando sentía que nadie andaba por las orillas ni era hora para andar porque no la viesen lo que hacía al cimiterio de la iglesia[1].

Non seulement elle ne reste pas chez elle la nuit comme le veut la bienséance, mais elle s'isole du reste de la communauté. De telles inconduites ne pouvaient refléter qu'une vile intention. Car, dès que l'on présumait de possibles écarts aux règles régissant le groupe, l'on pensait que ces femmes pouvaient être potentiellement dangereuses. C'est ce qui apparaît dans la dénonciation d'Isabel López contre l'épouse de Pedro de la Cuesta, étayée sur l'impression de Madalena de Huéspedes :

> […] Dixo la dicha Madalena de Húespedes a ésta que la matase bien de día a la dicha de Pedro de la Cuesta porque andaba mucho de noche[2].

Repérées pour leur inconduite, c'est-à-dire pour leur « éloignement » des règles qui régissent le groupe, ces femmes incarnent alors le sacrilège. Miguel de Sorgas, habitant de Braojos, aurait aperçu Ana Gutiérrez Sanz seule et nue et l'aurait suivie jusque chez elle. Il aurait estimé de ce fait « *que era una mala mujer y que no podía dexar de manifestarlo* »[3]. Pour certains, ces femmes désignées comme sorcières peuvent alors devenir les auteurs de tous les maux qui affectent ceux qui les considèrent comme telles[4]. En 1616, María de Rojas, dont la fille fut retrouvée un matin avec des meurtrissures, accusa rétroactivement Gerónima *la Hospitalera*, qui vivait seule à l'hôpital de San Bartolomé, d'être la responsable de ce mal et donc d'être sorcière. Le motif déclencheur de ses présomptions était que *la Hospitalera* ait mis trop de temps pour lui ramener un verre d'eau. La dénonciation de Catalina Jiménez éclaire ce processus accusatoire :

> Preguntado si sabe o sospecha que alguna mujer de esta villa haya hecho mal a alguna criatura o que sea bruxa ; dixo que el verano pasado antes de vendimias que

---

perçu comme « la pire des pauvretés », raison pour laquelle les ermites le recherchaient avec ardeur comme ascèse ; la solitude était aussi synonyme d'ennui, ce qui était contraire « à la condition humaine ». Voir P. Ariès, « Pour une histoire de la vie privée », *Histoire de la vie privée*, t. III, p. 13, 52.

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 153v-154r

[2] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 68v-69r.

[3] AHN, Inq., leg. leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 153v-154r.

[4] Voir, entre autres : M. Tausiet, *op. cit.*, p. 396-398 ; G. Henningsen, *op. c*it., p. 340-349 ; J. Delumeau, *La peur en Occident*…, p. 483-499.

> no se acuerda que mes era, estando ésta con Doña María de Roxas mujer de Sebastián Baptista vecina de esta villa a la cual oyó deçir que la noche antes habiendo ésta dolor la dicha María, una mujer que se llama Gerónima que vive a lospital de San Bartolomé y pedídole que le diese un poco de agua se había tardado la dicha Gerónima en traerla y habiéndola bebido la dicha Doña María le había dado un sueño muy grande con ella y que había hallado a una hixa suya que se llama Manuelita a media noche en el suelo [*ahojadas ?*] las embolturas […] que ésta no sabe la ocasión de ello si bien es verdad que la dicha Doña María presume que la dicha Gerónima es causa de ello […][1].

Toutes celles qui se rendaient suspectes envers les coutumes par le non-respect des horaires, ou par un isolement volontaire ou non, par leur intempérance ou leur acariâtreté, sont ainsi victimes d'une mauvaise réputation. Dès lors, diverses correspondances avec l'image préétablie de la sorcière peuvent s'instaurer, et toute action, allusion ou tout quiproquo devient l'indice probable d'une intention délibérée de faire le mal. Ainsi, en 1627, Gerónima de Noriega était une figure inquiétante aux yeux de Catalina Leonés et celle-ci justifiait ainsi son accusation :

> […] Y por verla publicar a ella misma estas cosas no siente bien dellas ni le dan buena espina ni la tiene en la opinión que solía[2].

Le regard d'autrui au quotidien se charge de surveiller les conduites féminines, surtout celles de ces femmes qui prétendent vivre selon un modèle vertueux. Après les repas que prenait quelquefois Luisa Virgínea au couvent du collège d'Atocha, elle remettait son voile et semblait méditer. Le sacristain Juan de Guevara douta de la sincérité de sa vertu, dans la mesure où, comme il le déclara devant le Tribunal inquisitorial de Tolède, le 20 mai 1639 : « *no le parecía bien porque después de comer es tiempo de dormir y no de meditar* »[3].

Lorsqu'en 1519 la *beata* Mari Núñez, originaire de Guadalajara, envoya au Tribunal de l'Inquisition de Tolède une lettre de dénonciation à la suite de laquelle allaient être jugés Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz et María de Cazalla, sans doute ne mesurait-elle pas les retombées que son acte allait entraîner quant à la répression de l'illuminisme pendant plus de deux siècles. Outre les propos hérétiques retenus, lorsqu'on se reporte aux déclarations de cette *beata* dans le procès, notamment celui de María de Cazalla en 1530, trois charges ne peuvent pas manquer de surprendre le chercheur d'aujourd'hui. Ainsi, lorsque l'Inquisiteur Alonso Mexía lui demande les raisons qui la

---

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 73r/v.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 5, 1641, fol. 3.

poussèrent à accuser María de Cazalla d'être *alumbrada* et complice de Pedro Ruiz de Alcaraz et Isabel de la Cruz, alors qu' elles avaient été amies et qu'elle l'avait considérée jusque-là comme bonne chrétienne, Mari Núñez avance les raisons suivantes :

> […] Dixo que conoció della que estaba en las opiniones de Pedro de Alcaraz e Isabel de la Cruz por pensamiento que tenía este testigo, aunque no sabe de cierto más de que vio en la dicha María de Cazalla mudanza en su vida e se apartaba de su conversación deste testigo.
>
> […] Dixo que porque la veía conversar en secreto con los dichos Isabel de la Cruz e Pedro de Alcaraz e que los veía comunicarse de noche e de día e la veía mudada en todas sus cosas y exerciçios, en tanto que decían las labradoras que estaba loca la dicha María de Cazalla.
>
> […] Dixo que por coyunturas, la tenía este testigo por muy alumbrada, pero que no se acuerda haberla oído decir más de lo que dicho tiene […][1].

Mari Núñez avait vu discuter María de Cazalla avec Pedro Ruiz de Alcaraz et Isabel de la Cruz et en avait présumé qu'elle partageait leurs idées hérétiques, ce qui s'avéra exact en un sens. María de Cazalla confirma avoir partagé certaines idées concernant de nouvelles formes de piété et avoir conseillé à des religieux et des laïcs de servir Dieu non par peur de l'enfer, mais pour lui-même[2]. Néanmoins, c'est sur l'interprétation d'un changement d'attitude et d'un éloignement physique qui devient aussi moral (elles ne se parlent plus), que Mari Núñez avait dénoncé María de Cazalla.

Déroger aux idées définies par l'Église, renforcées par les coutumes de la société qui en font des règles communes de vie, ou les dévier relevait de la « désobéissance » et était un moteur de *distanciation* entre le *groupe* et la personne sur laquelle rejaillissaient les traits de cette insubordination. La personne désignée devient menaçante ou objet de doutes pour l'ensemble du groupe[3]. Sans doute l'exemple le plus étonnant demeure les premières accusations portées contre Thérèse d'Avila par María del Corro et un clerc *mélancolique* devant le Tribunal de Cordoue en 1575.

---

[1] AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 13r/v. Voir aussi M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 60-61.
[2] AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 27r-35r. Voir *ibid.*, p. 104-120.
[3] Les châtiments publics auxquels étaient d'ailleurs soumis les accusés jugés coupables par l'Inquisition participaient de cette logique. Les peines permettaient à la fois de réprimer les hérétiques et d'instruire le peuple sur ce qui représentait une offense grave envers l'Église. En ce sens, les peines appliquées aux *ilusas* ou *alumbradas* furent relativement sévères et infamantes : bannissement de la région de Tolède, fouet, abjuration *de levi*, enfermement dans des hôpitaux comme celui de Bálsamo. Voir C. Guilhem, *op. cit.*, p. 205-206.

Ainsi que le faisait remarquer le père Enrique Llamas Martínez, seul un nombre réduit de personnes croyait en la vertu de l'entreprise thérésienne tout au long de sa vie[1]. De nombreux ecclésiastiques n'approuvaient pas son entreprise et l'aspiration spirituelle qu'elle exprimait, alors qu'elle avait obtenu l'assentiment de grandes figures religieuses telles que les pères Francisco de Borja et Jerónimo Gracián de la Madre de Dios pour continuer ses fondations et poursuivre son cheminement spirituel[2]. En 1575, à Séville, parallèlement à de grands problèmes matériels, cette situation devint critique pour la *Madre* et toutes celles qui l'avaient accompagnée dans cette fondation (*Fundaciones* 23-26). Elles durent faire face à l'opposition des Carmes de l'ancienne Observance ainsi qu'à la réticence manifestée envers elles et la fondation d'un couvent dans la ville par l'archevêque de Séville Rojas y Sandoval — sans doute influencé par les affaires d'illuminisme qu'il avait eues à juger, entre autres, au Tribunal de l'Inquisition de Tolède et de Badajoz[3]. La fondation du couvent put néanmoins se faire. Et l'état de pauvreté et les difficultés qu'eurent à endurer les réformatrices suscitèrent l'adhésion de nombreuses femmes désireuses de servir le Seigneur, comme ce fut le cas de la *beata* María del Corro qui était connue comme faisant déjà l'objet de faveurs divines. Après être restée quatre mois parmi les carmélites déchaussées, elle rompt ses vœux en 1576, sort du couvent et, avec l'aide d'un clerc atteint de mélancolie[4], elle dénonce la *Madre* et une autre religieuse devant l'Inquisition. Sans nous attarder ici sur les ennuis que suscita cette novice à la mère María de San José et à Thérèse d'Avila, certaines accusations portaient, entre autres, sur les « mœurs » observées dans le couvent à l'initiative de Thérèse :

- on attachait les mains et les pieds des religieuses et on les fouettait ;
- les religieuses pratiquaient des cérémonies et des rituels étranges ;
- les religieuses confessaient leurs péchés aux Prieures ;
- les religieuses s'adonnaient toutes à l'oraison mentale (*Carta* 76-4T, n. 7).

---

[1] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 6-20.

[2] La population laïque non plus. Sur le chemin de Séville, lors des procès informatifs d'Avila en 1595, Julián de Ávila évoque l'épisode où, près de Beas, ils furent insultés par des individus « *los más perversos que en su vida había visto* » qui se trouvaient dans l'auberge près de laquelle ils s'étaient arrêtés. *Procesos*, XIX, 9 août 1604, p. 201-202. Cité également par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 59, n. 9.

[3] Celui-ci apparaît, en effet, dans les procès que nous avons étudiés. Voir E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 58-61.

[4] L'on ne connaît pas le nom de ce clerc. Même si certains spécialistes divergent, la plupart pensent qu'il doit s'agir de l'ancien confesseur de María del Corro qui continuait à la suivre afin que cette *beata*, selon les recommandations de Thérèse d'Avila, cesse de causer des troubles au sein de la communauté. Voir E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 67.

Il est évident que si l'on souhaitait qu'il y ait des poursuites à l'encontre d'une personne qui avait des liens forts avec la foi, l'attribution de conduites analogues à celles que pratiquaient les *alumbrados*, dont les édits faisaient « publicité », provoquait d'emblée la suspicion des inquisiteurs. Ce fut donc le cas, et les religieuses furent soumises à des enquêtes et des interrogatoires rigoureux au sujet de ces pratiques et de la personne de Thérèse d'Avila.

Étant donné que la population de la ville ne voyait pas d'un bon œil ces religieuses austères, isolées et obéissant à une stricte clôture, l'accusation suscita très vite des rumeurs[1]. Et cela eut des répercussions au sein même de la communauté carmélite. À l'intérieur comme à l'extérieur des murs, l'on en vint à douter de l'honnêteté de Thérèse : la Mère du Carmel réformé fut l'objet de doutes. Elle fut accusée comme s'il s'était agi d'une « femme ordinaire, aux mauvaises mœurs », selon les mots de María del Nacimiento, prieure du couvent de Tolède, le 27 mai 1595 :

> Levantáronla a la dicha Madre Teresa grandes testimonios falsos en tiempo que se trató de la separación de la Provincia […], porque se dijo de ella de manera que no dejaban cosas de Inquisición, ni decir, como si fuera una mujer muy ordinaria, de mal vivir[2].

Si l'on se reporte à l'accusation de cérémonies rituelles, María de San José évoque les raisons qui ont poussé María del Corro à imaginer ou à déformer un fait qu'elle avait vu :

> Entre las cosas que presentó [María del Corro] por malas, era que como éramos pobres y no teníamos tantos velos, u otras veces por descuidarse las hermanas y no traerlos para cubrirse para ir a comulgar, tomábanlos unas a otras, dijo que era por ceremonia, y otras muchas cosas este tono, con mil mentiras y testimonios que a nuestra Madre levantó[3].

Ce dernier exemple illustre le propos que nous avons évoqué dans ces quelques lignes : derrière l'interprétation de ce que l'entourage entend et observe se profilent la

---

[1] Ainsi l'avait synthétisé R. Füllöp-Miller, spécialiste de Thérèse d'Avila, dans une étude de 1948 : « *Los habitantes de la ciudad no se preocupaban de otra cosa que del oro, que era su dios, y del goce de la vida, su religión. Una mujer que predicaba la pobreza, la renunciación, el silencio no podía ser recibida aquí con los brazos abiertos. […] Toda Sevilla estaba en contra de ella. […] Su mera presencia en Sevilla constituía un escándalo, y el arzobispo — estimaban ellos — haría mejor en ordenar a Teresa que abandonara inmediatamente la ciudad* ». Voir *Teresa de Ávila, la Santa del éxtasis*, Buenos Aires, Austral, 1948, p. 121 ; E. Llamas Martínez, *op. cit*., p. 127-128.

[2] Ce témoignage est également confirmé par celui de Diego de Yepes : « *Fueron tantos los testimonios que a la dicha Madre y a sus hijas y religiosas se levantaron, que no perdonaron nada, pues pusieron mácula y falta en su honestidad, diciendo de ella lo último que de una de mal se puede decir* ». *Procesos*, XVIII, 27 mai 1595, p. 311 ; *Procesos*, XVIII, 1595, p. 284. Également cité par E. Llamas Martínez, *op. cit*., p. 74.

[3] M. de San José, *Libro de Recreaciones* (≈1585). Cité par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 72.

médisance et les conflits personnels, deux des piliers à partir desquels s'échafaude une accusation auprès du Saint-Office. Ces deux ferments expriment, dans plusieurs cas, l'agressivité collective envers les femmes en contact avec le surnaturel.

2) Récriminations et vexations contre des femmes déviantes

Lorsqu'on entreprend la lecture des différents types de procès féminins, la première chose qui frappe dans ces affaires, ce sont les comportements agressifs des proches de ces femmes. L'une des premières formes d'agression qui apparaît dans les procès se manifeste sous les traits de la médisance qui attente directement à la *fama*, la réputation. Beaucoup de dénonciations portées devant le Saint-Office en étaient le pur et simple reflet, étant donné que c'est sur la base de rumeurs que l'Inquisition pouvait ouvrir une information sur une personne quel que fût son état. Bien que des réticences aient été formulées par des juristes tels que Pedro de los Ángeles au sujet de la recevabilité et de la valeur des rumeurs accusatrices, l'opinion publique unanime dénonçant la mauvaise réputation de la personne dénoncée continuait à avoir tout son poids[1]. Sans doute les sorcières sont-elles celles qui ont le plus pâti des retombées de la médisance, source d'une mauvaise réputation aux yeux de l'opinion publique, comme le montrent les formules qui apparaissent dans toutes les dénonciations : « *todos los vecinos de ella […] la tienen por bruja* » ou « *lo que se dize en el pueblo dellas* ». Le 28 juillet 1644, Catalina Moreno accusait Ana de Nieba et María de Manzanares dans la mesure où ce sont des femmes « *de mala opinión y fama y que todos a una voz dicen y sospechan mal dellas diciendo que hacen mal* »[2]. Mais la médisance n'est pas le lot exclusif des rapports entre les villageois et la sorcière. Elle est au cœur des relations humaines quels que soient les milieux, et ceci d'autant plus que, selon un mécanisme d'interactions, elle révèle les inimitiés et les rapports agressifs entre le groupe et la femme incriminée. Par exemple, face aux couplets infamants que chantaient les enfants sur son passage et les injures qu'ils proféraient sur elle, Juana Bautista répliquait à son tour en les réprimandant vertement[3]. Aussi, si Juana insulta avec insolence et publiquement Micaela Tribino en raison du témoignage porté par celle-ci sur de simples rumeurs, Micaela n'avait pas manqué, auparavant, de la tancer rudement en proférant en

---

[1] P. de los Ángeles, *Compendio del orden judicial*…(1643), fol. 24. Cité également par M. Tausiet, *op. cit.*, p. 398-399.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 22.
[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 2.

public « *que comulga como Judas y que finge [elevarse] y que es falsería en todo* »[1]. Selon la déposition de cette dernière, cette dispute fut à l'occasion de la haine irréconciliable que lui voua à tort Juana Bautista. Car, selon les proches de Micaela, Juana, profondément offensée, ne voulut jamais lui pardonner[2]. La médisance et les inimitiés recouvrent des conflits cachés entre ces femmes incriminées dans les procès et certains de leurs proches[3].

Plusieurs types de conflits étaient à l'origine de dénonciations devant l'Inquisition, les motifs les plus fréquents étant l'intérêt, l'autorité, le voisinage. En procédure, s'agissant des pouvoirs féminins, certains motifs de conflits sont récurrents. L'un d'eux — sans doute le plus habituel — est intimement lié au sentiment de jalousie dont la vengeance est un corollaire. On trouve, en effet, dans les procès féminins, la présence conjointe de l'envie et de la vengeance.

Avant la date fatidique de 1519, Mari Núñez, appelée également Mala Núñez ou Mari Nueces, était une *beata* jouissant d'une grande réputation de sainteté auprès de Pedro Ruiz de Alcaraz et María de Cazalla sur laquelle elle exerça une forte influence[4]. Mais, en 1519, sa popularité décrut en faveur d'Isabel de la Cruz qui causa une telle impression sur Pedro et María qu'ils se détournèrent de Mari Núnez. Parallèlement, l'amitié entre Mari Núñez et María se ressentit aussi du fait que María de Cazalla découvrit que son amie tentait de détourner d'elle son mari. Ainsi le déclare Machín de Lazcano le 29 mars 1533 à l'inquisiteur Alonso Mexía :

> A la segunda pregunta dixo que lo que sabe desta pregunta es que […] oyó decir que aquel enojo había sido porque la dicha Mari Núñez hacía, con sus alumbramientos, apartar a la dicha María de Caçalla del dicho Lope de Rueda […][5].

Cette situation dégénéra le jour où les deux femmes en vinrent aux mains en 1519. À la suite de cette rixe, la famille Cazalla décide de s'éloigner de Guadalajara et d'aller s'installer à Horche[6]. Nombreux sont les témoins qui attestent qu'ils quittèrent Guadalajara pour fuir Mari Núñez, que la deuxième question des *tachas* présente en ces termes :

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 4v.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636, fol. 5r.
[3] F. Pahlavan, *op. cit.*, p. 11.
[4] Au sujet de la personnalité de Mari Núñez, voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 20, n. 1 ; p. 69, n. 8 ; A. Alcalá, « María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*…, p. 125-148.
[5] AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 538v. Voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 378-379.
[6] AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 122r. Voir *ibid.*, p. 341.

> […] mujer mentirosa y alborotadora de pueblos e rebolvedora de casas e que debaxo de color de virtuosa y santa era viciosa de muchas maneras[1].

La dispute entre les deux femmes qui se solda par la « victoire » de María sur Mari Núñez (l'époux restait auprès de son épouse) et la perte de sa popularité au profit d'une autre furent les derniers événements avant l'envoi de sa lettre de dénonciation à l'Inquisition de Tolède en 1519. Et il n'est pas exagéré de supposer qu'à l'origine des procès contre les premiers illuminés de l'histoire religieuse du Siècle d'Or, la jalousie de la *beata* Mari Núñez ait été le ferment d'une vengeance personnelle par le biais de l'Inquisition[2]. En 1530, par exemple, Francisca Hernández est dénoncée une deuxième fois à l'Inquisition, non seulement en raison de sa spiritualité excentrique, mais à l'initiative de Leonor de Vivero qui la soupçonne d'avoir des relations douteuses avec son mari Pedro de Cazalla[3]. En 1626, Gerónima de Noriega, estimée de tous pour son humilité et son dévouement, alors qu'elle avait reçu l'assentiment de son confesseur pour venir en aide à un *caballero* de Navarre, fut accusée, notamment, par sa voisine Mariana, d'avoir voulu le détourner d'elle. Pour cette raison, Gerónima était une *embustera*. Et lorsqu'on lui demanda si elle devinait les raisons de sa convocation devant le Tribunal inquisitorial, Gerónima dépeignit les relations d'inimitié et d'agressivité qui régnaient chez elle et qui la poussèrent à adopter une solution radicale envers ceux qui médisaient sur son compte et attisaient les conflits de voisinage :

> Preguntado si sabe o presume la causa para qué ha sido llamada […] dixo que es por algunas cosas que la han pasado con una huéspeda que tuvo en su casa siete o ocho meses, alquilado un cuarto della, que se decía doña María de la Serna casada con Diego de la Serna y con otra mujer amiga de la dicha doña María que se decía doña Isabel de Robles y otra mujer de enfrente que se llama Mariana […] con las cuales personas ha tenido algunos enfados queriendo ésta vivir en su casa quietamente y perturbándola las dichas doña María de la Serna y doña Isabel de Robles tanto que le fue forçoso hecharlas por justicia de su casa. Y para vengarse della, entiende que le han levantado y dicho algunos falsos testimonios por haberla amenaçado muchas veces por sí y por ser unas personas que la habían de poner delante de un inquisidor y darla muy grandes pesadumbres[4].

Lors de l'audience du 20 juin 1627, à la suite de la lecture des différentes charges retenues contre elle par le procureur, et concernant l'animosité que lui vouaient les femmes

---

[1] AHN, Inq., leg. 61, exp. 17, 1534, fol. 533r. Voir *ibid*., p. 371.
[2] Nous nous joignons ici aux réflexions de A. Alcalá dans son article. Voir A. Alcalá, *op. cit*., p. 145-147.
[3] M. E. Giles, « Francisca Hernández y la sexualidad de la discrepancia religiosa »..., p. 99-124
[4] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

à qui elle avait loué l'un de ses appartements, la *beata* Gerónima de Noriega répondit au vingt-troisième chef d'accusation :

> […] Dixo que a este capítulo no tiene que responder más, que si las dichas mujeres y otras qualesquiera personas quieren decir mal desta, ella no les puede tapar la boca, que de lo que puede afirmar con verdad es que procura vivir bien, honradamente[1].

Avant la situation conflictuelle qui opposa Gerónima à ses locataires, toutes ces femmes, et en particulier María de la Serna, étaient amies. Or, ainsi que le déclare le témoin Diego López de Torres d'après les propos que lui avait tenus María de la Serna, elles étaient devenues ennemies à cause du refus qu'exprima un soir Gerónima à son mari Diego de la Serna au sujet des clés de la demeure :

> El dicho Diego de la Serna marido de la dicha María le pedía las llaves de la puerta de la calle a desora de la noche y estando ya acostada la dicha doña Gerónima[2].

Cet exemple illustre un principe qui apparaît dans la plupart des causes inquisitoriales que nous avons étudiées : les conflits interindividuels entre la communauté et ces femmes considérées comme ayant des liens avec le surnaturel se présentent bien souvent sous la forme de règlements de compte. Dans notre première partie, nous avons dit que la jalousie était une des causes fréquentes d'accusation de sorcellerie. Ainsi le déclare María de Espolea durant sa première audience devant le tribunal en 1639. Elle dit soupçonner un acte de vengeance de son voisin, Pedro Gutiérrez. Pour la punir d'avoir repoussé ses avances, il aurait utilisé contre elle les propos d'une femme noire, alcoolique de surcroît :

> Y decía a los vecinos […] que había visto en casa de ésta diablos, brujos, cabras y cabrones y brujas y ésta oyó a otras personas que la dicha negra publicaba lo referido mas no se acuerda a quién lo decía. Y que la dicha negra se fue a un pajar de la casa de Mateo López que está pegada a la casa de Pedro Gutiérrez, enemigo de ésta, y la enemistad procede de que el suso dicho ha solicitado a ésta para tratar con esa ilícitamente y porque ésta no ha venido con su gusto jurósela había de pagar y el dicho Pedro Gutiérrez llevó por la mañana a almorzar a la dicha negra y presume que desto procederá el haberla traído a este Santo Oficio[3].

Les procès et les dénonciations contre les sorcières traités par l'Inquisition de Tolède mettent en scène toute une série d'inimitiés contre la personne accusée de sorcellerie. On constate que les dénonciateurs profitent des procès pour accuser ces

---

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640,

femmes de vouloir se venger d'offenses, réelles ou supposées, tout en dissimulant leur propre désir de vengeance[1]. Ainsi, dans les procès de sorcellerie contre Juana Izquierda, Catalina Mateo et Olalla Sobrino, l'une des premières accusations concerne leur désir de se venger de personnes qui leur avaient refusé une aumône[2]. Or, tout comme María Tausiet l'a constaté dans les causes aragonaises, le refus de donner l'aumône aux femmes dont on connaissait bien l'état de pauvreté allait à l'encontre du devoir de charité. Le sentiment de culpabilité inspiré par un tel manquement pouvait alors s'extérioriser dès que ceux qui avaient agi de la sorte subissaient un mal. En ce sens, en nous référant aux propos de María Tausiet :

> Cualquier desgracia para el testigo ocurrida poco tiempo después de la traumática negativa era interpretada como una venganza de la supuesta bruja por no habérsele concedido lo que pedía[3].

Dans le déroulement de la vie d'un homme ordinaire des XVIe et XVIIe siècles, l'injustice de la souffrance provoquée par un événement jugé extraordinaire est perçue comme l'effet d'un mal qu'autrui fait subir concrètement dans le *réel* et l'on souhaite une solution radicale afin de rétablir l'ordre interne du groupe[4]. L'altération du domaine de la quotidienneté est synonyme de violence, violence comprise au sens où l'entend Emmanuel Lévinas : ce qui interrompt la continuité et ce qui modifie les rôles de chacun à l'intérieur d'un groupe[5]. L'évocation des « femmes-diables » répond à quelque chose de fondamental pour certaines populations de ce temps : le mythe des sorcières meurtrières permet de projeter hors de soi les peurs qui habitent l'imagination humaine et pallier l'adversité[6]. C'est ce que Robert Muchembled appelle « l'équilibre magique d'un monde rural »[7], équilibre qui, selon l'historien, se nourrit des superstitions, c'est-à-dire, de toutes les craintes et espoirs contre le sort qui résident chez l'individu[8]. Le mélange entre la culture magique et les rites sacrés agit comme « révélateur d'une tentative d'organisation du

---

[1] M. Tausiet, *op. cit.*, p. 405.
[2] AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, 1591 ; leg. 88, exp. 13, 1591.
[3] *Ibid.*, p. 385.
[4] R. Girard explique de la sorte le système d'accusation à l'encontre du sorcier et de la sorcière : « La pensée magique ne relève pas d'une curiosité désintéressée. C'est en cas de désastre, le plus souvent, qu'on recourt à elle. Elle constitue surtout un système d'accusation. C'est toujours l'autre qui joue le rôle du sorcier, et qui agit de façon surnaturelle pour faire du mal à son voisin […]. La pensée magique *cherche une cause significative sur le plan des rapports sociaux*, c'est-à-dire un être humain, une victime, un bouc émissaire ». Voir *Le bouc émissaire…*, p. 81.
[5] E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, IX.
[6] S. Houdard, *Les sciences du diable…*, p. 40 ; M. Tausiet, *op. cit.*, p. 252.
[7] R. Muchembled, *Sorcières, Justice et Société aux XVIe-XVIIe siècles…*, p. 160.
[8] *Ibid.*, p. 45-50.

monde, dans lequel le surnaturel et la réalité interfèrent constamment et ne se distinguent pas »[1]. Dans l'imaginaire collectif, c'est-à-dire social ou personnel, les *brujas* étaient la projection physique du diable : laideur, violence, instincts débridés ou meurtres par vengeance composaient la fabrique des représentations sur leur existence. De telles représentations ancrées dans l'inconscient collectif permettaient de projeter la culpabilité de conflits sociaux ou d'événements difficilement supportables sur l'action de *brujas* incarnées dans le monde réel.

Il était « *público y notorio* » qu'Ana de Nieba et María Manzanares étaient des femmes vieilles, pauvres, au physique ingrat, à la voix menaçante et aux mœurs étranges. Les emplâtres qu'elles appliquèrent aux enfants malades pour les guérir échouèrent, puisque certains moururent[2]. Le préjudice moral et physique que ces morts ont entraîné exigeait de trouver des responsables potentiels vers qui allait pouvoir se concentrer l'agressivité collective[3]. Or, comme le formule Farzaneh Pahlavan, « la compréhension de l'agression humaine passe souvent par des jugements attributifs plutôt que par une simple relation linéaire, de cause à effet »[4]. Le préjudice subi va alors se reporter sur une instance extérieure au groupe, marginale ou en désaccord avec lui, sur laquelle on va plaquer des images ou des représentations relatives à ce que l'on croît reconnaître[5]. Le passage du statut de femme « réputée » malfaisante en raison de paroles suspectes, d'anomalies physiques ou d'attitudes jugées trop originales à celui de femme authentiquement responsable d'un mal est dû à l'extériorisation des préjugés que l'on éprouve à son égard. Les jugements attributifs se concentrent sur celles qui font figure de marginales ou qui dévient des coutumes qui régissent le groupe. Et lorsque les rumeurs se convertissent en preuves aggravantes d'une supposée culpabilité dans un crime de sorcellerie, elles deviennent le support principal de ces maux. Ce mécanisme de pensée permet de trouver une explication à des morts insolites ou à des maladies incurables, comme le laissent entendre les formules telles que « *se entendió […] que bruxas se lo mataron* »[6] présentes dans les dénonciations contre les sorcières[7].

---

[1] *Ibid*., p. 47.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 9-20.
[3] J. Delumeau, *op. cit*., p. 174.
[4] F. Pahlavan , *op. cit*., p. 5.
[5] A. Blanchet, A. Trognon, *op. cit*., p. 40-42.
[6] AHN, Inq., leg. 91, exp. 1, 1591.
[7] Ainsi que l'explique J. Delumeau, la sorcière était par elle-même l'explication des événements qui portaient atteinte à l'individu et donc, par répercussions, à la communauté. Bouc émissaire, sa présence assure la cohésion du groupe face à la puissance du préjudice ou de la mort. Selon l'historien : « dans la structure

Les jugements attributifs de l'entourage vont aussi entrer en action envers les *beatas* qui prétendent jouir d'une relation privilégiée avec le Seigneur, état que certains ont jugé comme déviant du modèle religieux ou des coutumes. Les vexations à l'égard de ces femmes sont ainsi les reflets d'une violence sociale intégrée par l'ensemble de la communauté envers la femme que l'on estime ne pas être en conformité avec les normes officieuses et officielles. Cette violence peut aller jusqu'à l'agression physique[1]. Ainsi, l'on apprend que le clerc Juan Verdugo en 1639 enfonça une aiguille dans la chair de María Bautista pour vérifier l'authenticité de ses extases[2]. À la suite de cette épreuve, l'entourage commença à la railler et Juan Verdugo réussit à la faire rejeter par des gens chez qui elle bénéficiait d'aumônes régulières[3].

La moquerie est l'un des éléments qui animent cette violence partagée. En 1654, dans son interrogatoire, Ana de Abella témoignait comment l'entourage se moquait d'elle en l'insultant et comment, lorsqu'elle commença à confesser la vision qu'elle eut à son confesseur, celui-ci « *la dixo que era una loca y la hechó a rempajones* »[4]. Le cas de Juana Bautista semble un exemple plus significatif encore. Son beau-frère Juan Defonte mourut quelque temps après l'avoir calomniée en public en la traitant d'*hechicera* et s'être montré particulièrement agressif à son égard. Juana reconnaît, dans sa réponse aux accusations, qu'elle avait affirmé à des voisins que Dieu avait voulu qu'il meure pour tout le mal qu'il lui avait causé :

> […] Dixo que lo que pasa en este capítulo es que un cuñado desta, llamado Juan Defonte muerto, más ha doce anos, lebantó a ésta que era hechicera lo cual decía algunas personas que no se acuerda cómo se llamaron. Y un día acertando a oír misa ésta y el suso dicho en la iglesia de la Madalena desta ciudad, saliendo el suso dicho de oír dar a misa, pisó a ésta quan recio pudo las piernas por estar incada de rodillas. Y habiendo pasado cuatro meses a lo suso dicho se le inchó al dicho Juan Defonte la pierna derecha con que la pisó y estuvo quince días muy malo de la pierna. Y al

---

d'une société demeurée encore largement au stade magique, [la sorcière] était donc nécessaire comme bouc émissaire ». Le châtiment de la sorcière devient par conséquent nécessaire non seulement pour le bien de l'ordre social et divin, mais aussi pour son âme, ainsi que l'exprime D. Crouzet : « Les fidèles ne pouvaient que réagir par la violence au défi de l'hérésie, parce que la violence était violence de Dieu en la perpétration de sa Loi exigeante du châtiment des impurs et infidèles ». Voir J. Delumeau, *op. cit.*, p. 485 ; D. Crouzet, *op. cit.*, p. 79.

[1] J.C. Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, éditions Robert Laffont, 1981, p. 29-33.

[2] « *El licenciado don Juan Verdugo, clérigo presbítero natural de Málaga, que vive frente del Buensuceso, [dixo]como dicha María Bautista se había arrobado en casa de don Diego de Cárdenas cuyo capellán era y que allí dicho don Juan la metió un alfiler y que le sufrió por entonces dando a entender que no lo había sentido* ». AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 78r-79v.

[3] « *Y que éste habló con tanta resolución en casa de dicho don Diego hasta que se les persuadió que la hechasen de allí como la hicieron* ». AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642.

[4] AHN, Inq., leg. 114, exp. 2, 1654, fol. 52v.

> cabo deste tiempo murió dello y ésta contó lo referido a la dicha María de Galbes y su marido diciendo que Dios había permitido que muriese del mal que había dado en la pierna con que la había pisado[1].

Bien qu'une telle affirmation soit contraire aux principes de la foi, ceux qui n'aimaient pas Juana Bautista à cause de ses prises de position ou ses attitudes excentriques l'accusèrent d'avoir affirmé non pas que Dieu l'avait simplement voulu, mais que Dieu la vengeait effectivement de tous ceux qui s'opposaient à elle. En d'autres termes, c'était elle qui avait provoqué non seulement la mort de son beau-frère, mais aussi son attitude agressive initiale. Cette situation l'avait amenée à cultiver la rancœur, un sentiment contraire à l'humilité d'une personne vivant dans le recueillement. Cette rancœur visait aussi l'entourage religieux et social qui lui faisait subir de fréquentes vexations, comme on le voit dans une de ses déclarations :

> Y arrebatadamente corriendo [en la iglesia] como una [*jara*] sin su boluntad de ésta sino impedida violentamente no sabe por quién, llegó hasta salir de los escalones de la puerta principal de la iglesia y desde allí por el mismo impulso que ha dicho, corriendo, volvió a la misma capilla de Santa Catalina y ésta se incó de rodillas y cruçó y enclabijó los dedos de las manos y estando desta suerte llegó un frayle de la misma orden y se puso en la misma postura que ésta estaba junto a ella y mordió a ésta de una oreja por encima de la toca y ésta le riñó tres veces diciéndole « mu, mu, mu ». Y esto fue habiendo alguna gente, todos los cuales se riyeron y este fraile lo hizo por burla y no por enojo que tuviese con ésta por que antes se había confesado ésta con él dos o tres veces[2].

Pour les spectateurs, Juana est responsable de cette brutalité railleuse du religieux. C'est elle-même qui provoque cette situation en affichant trop ostensiblement une attitude de personne vertueuse. C'est d'autant plus visible lorsque les comportements de la foule envers une folle telle que Juana Bautista sont relayés par le pouvoir d'un représentant ecclésiastique. C'est ce que montre la déclaration de Felipa de Sosa pour la défense de Juana :

> [Juana Bautista es] persona de buena vida y exemplo y que todo el tiempo que la conoce la ha visto proceder cristianamente juntándose con las demás beatas y con quien trata de servir a Dios […] también ha oído decir que la han calumniado por algunas boberías que ha dicho que si la persona que lo hizo supiera como a ésta dolía y que aunque hoy no está del todo sana no lo hiciera. Y por tal loca la tuvo el doctor Francisco López, siendo su cura, y toda la gente de la parroquia, y así no es de maravillar que haya hablado como persona sin juicio y que es cierto no procede de malicia[3].

---

[1] AHN, Inq. leg. 114, exp. 9, 1636,
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636

Par un système d'interactions, le rejet communautaire ne fait qu'accentuer la singularité d'une conduite atypique ou de comportements inappropriés. Juana Bautista cherchait à avoir raison et répondait aux injures. De même, bien que cela lui fût refusé par l'autorité parce qu'elle était trop singulière, Francisca de los Apóstoles persista à vouloir construire un monastère pour jeunes veuves qui, sinon, n'auraient eu que la prostitution pour survivre[1]. Et Francisca de la Santísima Trinidad suscita rapidement la jalousie de certaines sœurs en même temps que leur colère par l'individualité qu'elle affirmait, au point qu'on la rendit seule responsable des troubles qui agitaient le couvent. Selon l'abbesse María de Meneses :

> Está el convento inquieto, abanderiscado, sin paz, ni consuelos. Y que [Francisca de la Santísima Trinidad] no quiso conformarse con el traje que traían las demás religiosas y sacó licencia del padre comisario para traer el traje que traía de beata en el siglo. Y que contradiciéndolo esta declarante por parecer contra la misma religión el no vestirse como las demás y juzgar había de ser causa de la discordia que hoy se padece[2].

Les attitudes ou les opinions atypiques sont ressenties comme une « agression » vis-à-vis de l'entourage qui canalise alors une agressivité légitime sur la femme perçue comme une menace de dissension au sein du groupe[3]. En ce sens, rien d'étonnant à ce que, convaincu d'après l'opinion publique de son village (Garganta de Loyoga) que la vieille femme solitaire María López était potentiellement mauvaise et dangereuse, Pedro González l'ait menacée de représailles si son fils malade ne guérissait pas :

> […] Teniendo un hixo enfermo y sospechando que la suso dicha le ha hecho mal, fue a ella y la amenaçó y le dixo que si no daba orden que su hixo sanase que la había de hacer y acontecer[4].

Pour l'opinion publique, ces femmes adeptes de contacts avec le monde surnaturel, marginalisées, peuvent être jugées menaçantes pour le bien-être de l'individu. Elles peuvent être alors considérées déviantes ou porteuses d'un potentiel déviant devant être « réduit » pour le bien de l'entourage et pour le bien de la femme elle-même. Entendons par *déviantes* la définition que donne Karine Lambert dans son article sur les criminelles dans les archives judiciaires provençales au XVIIIe siècle, définition à laquelle nous adhérons totalement :

---

[1] AHN, Inq., leg. 106, exp. 5, 1539.
[2] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638, fol. 3.
[3] A. Blanchet, A. Trognon, *op. cit.*, p. 45.
[4] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 49v-51v.

> La déviante remet en cause l'ensemble des valeurs structurantes de la société d'Ancien Régime qui attribue à la femme des obligations de soumission, de réserve, de discrétion et institue des rapports à la société inverses de ceux régissant la société traditionnelle et déclarés normes par les représentants de l'ordre[1].

L'agressivité de l'entourage relève d'une provocation qui appelle une réponse. Si la menace de dénonciation à l'Inquisition pèse sur l'ensemble de la société, elle semble jouer un rôle déterminant dans les rapports entre la communauté et ces femmes. La deuxième série d'inculpations à laquelle fut soumise Thérèse d'Avila en 1578-1579 en est un exemple[2].

Les rumeurs provoquées par les premières accusations en 1576 par María del Corro restèrent présentes dans les esprits de la population de Séville, surtout parmi les Chaussés qui manifestaient ouvertement leur hostilité à l'égard de la *Madre* et du père Jerónimo Gracián[3]. Ainsi, en 1578, Isabel de San Jerónimo et Beatriz de la Madre de Dios, sujettes à des expériences extraordinaires abusives, avaient causé des troubles au sein de la communauté. Thérèse d'Avila tenta de les calmer et demanda à leur confesseur Garciálvarez de leur parler. Mais celui-ci, soutenu par le jésuite Diego de Acosta et le père Hoyos, en profita pour pousser les deux sœurs carmélites à adresser une requête à l'Inquisition de Séville pour que Thérèse d'Avila soit de nouveau accusée. L'une de ces accusations est rappelée par la mère Petronila dans les procès pour la béatification, d'après ce que lui avait rapporté Thérèse elle-même :

> Fue tanto lo que la santa Madre padeció en la honra, que estando en la fundación del convento de Sevilla no faltó quien dijo que había enviado a la India unos hijos que tenía, con un hermano suyo. Este caso en particular se lo oyó decir a la santa Madre, diciendo a las hermanas de este convento, para que viesen hasta donde llegaba su persecución[4].

Mais les calomnies dont se firent l'écho les ecclésiastiques les plus farouchement opposés à sa réforme et à sa pratique de l'oraison rappellent étonnamment l'image de la mauvaise femme vieille — Thérèse avait plus de 60 ans —, ou plus concrètement, le préjugé de la sournoise entremetteuse :

---

[1] K. Lambert, « Les délinquantes provençales au XVIIIe siècle », *Femmes entre ombre et lumière…*, p. 155-163.
[2] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 67.
[3] Ce dernier travaillait, entre autres, à la séparation des Déchaussés du Carmel de l'ancienne Observance. Voir E. Llamas Martínez, *op. cit.*, 147-155.
[4] *Procesos*, XIX, 1610, p. 580.

> Aquella vieja tal habían de entregar a blancos y negros, para que se hartase de ser mala. Traía mujeres mozas de un lugar a otro, con achaque de fundaciones, para que lo fuesen[1].

Ces calomnies étonnantes sur une Thérèse d'Avila « maquerelle » semblaient d'autant plus naturelles pour ces ecclésiastiques que, dans les foyers illuministes qui ne cessaient d'être découverts, les femmes jouaient un rôle prédominant, quand ce n'est pas le premier rôle[2]. Cet état de fait ne venait que confirmer l'opinion générale sur la tendance dite « naturelle » chez la femme de faire preuve d'ambition, et donc d'insoumission. Ces femmes étaient soumises au désir d'individualité ou enclines au « *yoísmo* », pour reprendre ici un terme employé par le père Llamas Martínez lorsqu'il fait le parallèle entre ses contemporaines (1972) et les *beatas* déséquilibrées du temps de sainte Thérèse[3].

Les différentes persécutions dont fut l'objet Thérèse d'Avila révèlent une sorte d'acharnement de la part de plusieurs supérieurs ecclésiastiques pour lever le voile sur une personnalité religieuse féminine qu'ils ne croyaient pas ou qu'ils ne voulaient pas croire aussi remarquable. En témoigne la déclaration d'Ana de Jesús Lobera où l'on voit que plus la Sainte souffrait avec sérénité sans s'insurger et leur montrait qu'ils avaient entièrement raison, plus l'orgueil blessé des prélats les poussait à faire preuve de comportements agressifs envers elle en la tourmentant davantage :

> Era tan humilde que en algunas reprensiones que los prelados la daban, en que la culpaban de muchas cosas que sabíamos cierto no tenía culpa, jamás se disculpaba ; y a nosotras nos mandaba no lo hiciésemos, sino que la dejásemos padecer aquello por otras cosas en que había faltado que sólo Dios las sabía, y así quedaba contentísima cuando se veía cargada de lo que a sólo ella tocaba […]. Y con esto los ponía más en disgusto y admiración de ver la paz y sosiego con que ella estaba, y la mucha prudencia de los prelados, o Dios que quería se viese la humildad de su sierva, proseguían en esto de arte, que algunas veces duraba muchos días el afligirla y maltratarla en cárceles, y desprecios y baldones que la decían, y reprobación que hacían de sus obras, y en todo la parecía tenían razón. Y nos afirmaba quería más a los que así la trataban[4].

Si elle fut dénoncée deux fois devant l'Inquisition, Thérèse d'Avila ne fut jamais arrêtée et envoyée dans les prisons inquisitoriales. Pour les nombreux témoins du procès de béatification, sa patience et son désir de souffrir avec joie et sérénité pour Dieu ont eu raison des accusations inquisitoriales. L'article 42 du procès rémissorial *in specie* le rappelait en ces termes :

---

[1] Cité par E. Llamas Martínez, *op. cit*. p. 165.
[2] C. Lisón Tolosana, *La España mental…I*, p. 52.
[3] E. Llamas Martínez, *op. cit*., p. 66.
[4] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 467.

> Item, […] demás desto ; algunos contrarios esparcieron contra ella y sus compañeras muchos testimonios, y fueron acusadas en el Santo Oficio de la Inquisición, imponiéndoles muchas cosas ; y fue esparcido un gran rumor en la ciudad, para que todas ellas fueran metidas en la cárcel de la Inquisición. Y como la sierva de Dios estuviese en estas aflicciones, las cuales sufría con paciencia y alegría, le dijo el Señor, que no se afligiese […][1].

Cependant, c'est aussi sa soumission inconditionnelle aux prélats et sa totale observance de la règle religieuse qui plaidèrent en sa faveur. Cette soumission se traduit par une dévalorisation systématique de soi, annihile tout désir d'exister au monde et s'oppose à la volonté de se défendre. La déclaration d'Ana de Jesús est éclairante sur la conduite de la *Madre* face aux offenses :

> El consuelo que la daba verse fatigar y afligir ya está dicho, y lo mucho que quería a los prelados y confesores que con más aspereza la trataban, y qué de razones buscaba para hacer entender la tenía quien la trataba mal, y aunque le dijesen muchos oprobios y palabras muy afrentosas, nunca la vimos turbada ni demudarse ; en particular pudiera decir algunas cosas bien ignominiosas que la vi sufrir con harta serenidad[2].

Mais c'est encore la Sainte elle-même qui défend le mieux ce sentiment qu'elle recommande à ses religieuses dans *Camino de Perfección* :

> Muchas veces os lo digo, hermanas, y ahora lo quiero dejar escrito aquí, porque no se os olvide, que en esta casa, y aun toda persona que quisiere ser perfecta, huya mil leguas de « razón tuve », « hiciéronme sinrazón », « no tuvo razón quien esto hizo conmigo »… De malas razones nos libre Dios. ¿Parece que había razón para que nuestro buen Jesús sufriese tantas injurias y se las hiciesen y tantas sinrazones ? La que no quisiere llevar cruz sino la que le dieren muy puesta en razón, no sé yo para qué está en el monasterio ; tórnese al mundo, adonde aun no le guardarán esas razones (*Camino* 16, 1).

Si dans le cadre religieux cette attitude prend tout sens, il semble que les hommes et les femmes aient aussi transposé ces valeurs dans l'espace social.

Dans une société où les sentiments d'attrait et de rejet sont le produit d'interprétations fondées à la fois sur l'observation des faits et sur les représentations imaginaires, l'isolement volontaire ou forcé de ces femmes, mais aussi leurs débordements ou leur animosité envers l'entourage pouvaient devenir les preuves potentielles d'une volonté de malveillance, même si cela cachait aussi l'agressivité de ce même entourage. On interprète ce que ces femmes « mises à l'index » vont faire non seulement en fonction

---

[1] *Procesos*, XX, art. 42, p. XXXII. Exemple également cité par E. Llamas Martínez, *op. cit*. p. 104.
[2] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 473.

de leurs actes, mais en fonction de jugements attributifs dépréciatifs prédéterminés. Ainsi, dans la désignation de celle que l'on soupçonne comme étant à l'origine d'une « agression » (c'est-à-dire, un conflit ou un préjudice) vont être engagés non seulement les façons d'être, mais aussi les présupposés.

Ces femmes dont on juge qu'elles représentent un potentiel déviant par rapport aux règles officielles et aux *coutumes* que partage la communauté sont à l'origine d'une agressivité admise de tous. Dès lors que l'étrangeté de leurs conduites les éloigne du lien à la communauté, leurs actes peuvent être interprétés comme une volonté d'attenter au groupe. En ce sens, ces femmes pouvaient devenir une menace dans et pour l'espace social.

*

Qu'il s'agisse de celles qui étaient qualifiées de maléfiques ou de celles qui étaient censées avoir un lien réel ou simulé avec le divin, les femmes en contact avec le surnaturel sont soumises au besoin de « merveilleux » de l'ensemble de la société convaincue de l'interférence du surnaturel dans le réel. Elles représentent des médiatrices proches que l'on consulte ou que l'on recherche, tant l'attrait pour les phénomènes surnaturels est puissant.

Néanmoins, pour l'autorité religieuse, le pouvoir qu'une communauté attribue à certaines d'entre elles en dehors des voies officielles peut représenter non seulement une porte ouverte aux débordements superstitieux de la population, mais aussi une manipulation éventuelle de la crédulité populaire. Cette manipulation s'exercerait par la diffusion ou suggestion que ces femmes font consciemment ou inconsciemment de leur pouvoir. La crainte d'une menace de détournement moral par l'usurpation d'un domaine qui ne revient de droit qu'aux seuls spécialistes de l'Église était d'autant plus « légitime » que certaines, comme celles qui vivaient seules dans des conditions économiques faibles, étaient davantage susceptibles d'en user comme un moyen d'obtenir des revenus ou l'estime sociale. Ainsi, les craintes d'une atteinte potentielle au groupe et à l'ordre par ces femmes malfaisantes ou « fausses » vertueuses relèvent d'une prise de position symbolique et physique de ceux qui côtoyaient au plus près les femmes liées au surnaturel. Ainsi, dès lors qu'un lien avec le surnaturel leur est reconnu, parce que certaines irritent ou

indisposent certains individus, elles éveillent la suspicion, quand bien même elles n'auraient qu'un lien présumé avec le surnaturel diabolique ou seraient l'objet de calomnies comme dans le cas de Thérèse d'Avila.

Dans un monde où l'agressivité est inhérente aux rapports entre les groupes et les individus, un comportement ou un acte féminin jugé inapproprié peut être alors ressenti comme une atteinte aux intérêts de la communauté. Soupçonnées de mœurs déréglées ou d'immoralité, les femmes en contact avec le surnaturel peuvent devenir un objet de peur. Enfermées dans le statut d'êtres dangereux, elles sont susceptibles de faire courir des risques à l'individu[1].

* * *

CONCLUSION

Aux XVIe et XVIIe siècles, le dérèglement est la caractéristique la plus saillante d'une nature féminine perçue comme biologiquement inférieure et porteuse du désordre diabolique. Aux yeux de la société, c'est le diable qui s'immisce dans les désordres féminins aussi bien moraux que corporels : ignorance, superstitions, désir, amour propre, immoralité, illusions ou maladies de l'imagination. Ainsi, avant même que les femmes présentent un lien maléfique ou divin, parce qu'elles appartiennent à ce sexe jugé comme moins bien « formé » et faillible, leur rapport avec le surnaturel constitue une menace proche par la relation trop étroite qui unit *a priori* leur nature et leur vie à l'action du démon. Une religieuse aussi exemplaire que Thérèse d'Avila ne fut pas épargnée par ses détracteurs ecclésiastiques et l'opinion publique qui virent dans ses expériences et sa vie le fruit de la possession, de la supercherie ou de la folie. Ainsi, que ce soit par le préjugé d'un diable qui agit toujours par et sur les femmes ou bien que celles-ci, au psychisme fragile ou déséquilibré, inventent l'intervention du démon et croit le voir en toutes parts, la nature féminine en lien avec le surnaturel est considérée comme déficiente. On parle de folie et d'illusions. Cela permet de les museler et de neutraliser leur éventuelle influence en les

[1] Cette assertion s'inscrit dans les analyses de J. Delumeau, *La Peur en Occident…*, p. 75-76.

replaçant dans le cadre de la *normalité* pour les femmes : l'inconséquence ou le dérèglement. Il en résulte que traiter ces femmes de cette façon conduit, finalement, à les retrancher dans le silence de leur condition, règne des illusions ou des hallucinations. De tels dérèglements, attribués à l'influence du diable sur une nature *désordonnée*, avaient pour effet de renvoyer tout ce qui était lié au féminin au domaine du menaçant.

Le corps est le lieu où se concrétise sans doute le mieux la méfiance envers une nature féminine défaillante. Et qu'il se révèle instrument de Dieu ou du diable, les femmes qui apparaissent dans le domaine de la procédure sont comme dépossédées d'elles-mêmes puisque soumises aux exigences et au regard du groupe. De fait, à une menace fondée sur le préjugé d'une nature faillible s'ajoute une menace insidieuse qui repose sur l'interaction entre les femmes en contact avec le surnaturel et l'entourage.

Pour les autorités, à côté de la faiblesse, il y a la supercherie de femmes poussées par le désir d'assouvir leur vanité en tirant avantage des pouvoirs qu'elles s'octroient ou que l'entourage leur octroie. D'autres femmes encore ont des conditions d'existence si précaires que ces conditions les incitent à prendre des initiatives pouvant les amener à être suspectées de tromperie et de mensonge. Mais pire que la tromperie ou la supercherie, il y a la croyance en leurs propres images, fruit des illusions ou de délires hallucinatoires. Car le propre de cette croyance est d'inverser les projections des ignorances ou des chimères en pouvoir et en savoir extérieurs ; des projections fantasmatiques qui, quel que soit le degré de dangerosité, inversent, utilisent ou transforment les symboles sacrés et peuvent détourner les fidèles les plus impressionnables des rites ou des *coutumes* qui les attachent au fait religieux et au groupe. Ainsi, quand bien même les phénomènes extraordinaires manifestés relèveraient d'un psychisme fragile ou déséquilibré, ils pourraient exercer une influence sur l'entourage. Les images créées par ces femmes singulières auraient pu influencer un entourage friand de phénomènes surnaturels et se révéler potentiellement dangereuses en rendant profane le sacré et en ramenant les mystères divins à l'humain. Par ailleurs, quant à la singularité de ces femmes dans l'espace et le temps social, la formule de Michel de Certeau en éclaire les enjeux grégaires lorsqu'il explique : « exister, c'est recevoir d'autrui l'existence, mais c'est aussi, en sortant de l'indifférenciation, provoquer ses réactions »[1]. Dans leurs rapports au groupe, dès que certaines conduites deviennent déplaisantes et laissent présumer une excessive individualité, elles peuvent être interprétées

[1] M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 24.

comme une dissension, comme une volonté d'attenter non seulement à la société et à l'ordre, mais aussi au groupe.

Que ces femmes soient réputées maléfiques ou bénéfiques, la confrontation des procès féminins montre que prévaut, dans le déroulement procédural, un préjugé commun aux trois types féminins en relation avec le surnaturel. Celui-là même qui, au nom de la différence sexuelle, conforte le conditionnement des rapports sociaux au Siècle d'Or : les femmes sont *a priori* perçues comme des éléments incontrôlables susceptibles d'entrainer le désordre. Dans cette optique, une femme moralement *mauvaise* possède un corps *mauvais* qui déclenche un rapport pervers avec l'environnement collectif. Cet enchaînement constitue un moyen d'ordonner le rapport à autrui, de partager des modèles sociaux de référence où prévaut un « *ideal corrector* » : un modèle féminin qui ne propose pas une vision positive de la femme, mais bien un moyen de contrôler les « désordres » naturels d'un être imparfait[1]. Le féminin est culturellement faillible, défaillant et seule sa subordination au rôle qui lui est assigné garantit la fiabilité non seulement de ses actes et de sa place dans l'espace social, mais aussi de ses dires.

[1] M. Ortega López, R. Capel, *Textos para la historia de las mujeres…*, p. 227.

Troisième partie

Au cœur des procès, oppositions et conformité

INTRODUCTION

S'interroger sur les discours en jeu dans chaque type d'instruction exige d'emblée de prendre en compte trois types de locuteurs : les autorités, les témoins, les femmes en procès[1]. Plus précisément, deux catégories argumentatives sont en jeu dans les documents étudiés : l'argumentation juridique et l'argumentation « ordinaire ».

Nous souhaitons savoir à présent si, par le biais de la confrontation et du croisement des discours, nous pouvons aussi observer des points significatifs permettant de préjuger de la sentence : condamnation ou relaxe pour les accusées de sorcellerie ou d'illuminisme, canonisation ou pas pour la femme proposée à la sainteté.

Dans la mesure où les individus parlent de *réalités* extérieures impliquant un lien avec les femmes en procès, nous ne considérons pas nos sources comme des *textes* régis par une technique discursive. Elles sont un ensemble de récits établis sous le poids du filtre judiciaire dans un cadre où les personnes interrogées sont en situation d'interaction avec le système juridique et vont participer à la réactivation de la *réalité* des faits selon des valeurs qui orientent les comportements individuels ou sociaux[2]. En ce sens, appliquer au préalable des critères classiques d'analyse argumentative *dans* l'objet de notre étude reviendrait à minimiser la dimension verbale qui construit le rapport des énonciateurs au cadre judiciaire. D'une certaine manière, cela équivaudrait à oublier que les représentations de l'individu et de la société sont dépendantes des circonstances socio-historiques à partir desquelles les conditions d'émission sont établies[3]. Ces circonstances, où *jugement de valeur* et *jugement de réalité* sont deux principes imbriqués, présupposent l'adhésion de l'auditoire et l'admissibilité des discours sociaux[4]. Mais dans la mesure où les dires sont transposés, nous ne pouvons pas non plus recourir à un cadre théorique et méthodologique

---

[1] La nature même des sources exige de clarifier ce que l'on entend par *discours*. Il s'agit ici, d'une part, des rouages argumentatifs juridiques visant à obtenir des informations et à juger une affaire, d'autre part, des paroles que les témoins et les femmes emploient afin d'être entendus et crus. La particularité essentielle de ces deux types de discours repose sur une dimension orale : la mise en application des règles judiciaires par l'intervention des experts, la production verbale argumentative émise par le témoin ou la femme accusée en relation avec les faits jugés. Pour une définition du discours, voir C. Plantin, *L'argumentation*, Paris, Seuil, 1996, p. 8.

[2] Cet aspect doit beaucoup aux réflexions ethnosociologiques sur la question des « récits de vie », notamment en ce qui concerne la conception « réaliste » des récits de vie. Pour une définition générale de la question, voir D. Bertaux, *Le récit de vie : l'enquête et ses méthodes*, Paris, Armand Colin (2ème ed.), 2005, p. 37-48.

[3] D. Maingueneau, *Les termes clés de l'analyse du discours…*, p. 39.

[4] G. Vignaux, *L'argumentation. Du discours à la pensée*, Paris, Hatier, 1999, p. 12.

relevant strictement du discours en interaction et de ses caractéristiques orales les plus saillantes[1].

Les individus présents dans les procès ne disent pas simplement des choses. Ils s'adressent aux représentants juridiques avec l'intention d'informer, de contester, de confirmer, de distinguer ou de transformer les représentations des choses, des faits, des buts d'autrui. De fait, nous étudierons le langage pour ce qu'il se réfère à un contexte, une action, au domaine de l'extra-linguistique[2]. Pour reprendre l'expression de la théorie pionnière du philosophe anglais John Langshaw Austin, c'est la *parole comme action* qui nous intéresse dans cette partie[3].

L'analyse des discours selon une approche « contextualiste » implique d'observer, entre autres, ce que des énoncés communiquent explicitement (les *explicitations*) et implicitement (les *implicitations*)[4]. Un tel programme de recherche engage un champ théorique vaste pour le propos qui nous anime. Face à cette étendue, notre intention et notre démarche seront plus modestes.

C'est en nous appuyant sur les exemples les plus saillants de nos procès que notre analyse prendra en considération certaines particularités du discours des témoins et des femmes en procès. Mais pour ce faire, il nous faudra au préalable exposer succinctement la stratégie discursive employée par chaque juridiction pour obtenir des informations et instruire les affaires.

---

[1] C. Kerbrat-Orecchioni, *Le discours en interaction*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 14.

[2] J. Moeschler, *Argumentation et conversation : éléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier, 1985, p. 16-17.

[3] En prenant comme point d'analyse le langage ordinaire, J.L. Austin est celui qui va élaborer la théorie générale de la parole comme action ou théorie des actes du langage. Cette théorie s'oppose à l'idée que la fonction première du langage est de décrire la réalité et que les énoncés affirmatifs représentent des états de choses pouvant être vrais ou faux. Cette théorie sera approfondie par les recherches de son étudiant J. Searle qui a contribué à ouvrir le champ actuel des recherches à la pragmatique linguistique. Voir J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 12-13, p. 108-109 ; J. Searle, *Les actes de langage : essai de philosophie du langage*, préf. O. Ducrot, trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972. Voir aussi J. Moeschler, *op. cit.*, p. 16-21.

[4] C. Kerbrat-Orecchioni, *op. cit.*, p. 80-85 ; A. Reboul, J. Moeschler, *Pragmatique du discours. De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 41-55.

CHAPITRE VII

L'ARGUMENTATION JUDICIAIRE

Lorsqu'on s'intéresse à l'étude des mentalités du Siècle d'Or, la lecture des sources judiciaires procure des informations inestimables. Mais il est nécessaire de ne pas perdre de vue les destinataires de ce type de documents. Ceux-là étaient en effet destinés aux seuls lecteurs critiques des pièces juridiques : des juristes inquisitoriaux ou apostoliques qui conduisaient l'instruction en vue d'émettre un verdict ou à qui l'on demandait conseil pour émettre un avis sur une affaire.

Les dépositions des témoins comme les déclarations des accusées sont des récits motivés par une logique juridique dont l'objectif est d'obtenir des preuves afin de mener à bien une expertise et de rendre un jugement. Dans ce dessein, chaque cour possédait des stratégies argumentatives spécifiques permettant de mettre en application leurs compétences dans la résolution d'une affaire. À la différence de ce qu'avaient été les pratiques judiciaires avant le concile du Latran (1215), ces méthodes argumentatives étaient établies par des règles posées et conçues par des théologiens ou des inquisiteurs et issues des instructions inquisitoriales ou du droit canon. Elles devaient couvrir chaque cas selon une même méthodologie pour répondre aux exigences de la justice religieuse[1].

Étant donné le champ théorique que recouvre le thème de la logique juridique impliquant lui-même des réflexions sur le langage juridique ou la philosophie du droit, notre propos se limitera à soulever ici deux traits spécifiques de l'argumentation de chaque système juridique. En nous basant sur des extraits tirés des sources étudiées, nous souhaitons mettre l'accent sur la particularité des questions dans les deux types de procédures et les visées argumentatives qu'elles servent.

---

[1] C. M. Stamasis, *Argumenter en droit : une théorie critique de l'argumentation juridique*, Paris, Publisud, 1995, p. 85-86. Voir aussi l'étude essentielle de C. Perelman, *Logique juridique : nouvelle rhétorique*, Paris, Dalloz, 1999 (1ère ed. 1979), p. 26-27.

A - Des questions orientées

La conscience méthodologique juridique des ecclésiastiques des XVIe et XVIIe siècles est guidée par les préoccupations idéologiques et politiques du temps. Qu'il s'agisse d'un procès d'Inquisition ou d'un procès canonique conduit par le tribunal ecclésiastique de Rome, l'objectif de ces cours de justice est d'obtenir des preuves susceptibles d'expliquer, de justifier, d'évaluer et de juger la nature d'une opinion ou d'un fait en relation avec la défense ou la célébration de la foi.

Néanmoins, afin que l'application du droit ne soit pas perçue ou pratiquée de manière subjective et fortuite par les locuteurs, chaque instance recourt à un langage lui permettant de formuler des assertions, des conjectures ou des hypothèses dans le cadre de la procédure. Comme l'affirme Constantin Stamasis, « cela se passe non dans le seul but de mettre en lumière la vérité des circonstances de fait, mais afin de trancher le litige sous un aspect normatif, désigné par le droit en vigueur »[1]. Mais en complémentarité avec ce langage de spécialistes, le langage juridique utilise le langage ordinaire afin que l'application du droit soit à la portée des interlocuteurs profanes qui interviennent dans le cadre d'un procès[2]. Selon Gérard Cornu, « le langage du droit (n'est) pas une langue, mais un langage spécialisé au sein de la langue commune »[3]. Clés de voûte du mécanisme probatoire, les questions des interrogatoires utilisées pour mener à bien l'enquête présentent cet aspect. Elles sont entièrement dédiées à la mise en pratique du droit en vue de trancher les affaires.

Or, si la question juridique est en propre contraignante pour autrui, dans les procès examinés, il semble que les questions des interrogatoires le soient d'autant plus qu'elles sont au service de la mise en application de la mission théologico-judiciaire de chaque tribunal : réprimer l'hérésie, sanctifier un serviteur de Dieu pour la gloire du Seigneur et de l'Église.

---

[1] C. M. Stamasis, *op. cit.*, p. 133.
[2] G. Cornu, *Linguistique juridique*, Paris, Éditions Montchrestien (2ème ed.), 2000, p. 16-17 ; p. 26.
[3] *Ibid.*, p. 17.

1) Imprécision et sous-entendu dans les questions inquisitoriales

La procédure inquisitoriale repose sur le principe de la présomption de culpabilité. Dans la mesure où l'ensemble de la procédure reste secret aussi bien pour le public que pour les inculpés, les mécanismes de probation tels que les questions employées dès les premiers moments de l'instruction répondent à un modèle défini par des règles judiciaires précises. Or dans ce modèle, la preuve décisive qui garantit la validité de l'information accusatoire et la démonstration de la culpabilité de l'accusé(e) par le procureur c'est la confession : confession des témoins et des accusés qui prêtent serment devant Dieu.

Cette question relève d'un point essentiel quant aux règles inquisitoriales : la fonction de l'aveu. La rhétorique des interrogatoires avait pour fonction de faire admettre à la personne inculpée sa culpabilité. Afin de parvenir à l'aveu, les inquisiteurs recouraient à l'admonition permanente du prévenu. Cet interrogatoire se poursuivait ensuite par deux ou trois autres audiences où, pour chacune, on pressait la personne accusée de confesser tout ce qu'elle omettait de dire[1]. En revanche, pour celui qui persistait dans une attitude négative ou dont la confession était considérée comme incomplète débutait le procès inquisitorial proprement dit. Celui-là était qualifié de *Confitente diminuto* (on trouve aussi *diminuto confitente*) : « celui qui ne confesse qu'une partie des faits dont il est accusé, mais qui nie d'autres faits prouvés pleinement ou à demi alors que les inquisiteurs croient par conjectures qu'ils sont vrais »[2].

Pièce maîtresse qui parachève la démonstration écrite de la culpabilité, l'aveu se situe donc à tous les niveaux de l'enquête. Mais étant donné que la confession se définit comme l'acte volontaire par lequel le sujet révèle de façon pleine et entière les fautes qu'il a commises ou celles d'un tiers dont il a connaissance, l'aveu doit venir de la personne elle-même. Afin d'obtenir du sujet la confirmation des informations, des indices ou des accusations qui font l'objet d'une instruction judiciaire, un procédé argumentatif intervient, entre autres, dans la formulation des questions : l'imprécision ou le sous-entendu.

Prenons l'exemple tout d'abord de deux questions essentielles qui figurent dans la première phase informative et qui ouvrent toute déposition à charge. Elles sont marquées par leur contenu évasif. « *Preguntado si sabe o presume la causa para que ha sido llamada (llamado)* » : le vaste champ d'informations que motive cette première question

---

[1] Au sujet des phases procédurales que nous évoquerons dans ces pages, nous renvoyons à la « Présentation schématique des différentes étapes d'une cause de foi en forme », tableau 2, p. 85 de cette étude.
[2] P. Huertas, J. de Miguel, A. Sánchez, *op. cit.*, p. 413.

constitue un point essentiel dans la technique inquisitoire. L'absence d'indication sur le motif concret pour lequel on a sommé l'assigné à comparaître permet de recevoir toutes sortes d'indications non seulement sur la personne qui fait l'objet d'une information, mais aussi sur d'autres individus potentiellement aptes à venir témoigner ou à être accusés. De là peut surgir une question subsidiaire relative aux informations apportées et susceptibles d'être ratifiées par un tiers, du type : « *Preguntado qué personas se hallaron presentes cuando…* ». L'autre question importante fait allusion conjointement à l'une des procédures inquisitoriales et à l'application du droit dans le cadre de la répression de l'hérésie. Elle fait directement référence aux informations publiées dans les édits de foi :

> Preguntado si sabe o ha oído decir que alguna persona haya hecho o dicho alguna cosa que sea o parezca ser contra Nuestra Santa Fe Católica.

Selon l'application de la procédure préliminaire pour obtenir des informations, les assignés avaient connaissance de l'édit de foi, et plus particulièrement, des délits considérés comme dangereux et dépendant de l'autorité juridique du tribunal inquisitorial. Dans la proposition relative, si « *que sea* » renvoie vraisemblablement au contenu des édits, la formule « *parezca ser* » permet d'ouvrir sur d'autres faits qui pourraient ne pas y figurer. La structure de cette question contient en réalité plusieurs points essentiels concernant l'évaluation judiciaire des informations qu'attend le Tribunal. Tout d'abord, il est fait référence à la qualité du témoignage lorsque la proposition précise « *si sabe o ha oído decir* », c'est-à-dire, s'il s'agit d'un témoignage fondé sur du vécu ou sur la rumeur. Ensuite, la distinction faite entre verbe performatif (*que alguna persona haya hecho…*) et verbe déclaratif ou d'opinion (*…o dicho*) suggère les deux atteintes pouvant être faites à la foi, l'une par l'opinion et la croyance, l'autre par les pratiques.

Les délations faisant suite à l'édit de foi, le témoin sait ou présume la raison de sa présence devant les agents du Tribunal et répond en conséquence dans la majorité des cas :

> En la audiencia de la mañana de el Santo Oficio de la Inquisición en Torrelaguna a diez y ocho días del mes de abril de mil y seis cientos y diez y seis años estando en ella el señor Inquisidor don Gonçalo Chacón pareció siendo llamada y juró en forma de derecho y prometió de deçir la verdad una mujer que dixo llamarse
>
> María Sanz, mujer de Andrés García labrador […] vecina de Braojos de edad que dixo ser de veinte y seis años
>
> Preguntado si sabe o presume la causa para que ha sido llamada

> Dixo que lo presume y que será para que diga lo que ha oído a Juana Sanz, soltera vecina de Braojos por el tiempo que se leyeron los artículos de la fe y fue que habiendo reñido la suso dicha Juana Sanz con Ana Gutiérrez [Sanz] mujer de Pedro Gutiérrez […]
>
> Preguntado qué personas se hallaron presentes cuando la dicha Juana Sanz le dixo lo susodicho
>
> Dixo que no había más de ésta y la suso dicha y que lo dicho es la verdad para el juramento que ha hecho y que no lo diçe por odio. Firmó el señor Inquisidor por no saber[1].

Cet extrait issu d'une dénonciation à l'encontre d'une *bruxa* montre l'aspect composite que présentent le discours judiciaire inquisitorial et la particularité du langage employé. Dans la mesure où il s'agit de pièces transcrites à l'usage des membres du tribunal qui vont qualifier l'information et l'évaluer, figurent tout d'abord la présentation sommaire des autorités qui dirigent la procédure, puis le récit de toutes les conditions juridiques appliquées lors de cette audience : l'introduction ou « exorde ». Ainsi, préciser que l'on a fait prêter serment au témoin sous-entend que le témoin consent et s'engage devant Dieu à déclarer. Présente dans tous les documents inquisitoriaux, la mention de la signature du témoin joue aussi comme un signe d'engagement et d'authenticité, quand bien même elle serait sujette à caution. En effet, comme on peut le constater dans l'exemple cité, le témoin ne sachant pas écrire, c'est l'inquisiteur qui signe : la déclaration est authentifiée par celui qui soutire des informations. Il s'agit d'un trait fréquent dans les procès où les témoins appartiennent à une catégorie sociale peu instruite. Cela étant, la conséquence juridique de ce consentement est ce qui permet de rattacher la parole du témoin aux effets du droit et de considérer sa déposition comme preuve légitime[2]. Par ailleurs, cet exemple montre la façon dont est fait récit de l'information orale qui est établie avec le témoin. Dans la continuité de la rhétorique classique, le langage qu'emploie l'Inquisition est un langage clair, bref et précis qui permet d'être saisi par le sujet afin que ce dernier soit susceptible de fournir un minimum de renseignements sur le cas d'espèce[3]. Car la narration des faits doit servir le développement de l'argumentation judiciaire[4].

---

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, fol. 153v-154r.
[2] G. Cornu, *op. cit*., p. 45-46.
[3] Aujourd'hui encore, cela reste un principe de base. Un langage clair, bref, précis et la vraisemblance dont doit toujours faire preuve l'avocat au moment de concevoir sa narration constituent des qualités essentielles de la narration judiciaire. Voir F. Martineau, *Petit traité d'argumentation judiciaire*, Paris, Dalloz, 2004, p. 155-169.
[4] G. Cornu, *op. cit*., p. 337-357 ; F. Martineau, *op. cit*., chap. 22.

Cependant, malgré un langage que peuvent saisir les témoins, la formulation inquisitoriale constitue un écran pour le profane qui ne sait pas, en règle générale, ce qu'attendent les inquisiteurs.

Qu'il s'agisse des interrogatoires des témoins ou de ceux que subissent les accusées, l'un des objectifs des questions posées est d'amener le sujet à dire ou plutôt à confesser ce que le Tribunal attend[1]. Cela se traduit, notamment, par des informations que les inquisiteurs suggèrent de façon parcellaire et/ou par accumulation. Prenons un exemple tiré d'une dénonciation de sorcellerie établie en 1616 contre l'épouse de Pedro de la Cuesta :

> Preguntado si sabe que alguna persona haya dicho que « quién anda mucho de noche sabe mucho de día » diciéndolo por alguna persona que se sospecha que es bruxa[2].

Cette question « à tiroir » implique trois instances : le témoin qui déclare devant le Tribunal, la personne à qui sont attribués les dires, la personne accusée. Autrement dit, le témoin doit répondre en conformité avec les trois instances qui apparaissent dans la question.

> Preguntado
>
> (1) si sabe [*implication du témoin*]
>
> (2) que alguna persona haya dicho que….[*implication d'une personne à qui sont attribués les dires*]
>
> (3) diciéndolo por alguna persona que se sospecha que es bruxa [*implication d'une personne accusée*]

Or si ce dernier ne déclare pas ou ne déclare que partiellement, il est sommé de répondre et d'avouer ce qu'il sait, puisque le Tribunal a eu information par un tiers qu'il sait quelque chose concernant l'affaire ou qu'il y est impliqué. En l'occurrence, comme le montre l'avertissement prononcé par le Tribunal, le témoin devait avoir déclaré que les propos étaient les siens. Si ce procédé judiciaire a pour objectif d'éviter tout faux témoignage, il vise aussi à confirmer les faits ou les indices pouvant faire juridiquement sens aux yeux des inquisiteurs :

---

[1] M. E. Perry, « Identidades reñidas. La visionaria morisca, Beatriz de Robles », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*…, p. 229.
[2] AHN, Inq, leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 102v-103r.

> Fuele dicho que se le hace saber que en este Santo Oficio hay información que ésta dixo a cierta persona que « quién anda mucho de noche, sabe mucho de día » y que lo dixo por una mujer que se sospechaba que era bruxa[1].

Par le biais d'une formule impersonnelle « *hay información* », outre le respect de la règle juridique du secret, le fait que cette requête judiciaire passe sous silence les noms de ceux qui ont donné l'information concernant ce témoin permet de mettre ce dernier en situation de porte à faux et de l'obliger à confesser toute la vérité sous le poids du serment devant Dieu qu'il a prêté au moment de déclarer[2]. Par ailleurs, l'inquisiteur va livrer les informations de telle façon que le témoin confirme ce qui a été retenu à son sujet et sur le reste. En effet, si la question présente un aspect parcellaire quant aux personnes en jeu, les indications formulées dans la question citée visent à orienter la réponse. « *Lo dixo por una mujer que se sospechaba que era bruxa* » suggère au témoin que les dires qui lui sont attribués s'adressaient à une femme et à un délit particuliers, et non à autre chose. Ainsi, appelé à comparaître en fonction de la déposition de Eugenio Orozco dans le procès de María Manzanares et d'Ana de Nieba, le témoin Ana de Caralón doit répondre en fonction de l'information que le Tribunal a retenu :

> Preguntada qué sabe de la vez en que entró en casa de Ana de Nieba y qué es lo que vio que le causó espanto y escándalo[3].

La réponse étant comprise dans la question, cette formulation est restrictive et incite soit à confirmer, soit à affirmer son oubli. Le témoin ne peut dire autre chose que ce que le tribunal attend. Cela est du reste perceptible à tous les moments de la procédure. Par exemple, lorsqu'Ana de Nieba se rétracte et décide d'avouer les méfaits qu'elle a commis en rejetant la responsabilité des actes sur María Manzanares, le Tribunal cherche à savoir dans quelle mesure l'accusée en était consciente. La preuve ultime de cela réside dans la responsabilité avouée de l'accusée. Les inquisiteurs mettent alors en place une sorte de « piège » rhétorique. Ana de Nieba avait déclaré que María Manzanares lui avait donné « *unos polvos para sahumar a los niños* » sans qu'elle sache que c'était pour faire du mal. Insatisfaits de la réponse, les inquisiteurs insistent et usent d'une question « à tiroir » pour obtenir l'information qu'ils attendent (nous l'avons décomposée selon l'ordre des trois points soulevés) :

---

[1] AHN, Inq, leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 102v-103r
[2] R. Juan Cavallero, *Justicia inquisitorial…*, p. 104-105.
[3] AHN, Inq, leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 48.

> (1) Preguntada si cuando la dicha Manzanares le dio los polvos si era para dañar
>
> (2) y con qué ocasión dixo a ésta que fuese a sahumar los niños
>
> (3) y si los niños estaban malos[1].

Ana de Nieba ne répond pas entièrement à la question (le chiffre renvoie aux questions inquisitoriales) :

> (1) Dixo que la dicha Manzanares no le dixo para qué eran los polvos
>
> (3) sólo que tenía que sahumar los niños que ya estaban malos ; después que lo hizo y vio que todos los niños que sahumaba morían, dejó de utilizar el remedio y los devolvió a la dicha Manzanares […].

Comme l'accusée n'a pas intégré le raisonnement des questions soulevées et dans la mesure où sa réponse est incomplète, les inquisiteurs persistent en signalant les contradictions de sa réponse. Acculée, l'accusée finit par reconnaître qu'elle avait commis une faute et « s'auto-incrimine » :

> Preguntada que puesto que el primer niño murió después de sahumado, por qué continuó con el segundo que parece tenía ya esta voluntad de matar con dichos polvos supuesto habiendo hecho la experiencia y muerto uno continuaba el sahumerio ;
>
> dixo que reconoce su yerro porque imaxinando que con los polvos sanaran, no reparó en las muertes de los primeros niños y así como vio que todos se morían no usó más dellos como tiene dicho[2].

Le fait de ne livrer que partiellement l'information, de procéder par insinuation ou par accumulation d'informations illustre une technique inquisitoriale à l'opposé de la procédure de canonisation.

2) Énoncé explicite dans la procédure de canonisation

Comme nous l'avons détaillé dans notre première partie, un ensemble de règles draconiennes préalablement élaborées par les plus hautes autorités ecclésiastiques avait été fixé pour permettre à l'autorité pontificale de reconnaître, en dernière instance, la sainteté

---

[1] AHN, Inq, leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 78v-79r.
[2] AHN, Inq, leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 78v-79r.

d'un serviteur de Dieu. Étant donné l'enjeu apostolique et doctrinal que représentait une telle reconnaissance, les interrogatoires jouaient un rôle d'autant plus important qu'ils visaient à assurer la fiabilité des informations et à confirmer leur validité.

Dès le premier abord, le procès de béatification et de canonisation de Thérèse de Jésus surprend par la masse des déclarations recueillies et par les informations détaillées que fournissent les témoins sur la vie, les vertus héroïques et les miracles de la Sainte. Les interrogatoires des quatre procès réalisés en Espagne concernant la Sainte d'Avila sont présentés dans les parties préliminaires de chaque procès. Ces interrogatoires se structurent souvent sur le mode d'articles-questions extrêmement détaillés et précis. Plus exactement, ils se présentent comme une sorte d'énoncé conclusion sous forme de constat. Ainsi, après les prescriptions officielles et techniques, l'interrogatoire du procès informatif de l'Ordinaire de Salamanque (1591-1592) se structure en deux grands volets : les énoncés explicites, la contrainte judiciaire de récoler les témoins. Plus précisément, pour chacun des thèmes isolés, le tribunal exige que les témoins soient « *repreguntados* » au moment de leurs dépositions selon une série de questions relatives au thème[1]. Mais c'est la formulation des énoncés explicites qui donne un aspect monolithique aux particularités religieuses de la personne sur qui l'on souhaite obtenir des informations. Prenons l'exemple de l'article concernant les vertus de la *Madre*. Nous mettons l'article général en regard avec les questions détaillées qui doivent être examinées :

> Item, Su Señoría Ilustrísima mandó que los testigos que fuesen examinados, […] digan y declaren por los siguientes artículos, y después sobre cada uno de ellos se les pregunte […] :
>
> [Artículo general 4]
> Si saben que la dicha Madre vivió toda su vida con humildad y sencillez, en buenas y santas costumbres, con devota y santa vida, y que fue dada mucho a la oración y mortificación de manera que florecieron en ella fe y confianza para hacer cosas grandes por servicio de Dios, gran caridad con Dios y con los prójimos, humildad interior y exterior, paciencia en los trabajos, gran penitencia, suma pobreza, y perfecta obediencia con las demás virudes, y que su vida fue ejemplarísima, no sólo para con sus religiosas sino con otras muchas personas, dentro y fuera de la religión, y en seglares, y su vida era tenida por santa, y que hizo unos libros que dejó escritos de su mano y después se han impreso y hecho gran fruto, y todo esto es público y notorio y pública voz y fama. […]
>
> [Sean preguntados particular y distintamente por cada una de las preguntas generales y después digan…]

[1] « *Por las preguntas siguientes sean repreguntados los testigos que se examinaren en la información que de oficio se ha de hacer sobre la vida, costumbres, acciones, milagros de la madre Teresa de Jesús habiendo sido primero preguntados por los artículos* ». Procesos, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 3.

> Sobre el cuarto artículo digan los testigos en particular qué actos de humildad, caridad, paciencia, penitencia, pobreza, castidad y obediencia y de las demás virtudes vieron y hacer a la dicha madre Teresa de Jesús, por lo cual la tengan y tuvieron en posesión de santa, y que tuvo éstas y otras virtudes, y digan de cada una de por sí distintamente, cómo lo saben, si de vista, si de oídas, cómo y por qué, y luego cómo saben que hay ejemplo de su vida y costumbres. Y en particular de sus escritos, qué libros son los que dejó escritos ; cuántos y de qué tratan, y en qué han hecho provecho los dichos libros, y cómo y por qué causa lo saben y de la publicidad, etc. […][1].

Dans les exemples cités, on peut remarquer que l'ouverture de l'article général ainsi que les exigences judiciaires demandées sont introduites à l'indicatif présent, mode propre au langage juridique et typique également de la forme linguistique de l'énoncé conclusion[2]. Du reste, l'alternance du présent et du passé simple de l'indicatif renvoie aussi à la spécificité même de la procédure canonique et aux considérations sur lesquelles vont se justifier les jugements juridiques : « *Si saben…vivió toda su vida con…* », « [*si saben*] *que fue dada mucho a la oración…* », « *digan los testigos en particular qué actos… vieron y hacer a la dicha madre…* ». En effet, dès les premières phases de la procédure canonique, l'objectif est de constater rétroactivement l'exemplarité manifestée de la personne réputée sainte tout au long de sa vie. Sans doute ce point apparaît-il de façon explicite à travers l'insistance que suggère ici la redondance du verbe *tener* au passé et au présent : « *Sobre el cuarto artículo digan los testigos en particular qué actos […] por lo cual la tengan y tuvieron en posesión de santa…* ».

Cependant, le caractère de neutralité et d'impersonnalité qui est introduit avec la présence de la troisième personne du pluriel (« *los testigos* ») est quelque peu « infirmé » par les critères juridiques qu'explicitent clairement les autorités. Les questions sur les vertus exceptionnelles pratiquées avec constance par Thérèse ne sont en effet pas posées de façon directe. On propose aux témoins de dire s'ils savent qu'elle possédait les différentes vertus explicitées dans l'article, c'est-à-dire celles choisies comme étant les plus représentatives et les plus exceptionnelles pour confirmer le caractère saint de la *Madre*. Parallèlement, la série de questions en chaîne sur chaque thème des articles pousse les témoins à fournir des précisions.

Par contre, dans l'interrogatoire du procès informatif du Nonce Camilo Gaetano (1595-1597) faisant suite à celui ouvert par l'Ordinaire, les questions sont moins détaillées, mais renvoient aux points juridiques substantiels sur lesquels il est souhaité que les

---

[1] *Procesos*, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 2-4.
[2] C. M. Stamasis, *op. cit.*, p. 134.

témoins déclarent[1]. En rapport avec l'article que nous citions plus haut au sujet des vertus de sainte Thérèse, l'interrogatoire de 1595 le décompose en trois chapitres :

> 4. Si saben que la dicha madre Teresa de Jesús fue dotada de fe, esperanza y caridad.
>
> 5. Si saben que la dicha Madre fue dotada de humildad, penitencia, obediencia, pobreza, castidad y de las demás virtudes. […]
>
> 10. Si saben que la dicha Madre compuso unos libros que están impresos en su nombre y el fruto que se hace con los dichos libros […][2].

Si les questions qui composent cet interrogatoire sont plus brèves et plus concises que celles de 1591, elles marquent néanmoins une réelle continuité : exclure les arguments qui ne seraient pas pertinents, sans pour autant faire abstraction des informations supplémentaires fournies sur les critères préétablis. Cette technique judiciaire vise à obtenir un point de vue unique. Preuves en sont les articles récapitulatifs du procès *in specie* de 1609-1610. Précisons un fait essentiel concernant ce dernier procès instruit en Espagne. À la différence des premiers procès informatifs dont les interrogatoires avaient été rédigés en espagnol, les lettres rémissoriales *in specie* établies par Rome furent traduites du latin par le notaire apostolique Felipe Salgado, ainsi que le stipule l'intéressé en préambule :

> Yo, Felipe Salgado, notario público apostólico por las autoridades apostólica y ordinaria, vecino de esta ciudad de Salamanca y residente en la Audiencia episcopal de ella, intérprete nombrado por Su Señoría Don Luis Fernández de Córdoba, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Salamanca, del Consejo del rey nuestro Señor, Juez subdelegado apostólico remisorial que Su Señoría es en la causa de la Canonización de la buena memoria de la madre Teresa de Jesús, […], por especial comisión de los ilustrísimos señores y reverendísimos señores Cardenales de la Congregación de los Sacros Ritos para interpretar y traducir el Rótulo, y artículos y posiciones que a Su Señoría fueron remitidos con la dicha Remisorial de lengua latina en que vienen escritos en nuestra vulgar española, doy fe que cumpliendo con lo que me es cometido y mandado por Su Señoría, traduje e interpreté el dicho Rótulo de artículos, posiciones y preguntas con el mayor cuidado, fidelidad y diligencia que he podido y Dios Nuestro Señor me ha dado a entender, sin mudar, alterar, quitar ni añadir cosa alguna que mude o varíe el sentido de la cosa […][3].

Élaboré par la Congrégation des Rites, le procès *in specie* s'adressait avant tout aux autorités ecclésiastiques espagnoles (notaires, évêques, cardinaux) chargées d'obtenir de

---

[1] Rappelons que cet interrogatoire s'inscrit dans le prolongement de celui qui fut établi par l'évêque de Salamanque en 1591. Face à l'augmentation de la dévotion pour Thérèse d'Avila et face au succès que rencontrent les premières enquêtes à Salamanque, le roi Philippe II demande au Nonce Camilo Gaetano d'élargir le recueil des témoignages dans les lieux où elle séjourna ou établit une fondation.
[2] *Procesos*, XVIII, Interrogatorio del Nuncio (1595-1597), p. 154.
[3] *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. IX.

nouvelles informations. Or quand bien même certains témoins auraient été familiarisés avec la langue latine, sans doute la réussite de la dernière phase du procès en canonisation de Thérèse s'est-elle jouée aussi sur les compétences des « jurilinguistes » à transposer la teneur des pièces juridiques et des articles pour obtenir des confirmations et des précisions supplémentaires. On sait que le droit et la langue entretiennent des rapports étroits[1]. Et dans les procès de béatification et de canonisation de Thérèse de Jésus, ce rapport est loin d'être un fait négligeable.

Comme nous venons de le voir, dans le cadre de l'enquête inquisitoriale, l'objectif des questions des interrogatoires était d'amener le sujet à fournir des preuves « fiables » pour conforter la présomption de culpabilité du prévenu. À cet effet, l'imprécision et le sous-entendu employés dans leurs formulations permettaient d'orienter les témoignages vers l'identification du délit.

À l'inverse, dans une procédure en canonisation telle celle de Thérèse de Jésus, les questions se présentent sous la forme d'énoncés explicites sur les qualités retenues par l'autorité ecclésiastique. Sans cantonner le témoin à un rôle passif, les énoncés explicites ou « conclusions » qu'utilise la justice ecclésiastique espagnole comme romaine agissent comme des grilles d'interprétation.

Mais pour chaque structure juridique, la conclusion, ou le jugement, relève d'un enchaînement logique, d'un système « démonstratif », permettant de résoudre l'affaire et de prononcer un verdict en adéquation avec le cas d'espèce.

[1] Ainsi le rappelle G. Cornu : si le droit n'est pas lié qu'à une seule langue, « droit et langue sont des faits culturels ». *Op. cit.*, p. 12.

B – Un raisonnement dialectique pour des jugements antagoniques

Nous allons ici signaler les points importants qui permettent à chaque système judiciaire de rendre un jugement, c'est-à-dire une assertion, en conformité avec des règles juridiques : celles qui visent à rendre légitime soit la sanction appliquée pour un délit, soit la reconnaissance d'un saint. Chaque système judiciaire développe pour cela un raisonnement qui lui permet d'aboutir à une conclusion « juste » et « vraie » conforme aux normes et aux valeurs religieuses[1].

Parvenir à une certitude — celle du jugement rendu par les juges en fonction des notions théoriques définies par le droit — nécessite l'interaction logique de deux démarches essentielles : la définition et la qualification juridiques des faits en cause dans le cas d'espèce. Ces deux notions impliquent la perception et l'interprétation des données ainsi que l'application de la jurisprudence.

Les caractéristiques de ces deux méthodes judiciaires non dissociables constituent les points sur lesquels nous souhaitons attirer l'attention. Car si ces deux démarches propres au raisonnement juridique sont employées pour établir des accords avec des règles juridiques spécifiques, l'appréciation de la valeur des faits pose d'emblée la question fondamentale d'une modélisation des conduites.

1) Établir les faits

L'établissement des faits (actes, situations, paroles…) doit permettre aux experts juridiques de déterminer si l'affaire mérite d'être approfondie et d'expliciter les concepts impliqués dans le cas d'espèce. En somme, cela consiste à définir les faits en fonction des règles établies *a priori*. Cette démarche implique de rechercher et de retenir des faits cruciaux ou pertinents susceptibles d'être considérés comme des arguments convaincants. De fait, établir les faits implique que les experts obtiennent des informations et vérifient

[1] Pour notre propos, entendons *raisonnement* selon la définition et les caractéristiques que propose P. Oléron sur la base de celles établies par Aristote : « [Le raisonnement] est une combinaison, ou une confrontation d'énoncés ou de représentations, respectant des contraintes susceptibles d'être explicitées et conduites en fonction d'un but. […] Le raisonnement est un enchaînement qui peut être une démarche rigoureuse et linéaire, celle dont la logique formelle rend compte, mais qui peut être une démarche intellectuelle plus complexe, réunion d'indices, prise en compte de toute une série d'informations, et leur rapprochement en faisceau ». Voir *Le raisonnement*, Paris, PUF, 1996, p. 9-10. Sur la question du raisonnement dans la logique juridique, voir aussi Chaïm Perelman, *Rhétoriques*, Belgique, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 9-17

qu'elles sont fondées, que les faits existent bien. Car, « les interlocuteurs ne dispos(ant) jamais d'une interprétation de leurs perceptions qui soit correcte a priori », et les deux tribunaux étant au service d'*une* justice et d'*une* vérité divines, on ne peut imaginer qu'il puisse y avoir plusieurs interprétations possibles[1]. Pour ce faire, chaque procédure va chercher à privilégier des enquêtes non-empiriques en usant d'une méthode judiciaire qui va se confondre avec une méthode d'argumentation « guidée par un souci épistémique de fondation des connaissances et d'élimination de l'erreur », pour retenir ici la formule de Christian Plantin[2]. La question des circonstances y joue un rôle central, les causes devant être recréées pour qu'elles puissent être juridiquement définies. Considérons la façon dont se présente la recherche des faits dans la procédure inquisitoriale, puis dans la procédure de béatification et de canonisation.

a) La procédure inquisitoriale

La procédure inquisitoriale repose sur le principe de la présomption de culpabilité. Mais pour la justifier, il faut en recevoir une confirmation indubitable, en acquérir la preuve. Dès les premières minutes de l'information judiciaire, l'enquête ou inquisition cherche à fournir au procureur des preuves susceptibles de réactualiser les faits pour reconstituer les circonstances du délit. Comme l'a précisé Michel Foucault, il s'agit de les rendre présents afin d'entériner la justification de la culpabilité du sujet[3]. Définir juridiquement les faits doit permettre de répondre, en quelque sorte, non pas à la question « l'accusé a-t-il commis ce crime ? », mais « quel crime a-t-il commis ? » ; cette dernière question cherchant à établir un lien avec les délits juridiquement condamnables. Les informations que demandait l'Inquisition à ses familiers pour se renseigner sur la personne accusée participaient de l'établissement des faits. Dans le procès de Gerónima de Noriega figure, par exemple, la lettre du commissaire Juan de la Peña du 5 mars 1627 rapportant les informations que celui-ci avait recueillies secrètement sur le compte de la *beata* auprès de ses confesseurs successifs[4]. Toutefois, il ne s'agit pas d'expliquer les causes qui ont mené le sujet au délit, mais de chercher à constater les effets liés à la nature du délit présumé (la

[1] G. Dispaux, *La logique et le quotidien : une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 72.
[2] C. Plantin, *op. cit.*, p. 43.
[3] M. Foucault, *Surveiller et punir…*, p. 44-53.
[4] AHN, Inq. leg. 115, exp. 1, 1628.

cause) et à établir des relations susceptibles de valider la qualification du délit : « il n'y a pas de fumée sans feu »[1].

Lors des interrogatoires des témoins à charge, l'un des objectifs est notamment de réunir des preuves admissibles sur les faits cruciaux. Identifier les lieux, les moments et les situations où se sont produits les délits imputables à la personne dénoncée permettra de valider l'information délictuelle. La recherche de la matérialité des faits s'organise ainsi autour des questions susceptibles de distinguer les faits essentiels des faits secondaires. Les cas étant différents, mais non les définitions juridiques, trois questions traditionnelles et fondamentales autour desquelles se déploient d'autres questions relatives au cas traité sont employées pour obtenir des preuves. Citons l'interrogatoire du témoin María de Vargas, religieuse franciscaine et maîtresse des novices, au sujet de la sœur Francisca de la Santísima Trinidad dénoncée et accusée d'être une *alumbrada* en 1638[2]. Sur cette dernière, l'Inquisition avait reçu l'information que le diable la possédait, qu'elle prétendait être plus vertueuse que ses consœurs, avoir reçu des faveurs divines, et qu'elle entretenait des relations charnelles avec une de ses sœurs de religion. Par ailleurs, les premiers témoins révélèrent que la mission du Tribunal inquisitorial avait été contestée. Cherchant à déceler des pratiques ou des effets susceptibles de corroborer la définition juridique de la catégorie évoquée, *alumbrada*, en fonction des faits dénoncés, le procureur développe l'interrogatoire de María de Vargas comme suit :

> Preguntada si sabe que ha tenido revelaciones la dicha Francisca de la Santísima Trinidad ; dijo que no sabe si ha tenido revelaciones, sólo que la ha visto dos o tres veçes sin conocimiento y pronunciando palabras como « Amado mío », « Querido mío », « Pariente mío » […]
>
> Preguntada de la comida, vestido y cama de la dicha Francisca de la Santísima Trinidad ; dijo que come como las demás religiosas su ración, que trae camisas de lienço y duerme en camas.
>
> Preguntada si sabe que el demonio posea a la dicha Francisca de la Santísima Trinidad ; dijo que no lo sabe pero que ha oído decir que el demonio que la atormentaba [era] Lamparilla.
>
> Preguntada si la dicha Francisca de la Santísima Trinidad se açota o trae silicios o hace otra aspereça ; dixo que no lo sabe.

---

[1] Nous citons l'expression qui permet à C. Plantin d'expliquer de façon synthétique le propre de l'argumentation par l'effet. *Op. cit.*, p. 43.
[2] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638.

> Preguntada con quién se comunicaba en el interior y exterior del convento : dixo que sabe que Ana de Vracondi tiene amistad con la dicha Francisca de la Santísima Trinidad […] y con las personas del exterior sólo trata con el secretario Gerónimo Fernaz y la gente de su casa y con los que han sido sus confesores en el siglo. […]
>
> Preguntada si hay en el convento discordia o pesadumbres por la causa de dicha Francisca de la Santísima Trinidad ; dijo que no hay inquietud alguna ni tratan mal de palabra las que favorecen a la dicha Francisca de la Santísima Trinidad a las que no son de su parte.
>
> Preguntada si ha oído decir que la Santa Inquisición no pueda preguntar ni inquirir de arrobos, revelaciones y profecías o qué es lo que en esta parte cree esta declarante de lo que en esto puede la Santa Inquisición y tiene ella obligación a decir ; dijo que oyó decir a doña María y doña Bernarda de Briones, relijiosas de este convento, que haciendo el padre Manuel Pardo de la compañía de Jesús, satisfacción de que no habia él aconsejado a que se diese cuenta de este caso a el Tribunal había dicho que no podía aconsejar tal porque bien sabía que el tener demonio Francisca no era caso de Inquisición.
>
> Y dijo que no sabe otra cosa […][1].

Les propos recueillis visent à obtenir toutes sortes d'informations afin de juger les faits eux-mêmes, de les mettre en rapport avec les phénomènes définis comme hérétiques ou hétérodoxes. Un tel type de technique va permettre de choisir les faits ou les actes à mettre en relation par la suite avec d'autres faits ou actes de la catégorie délictuelle qu'évoque le cas d'espèce. Cette technique va donc servir à établir la liaison entre le fait ou l'acte évoqué et sa définition : caractéristiques et effets définis comme habituels.

b) <u>La procédure de béatification et de canonisation</u>

Dans une telle procédure, il s'agit aussi de chercher à définir les effets susceptibles de confirmer un état de fait. Mais la particularité de cette procédure réside en ce qu'elle fait appel à un rapport d'analogie ou de conformité, c'est-à-dire, à des arguments liés à un modèle. Le but est en effet d'établir des relations entre les faits obtenus sur la personne, que doivent prouver les demandeurs, et les critères de sainteté ou notions normatives établies par l'Église. Les articles des interrogatoires élaborés sous forme d'énoncés conclusions ainsi que l'accumulation des questions se rapportant aux articles et leur enchaînement participent de cette recherche de la similarité. Dans l'ensemble des différents procès instruits en Espagne pour la béatification et la canonisation de Thérèse de Jésus, il

[1] AHN, Inq., leg. 107, exp. 4, 1638, fol. 19r-20v.

n'est pas demandé aux témoins « quelles vertus exemplaires possédait la *Madre* ? » : question ouverte qui entraînerait des variétés de significations et d'interprétations. En revanche, les témoins doivent confirmer les critères juridiquement normatifs que les autorités restreignent en en donnant l'orientation dans l'explicitation des données retenues. Dans l'exemple que nous avons cité précédemment sur les vertus de la *Madre* stipulées dans l'interrogatoire de 1591, la partie « normative » se distingue par la présence de la locution conjonctive « *de manera que* », par l'usage d'un terme imagé « *florecieron* » qui ne renvoie pas en propre au langage juridique et par l'emploi de termes relevant d'une appartenance à la fois au langage ordinaire et juridique tels que *humildad*, *caridad*, *paciencia* :

> Si saben que la dicha Madre vivió toda su vida con humildad y sencillez, en buenas y santas costumbres, con devota y santa vida, y que fue dada mucho a la oración y mortificación de manera que florecieron en ella fe y confianza…

Dans les six autres articles qui composent l'interrogatoire du procès de l'Ordinaire, le passage entre notions normatives — c'est-à-dire permettant d'examiner les informations en conformité avec les caractères juridiquement substantiels pour la sainteté —, et notions descriptives — c'est-à-dire permettant d'éclairer les faits en question — s'effectue par un vocabulaire ou des formules syntaxiques empruntés au langage ordinaire. Entendons ici *langage ordinaire* au sens où il est marqué par un vocabulaire intelligible et une syntaxe éloignée des tournures impersonnelles et neutres du langage juridiquement technique[1]. Citons l'article sur le moment de la mort et l'incorruptibilité du corps de Thérèse de Jésus :

> Si saben que siendo la dicha Madre de sesenta y ocho años, poco más o menos, murió en el monasterio de la Encarnación de la villa de Alba un día del glorioso San Francisco, cuatro de octubre de mil y quinientos y ochenta y dos años, y allí fue enterrada, y al cabo de tres años, poco más o menos, hallaron su cuerpo entero y sin ser corrompido, del cual salía y dicen que sale un suavísimo olor juntamente con cierto óleo o bálsamo que pasa y cala los paños que llegan a su cuerpo, y todo lo dicho es notorio y público y pública voz y fama[2].

Dans cet article, les détails concernant, notamment, l'odeur et l'huile qui émanaient du corps de la *Madre* désignent par extension le concept juridique de l'incorruptibilité. Le choix des termes, leur clarté, leur simplicité ainsi que la construction syntaxique de

---

[1] G. Cornu : « Le langage juridique est technique, principalement, par ce qu'il nomme, secondairement par la façon dont il énonce (c'est-à-dire surtout par son vocabulaire, parfois dans son discours) […] ». *Op. cit.*, p. 25-26.
[2] *Procesos*, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 3.

l'énoncé sont au service d'une intention juridique : examiner les faits en conformité avec les définitions juridiquement substantielles pour la sainteté. Correspondant à l'article sur l'incorruptibilité du corps de la *Madre*, ce sont les points juridiquement importants qui sont rappelés dans l'interrogatoire du procès informatif de 1595-1596 :

> 7. Si saben que la dicha Madre murió ; y dónde y cuándo, y si en su muerte hubo algunas cosas notables y misteriosas[1].

Comme nous l'évoquions plus haut, ce procès faisait suite à celui ouvert par l'Ordinaire ; raison pour laquelle les questions, moins détaillées, présentent les points juridiques importants sur lesquels les témoins doivent déclarer. Même si l'exemple cité semble contredire cet argument, il ne s'agit pas à proprement parler ici d'une question ouverte qui permettrait aux témoins de livrer d'autres faits. En revanche, elle montre que leur place n'est pas reléguée à un rôle passif. Leur initiative réside dans leur liberté et leur capacité à répondre et à fournir un minimum de renseignements sur le cas d'espèce.

Pour aboutir à la définition juridique de la sainteté, la détermination rigoureuse de certains faits, c'est-à-dire vie, vertus, actions, miracles, et l'établissement de relations nécessaires entre eux doivent permettre d'obtenir une vision homogène et concordante. Et la longue récapitulation dans le procès *in specie* de ce qui fut déclaré par les témoins dès 1591 (117 propositions sur la vie, la doctrine, les écrits, les miracles et la réputation de Thérèse) résultait de la définition juridique des qualités exceptionnelles de sainte Thérèse et devait permettre un jugement juridique « vrai » sans aucune ambiguïté sur tout ce qui relève de l'exercice des vertus ainsi que sur les qualités doctrinales et les miracles.

Or, aussi bien dans ce système judiciaire apostolique que dans le système inquisitorial, il ne s'agit pas d'expliquer des faits, mais d'examiner ce qui va permettre l'application des règles pour traiter le cas d'espèce.

---

[1] *Procesos*, XVIII, Interrogatorio del Nuncio (1595-1597), p. 154.

2) Évaluer et interpréter les faits

En 1639, les audiences tenues avec María de Espolea, inculpée de sorcellerie, sont restées sans confession probante. Le procureur général décide alors de lui faire lecture de l'accusation en présence des autres membres du tribunal. Les charges sont ordonnées en chapitres successifs selon les faits cruciaux retenus lors des enquêtes et imputent à la vieille femme la responsabilité de ce délit. L'accusée est alors confrontée à des formules accusatoires telles que « *como bruja bailó […]. Como bruja maldita y seguaz del demonio continuó sus malos hechos* »[1] et l'acte conclut qu'elle est bel et bien « *bruxa manifiesta* »[2]. Autrement dit, reconnue par le procureur comme « *bruja* », l'accusée endosse d'autorité les spécificités des sorcières puisque les faits qui ont été établis et évalués par les qualificateurs, les consulteurs et le procureur sur sa présumée culpabilité ont permis de valider le délit[3]. Ce même type de raisonnement est aussi appliqué à ceux qui sont jugés pour d'autres forfaits hérétiques répertoriés. Car, selon la procédure inquisitoriale, une fois que l'on a procédé à l'arrestation de la personne et que l'on a déterminé et évalué les faits délictuels, l'affaire se déroule de manière ininterrompue selon une méthodologie probatoire où le délit a été *catégorisé* en fonction des critères légaux. Cette méthode relève d'un raisonnement judiciaire qui cherche à adapter les informations aux règles du droit afin d'aboutir à la conclusion du cas d'espèce.

L'évaluation des faits permet en effet de traiter l'affaire selon une règle de justice qui demande à ce que des cas de même nature soient traités de manière identique. Il faut que la sentence soit déduite de la règle pour qu'elle soit une solution juridique juste, ou appropriée à la nature de la cause, selon des critères communs à trois notions inséparables pour les juridictions étudiées ici : le droit, la religion, la morale[4].

Lorsqu'il s'agit d'appliquer à des données factuelles en relation avec le cas traité une norme juridique, cela procède de la qualification. Pour que le juge inquisitorial et le juge pontifical arrivent à rendre précisément un jugement en rapport avec le cas d'espèce

---

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 124 r/v.
[2] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640.
[3] Nous renvoyons en annexe pour une présentation sommaire des principaux intervenants engagés dans une procédure inquisitoriale formelle et de leur mission : annexe 2, p. 453-454.
[4] Pour la période qui nous occupe, C. Perelman rappelle ainsi l'objectif du raisonnement judiciaire : « Le raisonnement judiciaire mettant l'accent sur le caractère juste de la solution, et n'accordant guère d'importance à la motivation était néanmoins lié par la règle de justice exigeant le traitement égal de cas essentiellement semblables. De là l'importance accordée aux règles coutumières et aux précédents ». Voir *Logique juridique…*, p. 11 ; p. 136-137.

traité, la qualification doit permettre l'interprétation des faits et conforter la correspondance avec des règles préétablies. Considérons succinctement l'évaluation et l'interprétation des faits dans chaque système juridique.

a) L'évaluation et l'interprétation des faits dans les procès inquisitoriaux

L'évaluation et l'interprétation des faits peuvent se présenter de façon séparée. On peut ainsi voir dans les procès d'Inquisition le compte-rendu des examens des qualificateurs ou consulteurs tel celui de l'un des qualificateurs du procès contre Gerónima de Noriega. Après avoir repris les informations saillantes que fournissent les témoignages à charge, il donne les raisons pour lesquelles doivent être examinées les propositions retenues :

> Estas proposiciones se han de calificar por mayor porque todas tienen una cualidad, porque todas contienen milagros o visiones y revelaciones y se ha de examinar si son de veras o falsas o fingidas […]

Au fil de son exposé, appuyant son raisonnement sur le fait qu'elle soit *amancebada*, cette preuve d'une conduite luxurieuse l'amène alors à conclure :

> […] Supuesto que esta mujer está amancebada como se diçe en el n°7, todo cuanto de ella se refiere aquí es engaño y enveleco que nace de su hipocresía y vanagloria porque las tengan por santas […][1].

L'agencement des faits selon leur importance et leurs appréciations aide au raisonnement déductif qui va permettre de prononcer un jugement en conformité avec les règles.

b) L'évaluation et l'interprétation des faits dans la procédure de béatification et de canonisation

La qualification et l'interprétation des faits peuvent aussi être examinées corrélativement. L'interrogatoire élaboré par la Congrégation des Rites en 1609 pour la poursuite de la cause pour la canonisation de Thérèse de Jésus en est un exemple. Comme

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1628. Nous citons de nouveau ces deux exemples dans la mesure où ils présentent un intérêt du point de vue du raisonnement juridique. Au sujet de ces extraits, voir notamment le chap. III, p. 155-156.

le montre la longue récapitulation introduisant le procès *in specie*, les faits obtenus lors des premiers procès et consignés dans l'interrogatoire devaient certifier la conformité des vertus de la *Madre* en fonction des critères préétablis et approuvés par le pape Sixte V et les cardinaux de la Congrégation des Rites[1]. Mais la prémisse de la sainteté — c'est-à-dire l'explicitation de la norme d'une sainteté définie par des règles canoniques préalables à laquelle doit se référer la qualification sur l'accession à la sainteté — n'est pas énoncée en tant que telle dans le *Rótulo* des lettres rémissoriales. C'est par l'évocation des différents points établis et à examiner à partir de l'interrogatoire que se perçoit la norme de justice. Ainsi, dans les six questions permettant de récoler les témoins, on peut observer sur quelle base doivent être évalués les faits touchants aux miracles :

> […] Y en los casos en los cuales los testigos depusieren son milagros, se presente a cada uno si es posible que aquellos casos hayan sucedido precediendo primero algún medicamento o por otra alguna causa natural o accidental, de forma que no puedan ser milagros, y por qué razón los testigos lo juzgan o creen de esta o de aquella manera[2].

La « rationalisation » que présente cet article vise à dépister l'authenticité non seulement des miracles, mais aussi des règlements religieux et des représentations ecclésiastiques. Cet aspect touche l'ensemble des articles qui récapitulent les données sur la vie, les vertus et les miracles de Thérèse. L'appréciation des faits se fonde sur une argumentation qui adosse les éléments concrets recueillis à des critères du modèle de sainteté admis. Cela apparaît notamment par l'emploi de termes ou de tournures qui dénotent les objectifs de l'autorité. Si l'on se réfère aux premiers articles, le concept de la piété précoce est évoqué sur la base d'une évaluation prospective :

> 2. Iten pone de qué manera esta doncella haya sido criada piadosa y cristianamente de sus padres desde su niñez manifestando la esperanza de su futura santidad. Siendo de seis o de siete años, mirando la gloria o la pena sempiterna que habían de tener los hombres, tuvo por costumbre de repetir muchas veces estas palabras para siempre, para siempre, para siempre, mostrando por la pronunciación de estas palabras que le estaba impreso el camino de la verdad en tan tierna edad […].

Remémorant l'épisode où la petite Thérèse s'était élancée sur la route de Salamanque pour aller convertir les Maures, l'article stipule plus loin :

---

[1] « *El tenor de los interrogatorios, posiciones y artículos que, como se ha dicho, son dados, exhibidos y producidos en esta causa y admitidos por los mismos ilustrísimos y reverendísimos señores Cardenales […]* ». *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XI.
[2] *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XI.

> Y como entendiese que ejecutar este deseo era imposible, queriendo pasar a la vida eremítica, hacía unas celdillas eremíticas a la pueril costumbre, mas con un maduro sentido, en el huerto de su padre, como adivinando las que después se habían de edificar con su industria en el discurso del tiempo […][1].

L'évocation d'états contradictoires permet de saisir le critère du dépassement et du détachement auquel l'Église attache de l'importance concernant celui ou celle qui a consacré sa vie héroïquement à Dieu. D'autres marques plus directement liées à des concepts normatifs seront mises en évidence par l'utilisation d'adverbes ou de locutions adverbiales (nous soulignons ces marques dans la citation) :

> Obedeciendo varonilmente la voluntad de la divina vocación contra la voluntad de su padre […]
>
> Ejercitándose después en obras de piedad y de humildad, y principalmente en la compunción de sus pecados, con don de lágrimas, el cual divinamente le había sido dado […]
>
> Estando enferma de una calentura hética, con increíble paciencia y gran conformidad con la voluntad de Dios […][2].

Le but de cet interrogatoire est que les témoins confirment ce qui est retenu : si Thérèse a toujours manifesté les vertus héroïques consignées dans les articles ainsi que celles que le témoin déclarera, c'est qu'elle est effectivement sainte.

N'étant pas mises en question, les valeurs des faits à l'origine d'une délibération issue d'une réflexion logique suivent une méthode logique discursive. Au siècle d'Or, et plus largement à l'époque moderne, la logique c'est d'abord la mise en pratique du syllogisme ou raisonnement syllogistique[3]. Conçue comme projection logique des données,

---

[1] *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XII.
[2] *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XIII.
[3] La théorie du raisonnement syllogistique est à l'origine des réflexions d'Aristote sur les conditions du syllogisme et de sa validité qu'il développe particulièrement dans *Topiques* (I, 1, 100 a 25-27) et *Premiers Analytiques* (I, 1, 24 b 18-20). Le raisonnement fondé sur une méthode syllogistique est un système qui vise à établir des vérités scientifiques soustraites à l'ambiguïté. Il s'agit d'une méthode qui consiste à poser des principes assurés validant les conséquences qu'on en tire. Ce raisonnement déductif revêt la forme d'un syllogisme : un discours qui se compose de trois propositions simples, sans équivoque et de trois termes. La conclusion, une de ces propositions, est inférée des deux autres ou prémisses (*praemissae*) majeures et mineures. Ces deux prémisses sont chacune un jugement et possèdent un terme en commun entre elles ainsi qu'avec la conclusion. L'exemple le plus connu et le plus caractéristique qui illustre le syllogisme déductif est : « Tous les hommes sont mortels. Or Socrate est un homme. Donc, Socrate est mortel ». Pour notre propos, du point de vue du droit, rappelons qu'il s'agit d'une distinction traditionnelle faite entre « les axiomes, conçus comme des vérités qui s'imposaient à tous les esprits droits, et les postulats, qu'il leur était demandé d'accorder bien qu'il leur fût loisible de les refuser ». Selon ce type de raisonnement, si les effets liés à une cause particulière sont constatés, on pourra alors affirmer comme établies les qualifications du cas reconnu et appliquer la sentence ou la conséquence juridique adéquate. Sur l'importance du raisonnement syllogistique dans la logique juridique, voir M. Villey, « Histoire de la logique juridique », *La logique*

la conclusion dérive en effet de deux prémisses clairement « vraies » : l'une émane des règles juridiques, l'autre de la définition et de la qualification juridiques des faits. Comme le rappelait l'historien du droit Michel Villey, à l'époque moderne, « l'œuvre du juge est un syllogisme : le cas d'espèce est "subsumé" sous la "majeure" qu'exprime la règle. Ainsi parvient-on à la conclusion »[1]. Pour employer la formule du linguiste Ángel Luis Luján Atienza dans son étude sur la rhétorique sermonnaire du Siècle d'Or, chaque juridiction fait donc appel à une sorte de « *retórica logicizada* » pour aboutir à un jugement, c'est-à-dire, à un enchaînement logique qui peut être repris sous une forme syllogistique[2].

Dans la mesure où tout semble se jouer sur la base d'une forme syllogistique, nous prenons le risque de formuler des conjectures plausibles quant à l'incidence de ce type de raisonnement pour le traitement des causes féminines en lien avec le surnaturel.

En fonction du type de procédures étudiées et des critères distinctifs de chaque type féminin que nous avons exposé dans notre première partie, nous déduisons les raisonnements syllogistiques formels suivants pour la « sorcière » et la « sainte » :

(1) Las mujeres maléficas son brujas.

Esta mujer es maléfica.

Por tanto, esta mujer es una bruja.

(2) La mujer perfecta es una santa.

Esta mujer es perfecta.

Por tanto, esta mujer es una santa.

Nous avons utilisé comme prémisses majeures le critère essentiel qui caractérise ces deux types féminins : la perfection et le lien à Dieu pour la sainte ; le mal et le diable pour les sorcières.

Dans le cas de l'illuminisme féminin, nous rappelions que deux appellations étaient employées juridiquement par l'Inquisition : *alumbrada*, *ilusa* / *iludente*. Nous avons également vu qu'à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle la majorité des accusations d'« *alumbrada* » ne relevait plus d'une atteinte doctrinale au sens strict. C'était bien plus les déviations dévotionnelles ou la simulation de la vertu rattachée à une influence

---

juridique, t. II [Travaux du IIe colloque de philosophie du droit comparée, Toulouse, septembre 1966], Paris, Éditions A. Pedone, 1967, p. 65-73 ; L. Husson, « Les apories de la logique juridique », *La logique juridique* II…, p. 35 ; F. Martineau, *op. cit*., p. 86-93.

[1] M. Villey, *op. cit.*, p. 70.

[2] A. L. Luján Atienza, *Retóricas españolas del siglo XVI : el foco de Valencia*, Madrid, CSIC, 1999, p. 54.

diabolique qui les définissaient. En outre, dans la mesure où les deux appellations pouvaient apparaître en même temps dans une affaire, on pourrait proposer le type de raisonnement suivant concernant l'*alumbrada* et l'*ilusa* :

(3) Las mujeres visionarias o embaucadoras son alumbradas, ilusas o iludentes.

Esta mujer es visionaria o embaucadora.

Por tanto, esta mujer es alumbrada, ilusa o iludente.

Si l'on observe les formes syllogistiques proposées sur la base des critères déterminant chaque pouvoir féminin, on peut hasarder deux réflexions. Tout d'abord, les prémisses majeures des cas (1) et (3) se différencient de celle du cas (2) quant au nombre. Comme nous l'avons soulevé, si culturellement et juridiquement la sorcellerie et l'illuminisme semblaient être propices *aux* femmes, le raisonnement syllogistique quant au cas de la sainte renvoie à un référent conçu comme unique, la sainteté. Ensuite, outre le rapport au surnaturel de chaque catégorie féminine que posent les prémisses majeures, le contenu des prémisses mineures reflète des jugements sur les états ou les conduites de la femme liée au surnaturel et impliquée dans une procédure. Nous avons ainsi pu constater dans les cas étudiés dans la deuxième partie qu'une attention toute particulière était portée aux intentions et aux attitudes des femmes en cause. Cependant, pour que le syllogisme soit valide, il faut que les trois prémisses soient clairement formulées. Mais dans nos sources, il apparaît plus souvent sous la forme d'un raisonnement déductif où sont exprimées deux propositions. La troisième ou majeure étant évidente, elle est passée sous silence. Ce syllogisme irrégulier correspond à la figure de l'enthymème[1] :

Esta mujer es maléfica. Por tanto, esta mujer es una bruja.

Esta mujer es perfecta. Por tanto, esta mujer es una santa.

Esta mujer es embaucadora o visionaria. Por tanto, esta mujer es alumbrada, ilusa o iludente.

Étant donné ces réflexions, les propositions que nous venons d'énoncer pourraient se décliner selon deux formes opposées qui observeraient le nombre, les jugements sur l'attitude ou l'agir de la femme en lien avec le surnaturel, la structure « binaire » du

[1] Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 54 b 16, 55 a 3-19. Voir l'ouvrage *Rhétorique*, *Livre I*, trad. et notes par M. Dufour, t. I, Paris, Les belles lettres, 1967.

raisonnement, ainsi que la classification dichotomique bien/mal qui renvoie aux compétences juridictionnelles de chaque tribunal. Ainsi, en tenant compte du fait que les hommes aussi sont susceptibles de pécher, mais que les femmes ont des péchés spécifiques (désobéissance, perversité, amour propre) qui les condamnent avant même de les culpabiliser :

> (1) Si esta mujer es pecable, es que es sospechosa de sacrilegio.
>
> (2) Si esta mujer es perfecta, es que es digna de veneración.

Malgré l'aspect simpliste et artificiel de cette argumentation par l'effet, ces propositions tendent à faire surgir un point crucial sur les circonstances socio-culturelles qui encadrent l'objectif de ces deux juridictions et sur les évaluations que nous avons pu observer dans les procès quant aux conduites féminines.

Citant le chercheur Hans Albert, Gilbert Dispaux rappelait les caractéristiques de ce qu'est un jugement de valeur :

> Un énoncé doit être considéré comme un jugement de valeur lorsque
>
> 1. il décrit l'état de choses considéré de manière positive ou négative pour le comportement (l'attitude ou l'agir) ;
>
> 2. il présuppose ainsi la validité d'un principe normatif (un étalon de valeur ou une maxime comportementale) qui requiert un comportement correspondant ;
>
> 3. il comprend la possibilité, pour celui à qui il s'adresse, d'accepter le principe prescriptif et de s'y conformer[1].

Charles Perelman, quant à lui, explique plus concrètement ce qu'impliquent les jugements de valeur dans la logique juridique :

> Par le recours à l'ontologie ou à une science de la conduite, on transforme chaque fois les problèmes concernant des valeurs en problèmes relatifs à la vérité, des problèmes pratiques en problèmes théoriques : on continue, sous diverses variantes, la morale du sage qui espère, par une meilleure connaissance de l'ordre universel, de la nature humaine ou des commandements divins, trouver la bonne solution, l'unique solution des problèmes que pose l'action, en mettant ainsi fin aux désaccords et aux controverses[2].

Au vu de ces définitions, et dans la mesure où le Droit est une science qui porte sur les règles de conduite et concerne l'histoire des valeurs d'une société à un moment donné,

---

[1] H. Albert, *Theorie und Praxis*, 1966, p. 214, cité par G. Dispaux, *op. cit.*, p. 31.
[2] C. Perelman, *Logique juridique…*, p. 112.

les qualifications juridiques autour de ces types féminins mettent en évidence un point essentiel qui reflète l'ancrage de ces procédures dans la réalité, celui du rapport au stéréotype sur la féminité[1]. En effet, il semble qu'on « objectivise » non pas des règles de droit relatives à ce qui est strictement orthodoxe, hérétique ou hétérodoxe, mais des jugements relatifs aux conduites *des* femmes en lien avec le surnaturel, selon un seuil « d'acceptabilité » propre aux représentations mentales et sociales *sur* les femmes. Ce seuil d'acceptabilité est différent selon l'individu d'après des valeurs et des représentations sociales propres à la société dans laquelle il vit et avec qui il partage des jugements évaluatifs divers créés pour différencier des sensations et des impressions[2]. Cela vaut aussi pour les jugements sur les comportements ou les conduites qui, en substance, ne renvoient pas aux strictes séparations des réalités en contraires.

Introduire les notions de conduites « peccable » ou « parfaite » comme des signes permettant d'aboutir à une qualification quant au rapport des femmes au surnaturel revient à réduire la multiplicité des caractères humains des femmes à deux réalités qui sont pensées comme antagoniques : femme bonne/femme mauvaise ; femme parfaite/femme imparfaite ; femme vénérable/femme punissable ; femme divine/femme maléfique. Jugements de réalité et jugements de valeur se rejoignant, ces oppositions tranchées permettent alors une systématisation et une hiérarchisation des valeurs que l'on prétend être objectives par rapport aux aspects du réel et, partant, du surnaturel[3]. Cela revient en quelque sorte à imposer comme une évidence « naturelle » ou « de droit » des traits qui dérivent du statut et du rôle social qui sont conférés aux femmes. Comme l'explique Ruth Amossy au sujet de l'enjeu de l'adéquation du stéréotype au réel, « il ne s'agit pas […] de traits innés définissant la féminité comme telle, mais des effets de la distribution sociale des rôles entre les sexes »[4].

Malgré les différences méthodologiques judiciaires qui opposent le Tribunal de l'Inquisition et le tribunal de la Curie romaine, l'établissement de relations nécessaires

---

[1] Comme le rappelait L. Husson, « la matière du Droit est constituée par des règles qui fixent ce qui est interdit, autorisé ou prescrit dans des circonstances données ». Voir « Les apories de la logique juridique », *La Logique juridique II…*, p. 41.

[2] Voir les analyses que propose C. Kerbrat-Orecchioni quant au recours du sujet parlant aux adjectifs évaluatifs de température, lieux par excellence où interviennent la sensibilité du locuteur et les normes. Voir *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin (4ème ed.), 2006, p. 100-101. Également I. Markova, *op. cit.*, p. 49-64.

[3] C. Perelman, *Logique juridique…*, p. 111-112.

[4] R. Amossy, A. Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Armand Colin, rééd., 2007, p. 38.

entre les faits ou les actes saillants doit permettre d'obtenir des preuves valides sur les faits cruciaux pour le traitement du cas d'espèce.

En effet, dans ces deux types de procédures religieuses, le but est de déterminer à quelles règles se rapporte la définition juridique des faits pour en permettre l'application. Pour cela, le développement d'un raisonnement fondé sur la base d'une logique syllogistique contribue à établir des faits valables pour obtenir une qualification juridique valide. Or, comme nous avons cherché à le souligner, si ce type de raisonnement juridique visait à établir des accords avec des règles spécifiques, l'appréciation de la valeur des faits en rapport avec le traitement plus spécifique des pouvoirs féminins pose la question fondamentale d'une modélisation des conduites féminines. Plus exactement, la pensée juridique de ces deux formes judiciaires qui remplissaient en substance une même mission sous deux angles distincts, à savoir protéger et exalter la *vérité* du surnaturel divin, développerait le stéréotype sur la féminité en même temps qu'elle influencerait les conditionnements sociaux sur le rôle féminin. Cette hypothèse que nous hasardons ici sera à approfondir par des recherches ultérieures.

*

Dans la mesure où chaque juridiction compétente met en application des procédures rigoureuses pour traiter chaque affaire selon une règle juridique qui vise à ce que des cas de même nature soient traités de manière identique, les questions employées doivent permettre d'incorporer les témoignages à la problématique de l'instruction. En d'autres termes, il s'agit de fixer quelle conséquence juridique correspond au cas traité en fonction de la qualification qui a été faite. Sans passer en revue les différents types de questions, l'Inquisition use de l'imprécision et du sous-entendu dans son argumentation, alors que, à travers l'exemple de la cause en canonisation de Thérèse de Jésus, c'est l'énonciation explicite des données substantielles qui va jouer un rôle déterminant dans la poursuite de la cause. Mais l'élaboration des questions des interrogatoires répond à des raisons juridiques essentielles : la définition et la qualification juridiques des faits. Les interrogatoires participent à l'élaboration d'une vérité qui cherche à établir un lien avec les présupposés théoriques judiciaires et confortent, par ailleurs, la compétence et la nature de chaque type de procédure. Dans la procédure inquisitoriale, c'est la recherche de l'illustration de la

culpabilité qui est visée pour corroborer le délit reconnu. Dans un procès de sainteté, il est bien plus question d'une sorte de recherche de la conformité « scientifique » des probabilités de la sainteté. Le raisonnement logique de chaque système judiciaire permet l'application du processus de la loi et les deux procédures théologico-judiciaires appuient l'effort de modélisation des comportements religieux et moraux.

Dans ce chapitre nous avons mis l'accent sur des particularités méthodologiques des juridictions inquisitoriale et apostolique pour pouvoir saisir l'enjeu des discours des témoins et des femmes dans le cadre des procédures. Si l'on en juge par le type de questions utilisées et par le raisonnement juridique qui conduit chaque juridiction à qualifier le cas d'espèce, deux réflexions s'imposent. La première rappelle que le discours juridique ne s'identifie pas à celui des témoins et des accusées. L'autre montre la marge de liberté réduite des énonciateurs extrajuridiques.

CHAPITRE VIII

PAROLES DE TÉMOINS

Laboureurs, *beatas*, veuves, moines, évêques… Quel que soit l'appartenance, le statut ou le sexe de ceux qui apparaissent sous la catégorie « *testigo* », leurs déclarations recueillies sous serment constituent la clé de voûte de tout procès. Au sens judiciaire, le *témoignage* est le récit par lequel une personne affirme à et pour quelqu'un une vérité dont elle se porte garante. Déclarer après avoir juré devant Dieu ou sur les quatre Évangiles scelle le rapport du témoin à la vérité[1]. Comme le précise plus exactement l'historien Iñaki Bazán :

> En droit, le mot témoin a deux acceptions, d'une certaine manière liées entre elles : il désigne d'une part la personne nécessaire à la célébration et à la légitimation de certains actes juridiques tel l'établissement d'un testament, et d'autre part la personne qui dépose sur un fait dont elle a une connaissance véridique. Dans le premier cas, le témoin constitue une solennité et dans le second, un moyen probatoire[2].

Néanmoins, si l'action de témoigner a un rapport intime avec la justice et son cadre restreignant, tout témoin participe à un processus de reconstruction d'une vérité judiciaire dans laquelle il est acteur. De fait, les analyses que nous allons réaliser requièrent des précisions préalables quant à la notion de *témoignage*.

S'il encadre l'enquête judiciaire, le *témoignage* implique aussi un « acte » et un « contenu » : le sujet-témoin qui parle, l'événement qu'il a vu ou entendu et qu'il *dit*, *affirme*, *confirme*, *atteste*[3]. Témoigner, c'est établir le récit des faits et des événements dont la personne est *témoin*, c'est engager une narration. Comme l'exprime Paul Ricoeur, le

---

[1] Dans ce chapitre, nous n'évoquerons pas les questions philosophiques et religieuses que recouvre le concept de *témoignage*, encore moins sa relation avec l'un de ses corollaires incontournables, le *faux témoignage* était considéré comme un délit grave réclamant un châtiment conséquent. Pour ce qui est des réflexions que nous présentons ici, elles se sont appuyées, en particulier, sur deux ouvrages essentiels : *Le Témoignage* [actes du colloque international organisé par le Centre d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, 5-11 janvier 1972], ed. E. Castelli, Paris, Aubier, 1972 ; B. Garnot (dir.), *Les témoins devant la justice : une histoire des statuts et des comportements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

[2] I. Bazán, « La condition du témoin dans le droit castillan et navarrais médiéval », *Les témoins devant la justice*…, p. 43.

[3] H. Gouhier, « Témoignage, tradition et expérience religieuse », *Le Témoignage*…, p. 63-67.

témoignage « transporte […] les choses vues au plan des choses dites »[1]. La narration des événements est ce qui permet au témoin d'exprimer et de défendre son point de vue, d'établir la crédibilité de ses dires.

Or toute confession d'un savoir ou d'une expérience rapportée est assujettie à la mémoire et à ses défaillances et imperfections, d'autant plus que témoigner ne relève pas seulement de ce que le témoin a vu ou entendu[2]. Porter témoignage relève aussi d'une expérience subjective en ce qu'elle implique ce que sait le témoin des actions, des tempéraments ou des paroles d'un tiers qui vont attester d'une intention, d'un ascendant moral en fonction des représentations qu'il partage avec la société. En outre, un autre aspect intervient dans l'expression de cette « expérience » subjective : ce sont les circonstances dans lesquelles le témoin donne son point de vue. Dans le type de sources judiciaires étudiées, le sujet sait qu'il est confronté à des représentants de la justice religieuse et que son récit va devoir répondre aux exigences juridiques[3]. Mais dans le même temps, ces circonstances vont engager le témoin à agencer, adapter ou choisir les faits susceptibles de répondre aux attentes des instances pour prouver l'intention délictueuse ou exemplaire de la femme en procès[4].

Étant donné ces considérations, ce chapitre souhaite étudier la façon dont les témoins rendent compte de leur « expérience » dans leur témoignage pour *re-présenter* les femmes en contact avec le surnaturel. Ainsi, nous verrons tout d'abord comment les témoins reconstruisent le pouvoir surnaturel qu'ils attribuent aux femmes dans leur récit. Puis, nous analyserons quels impacts produit le discours des témoins sur les représentations féminines lorsqu'ils se font les interprètes des paroles des femmes.

---

[1] Pour une analyse riche et synthétique du sens *ordinaire* de la notion de témoignage ainsi que de ses liens avec la dimension prophétique et kérygmatique, voir P. Ricoeur, « L'herméneutique du témoignage », *Le Témoignage…*, p. 38-43.

[2] F. Briegel, M. Porret, « Paroles de témoins : certitude morale ou preuve pénale ? Les procédures genevoises au siècle des Lumières », *Les témoins devant la justice…*, p. 121.

[3] Bien que se trouvant dans le cadre contraignant de l'instruction judiciaire, ce principe renvoie au principe de l'interaction et, plus particulièrement, celui de l'enchevêtrement de l'identité de celui qui parle et de son identité *contextuelle*. Voir C. Kerbrat-Orecchioni, *Le discours en interaction…*, p. 157.

[4] Nous nous appuyons sur les analyses de E. Goffman au sujet des rites interactionnels sociaux, et notamment, dans le prolongement de la définition qu'il propose quand il explique ce que désigne la *ligne de conduite* d'un individu en interaction sociale : « Toute personne vit dans un monde social qui l'amène à avoir des contacts, face à face ou médiatisés, avec les autres. Lors de ces contacts, l'individu tend à extérioriser ce qu'on nomme parfois une ligne de conduite, c'est-à-dire un canevas d'actes verbaux et non verbaux qui lui sert à exprimer son point de vue sur la situation, et, par là, l'appréciation qu'il porte sur les participants, et en particulier sur lui-même ». Voir *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 9.

A – La reconstitution subjective de traits et de portraits féminins

Les perceptions d'un individu sont toujours liées à des situations émotionnelles particulières qu'il expérimente[1]. Dans les sources étudiées, la représentation que le témoin construit va permettre de révéler le statut qu'il accorde à la femme qu'il accuse ou qu'il vénère. « *Ha visto* », « *ha oído decir* », « *la dixo* » sont autant de marqueurs décrivant à la fois la manifestation de la construction du récit du témoin et son engagement au moment où il manifeste son point de vue. Dans cette « refiguration » vont s'entrecroiser l'histoire vécue et la narration des faits ou *fiction* — si l'on retient la formule de Paul Ricoeur[2]. Le témoin va recréer un « décor », *formuler* une image capable de transposer l'impression qu'il garde en mémoire des faits et de la femme dont il est question dans le cas d'espèce[3]. Mais si la cohérence de ses convictions conforte son identité et son point de vue exprimés, la représentation qu'il va établir de la femme liée au surnaturel scelle aussi son appartenance à une collectivité.

Les représentations d'un témoin « isolé » ne sont en effet pas éloignées du reste des représentations de la société. Comme le précise Denise Jodelet, la représentation est « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social »[4].

Dans le cadre de notre étude, nous avons vu précédemment l'impact que produisaient les critères établis par l'autorité ajoutés aux *coutumes* du groupe pour reconnaître un type féminin en lien avec le surnaturel. En gardant à l'esprit le poids que font peser ces repères sur les mentalités, nous voudrions observer la façon dont les témoins reconstruisent l'image des femmes dans leur discours.

---

[1] Approfondir davantage cette remarque dans le sens des comportements individuels et du processus qui permet à chaque individu de traduire son expérience nous porterait en dehors de notre domaine d'étude. Cette réflexion renvoie, notamment, aux conceptions psychologiques sur la liaison entre la représentation de chose (fondée sur la résurgence des impressions ou des perceptions dans l'inconscient) et la représentation de mots ou verbale (située au niveau du conscient) selon le champ de la psychologie freudienne.

[2] P. Ricoeur, *Temps et récit*…, p. 329-330.

[3] Sur la question de la subjectivité énonciative à travers le discours, voir le célèbre chapitre de E. Benveniste, « De la subjectivité dans le langage », *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 258-266.

[4] D. Jodelet, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991, p. 36. Sur la question des représentations sociales, voir, entre autres, S. Moscovici (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1997 ; M.L. Rouquette, P. Rateau, *Introduction à l'étude des représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1998.

1) L'expression de jugements subjectifs

Dans les témoignages analysés, sans doute le premier moyen par lequel on établit un rapport entre la femme en procès et ce qu'elle représente se manifeste à travers la tendance naturelle des individus à la conformité, au ralliement à l'opinion collective[1].

Comme nous l'avons évoqué, les représentations collectives et sociales influent sur les relations que les groupes et les individus entretiennent entre eux. Preuve en est la recherche de la réputation ou l'opinion publique pour confirmer un fait, une action ou des paroles, tant chez les membres juridiques que chez les témoins. Du reste, présentes aussi bien dans les témoignages inquisitoriaux que dans les procès canoniques, des formules telles que « *es público y notorio* », « *es manifiesto* », « *es así verdad público y notorio, y publica voz y fama* » ou « *a voz común* » soulignent le poids crucial que joue l'*opinion* sur l'individu. Bien plus que de décrire un état de fait ou de choses, ces énoncés indiquent la marque d'une appartenance en ce qu'ils vont véhiculer certains types de schémas ou de classifications toutes faites[2]. L'identification à l'*opinion* confirme l'opinion individuelle et inversement : elle permet à l'individu de se retrouver dans un même système de valeurs au sujet de la reconnaissance d'une influence surnaturelle. Il est donc fréquent de voir de tels raisonnements dans les témoignages :

> […] Por la fama que en esta villa tenía y viéndola ir de aquella manera a tal ora sospechó este testigo más de ella e dio crédito a la fama que de ella había[3].
>
> En la segunda pregunta dijo : que ha oído decir a diversas personas mucho bien de la virtud y santidad de la madre Teresa de Jesús, y que fuese mujer de grandes virtudes y oración, lo cual se echa bien de ver, y conoce haberlo sido por la obra que ha resultado y fundación de casas tan santas y religiosas[4].

Ces énoncés constituent des éléments permettant au témoin de montrer son adhésion à l'ensemble des représentations du groupe. Les formules impersonnelles et/ou

---

[1] Ainsi l'expliquent A. Blanchet et A. Trognon à travers le processus qu'ils nomment « la conformité supérieure de soi » : « L'accentuation de la différence soi-autrui au sein du groupe d'appartenance s'exerce non seulement en général […], mais également au regard des standards du groupe, c'est-à-dire des propriétés que les membres du groupe d'appartenance ont en partage. C'est notamment le cas pour les normes du groupe. Ces normes homogénéisent les membres du groupe, simplement parce qu'elles constituent des éléments de l'identité sociale d'une personne, mais parce que les groupes exercent sur leurs membres de puissantes pressions vers l'uniformité ». Voir *La psychologie des groupes*…, p. 27-28 ; p. 40.

[2] Cette réflexion est issue des analyses introductives de J.B. Thompson dans la préface à l'ouvrage de P. Bourdieu sur l'étude du langage et du lien qui l'unit à la représentation et au pouvoir symbolique dans le domaine politique. Voir *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p.18.

[3] AHN, Inq., leg. 91, exp.1, 1591.

[4] *Procesos*, XIX, Pedro de Tablares, 12 juillet 1610, p. 233.

l'expression d'un avis qui se rallie à l'*opinion* confirment l'enjeu qui se profile derrière la volonté de rendre son point de vue semblable à celui du plus grand nombre, à s'identifier à l'ensemble de l'opinion. Mais dans le même temps, ces formules lui permettent aussi de légitimer son point de vue, comme l'illustre ce passage extrait de la déclaration de la Carmélite déchaussée Casilda de San Ángelo au sujet des livres écrits par sainte Thérèse :

> Y lo que a esta testigo más le hace creer son compuestos de ella misma, ser tan propio el estilo que tienen, a su modo de hablar, que siempre que lee en alguno de ellos la parece a este testigo que la oye hablar, y no es sola esta testigo la que siente esto, mas otras religiosas que la conocieron les ha oído lo mismo[1].

Le témoin va chercher à convaincre par l'usage de mots et de concepts communs qui lui permettront de s'aligner sur les références relatives à ce qui est propre à chaque type féminin et à ce qui est identifié comme tel. Contre la *bruxa* Ana de Nieba, le témoin Francisca de Madrid explique :

> […] Tiene por cierto […] [y] tiene escozor en su corazón que esta mujer fue causa de la muerte de sus hixos ansí por lo que se quexan todos los que han recibido agrabios de la dicha Ana de Nieba[2].

Comme on peut le voir, la formulation du témoin renvoie explicitement à l'opinion commune et la confirme : la réputation de sorcellerie équivalait à une accusation. Néanmoins, si l'on prête plus attention à l'exemple que nous citons, on peut observer qu'aucune information explicite n'établit le lien entre Ana de Nieba et la mort des enfants de Francisca de Madrid. Le lien de causalité exprimé par le témoin est amené par un lien de ressemblance : les dommages éprouvés par les autres à cause d'Ana de Nieba sont considérés comme identiques aux siens. Ainsi, c'est parce que la douleur du témoin et ses accusations — c'est-à-dire son engagement émotionnel — sont aussi celles ressenties et vécues par les autres qu'Ana de Nieba est coupable. Cette « distinction-assimilation » de sentiments sert de justificatif à la malveillance.

Si nous insistons autant sur ce court extrait, c'est qu'il nous semble illustrer une tendance qui apparaît fréquemment dans les témoignages : l'affectivité et la subjectivité des témoins s'expriment par le fait de créer des liens de ressemblance ou d'opposition, c'est-à-dire de formuler une appréciation subjective à partir de la mise en oeuvre d'une

---

[1] *Procesos*, XIX, 12 octobre 1595, p. 30.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 37.

typologie distinctive[1]. Cette tendance à traiter une chose comme étant semblable ou dissemblable à une autre apparaît, notamment, à travers la façon dont les témoins qualifient les femmes, dont ils déterminent des traits. Nous avons pu le constater en nous inspirant d'une démarche que les chercheurs américains Katz et Braly avaient utilisée en 1930 pour analyser les représentations collectives concernant des populations de nationalités différentes. Ceux-là avaient dressé une liste de 84 adjectifs et les avaient soumis aux étudiants de l'université de Princeton en leur demandant de les assigner à chaque groupe[2]. Pour notre propos, nous avons relevé les adjectifs qualificatifs qui apparaissent dans les témoignages des procès et procédé à des mises en relation. Les premiers résultats sont venus confirmer les analyses de Catherine Kerbrat-Orecchioni. Cette dernière a montré, entre autres, que l'usage par les sujets parlants d'adjectifs subjectifs (affectifs et/ou évaluatifs) implique à la fois des évaluations sur la propriété de l'objet que les locuteurs déterminent et leur réaction émotionnelle sur cet objet[3].

Ainsi, dans les récits des témoins des procès de sorcellerie, les adjectifs affectifs et évaluatifs associés aux femmes accusées de sorcières dénotent une évaluation péjorative à la fois morale et sociale : *mujeres escandalosas* ; *mujeres maléficas* ; *mala mujer* ; *mujer vengativa* ; *temible mujer.* Plus largement, outre l'emploi d'adjectifs épithètes avec le substantif *mujer* explicitement formulé, d'autres expressions évaluatives axiologiques témoignent de la réaction subjective des locuteurs : *perniciosa* ; *bruja natural* ; *grande bruxa* ; *desvergonzada* ; *mala figura* ; *mala fama* ; *mala lengua* ; *malas entrañas* ; *malicia oculta* ; *mal vivir* ; *mala vida* ; *mal voluntad*[4]. Or si ces appréciations ne révèlent pas explicitement une comparaison distinctive, elles introduisent néanmoins une discrimination implicite. Par exemple, l'appréciation du témoin Ágreda de Perales se rallie à l'opinion collective pour rendre objectif le jugement qu'elle fait sur María Manzanares et Ana de Nieba :

---

[1] P. Bourdieu, *Raisons pratiques…*, p. 20.

[2] R. Amossy et A. Herschberg-Pierrot rapportent cette étude dans leurs analyses sur le stéréotype. De cette enquête sur chaque groupe « étranger » (Allemand, Italien, Irlandais, Anglais, Noirs, Juifs, Américains, Chinois, Japonais, Turcs), « il en ressortait une définition du préjugé " racial " comme ensemble de stéréotypes liés à des réactions émotionnelles et incluant la croyance en des traits typiques associés à une race ». *Op.cit.*, p. 33-35.

[3] C. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation*…, p. 94-112.

[4] En élaborant ce repérage, nous avons pu constater que la trace émotionnelle des témoins à travers la présence des adjectifs subjectifs était plus présente dans les procès *stricto sensu* que dans les dénonciations.

> […] Se traen delante de los ojos como mujeres malíficas (*sic*) y hechiceras causadoras de calenturas a las personas a quien mal quieren y todos andan como recelándose de ellas por si acaso les probiene mal[1].

L'intention du témoin est de porter un jugement définitif apparemment objectif. Mais en réalité, ce jugement relève de la subjectivité, puisque ce témoin établit une comparaison implicite. Comme nous l'avons noté dans notre deuxième partie, certaines attitudes déconcertantes de ces femmes pouvaient être interprétées comme les signes d'une malveillance diabolique. Un geste, une expression, une attitude, un mot peuvent avoir amené le témoin à faire le lien avec ces femmes maléfiques, les *bruxas*. Mais ces femmes sont aussi maléfiques parce qu'elles sont « *plus* maléfiques *que* les autres (femmes) ». Elles sont d'ailleurs doublement distinguées par le témoin : elles sont différentes des autres parce qu'elles sont plus maléfiques ; elles sont maléfiques parce qu'elles causent des méfaits qui font qu'elles sont isolées et qu'on les craint. Telles quelles ces appréciations n'ont pas de caractères normatifs : à elles seules, elles ne justifient pas le caractère délictuel des femmes accusées de sorcellerie. En revanche, si dans un même procès, ces jugements appréciatifs sont en nombre suffisant, ils vont faire partie des arguments qui iront dans le sens du lien présumé de la femme avec le surnaturel. Cette particularité est commune aux types féminins que nous analysons : « sorcière », « sainte », « illuminée ».

Si la ressemblance ou l'opposition à un ensemble de caractères est implicite dans le cas des sorcières, cette caractéristique est aussi présente et même clairement formulée dans les procès de canonisation de Thérèse de Jésus. Tout d'abord, les adjectifs subjectifs employés par les témoins pour qualifier la *Madre* présentent une évaluation laudative et implicitement distinctive. Thérèse de Jésus est *santa Madre* ou *mujer santa*. Mais là où l'on observe que les qualités féminines relèvent d'une appréciation subjective en fonction de l'idée que chaque témoin se fait de la femme en contact avec le surnaturel, c'est lorsque Thérèse est présentée comme une femme extrêmement sainte : elle est *mujer santísima*, *sufridísima*, *grandísima santa* ou encore *tan santa* et *tan religiosa*.

Dans les discours des témoins, le jugement évaluatif des qualités singulières s'exprime en effet de façon explicite tant elles relèvent d'une supériorité. Les propriétés humaines louées chez la sainte apparaissent à travers des marques d'intensité par l'usage répété d'adverbes tel que *gran* (ou *grande*), *muy*, *mucho*, *más*, *todo* ; ou les adverbes affublés du suffixe —*mente* (du latin *mens*, *mentis*, « avec l'esprit de »). Ainsi, Thérèse est

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 63.

« *muy grande religiosa* » ; « *muy sierva de Dios* » ; « *de gran espíritu* » ou « *en extremo agradecida de cualquier beneficio* »[1].

Au premier abord, ces marques ne constitueraient pas une particularité propre au discours des témoins. Elles sont induites des articles des interrogatoires qui exigent que les témoins disent, par exemple, si « *su vida fue ejemplarísima* », ou si elle manifesta « *gran caridad con Dios y con los prójimos* » ou « *gran penitencia* »[2]. Cependant, c'est leur présence répétée dans les discours des témoins qui témoigne d'une particularité. Cette répétition vise à impliquer un « jugement de vérité »[3]. Ainsi, l'emploi répété de *tan*, *tanto* ou du système corrélatif *tan… que* est un marqueur de subjectivité affectif ou axiologique traduisant l'implication du témoin quant au degré d'exception des qualités de Thérèse qu'il cherche à montrer. Au deuxième article de l'interrogatoire du procès *in genere*, le témoin Gil González de Villalba déclare :

> La ha tenido y tiene a la dicha madre Teresa de Jesús por santa, de tal manera que se encomienda a ella cada día, teniéndola por su abogada e intercesora como a otros Santos que tiene por abogados ; y a esto le facilitó más el haberla conocido en vida […] y haber visto una obra tan heroica como intentó y con que salió de la dicha fundación con tanta pobreza, y que en tan poco tiempo se ha dilatado tanto con tan grande aprovechamiento, de manera que se echa de ver ser obra particular de Dios Nuestro Señor, a quien ella tanto amaba, y en quien confiaba[4].

La redondance produite par l'emploi de *tan*/*tanto* contribue ici à exciter l'admiration du témoin et à témoigner de son adhésion et de son affectivité à l'image qu'il garde de Thérèse. Si cela est présent dans d'autres témoignages, la supériorité des qualités de la Sainte traduites par l'emploi fréquent du superlatif absolu (suffixe *–ísima* ou *–ísimo* ajouté à l'adjectif) témoigne de propriétés qui ne sont plus comparables tant elles sont exceptionnelles. Elles se situent au sommet d'une échelle de valeurs. En exprimant explicitement les vertus héroïques de la *Madre*, les témoins formulent aussi implicitement l'opposition entre les qualités remarquables de Thérèse et les qualités ordinaires qui sont les leurs. Néanmoins, cette distinction peut apparaître nettement formulée, comme cela est le cas dans le précieux témoignage de María de San José :

> […] Con ser la dicha madre Teresa mujer sufridísima y acostumbrada a sufrir dolores del cuerpo, cuando esto sentía [= el deseo de ver a Dios] daba grandes gritos y decía que eran dolores espirituales y que no los trocaría por ningún consuelo

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1597, p 494-496.
[2] *Procesos*, XVIII, Interrogatorios (1591-1592), p. 1-5.
[3] C. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation…*, p. 133.
[4] *Procesos*, XIX, 9 août 1604, p. 194.

> del mundo. Y que muchas veces decía la dicha madre Teresa a esta testigo que estas cosas las decía porque se pudiese aprovechar de ellas, y porque esta testigo era tibia y floja en el servicio de Dios[1].

Tous les marqueurs présents dans les témoignages des procès de Thérèse de Jésus visent à former une figure exemplaire potentiellement capable de réunir et de symboliser une implication à la fois naturelle et surnaturelle. La comparaison, la supériorité, les formes superlatives sont au service de l'exemplarité et permettent ainsi de renforcer la vérité analogique que cherchent à établir les témoins entre les qualités de la *Madre* et la sainteté.

Qu'il s'agisse des témoins de l'accusation des procès de sorcellerie ou des témoins des procès de la canonisation de sainte Thérèse, leur affectivité et leur subjectivité se font perceptibles par les liens de ressemblance ou d'opposition qu'ils établissent avec la femme concernée dans leurs récits.

Jusqu'ici, ces réflexions ne constituent pas en soi une caractéristique spécifique des dépositions des témoins déclarant dans les procès que nous analysons. Il s'agit d'une tendance psychologique propre à l'activité intellectuelle de chaque individu. Comme le rappelait Gilbert Dispaux, « l'activité de définir ne se réduit pas aux mots du lexique. Toute activité intellectuelle conduit celui qui la pratique à créer des distinctions et à construire des types à l'intérieur de l'objet d'analyse »[2].

Si nous n'avons pas évoqué la façon dont les témoins qualifient les femmes illuminées, c'est parce que cela soulève un problème plus directement lié à la représentation des pouvoirs féminins. Car, dans les procès des illuminées, il semble que ce soit bien plus la confrontation de vérités contradictoires autour de la femme accusée qui permette de poser plus spécifiquement la question de la relation des témoins aux pouvoirs féminins surnaturels.

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1597, p. 492.
[2] G. Dispaux, *op. cit.*, p. 99.

2) Le cadre d'une inadéquation

À partir de l'observation de l'usage des adjectifs ou des adverbes subjectifs dans les témoignages, nous avons pu constater que la formulation de la ressemblance ou de l'opposition à un ensemble de caractères normatifs apparaît de façon implicite dans le cas des sorcières. Dans les procès de canonisation de Thérèse de Jésus, cette formulation est en revanche explicite. Ajoutons aussi que l'appréciation des témoins suit les représentations sociales, une « adéquation » aux stéréotypes. Mais en analysant les témoignages des procès contre les femmes illuminées, nous avons pu élargir nos réflexions. Revenons tout d'abord à leurs procès.

Comme dans les témoignages des affaires de sorcellerie, la réaction subjective des sujets parlants à l'égard des femmes jugées comme *alumbradas* ou *ilusas* se manifeste, entre autres, par l'usage d'adjectifs subjectifs marquant une évaluation péjorative. Ainsi, Isabel Ortiz était *mujer grosera* et *loca* ; Francisca de Austria, *galana*, *compuesta*, *gorda*, *de buenos colores* ; Gerónima de Noriega était *embustera*, *santurrona hipócrita*, *loca vanagloriosa*, *loca desvanecida*, *santa presuntuosa*, *mujer mala* ; Juana Bautista était quant à elle *loca hipócrita.* Là encore, l'usage de ces adjectifs affectifs ou évaluatifs implique à la fois des évaluations sur le rapport entre les qualités des femmes et le rapport à la collectivité, et les réactions émotionnelles des sujets qui parlent. Mais un fait marquant, que l'on croirait caractériser uniquement les récits des témoins de la défense répondant aux *tachas* ou aux *abonos*, surgit aussi dans les témoignages à charge : la présence d'appréciations positives.

Si l'usage par les sujets parlants d'adjectifs subjectifs permet de discriminer les femmes concernées tout en leur attribuant un jugement de valeur négatif, les appréciations positives font le pendant aux évaluations péjoratives. Cela se perçoit par la présence de certains marqueurs d'intensité semblables à ceux que nous avions soulignés dans les témoignages des procès de Thérèse de Jésus. Sans prétendre avoir effectué un inventaire exhaustif de ces marques dans les récits des témoins, nous avons néanmoins repéré l'usage fréquent d'adverbes affectifs et axiologiques tels que *muy*, *gran* (*grande*), *mucho*, *buen*. Ainsi, bien qu'elle ait été accusée, entre autres, de rapports immoraux avec un religieux, Catalina de Melgar était « *de muy agudo entendimiento al parecer de muchos* » et avait

une « *reputación de muy penitente y santa* »[1]. Suspectée de feindre la possession, Ana Baroja était pourtant considérée par de nombreux témoins comme une femme « *de muy buena vida y costumbres* », « *tan delicada* » et une personne « *de mucha virtud* »[2].

En réalité, ce qui frappe dans les témoignages des procès des *alumbradas* ou *ilusas* c'est la présence d'appréciations à la fois positives et négatives explicites et/ou implicites. En 1525, Catalina López témoigne, par exemple, contre María de Cazalla. Dans son témoignage à charge, elle déclare être allée voir María avec d'autres « *mujeres honradas* » parce qu'on disait qu'elle était « *mujer devota de Dios* ». Puis María avait enseigné la « *dotrina de San Pablo* » :

> En diez y siete de febrero de 1525 años
> Catalina López, mujer de Lope Ferrandes, testigo jurado en forma, entre otras cosas que dixo en su dicho [sacado del *Libro de alumbrados*], dixo que puede haber tres años, poco más o menos, que en casa de la Cereceda, vecina desta villa de Pastrana, vino María de Caçalla, vecina de Guadalajara, y que Catalina, mujer de Hernán Sanches de la Dotora, vecina desta villa, propuso a ésta que depone que fuese a oír su dotrina de la dicha María de Caçalla y que estaban ende la del bachiller Juan Lopes e la de Nicolás Ferrandes e otras mujeres honradas de la dicha villa que la fueron a ver porque decían que era mujer devota de Dios y que, comunicando con las que allí estaban çierta dotrina de San Pablo en que les enseñaba guardar los mandamientos de la ley de Dios, y que esto es lo que sabe[3].

Le témoignage de Catalina López est conforme à l'opinion. María de Cazalla avait la réputation d'être une « *mujer devota* », c'est-à-dire « plus » dévote que les autres femmes « *honradas* », raison pour laquelle le témoin lui avait témoigné de l'intérêt. Mais cette appréciation évaluative positive n'est employée que pour signifier l'irrégularité d'un acte qui engage la parole et la croyance : *communiquer* et *transmettre* la « *dotrina de San Pablo* ». Dans son récit, Catalina López ne formule pas explicitement son changement d'appréciation sur María. Mais le fait de déclarer cette information devant le Tribunal de l'Inquisition dénote une réaction émotionnelle négative du témoin. Autrement dit, par l'affirmation explicite des qualités positives de María avant son témoignage, le témoin signifie que María a cessé d'être « *mujer devota de Dios* ». Le changement d'appréciation implicite sur María introduit l'idée, si ce n'est d'une contradiction, du moins d'une conséquence qui n'est pas celle qui aurait dû être ou se produire. Quoique artificiellement, on pourrait paraphraser l'image que rapporte le témoin selon une relation hypothétique où

---

[1] AHN, Inq., leg. 104, exp. 4, 1601.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625.
[3] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 8r. Voir aussi M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla…*, p. 44.

le lien entre la cause et la conséquence est illogique ou contraire : « *aunque era mujer devota, María de Cazalla era impía* » ; entendons, « puisqu'elle était *mujer devota*, elle n'aurait pas dû faire ce qu'elle a fait d'impie »[1].

Ce lien « illogique » est une constante que l'on retrouve dans les procès des illuminées. Plus exactement, c'est une sorte de rapport concessif qui semble caractériser la particularité des récits des témoins dans ces procès. Les appréciations évaluatives à la fois positives et négatives facilitent la représentation d'une impression sur la femme par des témoins qui reconstituent une existence où se confrontent des polarités antagonistes. Ainsi, comme nous l'avons décrit dans la deuxième partie, pour les témoins à charge, la *beata* Gerónima de Noriega était *amancebada* et abusait le voisinage en feignant d'être vertueuse, bien qu'elle ait eu la réputation d'être une « *mujer de buena vida y muy virtuosa y santa* », « *de gran santidad* » et une « *persona de buena vida y costumbres según la opinión y fama* »[2]. L'introduction d'un dérèglement entre des états contraires chez la *beata* et la réaction que cela produit sur le témoin apparaît, du reste, de façon explicite dans le témoignage d'Isabel de Robles par l'expression d'une appréciation laudative qui varie :

> […] Y de verla tratar de muchas cosas de virtud y tener por cierto que cada día recibía a Dios por habérselo dicho [Gerónima de Noriega] a esta testigo, y que en el buen suceso tenía su confesor (*sic*), ésta la tenía por mujer de buena vida y muy virtuosa y santa como se lo habían dicho, hasta que un día de los que estuvo en la dicha su casa […] una vecina suya de enfrente de su casa que se llama doña Mariana…[3]

À la fin de son récit sur la *beata* « voleuse d'homme », l'opinion d'Isabel de Robles bascule et se rallie à celle de doña Mariana. Isabel de Robles conclut donc que la *beata* était une *embustera*. Ce revirement indique qu'un changement d'appréciation s'est produit dans la vision qu'elle avait de l'accusée. Cette vision devient ainsi le cadre d'une contradiction : « bonne mais mauvaise ».

---

[1] Nous nous sommes appuyée sur les analyses concernant la valeur rhétorique et grammaticale de la concession. Ayant appartenu d'abord au vocabulaire de la rhétorique avant son glissement dans le domaine de la grammaire, la concession n'est pas l'opposition entre deux faits envisagés comme concomitants. L'opposition qu'introduit la relation concessive est la conséquence d'une absence de relation logique entre deux faits, alors qu'ils auraient dû produire logiquement un résultat attendu ou donné. Selon R. L. Wagner et J. Pinchon, « quand une action ou un état semblent devoir entraîner une certaine conséquence, l'opposition naît de ce qu'une conséquence contraire, inattendue, se produit. C'est ce qu'on nomme la concession ou la cause contraire ». Voir *Grammaire du français classique et moderne*, Paris, Hachette, 1991, p. 648 ; C. Perelman, L. Olbretchs-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie, 1976, p. 646.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

À partir de toutes ces remarques, suggérons ici une hypothèse. L'évocation et la représentation de la femme illuminée sembleraient être le cadre où se réunissent et s'opposent certaines des propriétés des deux visions féminines proprement antagonistes : la « sorcière », la « sainte ». Cette observation conforte la thèse de Carmelo Lisón Tolosana quant au principe qu'il définit comme étant propre à l'expression *beateril* : « *la potencia del oxymorón [que] dramatiza la incongruencia y contradicción beateril* »[1]. Si l'ethnologue espagnol s'appuie sur des traités et des procès pour affirmer cette réflexion, il semblerait que la présence de marqueurs évaluatifs à la fois positifs et négatifs observés dans les témoignages étudiés participe de cette réalité contradictoire. L'illuminée serait une sorte de figure « syncrétique ». Plus précisément, la représentation de l'illuminée serait celle d'une femme :

- qui est entre la sorcière et la sainte ;
- qui n'est ni le contraire de la sorcière, ni le contraire de la sainte ;
- qui réunit certaines des propriétés connotant l'évocation des pouvoirs de la sorcière et de la sainte.

Il s'agit ici d'une hypothèse qui mérite de plus amples vérifications, entre autres, quant à l'analyse du rapport « illogique » constaté dans les témoignages. Cela étant, suivant notre démarche comparative, nous avons relevé que l'évaluation des appréciations dans les procès des sorcières et les procès canoniques s'élabore aussi sur la base d'une « inadéquation » qui se manifeste par une sorte de confrontation de deux réalités opposées et opposables.

Dans le cas des femmes sorcières, le rapport « concessif » qui semble caractériser l'évocation de deux réalités témoignant d'un dérèglement n'est pas explicite, malgré l'évocation claire que font les témoins de la défense lorsqu'ils confirment que la femme qui fait l'objet d'une instruction est une « *buena cristiana* ». Dans la mesure où ceux-là répondent aux questions élaborées par l'avocat de la défense et l'accusée, on ne peut dire qu'il s'agit d'un recours à un rapport concessif à proprement parler, c'est-à-dire, d'une absence de relation logique entre deux faits. Comme les témoignages à charge, les témoignages de la défense concourent dans l'ensemble à présenter une vision homogène de l'accusée. Quant aux témoignages de l'accusation, les témoins dépeignent les femmes de

[1] C. Lisón Tolosana, *La España mental..*, p. 45.

façon homogène et monolithique. Nous avons pourtant vu que l'opinion du plus grand nombre prévalait lorsqu'il s'agissait de confirmer une accusation. Donc, ce qui permet de voir le poids de l'opinion publique, la représentation stéréotypée des pouvoirs de la femme, ainsi que l'évaluation et la réaction subjective du témoin, c'est le lien illogique ou concessif qu'introduisent certains témoins dans leurs récits. Les dénonciations sont des documents précieux sur ce point. En 1616, Madalena de Huéspedes dénonce l'épouse de Pedro de la Cuesta comme *bruxa*, « *no ostante que ésta la tiene en reputación de buena cristiana* »[1]. Contre l'épouse de Pedro Valdolmos, María Gil déclare que

> […] es fama en el dicho lugar que es bruxa y ésta tiene la misma opinión y la tiene miedo todo el lugar aunque en particular no sabe que haya hecho daño ni haga cosas de bruxa[2].

Le témoin Gil Hernández intervient dans les informations lancées contre la sorcière María López et assure que « *está tenida públicamente por bruxa y así lo ha oído decir aunque a éste no le ha hecho mal […]* »[3]. Plus étonnante encore est la déposition de l'*alcalde* Antonio López dans le procès contre María de Espolea en 1640. Cette déclaration s'oppose à l'ensemble des témoignages à charge. Mais, d'une certaine façon, elle va plus loin que les témoignages produits par la défense quant à la réputation de bonne chrétienne de l'accusée :

> Fuele preguntado en qué opinión tiene a la dicha Pastora y si antes de ahora la [solían] llamar bruxa ;
>
> Dijo que él no la tiene por [bruxa] ni tal ha oído decir, antes la tiene por buena [cristi]ana y la ha visto confesar y comulgar algunas veces y particularmente la víspera de Pas[cuas, de navidad pasada] comulgó juntamente[4].

Dans les témoignages des procès de béatification et de canonisation de Thérèse de Jésus, le dialogue entre des réalités contraires est continuellement explicite. Du reste, la reconnaissance officielle de la sainteté implique, entre autres, l'appréciation de deux réalités éloignées : le dépassement réside dans la confrontation de la condition humaine de l'aspirant(e) et de son degré d'abnégation absolue pour l'amour et le service de Dieu[5]. Par ailleurs, en relation avec la représentation de la sainteté féminine, la réunion et l'opposition

---

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 69v-70v
[2] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 92r-93r.
[3] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 14r/v.
[4] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 8v-9v.
[5] *D.B.*, « Sainteté », t. V, col. 1361-1363.

de deux états distincts ne sont pas sans rappeler l'image de la Vierge Marie où se réunissent humanité et divinité. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce que les témoins établissent tout du long des rapports antagonistes entre le terrestre et le céleste, entre « l'humanité » de Thérèse et ses qualités « divines ». L'insistance sur la dissociation entre les faveurs divines dont elle était l'objet et sa méfiance sur leur origine apparaît, par exemple, dans le témoignage de Diego de Yepes par la répétition de l'expression « *fiarse de sí* » qu'il appuie quasi de manière emphatique par l'utilisation d'adverbes négatifs :

> Demás de lo dicho dice este testigo : que le parece grande aprobación y prueba del espíritu y trato que la dicha madre Teresa tuvo con Dios lo poco que se fiaba ella misma de sí. [Era] tan humilde que jamás con verse tan favorecida de Dios, nunca se fiaba de sí[1].

Dans les témoignages, l'omniprésence et la récurrence des adverbes de négation ou de temps (*jamás*, *nunca*, *siempre*), des systèmes négatifs ou de restriction (*nunca… sino*, *no… sino*, *si… no*) visent à exprimer des capacités dont on ne peut rendre compte qu'en disant ce qu'elles ne sont pas : communes, humaines. Ainsi l'exprime le témoin Gil González de Villalba :

> […] y tratádola tan en particular, y persuadídose que, si no era siendo santa y favorecida de Dios Nuestro Señor particularmente, no podía hablar ni obrar de la manera que ella hablaba y obraba[2].

Pour le témoin Diego de Bracamonte :

> Es cosa muy asentada y recibida que Nuestro Señor hizo grandes y particulares mercedes a la dicha madre Teresa de Jesús y que ha obrado por su medio obras grandes y maravillosas […] y [esta intercesión de Dios] es cosa muy pública y notoria, sin haber oído jamás tratar cosa en contrario entre ningún género de gente[3].

Sans doute le rapport le plus intense entre des qualités humaines et divines apparaît lorsque la représentation de Thérèse est celle d'une femme qui n'est plus femme. Elle est figurée comme un être qui est dépossédé de son état tant elle est « envahie » par la force divine. Ainsi le formule le père Agustín de los Reyes, un de ses fervents défenseurs :

> […] Fuera de estos trabajos tuvo otros interiores que ella sentía más, y era, no pudiendo ella evadirse de Nuestro Señor interiormente que ocupaba su corazón, verse puesta en diferentes juicios de hombres, y gente espiritual y letrada, que hasta

---

[1] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 279.
[2] *Procesos*, XIX, 9 août 1604, p. 194.
[3] *Procesos*, XIX, 7 août 1604, p. 189.

> que con la mucha comunicación venían a entender lo que era, no podían presumir tanto bien en ella[1].

Cet aspect apparaît aussi lorsque les témoins manifestent leur incapacité à pouvoir décrire l'aspect humain de la Sainte. Dans le témoignage de María de San José, cette relation est clairement formulée par l'affirmation de qualités qui ne peuvent se dire tant elles sont nombreuses et exemplaires : « *era tan grande la humildad de la dicha madre Teresa, que sería nunca acabar haber de decir todo lo que de la dicha humildad sabe [...]* »[2].

L'opposition entre une « Thérèse femme » et une « Thérèse qui n'est pas femme » est d'autant plus forte lorsque les témoins expriment plus explicitement, par le biais de comparaisons, qu'elle est plus qu'une femme : elle est supérieure à sa nature, elle est comme « en dehors ». La réponse d'Ana de Jesús Lobera au deuxième article de l'interrogatoire le confirme : « *en todas sus acciones y modo de proceder me pareció la mujer más santa y de mayor espíritu que he visto en la tierra* »[3]. Mais la déclaration de Pablo Bravo de Córdoba y Sotomayor le 30 juillet 1610 est encore plus explicite sur ce point :

> A las ochenta preguntas y artículos del Rótulo para en que asimismo fue presentado por testigo, dijo : que, al parecer de este testigo, es cierto y llano todo lo contenido en esta pregunta y artículo, porque en cuanto a la fe, fue tan grande la de la santa madre Teresa de Jesús, que excedió a la de muchos santos, pues de una Religión que, cuando ella comenzó a estar en ella, tenía un estado humilde, que puede decirse estaba en el valle, la encumbró e hizo monte altísimo. De manera que la fe de esta Santa, no sólo fue poderosa para mudar un monte de una parte a otra, sino para hacer de un valle un monte, y monte tan soberano y no material, sino espiritual y tanto ; efectos que se refieren a la gracia de la fe por atributos suyos, que cuanto mayores son, declaran cuánto mayor es la fe, mayormente en sujeto de mujer, donde por el sexo, e imposibilidad y fuerzas era más forzoso y necesario, que todo lo que faltaba de esto lo supliese la fe, en caso que para varón y fuertísimo pareciera imposible el emprenderle para su sola persona[4].

Dans le cas de la sainte, l'affirmation de propriétés opposées et complémentaires tend à confirmer l'aspect paradoxal d'une existence humaine, mais sainte. L'impact d'une telle sorte « d'inadéquation » est ce qui semble permettre aux témoins de représenter l'image de Thérèse de Jésus comme une femme qui ne s'appartient pas.

---

[1] *Procesos*, XIX, 23 janvier 1596, p. 174.
[2] *Procesos*, XVIII, 1597, p. 496.
[3] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 462.
[4] *Procesos*, XX, 30 juillet 1640, p. 310.

En prenant le risque de paraphraser les visions antagonistes qui semblent sous-tendre la représentation des femmes liées au surnaturel, tel pourrait être le genre de liens « représentatifs » pour la sorcière, la sainte, l'illuminée :

> Bien qu'elle passe pour une bonne chrétienne, elle est sorcière.
>
> Bien qu'elle soit femme, elle est sainte.
>
> Bien qu'elle passe pour vertueuse, elle est mystificatrice.

Face à cette dislocation « imagée », la représentation des femmes en contact avec le surnaturel semblerait être le lieu d'une inadéquation où se joue l'expression d'un dérèglement interprété soit de façon négative, dans le cas de la sorcière et de l'illuminée, soit positive, dans le cas de la sainte.

Dans les récits des témoins, la figuration des femmes relève d'une opération réflexive qui implique l'énonciateur lui-même. Les liens de ressemblance ou d'opposition avec des représentations féminines, soit péjoratives, soit positives, introduisent un rapport dans lequel peuvent s'exprimer l'affectivité et la subjectivité du témoin. Ces liens où s'exprime son jugement vont lui permettre ainsi de rendre l'image de la femme qu'il évoque, de marquer son appartenance au groupe et d'éclairer les faits qu'elle a commis et ses intentions.

Cet aspect ne semble pas constituer une remarque spécifique quant au traitement des traits et des portraits des femmes en contact avec le surnaturel. Cela renvoie en effet à la tendance naturelle des individus à formuler leur point de vue par la mise en œuvre de distinctions. Or, comme nous avons pu le constater en mettant en parallèle les marques subjectives présentes dans les témoignages des procès de sorcières, des procès de Thérèse de Jésus et ceux des illuminées, la reconstruction subjective des portraits de ces femmes semblerait s'effectuer par la création d'images féminines où se confrontent et se réunissent des réalités contraires.

La place que va donner le témoin à la parole des femmes dans son récit est une des voies par laquelle va s'effectuer cette reconstitution et se jouer l'enjeu de l'accomplissement du rôle qu'on attribue aux femmes.

B – Des représentations contraires

Si les apparences et les événements occupent une place importante dans les témoignages, rapporter des propos d'un adversaire, d'un allié ou d'un accusé constitue un pilier fondamental dans le récit du témoin et l'action judiciaire. La polyphonie qui se joue dans la déposition participe de la crédibilisation du témoignage[1].

Dans les sources étudiées, les paroles rapportées attribuées aux femmes sont prises en charge par le témoin et intégrées dans son récit. Mais ce dédoublement de l'énonciation se manifeste sous deux aspects pouvant apparaître dans une même déclaration :

- le témoin rapporte les paroles féminines de façon indirecte, c'est-à-dire, résume le propos ;
- le témoin effectue une rupture dans son récit en rapportant des propos tenus pour « réellement dits » : la voix rapportée se fait entendre de façon directe.

« La parole des femmes est d'abord ce qui se fait entendre des femmes » écrivait Danielle Régnier-Bohler[2]. Les témoins se font les porte-paroles du discours de celles autour de qui s'échafaude l'instruction. Mais ces deux mises en scène de femmes parlantes vont couvrir des enjeux dans lesquels se trouvent impliquées non seulement la vision négative ou positive des femmes, mais aussi la portée symbolique de leur « prise de parole ». Quels sont les enjeux de ces voix que les témoins s'accaparent et reformulent dans leurs dépositions ? Quelles particularités de la parole féminine ces propos restitués montrent-ils ?

Étant donné la nature des sources que nous analysons, nous souhaitons aborder ces questions en débutant par le traitement des paroles féminines rapportées de façon indirecte dans les dépositions des témoins. Dans la mesure où ces derniers sont les énonciateurs « de

---

[1] C. Fromilhague, *Les figures de style*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 106.

[2] Cette formule de D. Régnier-Bohler s'inscrit dans une réflexion plus large où la spécialiste en littérature médiévale constate le paradoxe d'une parole féminine qui s'exprime « par les échos de l'écrit » comme l'illustre la littérature féminine mystique au Moyen Âge : « On sait ce que signifie la parole, ce qu'elle implique d'enjeux sociaux, de consensus, de rituels, dans les pratiques communautaires et dans les relations au sacré. Explorer le champ de la parole, pour ces époques reculées dont l'oral nous échappe, c'est envisager un terrain double : la parole des femmes est d'abord ce qui se fait entendre des femmes, la parole qu'on leur attribue, largement redevable, on l'a assez dit, du discours masculin, ce carcan qui met en scène la femme qui parle ; c'est faire foi à l'être de chair qui émet la parole, s'exprime, se plaint et crie, se dit et écrit. Mais, pourvue de voix, la femme parlante ne nous fait connaître son verbe que par les échos de l'écrit. C'est de ce paradoxe, lourd en vérité, qu'il faut tirer la parole féminine ». Voir « Voix littéraires, voix mystiques », *Histoire des femmes*, t. II, p. 444.

base » ou sujets « parlant », c'est en observant la reproduction indirecte des propos féminins que nous pourrons mieux mesurer la portée des paroles féminines lorsqu'elles sont introduites de façon directe dans le récit des témoins.

1) La « restitution » indirecte

« *Y ella (le / la) dijo que…* », « *la cual (le / la) dixo…* », « *y (le / la) respondió que…* », « *y así decía que…* » sont les formules les plus récurrentes qui introduisent les voix féminines rapportées de façon indirecte dans les dépositions[1]. Enchâssées dans la logique du récit, ces paroles s'inscrivent dans une démarche qui cherche à montrer la défaillance ou l'exemplarité de la femme en contact avec le surnaturel. Ainsi, les paroles des femmes dénoncées ou accusées de sorcellerie étayent la malignité ou la perversité que l'opinion publique leur impute. Accablé par la mort de deux enfants du village de Miraflores de la Sierra en 1646, le témoin Catalina Moreno rapporte comment en croisant la vieille femme Ana de Nieba, et lui communiquant sa tristesse, cette dernière « *le respondió que bien muertos estaban los dos y esto a muchas personas lo deçía* »[2].

La tendance à vouloir prouver le lien des femmes au surnaturel par l'intermédiaire des paroles rapportées de façon indirecte intervient tout autant dans les procès de Thérèse de Jésus, en particulier les procès informatifs. Citons ici la déposition du biographe de la *Madre* en 1595, Diego de Yepes. Pour illustrer l'obéissance extraordinaire à laquelle elle se soumettait, l'évêque de Tarazona introduit indirectement les propos qu'elle soutenait à l'égard de ses visions et de ses confesseurs :

> Tenía grande obediencia en tanto que, aunque le pasase una cosa en la oración, si sus confesores o prelados no le daban licencia para ello, no lo quería creer ; y así decía que, aunque viese que era ángel el que se lo decía en la oración, había de creer más a su confesor y prelado que no a él[3].

L'image des femmes parlantes est aussi dessinée par la présence, dans les témoignages, de formules impliquant directement les témoins, la forme la plus récurrente étant « *(no) la oyó decir* ». Dans le procès intenté contre la *beata* Luisa Virgínea en 1641, la « femme parlante » apparaît clairement évoquée. À la question sur des informations relatives à une personne qui aurait bénéficié de grâces extraordinaires, le témoin Andrea de

---

[1] Nous avons indiqué les articles dans les parenthèses selon leur apparition ou non dans ces formules.
[2] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 22.
[3] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 281-282.

Duero nomme Luisa Virgínea, car « *le ha oído decir a ella misma* » avoir fait l'expérience de certaines faveurs[1]. Plus subtil encore est l'exemple tiré du procès de María Bautista. Celle-ci est soupçonnée, entre autres, d'avoir divulgué de fausses visions, c'est-à-dire, d'en avoir parlé et de les avoir diffusées. Ainsi le fait entendre la formule de Juan Verdugo par l'utilisation métaphorique qu'il fait du verbe *sembrar* dans sa ratification de septembre 1639 : « *Y que dicha María Bautista ha sembrado por el lugar muchos disparates* ». En réduisant les paroles de María Bautista au *fait*, le clerc déclare alors « *que la tiene por de mal espíritu* »[2].

Les paroles rapportées vont être utilisées comme preuves pour appuyer l'idée que se font les témoins de ces femmes (sorcière, sainte, illuminée). En effet, cette particularité est commune aux trois types féminins étudiés à travers les procès et rejoint la pratique même du récit du témoin en procédure. Et le discours indirect comporte une dimension interprétative[3]. Les propos reproduits passent par un rapport subjectif qui engage la perception du témoin. Isabel de Robles avait partagé la demeure de la *beata* Gerónima de Noriega avant de déclarer contre elle devant le Tribunal de l'Inquisition de Tolède le 27 juillet 1627. Apparemment convaincue de la fausse vertu de la *beata*, elle rapporte le discours qu'aurait tenu plusieurs fois Gerónima se trouvant seule avec elle et avec sa fille :

> […] En el dicho tiempo que vivieron juntas habló muchas veces ésta y la dicha su hija con la dicha Gerónima de Noriega la cual le dijo a esta testigo que cuando ella estuvo casada y estaba con su marido que no estaba con él como lo están las otras mujeres, sino que estando con él vía cosas celestiales y cosas del cielo y que ansí le dio Dios un hijo santo y esto fue estando a solas con esta testigo[4].

Les paroles attribuées à Gerónima sont reproduites dans le récit d'Isabel de Robles sans que les propos de l'accusée soient rapportés tels quels. Mais leur portée n'en est pas pour autant dépourvue d'intention. Si l'on examine la retranscription de la déclaration du témoin, le fait de ne pas rapporter les paroles de Gerónima « telles quelles » met en relief la teneur comparative et offensante de la valeur des propos selon un ordre d'importance : se prétendre différente des autres femmes avec leurs maris (« *con su marido… no estaba con él como lo están las otras mujeres* ») et associer les rapports sexuels conjugaux aux choses célestes (« *estando con él que vía cosas celestiales…cosas del cielo…ansí le dio Dios un hijo santo* »). Autrement dit, ce ne sont pas tant les termes qui importent, mais le

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 5, 1641, fol. 5r.
[2] AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642, fol. 84v.
[3] R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, trad. N. Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 183-184.
[4] AHN Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

thème des propos affirmés qui sont entendus et intériorisés par le témoin qui les transpose. María Manzanares était réputée pour être une « *mujer malifica* (*sic*) *causadora de muchos males* »[1]. Le témoin Isabel de Munequilla décrit aux inquisiteurs la peur que lui provoque María et déclare :

> […] Ha oído decir a esta mujer María de Manzanares que nunca había pedido a Dios cosa que no le otorgase y lo que pedía era venganzas contra muchos a unos que se quemasen como sucedió al hijo de Francisco Domingo que cayó en la lumbre y se quemó y murió y después de verle quemado dijo daba gracias a Dios de que se hubiese quemado[2].

La reproduction indirecte des paroles de María Manzanares permet au témoin Isabel de Munequilla de condenser l'attitude contraire de la vieille femme et la mort tragique d'un enfant en insinuant un lien de causalité entre le thème des dires et l'événement. La parole féminine s'efface devant ce qui découle ou se manifeste de l'événement perçu et évalué sur le moment par le témoin.

En ce qui concerne la sainteté de Thérèse, pour les témoins, elle est un *fait* continuel et ressort d'une globalité, d'une représentation perçue dans sa totalité. Comme la plupart des témoins des procès pour la béatification de Thérèse de Jésus, María de San José évoque la constance des vertus exemplaires de la *Madre* comme un fait de toujours, non limité dans le temps. À la question des persécutions endurées et des vertus de la *Madre*, María de San José soulève un point quant à l'acte d'abuser de la parole, c'est-à-dire, médire ou mentir. La prieure du monastère de Séville propose le commentaire suivant dans sa déposition :

> Y que en todo el tiempo que esta testigo trató a la dicha madre Teresa, que fue lo atrás declarado, nunca la oyó murmurar ni consentir que delante de ella se murmurase del prójimo por leve que fuese la murmuración, y era cosa muy común entre todas las personas que conocían a la dicha madre Teresa desde niña, aún antes que se entregase a los ejercicios espirituales, que jamás se oía de su boca cosa que fuese mentira ni murmuración[3].

Le non-usage d'une parole offensante constatée chez Thérèse (« *jamás se oía* <u>*de su boca*</u>… ») entre dans la portée *réelle* de la valeur de sainteté de la *Madre*. Et lorsqu'elle parle, ses paroles témoignent de la perfection absolue. Ainsi l'illustrent les dires d'Ana de Jesús Lobera :

---

[1] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 70.
[2] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 11v.
[3] *Procesos*, XVIII, 1595, p. 495.

> Era muy amiga de hacer penitencia, y decía que sólo sentía en la enfermedad estorbarle esto, que lo procuraba recompensar con la obediencia y la mortificación, que en lo poco y en lo mucho veíamos la tenía[1].

La portée des propos ainsi restitués joue comme index de valeur dans le cadre de la procédure de béatification.

Il en va de même dans les procès inquisitoriaux. Ainsi, quatre mois avant sa dénonciation, un différend opposa Ana Morcillo à la vieille femme Ana de Nieba. Dans le récit de la scène s'opposent deux principaux *faits* qui présupposent la façon dont le témoin semble les avoir vécus. Ces faits apparaissent par le biais d'une opposition de paroles rapportées indirectement et directement :

> [Ana de Nieba] se la juró a esta testigo en voz alta y públicamente de que se lo había de pagar. Y esta testigo, aunque temerosa, la respondió « ¿Qué me habéis vos de hacer ? Yo os prometo que si algún daño me viniese, que os tengo de hacer castigar »[2].

La forme interpellative rapportée met en relief la tension contextuelle que cet *événement* lié à la parole féminine a générée chez le témoin. Les dires *exacts* d'Ana de Nieba sont passés sous silence. Seule leur portée symbolique en rapport avec leur représentation malveillante est conservée. La promesse de vengeance maligne non verbalisée dans le temps du récit du témoin se suffit à elle-même. Le témoin ne garde des paroles d'Ana de Nieba que ce qui relève de l'apparence, de ce qui la *représente*. Cet aspect est confirmé par la conclusion du témoignage d'Ana Morcillo. Rien de grave n'est advenu contre elle et les siens, mais elle dénonce Ana de Nieba au cas où cela arriverait :

> […] Ha estado y está con harto recelo por la mala fama que la susodicha tiene, no le suceda algún trabaxo a esta testigo o a su marido[3].

En même temps qu'ils suggèrent indirectement que les femmes ont fait entendre leurs voix, les témoins prolongent la *représentation* de celles-ci à travers leurs propres paroles dans l'immédiateté de leurs témoignages[4].

---

[1] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 473.
[2] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 39.
[3] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 39.
[4] Nous entendons « *représentation* » ici selon la caractéristique fondamentale que rappelle la chercheuse en psychologie sociale I. Marková d'après les théories de S. Moscovici : « La *représentation* s'adresse toujours à d'autres : c'est en désignant quelque chose à quelqu'un qu'elle parle, et c'est en exprimant quelque chose à quelqu'un qu'elle communique ». Voir I. Markova, *Dialogicité et représentations sociales*…, p. 175. L'auteur renvoie à S. Moscovici, *La psychanalyse : son image et son public*, Paris, PUF, 1976, p. 26.

Connue, entre autres, pour ses remèdes, la vieille femme Ana de Nieba est accusée d'être une sorcière. Dans sa dénonciation, Ana de Alameda rapporte les propos que la vieille femme lui aurait tenus alors qu'elle était malade :

> […] la aconsexó que buscase compañía que durmiese con ella y la Ana de Nieba la respondió que buena compañia tenía ella en unos sapitos que ella tenía en el agua[1].

Puis, elle relate l'épisode d'une jeune femme nécessiteuse qui lui raconta qu'elle avait dormi avec la vieille femme et qu'elle avait été apeurée, car Ana de Nieba « *no había parado y que hacía de noche unos badulaques que no entendía* »[2].

Affligé par la mort de son fils, Eugenio Orozco accuse Ana de Nieba d'en être l'instigatrice, puis fait référence à la déposition d'Ana de Alameda en déclarant :

> Ana de Nieba respondió que no había menester más compañía que unos sapos que ella tenía debaxo de su cama[3].

Derrière cette reproduction indirecte se perçoit le rejet du témoin envers la vieille femme. Il est ainsi intéressant d'observer que l'atténuation apportée par le diminutif *–ito* de « *sapitos* » dans le témoignage d'Ana de Alameda disparaît dans le récit d'Eugenio Orozco. Ce qui était des « *sapitos* » se transforme en « *sapos* ». Le témoin restitue l'aspect inquiétant et malveillant des paroles proférées ainsi que l'expression de son rejet (négation exceptive *no…más…que*, « *no había menester más compañía que…* »).

Cette évaluation dévalorisante se manifeste de façon plus marquée dans l'amalgame des deux faits qu'établit Juan Serrano dont l'épouse avait eu un différend avec Ana :

> Vino una pobre moza pidiendo por amor de Dios y llegando esta pobre a la puerta de Ana de Nieba la pidió durmiese con ella y aquella noche durmieron juntas y llegando la mañana otro día se fue la dicha moza fuera de el lugar […] y antes que se fuese dixo a las vecinas no había de parar en el lugar porque estaba escandalizada de haber visto que aquella noche que había dormido con la dicha Ana de Nieba no había parado en la cama sino levantarse y acostarse y dixo la dicha moza había visto un sapo por debaxo de la cama de la dicha Ana de Nieba[4].

Plusieurs témoins rapportant le récit de la jeune fille nécessiteuse ne déclarent pas l'avoir entendu dire qu'elle avait vu des crapauds sous le lit d'Ana de Nieba. Mais la

---

[1] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 9r.
[2] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 9v.
[3] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 17r.
[4] AHN Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 41r.

modification de *faits* distincts autour des paroles rapportées d'Ana de Nieba ne bouleverse pas les appréciations négatives des témoins : la représentation qu'ils se font d'elle.

Les femmes sont subordonnées à l'image que le témoin s'en fait au moment de son récit dans le cadre d'une enquête judiciaire, quand bien même leurs paroles proférées lors de l'événement viendraient contredire le préjugé dévalorisant (surtout !).

Dans la dénonciation de María de la Peña contre la *bruxa* Juana la *Hospitalera*, l'opposition catégorique de la vieille femme aux accusations portées contre elle est atténuée :

> […] No sabe su nombre la cual vive en el hospital de San Bartolomé de esta villa y estaba presente cuando ésta entró en la casa de la dicha doña María testificando con juramentos la dicha Jerónima que no había hecho ella el daño ni tal cosa[1].

En 1640, Francisco Estebán recueille un matin la femme noire Isabel Juárez qui venait de passer la nuit chez María de Espolea dite la *Pastora*. À la venue de cette dernière au domicile du témoin, la *negra* accuse publiquement María d'être une sorcière. Dans son récit, Francisco Estebán rapporte au style indirect les propos de l'accusatrice en accumulant une série de *faits* accusatoires proférés :

> […] La dicha negra la dijo que era una bruja delante de mucha gente y que aquella noche la había visto besar el culo al diablo que tenía siete cuernos y que cada vez que volaba le besaban o al contrario que cada vez que le besaban volaba y esto y otras cosas que no se acuerda […].

L'indétermination introduite par l'opposition de deux idées contradictoires (« *y que cada vez que volaba le besaban <u>o al contrario</u> que cada vez que le besaban volaba* ») permet de prolonger la représentation critique de cette femme. Quant à la réaction de María de Espolea aux propos de la *negra*, elle est rapportée de manière plus concise par un resserrement de la parole :

> […] a lo cual la dicha María la *Pastora* dijo mentía y que estaba borracha[2].

La représentation de María sous les traits d'une sorcière perverse se heurte à la *réalité* des propos tenus par l'accusée elle-même. L'essentiel des objections formulées par la *Pastora* réside dans leur caractère conflictuel. Son opposition est entendue par le filtre de la représentation dévalorisante qui prévaut sur elle selon les accusations.

---

[1] AHN, Inq., leg. 497, exp. 8, 1616, fol. 149r-150r.
[2] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 7v.

Thématisées, les paroles rapportées de façon indirecte peuvent établir un prolongement de la représentation dévalorisante ou valorisante des femmes dans le *réel*. La déclaration de la carmélite déchaussée Isabel de San Francisco sur les vertus, dont celle de la parole, que possédait en propre sainte Thérèse illustre ce principe :

> Y asimismo sabe que la dicha Madre fue muy amiga de pobreza, y cuando algunas veces faltaba la comida y otras cosas de la casa, entonces estaba más contenta, porque decía que era bien en algo imitar a Nuestro Señor. Y asimismo era en extremo castísima en palabras y obras y en pureza del alma, y así lo vio[1].

En même temps qu'elles réhabilitent la mémoire des faits, les paroles rapportées de façon indirecte revêtent une sorte de « forme extérieure » qui permet d'inclure dans le *réel* la représentation des femmes. On peut alors dire qu'elles participent de la construction des représentations sociales si l'on considère ces dernières, à l'instar d'Ivana Markova, comme « des pensées en mouvement »[2]. D'un point de vue sociolinguistique, ce rapport n'est pas sans évoquer le système dynamique des *représentations* défini par Pierre Bourdieu, objets « d'actes de perception et d'appréciation »[3].

La parole est un acte qui peut être en accord ou en réaction avec une situation donnée. Or, lorsque le témoin reproduit de façon directe les paroles féminines, c'est la perception et l'appréciation de la représentation qui peuvent en être affectées.

2) La « restitution » directe

Dans le récit des témoins, divers marqueurs renvoient aux propriétés du discours direct : la présence de verbes déclaratifs ou d'opinions, le maintien des pronoms ou des déterminants de la première personne (*yo*, *nosotros*) et le présent de l'énonciation dans le discours rapporté[4]. Ainsi en est-il de la déposition à charge du témoin Lorenzo Perdiz en 1639 contre la sorcière María de Espolea :

---

[1] *Procesos*, XIX, 1596, p. 184.

[2] Ainsi l'explique la chercheuse : « Les représentations sociales sont des phénomènes ouverts et dynamiques, et le concept de représentation sociale se forme et se re-transforme en même temps que sa théorie ». I. Markova, *op. cit.*, p. 177.

[3] P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 135-136.

[4] À l'oral comme à l'écrit, lorsqu'on évoque le discours rapporté, le discours direct apparaît *a priori* comme la forme la plus littérale censée reproduire les paroles d'autrui. Amplement étudiée à l'écrit, la citation en discours direct engendre une rupture sémiotique introduite par des marqueurs explicites tels les signes typographiques (deux points, guillemets, majuscules en début de paroles). D'un point de vue formel, la retranscription des paroles féminines rapportées de façon directe par les témoins n'apparaît pas de manière claire dans nos sources. Rappelons que dans les procès inquisitoriaux, comme dans la plupart des manuscrits

> [La negra] le dijo que había visto una visión y un coro que bailaban y una figura muy grande que le pareció era su mula parda y que por eso le preguntó si se habría venido con la otra. Y que los que allí bailaban decían que « los cocidos para nuestros enamorados ; el carnero para mí me lo quiero »[1].

En 1625, Juan de Salinas défend l'intégrité d'Ana Baroja accusée de feindre la possession diabolique devant le Tribunal de Tolède. Dans sa déposition, après la description de l'état cataleptique et du changement de comportement qui s'emparent d'Ana Baroja, le témoin conclut son récit en affirmant l'attitude suppliante que montrait la *beata* lorsqu'elle reprenait ses esprits par l'irruption de ses paroles dans le récit : « *daba un sospiro grande y decía "¡ Válgame Dios, que me arrebaté !" y se quedaba por algunos días sin habla* »[2].

Lorsque le témoin fait intervenir les paroles féminines directes dans son discours, trois intentions sont visées : montrer qu'il s'agit d'un témoin privilégié, appuyer la validité de l'argument, garantir la crédibilité des *faits*. La parole restituée permet de crédibiliser l'événement autour duquel se développent la construction du récit du témoin et son appréciation.

À l'article sur les vertus exemplaires manifestées par Thérèse d'Avila de son vivant, le père Agustín de los Reyes fait part de l'obéissance exemplaire dont fit toujours preuve la Sainte en rappelant qu'elle préférait se fier à ce que lui commandaient ses supérieurs ecclésiastiques plutôt qu'aux grâces extraordinaires que lui insufflait Dieu :

> Y particularmente en lo que era la obediencia a sus confesores y prelados, lo era en grande manera obediente y resignada, de tal manera que muchas veces le sucedió tener impulso interior de lo contrario, y mandándole la obediencia otra cosa, acudir a ella con tanta resignación, como si aquello propio fuera lo que Nuestro Señor le dijera, y aun cuando la obediencia no le mandaba lo contrario, con todo no ejecutaba las inspiraciones que Nuestro Señor le enviaba sin aguardar primero a que sus confesores o la obediencia juntamente se lo mandasen.Y así era ordinaria pendencia lo que ella traía con Nuestro Señor sobre esto cuando le inspiraba que hiciese alguna cosa : Señor, si ésta es vuestra voluntad, mandad a los prelados que me lo manden y yo lo haré, y si no, me ha de perdonar Vuestra Majestad, y esto responde[3].

De toute évidence, ce fervent défenseur de la *Madre* sait l'enjeu que représente sa déposition dans la poursuite de la cause pour la béatification de Thérèse d'Avila. Et si l'on

---

de l'époque, les marqueurs typographiques tels que les deux points ou les guillemets ne se trouvent pour ainsi dire jamais. Quant aux procès de béatification et de canonisation, même si ces marques y figurent, dans la mesure où il s'agit d'une traduction espagnole « moderne » du carme Silverio de Santa Teresa, nous ne nous prononcerons pas ici sur la présence ou non de ces marques.

[1] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 11v.

[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625, fol. 9r.

[3] *Procesos*, XIX, 23 janvier 1596, p. 173.

se risque à examiner l'organisation des propos que choisit de rapporter Agustín de los Reyes pour appuyer ses dires, ceux-là renforcent le critère examiné. Le rapport de Thérèse au Seigneur n'est pas une relation binaire « *Señor* / *yo* ». Il est en réalité fondé sur un échange tripartite « *Señor / prelados* / *yo* » : une succession logique qui transpose la relation hiérarchique à laquelle se soumet sans condition Thérèse. Les paroles « directes » de la *Madre* s'avèrent convaincantes.

Elles vont aussi être convaincantes dans le cas des témoignages contre les sorcières et les illuminées. Les paroles directes des femmes sont en effet choisies par les témoins et vont aller dans le sens de la représentation de la perversité ou de l'hypocrisie féminine. Ainsi, Isabel Juárez choisit de rapporter des paroles de María Manzanares non ses menaces, mais uniquement ce qui va illustrer la perversité : sa ruse maladroite pour tenter de se protéger et se disculper :

> Y quedando la dicha María con recelo que ésta que delata no la descubriese por haberlo ya dicho algunas personas, cogió un jarro de vino y le vertió en la cama y llamó algunas personas y entre ellas al alcalde y escribano del dicho lugar que no sabe como se llaman y les dijo « Miren ¿cómo se puede dar crédito a lo que la morena dice estando borracha, pues ha vomitado todo el vino en la cama ? »[1].

Les formes énonciatives exprimant la subjectivité des femmes au moment de leur prise de parole sont un autre aspect important de la reproduction directe des paroles féminines dans le témoignage. Par la restitution des paroles « subjectives » des femmes, le témoin tente de faire ressortir ce qu'il a perçu de l'intention de l'intéressée au moment où elle a prononcé les mots[2]. L'une des accusations retenues contre l'*alumbrada* María de Cazalla concernait la lecture et le commentaire en public des Saintes Écritures. À l'origine de cette accusation figure, entre autres, la dénonciation de Catalina Sánchez le 17 février 1535 :

> […] Dixo que habrá dos años, poco más o menos, estando en la dicha villa de Pastrana María de Cazalla en casa de la Cereceda, este testigo fue a verla con otras muchas dueñas y lo que ella dixo fue : « bien creo yo, hermanas, que todas vosotras

[1]AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640, fol. 6r.

[2] Comme le rappelait J. L. Austin dans sa neuvième conférence : « Il nous arrive presque toujours de nommer spontanément les actions physiques non en termes d'acte physique minimum, mais en termes qui incluent un nombre plus ou moins grand, toujours extensible, de ce qu'on peut appeler les conséquences naturelles de l'acte ». Voir *Quand dire, c'est faire…*, p. 121. Également C. Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation…*, p. 162-165.

> queríades ir al Paraíso » e dixo « amad a Dios e guarden sus mandamientos » e luego tomó un libro en romance e leyó una Epístola un poco de san Pablo[1].

La parole d'autorité avec laquelle María de Cazalla semble avoir parlé aux femmes présentes lors de cet événement semble justifier l'acte délictueux qu'elle commet par la suite : lire les épîtres. Et si Catalina Sánchez n'émet pas de commentaire sur le droit que s'octroie María, le fait de déclarer ces paroles devant le Tribunal de l'Inquisition dénote une réaction négative aux propos de María.

Les paroles rapportées au style direct ne sont pas de simples échanges ordinaires ou des propos informatifs. Elles jouent un rôle d'amplificateurs et participent à la « construction de lecture » du témoin sur celle qui entretient un lien avec le surnaturel[2]. Parce que la première personne du singulier a été maintenue lors de la prise du témoignage, citons la déposition de la carmélite déchaussée Ana de Jesús Lobera. Dans cette déposition, la voix de la *Madre* joue comme un signe de véridicité qui suscite la réaction de la carmélite face à cette parole. Dans ce récit, les voix féminines non différenciées dans lesquelles elle s'inclut (*nosotras*) et sa propre voix (*yo*) s'opposent aux sages paroles de Thérèse et contribuent à l'effort de justifier de la singularité absolue de la Sainte :

> Y pidiéndola yo algunas veces rogase a Dios algunas cosas, me respondía « ¿piensa que conviene siempre lo que nos parece ? Yo creo que en ese negocio hará Dios diferente de lo que se le pide » […].
>
> También se le veía esta virtud a la Madre en lo mucho que estimaba y quería a los que la tenían, y cuando veía algunos, que con sus letras y espíritu podían servir a la Iglesia amábalos excesivamente y decíanos : « cuanto hay bueno en la tierra querría para éstos que pueden aprovechar en la Iglesia; rueguen mucho por ellos y por los que tienen valor y talento natural para que se empleen en esto », y buscaba ocasiones para tratar y regalar a los que le parecían más siervos de Dios, y a nosotras nos encargaba mucho los respetásemos […]. Todo esto lo decía de manera que a quienquiera que lo oía le avivaba la fe y esperanza, que en todas las ocasiones se la vimos tener firmísima[3].

La singularité de la *Madre* passe par l'intervention régulière de ses paroles dans le récit de ce témoin, c'est-à-dire par son effacement « relatif » au profit de la parole de la Sainte. Mais les paroles directes de Thérèse sont constamment subordonnées aux impressions d'Ana de Jesús Lobera :

---

[1] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 8v. Voir aussi M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla…*, p. 44-45.

[2] Nous prolongeons le propos de R. Amossy et de A. Herschberg Pierrot sur le cliché et le stéréotype en littérature dans la mesure où tout récit testimonial relève d'un choix : les termes employés ou la sélection ou l'éviction de certains faits. *Op. cit.*, p. 72-73.

[3] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 462-465.

> Yo oí decir a los que en particular sabían las cosas de su alma, que naturalmente era castísima, y así pareció, diciéndole una de nosotras había leído que los deleites espirituales despertaban alguna vez los corporales, ¿que cómo era ? Respondió : « no sé, cierto, jamás me aconteció, ni pensé que podía ser ».
>
> […] De la pobreza era tan amiga, que la oí decir algunas veces : más contento tengo cuando todo nos falta que cuando algo nos sobra, y haríaseme gran cargo de conciencia pedir lo que no fuese mucho menester ; y así nos dejó una constitución de que no se pudiese traer demanda sino en extrema necesidad […][1].

Les impressions du témoin sont telles que la représentation de Thérèse d'Avila par ses paroles transposées dépeint une femme qui conjugue l'affirmation de sa foi et la renonciation de soi. Cette hypothèse émerge au travers de nombreux témoignages des procès informatifs, comme l'illustre cet extrait tiré de la déposition d'Isabel de San Francisco :

> Y viviendo en Sevilla, habiéndole levantado algunos testimonios falsos, decía con mucha humildad : « bendito sea Dios que en este lugar me conocen por la que soy, que en otras tierras todos viven engañados, que me tratan como piensan que soy buena, y aquí como merezco »[2].

Mais c'est dans la déposition d'Ana de Jesús Lobera que cette combinaison « prise de parole-dénégation » se fait palpable :

> Y a mí misma, porque una vez al torno se la nombré a [fray Bartolomé de Medina, catedrático de Prima de Teología de la Universidad de Salamanca] diciendo sólo la madre Teresa, me riñó porque la nombraba con tan poca reverencia, mandándome que otro día no dijese menos de nuestra Madre Fundadora; y contándoselo yo a ella encendió el rostro mucho, diciendo : « que no merezca yo que me dure el tenerme éstos en poco que, aunque me he confesado generalmente con él y dicho lo que soy, no lo acaba de entender. Allá se lo haya Nuestro Señor, que yo no puedo más para que vean no soy nada »[3].

Les paroles que choisit de rapporter le témoin connotent l'engagement symbolique de la *Madre* dans l'action où se combinent affirmation-dénégation.

Dans les procès de sorcellerie, parce qu'elle s'oppose aux critiques ou réfute des accusations par la parole, celle qu'un groupe qualifie de *bruja* cristallise à elle seule les excès condamnables. En 1642, María Manzanares alla trouver Andrés de Badajoz pour contester la décision adoptée par deux *alcaldes ordinarios* d'envoyer son fils à la guerre. Elle s'opposa si vertement à cette décision et critiqua tant les deux hommes devant le

---

[1] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 471.
[2] *Procesos*, XIX, 1596, p. 184-185.
[3] *Procesos*, XVIII, 5 juillet 1597, p. 467.

témoin que celui-ci la jeta hors de chez lui. Dans le récit d'Andrés de Badajoz, débute alors le dialogue rapporté entre María Manzanares et lui :

> […] Estando este testigo en su casa llegó María de Manzanares diciendo en alta voz que Miguel Sanz Palomino y […] el de Badajoz siendo alcaldes ordinarios hombres honrados de la república de esta villa habían sido causa de llebarla a un hixo que tenía a la guerra y que eran unos traídores que ella se lo pagaría en buena moneda y reprehendiéndola este testigo más se encendía y diciendo mucho más mal de ellos y de los demás justicia y reximiento tanto y tan desvergonzada que le obligó a este testigo a echarla de su casa a empuxones y a el salir de las puertas de ella puniendo los dedos en la frente la dixo con mucha ira « yo haré que vos os acordéis de mí » y diciéndola este testigo « ¿por qué me tengo de acordar siendo yo quién os reprehende de dezir mal de hombres honrados ? ». Respondió « aparejaos, aparejaos » dos veces, haciendo señales y en la frente y con ésto abrió la calle adelante y se fue[1].

La citation des paroles menaçantes de María Manzanares dans le récit du témoin facilite une redistribution des rôles qui dramatise les enjeux. Seules sont conservées des paroles qui sont théâtralisées dans l'espace social. Ses critiques (fussent-elles légitimes) et son opposition ouverte à la décision de deux « *hombres honrados* » sont péchés, car elle « parle » : cette utilisation de la parole franchit le seuil des prescriptions propres à son sexe, l'effacement et l'humilité. Elle sort ainsi des domaines qui lui sont prescrits socialement et symboliquement.

L'accusation contre María de Cazalla portée par Diego Hernández en 1532 est sans doute un exemple significatif de cette parole condamnable.

Diego Hernández rapporte dans sa déposition les propos de María de Cazalla qui allaient à l'encontre de l'orthodoxie : critique des indulgences, de la dévotion extérieure, d'une profession de foi féminine comparée à la prostitution :

> Una vez, me dixo viniendo de un sermón de bullas : « mira qué traigo de christiandad comprada, que no es cristiano sino el que tiene destas. Más los quisiera echar estos dineros en otra cosa o darlos al que los ha menester », creo me dixo « y mi moza María que rabia como una perra porque no le tomé una de su soldada y le dixe : "calla que más os valdrían para una toca" o "menesterlos habéis para una toca" ». Y aun creo que me dixo que una toca que la había comprado la vendió o fue a vender para tomarla y como son bestias no osa hombre decirles lo que les cumple. Su esclava se me quexó que no le quería tomar una bulla y con harto dolor[2].

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 68v.
[2] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 17r. Voir aussi M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla…*, p. 79.

> Haciendo burla, una vez, de doña María Arias, mujer de don Alonso de la Çerda, que cada día oía misa : « váleme Dios, no debe caber Dios en su casa de aquella » o « no piensa hulana que hay más Dios de en San Ginés (*sic*) »[1]. […]
>
> La susodicha me dixo una vez que le mataba el mundo que dispusiese de sus hijas o las casase o metiese monjas y decíame : « No hay más Dios en los casamientos que en el (*sic*) » — no sé qué me dixo. « No se aman sino por los dineros y por la hermosura. No veo hombre cristiano a quién dé mi hija, que me parece que no es más casarlas agora que ponerlas a la putería. Pues meterlas monjas veólas a ellas apartadas deste propósito. Veo una profanidad en los monesterios que no sé qué les veza ni qué Dios hay allí. Que me dixo fray Gil, el otro día, que antes fuesen putas que monjas », decía ella, « y que han de obedecer allí a un madero que les dan por rey como allá dicen de unas ranas. Quiéromelas tener aquí, déxeme el mundo, que hasta que vea mudado y mejorado el mundo no tengo sino tenérmelas aquí »[2].

Ce témoin à charge utilise des précautions oratoires et des expressions qui expriment son incertitude quant aux propos qu'il choisit de rapporter (« *creo me dixo* », « *o* », « *no sé qué me dixo* »). De ce point de vue, cela ne semble pas relever d'une parole féminine condamnable : une parole qui a franchi le seuil des prescriptions propres à son sexe et qui, rapportée au style direct, dramatise cette intervention dans l'espace social.

Cependant, Diego Hernández, lui-même arrêté et inculpé pour illuminisme, témoigne contre María de Cazalla depuis les prisons de l'Inquisition de Tolède. Et s'il est probable que ses vues aient été de se décharger de sa culpabilité, le fait de citer sans cesse María et les discussions qu'ils échangèrent presque *in extenso* laisse à penser que ce n'est pas seulement le contenu des propos qui sont condamnables, mais la prise de parole de María sur tout et pour tout. Cela apparaît accentué à travers son récit par les expressions anaphoriques « *una vez me dixo* » ou « *la susodicha me dixo* » dont il use continuellement.

María est une femme qui a *pris* la parole ; une « prise de parole » d'autant plus condamnable qu'elle se positionne par rapport à la foi et à l'ordre. Sans doute la preuve la plus frappante d'une parole féminine doublement condamnable par le contenu et par l'acte de parole apparaît dans la transposition qu'effectue le procureur Diego Ortiz de Ángulo dans son accusation. Du « *creo me dixo* » de Diego Hernández, on passe à María de Cazalla « *dixo* » ou « *decía* ». Aux septième et quinzième chefs d'accusations, Diego Ortiz de Ángulo stipule :

> Ansimismo que la dicha María de Cazalla no teniendo por buenas las misas ni el culto a ellas, ni creyendo estar Dios allí en el Santo Sacramento, hacía burla de las personas que iban a misa llamándolas « miseras » o « papamisas », diciendo : « válame Dios, no debe caber Dios en su casa destas, que qué más hallarán allí en la

---

[1] *Ibid*.
[2] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 17v. Voir *ibid*., p. 81.

> iglesia que en su casa » y que para qué se confesarían tan a menudo, no le pareciendo bien la confesión ni teniéndola por buena, como luterana.
>
> Iten que la dicha María de Cazalla, teniendo por cosa de burlas a las bulas, indulgencias e perdones que concede el Papa e no creyendo que aprobechan ni obran nada, decía veniendo de los sermones donde se predicaban las bulas : « mirá qué traigo de christiandad comprada, que no es cristiano sino el que tiene destas, más quisiera echar estos dineros en otra cosa y fulana rabia como una perra porque no le tomé una bula de su soldada » […][1].

Les propos utilisés par le procureur lui-même ne correspondent pas exactement à ceux rapportés par Diego Hernández. Mais outre l'aspect hérétique qu'il garde des propositions déclarées contre María, cette « lacune » dans la transposition des propos semblerait illustrer aussi un point essentiel quant aux paroles « directes » des femmes ayant un lien trouble avec le surnaturel : émettre un avis, protester ou se défendre revient à être condamnable.

De tout ce qui précède, nous pouvons avancer que les paroles féminines rapportées par les témoins sont chargées d'un contenu plus qu'informatif.

Parce qu'elles s'inscrivent dans le prolongement du récit du témoin, les paroles rapportées au style indirect concourent à une représentation stéréotypée[2].

Les paroles rapportées au style direct permettent, elles, de franchir le seuil des stéréotypes en appuyant sur certaines caractéristiques de la personnalité de la « femme parlante ». Cela permet de saisir l'acte et la conduite des femmes qui ont *pris* la parole, sortant ainsi du cadre de l'anonymat qui doit être leur condition première. Cette réflexion soulève le problème d'une parole féminine qui se manifeste, que ce soit par l'opposition aux accusations ou par la dévalorisation d'elle-même.

*

Si aux XVIe et XVIIe siècles, la tendance naturelle des individus est de se rallier à l'opinion collective quant aux représentations féminines, ces représentations sont aussi

[1] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 36v, 37r. Voir *ibid*., p. 128 ; p. 130.
[2] R. Amossy, A. Herschberg Pierrot, *op. cit*., p. 50-52.

l'expression des appréciations subjectives que chaque témoin se fait de la femme en contact avec le surnaturel.

En « rejouant » les faits cruciaux concernant la femme faisant l'objet d'une instruction judiciaire, le témoin exprime son point de vue. Ainsi, entre le fait proprement dit et la mémorisation du fait (ou la façon dont est rapportée l'impression d'alors), il va chercher à communiquer son jugement sur celle contre qui ou pour qui il témoigne. Or, à travers la confrontation des témoignages des différents procès, les qualités féminines *re-figurées* semblent être l'enjeu d'une gradation. Cette gradation procédant d'une sorte d'index de valeur individuel et collectif serait alors le moyen d'exprimer comme allant de soi les appréciations sur la représentation que se fait chaque témoin de la femme en procès. Les femmes étant « réglées » sur les lois du langage de chaque témoin, la parole rapportée permet de renforcer l'image péjorative ou laudative que le témoin reconstruit.

Dans les dépositions des témoins, les paroles féminines rapportées agissent comme les gages incontestables de la crédibilité et de la sincérité de leurs récits. Mais elles dévoilent aussi la personnalité et les positions de la femme dont on rapporte les propos, en même temps que le point de vue du témoin et/ou du groupe sur celle qui a *pris* la parole. Car à côté des faits reprochés ou attribués, ce sont bien les positions que les femmes expriment et adoptent qui constituent un facteur déterminant pour l'opinion du témoin. Au point que les « voix » saisies dans les témoignages mettent en évidence deux attitudes féminines liées à la prise de parole : la riposte, attitude répréhensible, « l'autodépréciation », qualité louable.

CHAPITRE IX

VOIX DE FEMMES

> Parler ne consiste pas seulement à échanger des informations, mais également par ce moyen à accomplir des actes qui visent une certaine transformation de l'état de l'auditeur. Corrélativement, comprendre un énoncé, c'est identifier son contenu informationnel, mais également l'intention d'acte du locuteur[1].

À travers les transcriptions des greffiers inquisitoriaux, depuis les premières audiences jusqu'aux séances de torture, on se trouve devant des femmes qui « parlent », face à des voix qui se font entendre. À une parole cadrée par le discours testimonial s'oppose la voix « directe » des femmes se prêtant à une sorte de mise en scène d'elles-mêmes. Car il s'agit de femmes que l'on fait parler et qui doivent parler.

Dans ce cadre, impliquées dans les enjeux sociaux et dans la relation à l'autorité juridique, les paroles féminines jouent-elles un rôle significatif dans le processus de dégradation ou de promotion des femmes en procès ?

Dans ce dernier chapitre, nous souhaiterions analyser la façon dont interviennent les femmes dans le cadre de l'interaction judiciaire. Nous pourrons ainsi juger de l'influence de la parole directe féminine dans les procès et de son poids sur la décision du Tribunal de condamner ou d'absoudre.

A – Croire en sa parole : le chemin de la condamnation

Dans les sources judiciaires étudiées, les femmes « parlent ». Plus exactement, ces instants privilégiés où l'on entend leurs « voix » représentent le stade crucial de l'interaction judiciaire. Ils s'accompagnent de la mise en œuvre d'une intention particulière chez chacune des parties en présence. Pour les juges, c'est l'expertise rigoureuse des faits allant contre l'orthodoxie qui est développée grâce, entre autres, à la mise en application des interrogatoires. Dans le cas des femmes accusées, relativement « conscientes » de ce qu'implique une arrestation par les autorités inquisitoriales, c'est un processus de « défense » qui s'engage dès lors qu'elles sont appréhendées.

---

[1] A. Blanchet, *Dire et faire dire : l'entretien*, Paris, Armand Colin (rééd.), 2003, p. 65.

De nombreux historiens ont insisté sur le fait que l'Inquisition poursuivait bien plus les opinions que les comportements[1]. Précisons qu'à travers « opinions », deux notions en particulier apparaissent mêlées : ce qui se rapporte aux croyances ou à « (l')ensemble des idées que l'on a dans un domaine déterminé » et ce qui relève de l'acte d'opiner ou de « dire son opinion » sur un sujet ou une idée que l'on soutient (*Le Robert*). C'est surtout dans le sens de cette deuxième assertion que nous souhaitons inscrire notre questionnement même s'il relève de quelque chose d'élémentaire.

En effet, nous souhaitons examiner plus particulièrement le discours des femmes en situation de « défense » dont le procès aboutit à une condamnation sévère ou légère. Pour ce faire, nous sommes partie d'une question simple : comment se défendent les femmes qui sont condamnées ? En d'autres termes, nous avons voulu savoir si la façon dont les femmes « parlent », expriment et défendent leur point de vue et opposent des objections aux accusations retenues contre elles influence la décision négative du Tribunal.

En nous appuyant sur la comparaison des procès aboutissant à une condamnation, nous développerons deux faits qui traduisent les positions des femmes et semblent intervenir dans le processus de condamnation : l'opposition et la défense.

1) S'opposer

En 1640, en réaction aux accusations du procureur, María de Espolea « *niega todo lo contenido en la acusación* »[2]. Conséquence du filtre judiciaire, nous ne pouvons pas savoir quels termes *exacts* recouvrent la formulation « *[la rea] niega* » pour s'opposer aux affirmations du procureur. Ainsi, nous ne saurons pas si, lors de la réponse à la lecture des chefs d'accusation, celle-ci aura employé le mot négatif « *no* » ou d'autres expressions engageant une contestation plus marquée par la réaction aux accusations en « temps réel » du type « *lo niego* », « *no es cierto* » ou « *todo es falso* ».

Toutefois, « *[la rea] niega todo lo contenido en el capítulo (*ou *en la acusación)* » est une formule fréquente qui ouvre la transcription des réponses des inculpées aux accusations du procureur. Dans les cas où les affaires étudiées ont abouti à une condamnation, la négation catégorique est sans doute l'une des premières voies par

[1] Voir, entre autres, J.P. Dedieu, *L'Espagne de 1492 à 1808*..., p. 29-37; P. Gandoulphe, « Mentalités populaires et christianisation en Castille », *Solidarités et sociabilités en Espagne, XVIe-XXe siècle*..., p. 141-165.
[2] AHN, Inq., leg. 85, exp. 13, 1640.

laquelle les femmes expriment leur opposition à l'ensemble des accusations recueillies sur l'intervention d'accusateurs anonymes. Cette tendance est, du reste, omniprésente dans les procès contre les femmes accusées d'être des *brujas*. Le rejet constitue le principe essentiel de la sorcellerie puisque celle-ci relève de l'apostasie : « *negación en bloque de la fe y de la doctrina cristianas al incorporar a la misma rituales y ceremonias propias de otras religiones* »[1].

Nous sommes néanmoins ici face à l'une des formes « d'opposition » les plus courantes dans les procès inquisitoriaux quel que soit le sexe du prévenu. La négation en bloc apparaît aussi dans les procès masculins. De manière générale, cela fait partie d'un mécanisme de défense face à ce qu'un sujet perçoit comme une agression[2]. Ce fait de langue et de psychologie ne constitue donc pas une spécificité. D'autant plus que, dans les deux cas, la portée symbolique de cette formule concrétise le rapport qui s'établit entre l'accusé(e) qui nie et les juges. Cette formule condense une position jugée condamnable : en niant, c'est-à-dire en refusant les faits et en s'y opposant, l'inculpé(e) met en cause la compétence du Tribunal.

En effet, selon les méthodes d'enquête, les inquisiteurs n'ouvraient de procédure contre quelqu'un qu'une fois recueillies des preuves. Dans le cadre de l'instruction contre le prévenu, la preuve absolue du délit était la confession. La personne inculpée qui y consentait était réconciliée et réprimandée modérément à condition qu'elle confessât entièrement son crime et qu'elle désignât les personnes susceptibles d'en avoir perpétré. Tel fut le cas de Juana Izquierda qui, soumise à la torture parce qu'elle persistait à nier, finit par avouer de façon « spontanée » que toutes les accusations étaient vraies. Elle put ainsi bénéficier de la clémence relative du Tribunal[3]. Craignant de subir la torture, le 9 mai 1645, Ana de Nieba sollicite une audience afin, dit-elle, de « *descargar su conciencia* ». Elle abjure ses erreurs et se décharge de sa culpabilité sur la *bruja* María Manzanares[4].

Cependant, si la personne inculpée s'obstine à nier les charges répertoriées par le procureur en ne confessant pas ses « crimes », elle ne collabore pas avec le système judiciaire. En cachant *la* vérité, l'accusée fait obstruction à la justice. La séance de torture de la « sorcière » Catalina Mateo du 10 janvier 1591 en est un exemple. Malgré le peu de fois où l'Inquisition administra la torture, les séances de torture sont des moments d'autant

---

[1] P. Huertas, J. de Miguel, A. Sánchez, *La Inquisición. Tribunal contra los delitos de la fe*…, p. 412.
[2] F. Pahlavan, *Les conduites agressives*…, p. 4-12.
[3] AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591 et AHN, Inq., leg. 2105, exp. 73 ; exp. 27.
[4] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646, fol. 77r.

plus frappants qu'il est fréquent que les greffiers aient retranscrit certains des propos proférés par les accusées en conservant la première personne du singulier. Dans l'affaire de Catalina Mateo, parce qu'elle fournit un témoignage contradictoire sur ses activités de sorcière en présence du vicaire d'Alcala en 1590, les inquisiteurs décident de lui infliger le chevalet afin qu'elle dise toute la vérité :

> […] Siendo llevada a la cámara del tormento y amonestada que diga la verdad y no se quiera ver en tanto trabajo ; dixo a los señores inquisidores que « ¡no he muerto a nadie ! ¡no me haga decir lo que no he hecho ! ».
>
> Fuele dicho y amonestado que diga verdad ; dixo hincada de rodillas « Señores Padres Santos de mis ojos, piedad por amor de Dios y diré la verdad : yo y mis compañeras lo hicimos ».
>
> Fuele dicho que pues pide misericordia e quiere decir la verdad la diga en todo para que mejor se use con ella de la misericordia que pide […][1].

Outre les réactions que la lecture de tels passages peut provoquer encore aujourd'hui, il est intéressant de souligner les deux actes illocutoires de Catalina pour exprimer d'une part son innocence, d'autre part l'impitoyabilité des juges représentés vraisemblablement par le bourreau ou le magistrat à qui elle s'adresse[2] : « *¡no he muerto a nadie ! ¡no me haga decir lo que no he hecho !* ». Avant d'en appeler à la clémence du Tribunal en avouant ce que les inquisiteurs attendent d'elle, l'inculpée affirme de fait qu'il n'existe pas de correspondances entre les accusations qu'on lui impute et la réalité, c'est-à-dire la sienne. Les séances de torture auxquelles durent se prêter certaines des accusées sont des instants privilégiés où l'on peut voir cette prise de position. Nous nous arrêterons ici sur la séance de torture de María de Cazalla du 10 octobre 1534. Cette séance est sans doute la plus connue parmi les spécialistes de la question de l'*alumbradismo* par la bravoure avec laquelle l'accusée résista au tourment sous le regard impudique des juges qui la dénudèrent et à qui elle déclara « *más se teme el afrenta que la pena* »[3].

---

[1] Extrait du procès de Juana Izquierda : AHN, Inq., leg. 88, exp. 13, 1591.

[2] Si l'on suit les observations de H.C. Lea, il n'est pas exclu que Catalina Mateo se soit adressée au bourreau. Dans le procès de María de Cazalla, par exemple, celle-ci interpelle directement son bourreau et cite son nom : Gaspar Martínez, gardien de la prison. H.C. Lea observe que les gardiens des prisons inquisitoriales étaient ceux chargés d'administrer le tourment. Voir *La Inquisición española…*, t. II. Cité par M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla…*, n. 56, p. 476.

[3] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 184v. Voir A. Alcalá, « María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo…*, p. 138-143.

Partant du principe qu'ils savent la vérité, les inquisiteurs sont convaincus de la culpabilité de María de Cazalla. Au début de l'audience, ils la somment d'avouer toute la vérité. Mais María persiste et soutient qu'ils sont dans l'erreur : « *que muy mal la conocían, que desde el primer día la hubiera dicho y que no tiene que decir más* »[1]. Débute alors le supplice du chevalet et les premières souffrances de l'accusée entrecoupées de la réponse qu'elle formule sans cesse à propos de la vérité : « *ya la tiene dicha* » ou « *dicha la tengo* ». Cette contradiction au « bien fondé » du jugement des inquisiteurs est d'autant plus condamnable que l'accusée ne se contente pas de clamer son opposition, mais de qualifier la nature des agissements de ces hommes qui « (croient) les menteurs ». Ainsi le proclame-t-elle à deux reprises au début et au milieu de la torture, tour à tour suppliante et déterminée :

> Fue mandada poner en el escalera (*sic*) del dicho tormento y estando en ella dixo : « Ay, Señores, ¿por qué creéis a mentirosos ? » […].
>
> Fuéronle mandados apretar los cordeles de las piernas e, siendo amonestada que diga la verdad, dixo que dicha la tiene e dio gritos e dixo : « ¿Por qué creéis a mentirosos ? »[…][2].

María de Cazalla condamne ce que les inquisiteurs attendent d'elle : qu'elle mente, qu'elle avoue des faits qu'elle n'a pas commis, propositions que les hommes de foi ne peuvent que réfuter :

> « Queréis que diga, queréis que diga falsedad ». Fuele dicho que no diga sino la verdad. […] Y que inocente no confesará lo que no ha hecho… « enoramala (*sic*), Gaspar Martínez[3], mucha fuerza tenéis… queréis que mienta »[4].

L'insistance des juges pour qu'elle dise la vérité s'oppose à la perspective d'un conflit qui effraie María de Cazalla : « *Cata que me dáis sospecha que me queréis matar* ». Mais face à son « entêtement », ils ordonnent de tendre à l'extrême les cordes des jambes et de lui attacher la tête afin de lui verser une jarre entière d'eau dans un linge sur son visage. L'intégrité avec laquelle l'accusée soutient son innocence face aux inquisiteurs est d'autant plus intense qu'elle en appelle à leur clémence afin qu'ils ne la laissent pas mourir sans extrême onction durant la torture et porter de faux témoignage : « *Dixo que les*

---

[1] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 184v. Voir aussi M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 470.
[2] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 185r/v. Voir *ibid.*, p. 470-471.
[3] Sur Gaspar Martínez, voir *supra* n. 3, p. 406.
[4] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 185r. Voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 471.

encomienda ruegen a Dios no desfallezca en el tormento o que no levante testimonio »[1]. Enfin, avant que la séance ne soit levée parce qu'il se faisait tard, María de Cazalla dénonce à grands cris le non-sens du châtiment des juges : « *dixo que la matan sin culpa* »[2].

Aux yeux des inquisiteurs, María de Cazalla est sûre d'être une bonne chrétienne, comme beaucoup d'autres femmes torturées ou non qui persistent à affirmer qu'elles ne sont pas les coupables déclarées par leurs accusateurs. Ces femmes sont sûres d'avoir raison et elles le disent. Or seuls les juges détiennent *la* vérité. La conviction de ces femmes non-coopérantes conforte l'exaltation de l'orgueil et relève de l'arrogance envers Dieu et l'Église. Cette position va à l'encontre de la modestie. Et sans doute les certitudes affichées par María Pizarro envers ses expériences approuvées en son temps par son confesseur pesèrent lourdement dans la condamnation sévère qui fut prononcée contre elle par le Tribunal en 1641. L'expression de cette conviction se dessine, entre autres, à travers ses réponses allusives. Confrontée à la longue série de griefs exposés par le procureur Miguel Sánchez de Becerro, María Pizarro réfute, en particulier, les accusations d'*embustes* et de pacte avec le diable. Acculée, elle se décharge de cette dernière accusation : en affirmant qu'elle ne savait pas ce qu'était le pacte avec le diable, elle laisse entendre qu'elle n'a pas pu le faire :

> dijo que no había hecho ni cometido ningunos embustes de los referidos en la dicha acusación, ni tenía pacto implícito ni explícito, ni sabía qué era pacto[3].

En cherchant à se justifier, c'est son point de vue qu'elle affirme par-delà celui des juges. Or la façon dont les femmes condamnées ne répondent que partiellement aux questions des inquisiteurs ou ne les comprennent pas semble aussi dévoiler une position d'opposition à la vérité des juges.

Dans le procès de la *beata* Juana Bautista, non seulement celle-ci nie en qualifiant la nature des accusations qui sont portées contre elle, mais elle ne remet pas en doute ses convictions, allant même jusqu'à contredire l'avis des experts qui la jugent. Ainsi l'annonce la première réponse à la lecture de ses accusations : « *dixo que todo es maldad y que esta rea no es hereje sino buena cristiana* »[4]. Tout au long de ses interrogatoires, Juana

---

[1] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 185v. Voir *ibid*., p. 471.
[2] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 185r/v. Voir *ibid*., p. 471.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, 1641, fol. 359v.
[4] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

Bautista nie une à une les accusations en partant du principe que les expériences extraordinaires qu'elle a eues sont vraies. Par exemple, au sixième chef, l'inquisiteur Luis Téllez qualifie d'illusion la vision décrite par Juana où, selon les propos du procureur, « *vio las caras de los casados como demonios* ». À cette accusation Juana Baustista réplique :

> Las caras le parecían como demonios de una color verde […] y [eso] pasó hace trece años[1].

Considérons cette courte réponse à travers laquelle se dessine la position adoptée par la *beata*. Pour le procureur, cette vision était une illusion puisque l'accusée avait affirmé qu'il y avait un rapport direct de ressemblance entre les visages des jeunes mariés et les démons. Cela se perçoit par le lien logique qu'introduit la conjonction *como* dans la formulation employée (*las caras de los casados como demonios*)[2]. À cela, la *beata* réplique en spécifiant que « *le parecían como demonios* », que les visages n'étaient pas des démons, mais avaient l'apparence des démons (=*parecían como*). Ces paroles contredisent les termes et le sens de l'accusation du procureur. On ne peut malheureusement pas spécifier s'il s'agit bien des propos tenus par l'accusée elle-même ou si l'expression est l'œuvre de la transcription du greffier, conséquence du filtre judiciaire. Cependant, c'est le fait que la *beata* réponde au procureur, c'est-à-dire donne son opinion sur ce qu'elle croit, qui est important ici. Comme le laissent entendre les précisions sur la couleur des visages et les indications temporelles qu'elle apporte (« *hace trece años* »). Juana semble assurée de la réalité de ce qu'elle a vu. En d'autres termes, à travers ses paroles, c'est une femme qui ne se remet pas en question et n'imagine pas qu'elle puisse s'être trompée.

Sa vision prévaut sur celle des juges et elle la soutient. Sur ses extases, elle déclara aux inquisiteurs avoir vu « *en su entendimiento una paloma blanca y la dixo "Obra meritoria, Obra meritante y Obra mental"* »[3]. Intrigués par une vision aussi peu conventionnelle et un message aussi insolite, les inquisiteurs déploient une série de questions visant à obtenir des détails physiques et spirituels sur la nature de l'apparition. Après lui avoir demandé si elle avait les yeux fermés au moment de cette vision, les juges

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.
[2] Ce principe est constitutif de la comparaison. Selon H. Morier, elle établit un « rapport de ressemblance entre deux objets dont l'un sert à évoquer l'autre ». Ce rapport est explicite et la relation entre le comparé (Cé) et le comparant (Ca) reste distincte, aucune assimilation ne se produit. Voir *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1988.
[3] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

vont alors chercher à mettre à l'épreuve son discernement. L'enjeu inquisitorial se profile sur la question de la colombe en train de parler :

> Preguntada si ésta vio hablar la paloma, supuesta que dice la vio ;
>
> Dixo que no la vio hablar.
>
> Preguntada si cuando ésta la vio, habló ;
>
> Dixo que sí.
>
> Fuela dicho que pues que dice que habló cuando la vio que cómo dice que no la vio hablar…

La subtile rhétorique des inquisiteurs jouant sur deux scénarii proches, mais distincts vise à ce que soit mis en évidence le peu de fondement de cette vision et à ce que l'accusée reconnaisse ses erreurs. Or la réponse de la *beata* est d'autant plus déconcertante qu'elle implique une certaine cohérence :

> Dixo que no la vio menear el pico pero que la dijo dichas palabras[1].

Aussi simpliste que puisse paraître ce raisonnement empreint d'une réalité subjectivée et d'un langage familier, il expose le point de vue d'une *beata* qui, à aucun moment, ne fait l'aveu de son ignorance ou de son possible égarement. Cette attitude est d'autant plus dangereuse que, ajoutée au fait de ne pas comprendre les questions ou de ne pas y répondre, elle ne peut que la condamner aux yeux du juge. De toute évidence, sa vision n'était pas divine puisque la logique du message entendu ne correspond à aucune explication rationnelle (celle des représentants ecclésiastiques) et théologique.

Ce n'est pas seulement le comportement des femmes qui est condamnable, mais leur parole et « l'impuissance » de leur raison qu'elles osent affirmer et soutenir. Si ce fait concourt à aggraver leur position, qu'en est-il lorsque les femmes semblent se défendre avec discernement ?

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 9, 1636.

2) Se défendre

Au même titre que leur corps et leur désir, la parole des femmes inquiète et suscite de la crainte. Comme le rappelle Danielle Régnier-Bohler, la parole des femmes est une parole jugée culturellement doucereuse, mensongère,

> proche des secrets sorciers, parole qui persifle en déniant la virilité à l'homme, parole qui ose dire le sexe ! Le visuel, au moins, dit d'emblée qu'il peut fasciner et paralyser le regard. Mais la parole qui envoûte se glisse dans les consciences, elle diffuse, laisse des traces, qui ne sont pas des témoignages que l'on montre du doigt[1].

Les sources inquisitoriales sont sans doute des espaces privilégiés où l'on peut voir la vision négative qui prévaut sur la parole des femmes et les prescriptions à l'encontre du sexe féminin. Car si l'impuissance du langage et de l'intelligence de certaines accusées semblent peser dans leur condamnation, user de la raison et du langage pour se défendre contribue aussi au processus vers la condamnation. La première des marques qui montre cette capacité à se défendre paraît dans la façon dont les femmes répondent concrètement aux questions des inquisiteurs en introduisant, dans leur réplique, des arguments pertinents qui restent centrés sur le thème de la question. Cette tendance est perceptible dans les procès des femmes accusées d'illuminisme, comme l'illustre le cas d'Isabel de Caparroso en 1645.

En 1626, cette *beata* avait témoigné dans l'affaire qui opposait l'Inquisition de Madrid aux religieuses prétendument possédées du couvent de San Plácido. De 1643 à 1645, vingt-quatre témoins, dont le confesseur bénédictin Francisco García Calderón qui entretenait des relations charnelles avec toutes ses filles de confession à San Plácido, accusent Isabel de Caparroso devant le Tribunal de Tolède. En 1645, afin de découvrir « *la malicia de su proceso* », Juan Santos de San Pedro, Martín de Celaya Ocañiz, Jacinto Sevilla et Diego Escolano décident d'ouvrir le procès contre Isabel, accusée comme complice des doctrines hérétiques des religieuses de San Plácido et d'*alumbradismo*[2].

Lors des premières audiences de la *beata* le 12 septembre 1645, comme à l'accoutumée, le Tribunal ne lui indique pas les raisons de son emprisonnement. Aux questions générales, Isabel répond strictement : elle provient d'une lignée de vieux chrétiens, ne s'est jamais mariée et n'a jamais eu d'enfants, elle sait se signer, connaît les prières essentielles (*Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo*, *Salve Regina*), les commandements

---

[1] D. Régnier-Bohler, « Voix littéraires, voix mystiques »…, p. 447.
[2] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1649, fol. 148-149v.

et la doctrine chrétienne. Cependant, là où plusieurs autres femmes accusées répondent sans précision à la question si elles savent lire, écrire et si elles ont étudié, Isabel de Caparroso déclare :

> Preguntada si sabe leer y escribir y si ha estudiado alguna ciencia ;
>
> dijo que sabe leer y escribir, que se lo enseñaron en casa de sus padres y no ha estudiado facultad ninguna ni ha leído en libros prohibidos[1].

Sans doute familiarisée avec l'univers inquisitorial après avoir été témoin à charge en 1626, cette dernière précision dénote une prise de conscience de la situation dans laquelle se trouve Isabel de Caparroso. La *beata* ajuste son discours en contextualisant d'emblée ses réponses comme pour prévenir de possibles attaques. Sur la question relative à sa vie, elle replace ainsi le débat sur l'affaire de San Plácido et finit par conclure :

> […] No sabe por qué ha sido presa y que todo lo que vio y oyó a San Plácido acerca de demonios lo había declarado [antes] en dos audiencias para el proceso[2].

Entendue trois fois, la *beata* est soumise à la lecture des vingt chefs d'accusations retenues par Jacinto Sevilla. Au deuxième chapitre, le procureur notifie le vil intérêt de la *beata* pour attirer à elle les honneurs des fidèles en feignant des attitudes vertueuses :

> Iten […] con color de virtud, solía esta rea estando en los templos o en pie o en rodillas hacer unos como movimientos muy sútiles a la manera de los que tienen las personas santas que se arroban […] con lo cual grangeaba aplauso y estimación de las personas y participaba de las prendas celestiales de altísima contemplación de las cosas divinas[3].

Aucune évocation directe des événements du couvent n'est présentée dans cette accusation. Cependant, on voit la perspicacité dont fait preuve l'accusée à travers la réponse qu'elle fournit au Tribunal. Elle ne se contente pas de répondre à l'accusation en se justifiant, mais elle la contextualise en rappelant que lorsque le démon s'était manifesté alors chez les religieuses, elle avait craint que le mal ne l'atteigne :

> [Al capítulo 2] la rea dixo que cuando estaba en oración lo sentía (= *los movimientos*), pero que nunca ha pretendido que la veneraran como una santa pero que para esta rea lo había interpretado como la manifestación del demonio.

---

[1] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1649, fol. 158v.
[2] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1649, fol. 159r.
[3] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1649, fol. 163r.

> Preguntada qué es lo que la llevó a pensarlo ; dixo que había oído decir, no sabe a quién, en el convento de San Plácido que en unas monxas se había manifestado el demonio y a ésta se le puso a la imaginación si acaso era ésa la causa de menearse en la oración fuese el querer manifestar en ésta el demonio y la parece començó esto con fray Francisco García Calderón.
>
> [Preguntada por qué razones lo creyó] ; dixo que como ésta tenía tanta amistad en San Plácido con la abadesa doña Andrea de Celis que ya murió y doña Teresa de la Cerda […] y después de haber visto cómo el demonio se había manifestado en una monja, ésta tuvo horror de aquello y porque iban manifestándose cada día en otras monjas temió que aquel movimiento o meneo fuese quererle también manifestarse en ésta y no tuvo otra causa ni razón para esto[1].

En même temps que la *beata* rejette sur les religieuses et le confesseur les fautes qu'ils ont commises, elle montre son dégoût pour cette affaire et pour le diable. Mais en introduisant dans sa réponse une sorte de jeu d'opposés, elle semble *informer*[2] ses interlocuteurs qu'elle sait faire la distinction entre ce qui est une offense envers Dieu et ce qui relève d'une attitude réservée et prudente. On peut penser que cette capacité à mettre en évidence les enjeux antinomiques crainte / mépris, bien / mal a sans doute influencé la sentence « légère » du Tribunal contre Isabel de Caparroso : elle fut admonestée. Mais un point important doit être relevé avant d'en tirer une quelconque conclusion.

En effet, qui dit réponse adéquate aux interrogatoires ne dit pas pour autant que les arguments soulevés soient fondés. Il se peut que certaines femmes usent de stratégies de persuasion ajustées à la situation, en jouant d'arguments fondés ou non. Ainsi, si l'impulsion de décharger sa culpabilité sur d'autres ne relève aucunement de l'intelligence, la manière dont la *beata* Francisca Hernández s'y emploie dénote une sagacité pour le moins ingénieuse. Arrêtée pour la seconde fois à Tolède et interrogée sur ses relations avec Alonso Medrano et ses autres complices, la *beata* essaie de prouver son innocence en se présentant sous les traits d'une « faible femme » abusée par les hommes. Par exemple, au sujet d'attouchements impudiques impliquant le jésuite Cabrera, Francisca ne nie pas le fait, mais soulève l'argument que ce dernier a profité de sa maladie pour abuser d'elle. Et malgré l'insistance du jésuite, elle sut lui résister et préserver son honneur :

> [El dicho Cabrera] vino una mañana a donde estaba esta declarante en su mesma casa estando en Salamanca y esta declarante estaba en la cama y le fue a besar la

---

[1] AHN, Inq., leg. 103, exp. 2, 1649, fol. 167r-168v.

[2] Nous comprenons *informer* tel que le définit C. Kerbrat-Orecchioni lorsqu'elle traite de la présence du destinataire dans l'énoncé : « Qu'on l'envisage dans sa fonction conative ou informationnelle (car informer autrui, c'est faire en sorte qu'il comprenne et admette l'information : les énoncés référentiels ne sont pas pour autant pragmatiquement neutres), c'est donc la totalité de l'énoncé qui reflète et construit, indirectement, une certaine image que L se fait de A ». Voir *L'énonciation…*, p. 177.

> mano a esta declarante y esta declarante le fue a besar la mano de él. Y entonces el dicho Cabrera apretó las manos muy bellacamente, y como esta declarante sintió su mala intención, le respondió reciamente, y él la dixo que daría el alma al diablo por tener un hijo desta declarante y procuró de la tentar las tetas e besarla, y que esta declarante le resistió y le echó de sí[1].

Quand bien même il s'agirait d'une façon de se décharger, des femmes qui furent condamnées s'étaient livrées à une sorte de « plaidoyer *pro domo* » espérant convaincre le Tribunal de leur bonne foi. Parmi elles, certaines trouvent des arguments, usent de la réfutation pour nier ou contredire les charges retenues contre elles. Le procès de María de Cazalla est de nouveau d'autant plus significatif que c'est le portrait d'une femme cultivée et intelligente qui se fait jour à travers ses réponses. Lors des premières audiences (3 mai – 12 juin 1532), les répliques de María aux interrogatoires montrent une femme qui a intégré le raisonnement contenu dans les questions du procureur et qui rectifie avec subtilité les accusations portées contre elle :

> Preguntada si yendo a algunas fiestas a la iglesia e monesterios esta declarante, viendo la diligencia que ponían en aderezar los clérigos o frailes o monjas en aderezar los altares y poner hornamentos e todas las otras cosas tocantes al culto divino, si dixo que no podía sufrir de no reírse aunque por otra parte lloraba gotas de sangre diciendo : « si desto se huelga Dios, dadlo por hecho » ;
>
> dixo questa desclarante dixo algunas veces, viendo la solicitud que se ponía en aderezar los altares e cosas de la iglesia, que si tanta diligencia pusiésemos en alimpiar las conciencias e quitar las malas costumbres, que se agradaría Dios mucho dello siendo juntamente con lo otro, pero que no lo dixo de la manera en que la pregunta se contiene[2].

En ne niant pas catégoriquement les propos contenus dans la question, mais en les réemployant pour mieux les expliquer, l'argumentation de María de Cazalla manifeste la mauvaise interprétation et le peu de fiabilité des accusateurs anonymes. Même lorsque l'accusée réfute certaines affirmations retenues par le procureur, elle évite le rejet :

> Preguntada si algunas veces cuando había confesado esta declarante dixo que el tiempo que gastaba en confesarse fuese en remisión de sus pecados e que es posible que la obligase a ella « Dios a que diga yo a este clérigo mis pecados para que sin darme melecina me dé tormento e que en aquello esté el perdón de sus pecados » ;
>
> Dixo quel hierro que [esté] en [esta] pregunta que no se acuerda esta declarante haberlo dicho e que podría ser que dixese esta declarante que era cosa recia ésta que

---

[1] AHN, Inq., leg. 104, exp. 3, 1532, fol. 292. Également cité par M. E. Giles, « Francisca Hernández y la sexualidad de la discrepancia religiosa », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo...*, p. 117.
[2] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 28r. Voir M. Ortega Costa, *op. cit.*, p. 107.

> Dios nos había obligado a decir nuestras faltas a otro hombre, mas no por eso lo negaba sino que lo tenía por muy bueno[1].

María de Cazalla s'engage dans son discours par l'attitude prudente qu'elle adopte. Bien qu'affirmant qu'elle ne se souvient pas avoir prononcé les paroles qu'on lui reproche, elle admet cependant qu'elle les a peut-être dites (*no se acuerda esta declarante haberlo dicho e que podría ser que dixese*) et montre sa capacité à distinguer ce qui est offensant ou contre la parole de l'Église (*mas no por eso lo negaba sino que lo tenía por muy bueno*). Et quand bien même elle aurait tenu les propos outrageants qu'on lui attribue, elle reconnaît sa possible faute, mais non l'intention de porter atteinte à l'Église :

> Preguntada si ha dicho aquellas palabras que dicen « que te determinen lugar donde estés, siendo infinito » ;
>
> dixo que no se le acuerda, mas si las dixo que herró la lengua porque esta declarante no tuvo tal intento de tener por mala orden lo que la santa madre Iglesia tiene[2].

Cette attitude de María est constante. Déjà la confession écrite qu'elle envoya au Tribunal le 2 mars 1525 à la suite de l'édit de grâce sur les *alumbrados* exprimait de façon explicite que le péché qu'elle avait pu commettre était celui de l'orgueil et qu'elle avait pu s'être trompée, malgré son « *deseo congoxoso de ver a Dios ya sin velos e sin (su) cuerpo* »[3]. Tout au long de son procès, María de Cazalla fait preuve d'humilité en admettant qu'elle ait pu se tromper. Et si ce n'était l'épisode de la communication avec d'autres détenus et avec l'extérieur qui lui valut la torture lorsqu'elle était en prison, on peut imaginer que l'aboutissement de son procès aurait pu se conclure par un acquittement en 1533[4]. Du reste, l'élément qui nous semble important dans la façon dont María se défend repose sur le fait qu'en même temps qu'elle affirme sa position, elle ne réfute pas le

---

[1] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 28v. Voir *ibid*., p. 107.
[2] AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 28r. Voir *ibid*., p. 106.
[3] Elle dut lire cette confession devant les inquisiteurs le 3 mai 1532. AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 24r-25v. Voir *ibid*., p. 99-101.
[4] Après les récolements de la majorité des témoins à charge et les *tachas* et *abonos* pour la défense de María de Cazalla, il fut demandé au Tribunal de prononcer la fin du procès et de renvoyer l'accusée auprès de son mari avec interdiction de sortir de la ville de Tolède : « *[…] a veinte e tres días del mes de abril de mil e quinientos e treinta e cuatro años, estando en la sala de audiencia del Santo Oficio los señores inquisidores Juan Yañes e Vaguer, pareció presente la dicha María de Cazalla que pidió audiencia y, salida, dixo que ya sus Mds saben como ella tiene concluido muchos días ha para definitiva, que suplicaba e suplicó a sus Mds. Mandasen con toda brevedad despachar su causa o si no se pudiese despachar en breve la mandasen dar en fiado para que tuviese esta ciudad por cárcel y que esto pide se haga de parecer de su marido. Los dichos señores inquisidores le dixeron que trabajaban de despachar su negocio lo más breve que ser pueda. Yo, Francisco Ximénez, notario, fui presente […]* ». AHN, Inq., leg. 110, exp. 6, 1535, fol. 163r/v. Voir M. Ortega Costa, *op. cit*., p. 423-424.

fait qu'elle ait pu se méprendre. Cette position de défense donne alors à entendre aux autorités qu'elle ne se conforte pas dans ses propres certitudes. Car même si l'accusée semble répondre de façon conforme à ce qui lui est demandé, l'absence de réfutation explicite de sa propre parole paraît jouer en sa défaveur. La défense et non pas la repentance face à des faits que les accusées n'auraient peut-être pas commis selon les accusations retenues, mais qu'elles auraient vraisemblablement pu commettre est alors interprétée comme vide de raison ou synonyme d'arrogance par le fait de croire à ses certitudes jugées erronées. L'affaire instruite par l'Inquisition de Tolède contre la *beata* Francisca de los Apóstoles en 1578 nous a conduite sur cette voie.

Au mois de décembre 1575, arrêtée et interrogée par l'inquisiteur Juan de Llano de Valdés, Francisca de los Apóstoles décrit au Tribunal inquisitorial de Tolède deux visions d'essence apocalyptique dont elle fit l'expérience : l'une portant sur le jugement dernier, l'autre sur le Christ, la Vierge Marie, les saints et leurs rôles d'intercesseurs pour la fondation de deux monastères[1]. Francisca produit tous les détails de ces deux visions. Pour autant, les réponses adéquates qu'elle fournit à l'inquisiteur et procureur Valdés sur leur nature et les moments où ces visions se produisent ne le convainquent pas. Lorsque Francisca affirme qu'elles ont lieu toujours après qu'elle ait communié, Valdés exige qu'elle précise les raisons qui l'amènent à penser qu'elles sont de Dieu et non du démon:

> […] No es bastante seguridad lo que ha dicho y declarado en decir que porque le ha acaecido en acabando de comulgar porque en ese tiempo y antes y en la mesma comunión y en todos tiempos el demonio anda buscando cómo engañar a las personas, que diga si hay otra raçón alguna […].

La *beata* répond sans hésitation et en toute simplicité :

> Hechaba de ver que era cosa de Dios y no del demonio lo primero era cosa de Dios se le va arrobando el espíritu con gran suavidad que en ese tiempo los sentidos no sienten cosa corporal ni que perturbe al alma sino todo una grande suavidad y da en estando el alma grandísima luz y gran conocimiento de su baxeza y de que ha pasado lo que se ve y la persona la torna en sí halla en sí gran humildad y gran sujeción para todo lo que toca al servicio de Nuestro Señor para con gran facilidad obrar todas las cosas de virtud y que da con gran aborrecimiento de todo lo que es culpa y abraza con grande eficacia todas las cosas que son de pena y fatiga por amor de Nuestro Señor y en esta seguridad que quedaba en su alma podría entender si era bueno y si era de parte de Nuestro Señor. […] Y no fiandose de sí mesma esta confesante lo trataba con Miguel Ruiz (= *son confesseur*) para satisfacerse más y el dicho Miguel Ruiz le decía que imprimían en su alma seguir con rectitud los caminos de Nuestro Señor y guardar los mandamientos que podía estar segura no ser

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 188r. Voir aussi G.T.W. Ahlgren, « Francisca de los Apóstoles : la voz de una visionaria a favor de la Reforma, en el Toledo del siglo XVI », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo...*, p. 149-166.

> de parte del demonio y que se metiese la confesante en su baxeza porque ella era obligada aborrecer lo que fuese ofensa de Nuestro Señor y amar las cosas de trabajos por amor de Nuestro Señor[1].

La réponse de Francisca reste centrée sur le thème de la question du procureur et invoque deux arguments *a priori* en accord avec l'orthodoxie : une forte ressemblance avec la forme des effets décrits par certaines figures mystiques, l'obéissance à l'avis de son confesseur. Pourtant, malgré le fait qu'elle affirme ne pas se fier à elle-même, ses déclarations ne parviennent pas à convaincre le procureur. Plus exactement, Valdés en vient à estimer que cela relève d'un certain « *orgullo espiritual* »[2]. Pourquoi la déclaration de Francisca ne le convainc-t-elle pas, alors que la *beata* semble avoir répondu concrètement aux questions ?

Sur ce point, nous adhérons totalement au point de vue de l'historien Gilian Ahlgren pour qui c'est « la franchise et la sincérité » de la réponse de la *beata* qui amène le procureur à rejeter ses propos et à exiger qu'elle reconsidère son point de vue[3]. Les réflexions d'Ahlgren découlent de l'observation des arguments de Francisca et des questions de Valdés tout au long de ce premier interrogatoire. Ainsi, comme l'explique l'historien, le procès de la *beata* prend un autre tournant lorsque Valdés l'incite à s'exprimer non plus sur la forme des visions, mais sur leur contenu théologique. Francisca se contredit, hésite, s'égare et confirme ainsi les doutes du procureur qui l'accusera formellement d'illuminisme[4].

Si nous nous joignons aux analyses que Gilian Ahlgren effectue à partir de l'observation des arguments, il est cependant intéressant de revenir sur la logique des deux exemples que nous avons cités auparavant parce qu'ils nous semblent être une phase charnière du processus de condamnation contre Francisca.

Examinons la question de l'inquisiteur Valdés. Pour paraphraser quelque peu la question, Juan de Llano de Valdés exige de Francisca qu'elle dise devant le Tribunal ce qui l'amène à croire au moment où elle est interrogée que ses visions d'alors étaient de Dieu ;

---

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 188r/v. Voir *ibid*., p. 156.

[2] Nous suivons G.T.W. Ahlgren sur le cas de Francisca de los Apóstoles et nous refusons de trancher, à l'instar de certains spécialistes, sur l'intention échouée de la *beata* de simuler la simplicité afin de confondre les inquisiteurs ou sur son possible déséquilibre mental. *Ibid*., p. 156-157.

[3] « *Fuele dicho vuelva sobre sí y mire en lo que dice y lo que trata porque estas cosas de Dios son de tanto peso y de tanta importancia que no las había de osar tratar tan palpablemente aunque fuera verdad lo que ha dicho cuanto más que no lleva semejanza de verdad* ». AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 190r. Voir *ibid*., p. 157.

[4] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 193r-194v. Voir *ibid*., p. 157-161.

étant entendu que le diable trompe les âmes « *en todos tiempos* », y compris avant et pendant la communion (*y antes y en la mesma comunión*). Autrement dit, la question du procureur engage la capacité de la *beata* à une prise de recul qui invite bien plus au doute qu'à la certitude. Elle devrait revenir sur ses intentions d'alors.

Or Francisca ne prend pas position rétrospectivement sur les visions qu'elle a eues et qui pourraient être erronées. Elle a assimilé son expérience comme étant réelle et elle le maintient : « *Hechaba de ver que era cosa de Dios y no del demonio… porque…* ». Les visions s'étaient produites à la suite de la communion : pour Francisca, elles venaient de Dieu. Comme ses visions *étaient* de Dieu, non seulement elle est sûre qu'elles *sont* toujours de Dieu (*y en esta seguridad…*), mais elle confirme leur authenticité. De fait, Francisca donne de ses visions une image claire et positive sans avoir saisi la nuance que la question de l'inquisiteur contenait. En ne réfutant pas d'emblée ses expériences pour mieux s'en défendre, la position de Francisca montre, d'une part, qu'elle suit ses propres certitudes, d'autre part, qu'elle ne possède ni n'a intégré la capacité à faire des distinctions : méfiance envers elle-même / croyance en ses propres images, humilité / arrogance, vision divine / vision démoniaque, forme des visions / contenu des visions, subjectivité / objectivité. Son absence de rétractation et son incapacité à faire preuve d'un discernement adéquat (c'est-à-dire en conformité avec le discours « masculin » des juges) « méritaient » d'être élucidées à en juger par l'acharnement avec lequel Valdés s'est employé à interroger la *beata*. Les conditions procédurales qui voulaient que l'accusée réagisse sur le vif aux attaques du procureur participèrent sans doute à ce que Francisca se lançât dans une argumentation incohérente.

Ces réflexions sembleraient quelque peu hasardeuses si Francisca de los Apóstoles elle-même, sommée de répondre aux cent quarante-quatre chefs d'accusations en 1576, n'avait alors exprimé son incapacité intellectuelle à répliquer :

> E luego la dicha Francisca de Apóstoles dixo que ella es mujer de muy flaco ánimo y el señor Inquisidor es una persona de tanto rigor en sus preguntas y en todas las demás cosas y que ella no tiene ánimo para esperar sus redarguiciones tan terribles y pide que todavía se le dé letrado en quien sienta tiene un poco de favor[1].

Renvoyée en prison, elle subit des fièvres et des douleurs stomacales intenses. Peu de temps après, en février 1576, le procureur l'interroge de nouveau avec virulence sur les

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 207v. Voir *ibid*., p. 162-163.

accusations. Au sujet de savoir si elle persistait à croire que ses visions étaient de Dieu, Francisca en vient à déclarer :

> Dixo que no se determinará a decir si eran de Dios o del demonio más de que lo que el señor Inquisidor la dixere y le enseñare eso creerá[1].

Comme l'inquisiteur insiste sur ce point, elle finit par se rétracter complètement :

> Dixo que ella cree todo lo que el señor Inquisidor le dice como persona que terná más luz de Dios para entender esas cosas que no ella y que lo que ella trata es que no ha dicho ni pretendido hacer cosas en ofensa de Nuestro Señor y que si entendiera que lo era no lo hiciera por el cielo ni por la tierra[2].

Ces deux réponses de Francisca annoncent la fin de sa propre défense. La façon dont elle a tenté de justifier son intégrité et son point de vue s'oppose à l'acceptation explicite du rôle secondaire déterminé par son sexe. Devant les autorités ecclésiastiques, sa parole aurait dû exprimer l'humilité et la défiance envers elle-même face à celle des juges.

Aussi blâmable que les excès du comportement ou de l'apparence, nier, émettre un avis ou se défendre sans se dédire ou sans remettre en question ses propres opinions revient à avoir « foi » en ses certitudes, à croire en sa propre parole. Or pour les femmes, ce positionnement manifeste une attitude qui ne se plie pas à l'obéissance que l'on attend *naturellement* d'elles. Plaider sa cause sans revenir sur les paroles prononcées ou sans se diminuer concourt à l'arrogance, quand bien même les accusations seraient fausses ou que le discernement de certaines accusées serait fortement mis à l'épreuve par les inquisiteurs pour dégager leur capacité à faire des distinctions. Car leur incapacité à penser par antinomies, c'est-à-dire à faire preuve d'un discernement adéquat ou conforme avec le discours « masculin » des juges semble participer du processus de condamnation.

Entre l'*a priori* d'une « impuissance » rationnelle et d'une malignité *naturelle*, la seule issue raisonnable pour les femmes face à la raison des autorités ecclésiastiques semblerait être celle de la dépréciation.

---

[1] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 235v.
[2] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 235v.

B – Une parole tournée contre soi : la voie de la disculpation

L'hypothèse que nous avons explorée précédemment semble démontrer que la parole d'opposition ou de défense sans rétractation participe de la décision négative du Tribunal de l'Inquisition. Mais dans quelle mesure peut-on supposer qu'il s'agit d'une particularité des procès de femmes en contact avec le surnaturel, étant donné que la négation catégorique à la raison du Tribunal inquisitorial est condamnable quels que soient l'objet du procès et le sexe du prévenu ? C'est en approfondissant les particularités qui apparaissent dans le discours de celles qui ont été disculpées que semblerait se confirmer cette hypothèse débouchant sur une situation paradoxale.

Si nous suivons notre raisonnement, disculpation ou acquittement interviendrait lorsque les femmes feraient acte d'humilité en ne s'opposant pas aux accusations. Leurs paroles « amoindries » sonneraient alors juste aux oreilles des inquisiteurs. Qu'ont exprimé les femmes acquittées ou les femmes dont la cause a été suspendue ou même abandonnée avant la dernière phase de l'information judiciaire ou *sumaria* proprement dite[1] ? À ce propos, les trois cas judiciaires que nous étudions dans cette question méritent toute notre attention, car ils indiquent où se situe l'évaluation du discours des femmes et sous quel angle nous devons l'examiner.

Il nous faut ici distinguer deux situations judiciaires d'où sont issus les discours que nous allons étudier. La première situation concerne les femmes qui sont confrontées au Tribunal et dont la cause aboutit à une suspension ou à l'acquittement. Si l'on se réfère à la procédure inquisitoriale, nous avons affaire à des femmes dont certaines ont été emprisonnées, mais qui toutes sont soumises aux interrogatoires et à l'appréciation des inquisiteurs, des avocats, des notaires. Autrement dit, c'est à partir des réponses fournies devant les agents inquisitoriaux que nous observerons ce qui fait qu'elles ont été disculpées.

Les réflexions issues de ce premier angle d'étude nous permettront de faire le lien avec la deuxième situation sur laquelle nous souhaitons nous arrêter. Celle-ci concerne Thérèse d'Avila et les premières accusations contre sa personne et sa réforme à l'Inquisition de Séville (mai 1575-juin 1576). Un fait nous semble en effet important quant à cette circonstance. Sur ordre de Jerónimo Gracián, après avoir été interrogée par les

[1] Au sujet de la *sumaria*, nous renvoyons à la « présentation schématique des différentes étapes d'une cause de foi en forme », tableau 2, p. 85 de ce volume.

inquisiteurs, la *Madre* écrit une confession générale qu'elle adresse au qualificateur inquisitorial Rodrigo Álvarez afin de clarifier sa situation et d'informer le Tribunal[1]. À la fin de la première phase informative, réhabilitée et suscitant l'admiration, Thérèse n'est pas poursuivie par l'Inquisition de Séville[2].

En nous arrêtant sur les paroles improvisées des femmes confrontées au Tribunal ainsi que sur la première des relations écrites par Thérèse pour l'Inquisition, nous souhaitons étudier ce que doit exprimer la parole des femmes en vue d'une possible absolution, en somme, les principes « modalisateurs » amenant à la disculpation.

1) Avouer son ignorance

L'Inquisition cherchait à connaître les motivations qui avaient poussé à commettre un délit, léger ou grave, contre la foi, et sonder l'état d'esprit des accusées au moment précis de leur comparution participait aussi de cette recherche. Sans doute les réactions émotionnelles proprement dites face aux accusations, et plus largement face au cadre judiciaire, intervenaient-elles dans cette expertise. Mais nous touchons là la limite des sources inquisitoriales. Malgré les scrupuleuses transcriptions des greffiers, rares sont les renseignements sur les réactions des accusées qui nous intéressent ici ; les femmes disculpées. Ce fait n'est d'ailleurs pas propre aux procès féminins. Il touche à la nature même des sources. Néanmoins, il se peut que des détails apparaissent lorsqu'ils impliquent, notamment, une décision judiciaire. Dans le procès de Francisca de los Ápostoles, à la lecture des cent quarante-quatre chefs d'accusation et suite à la requête du procureur qu'elle soit relâchée au bras séculier afin d'être brûlée, la transcription du procès fait acte de la réaction de la *beata* : « *Le tomó un desmayo y estuvo un poco desmayada y volvió en sí llorando […]* »[3].

En ce qui concerne plus particulièrement les réactions des femmes disculpées, c'est encore à travers leurs déclarations que l'on peut saisir les positions « raisonnables » qu'ont adoptées ces femmes face au Tribunal. Entendons par *positions* à la fois l'état et la formulation : la condition dans la société, les idées et les opinions sur cette condition par

---

[1] La mère María de San José rappelle les interrogatoires que dut subir Thérèse au couvent de Séville : « *Vinieron los inquisidores a casa y averiguaron la verdad ; no hubo más […] como vieron venir la Inquisición un día y otro, fue grande el daño que nos siguió* ». Voir *Recreaciones*, 9, p. 110. Cité par E. Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*..., p. 85 ; p. 106-107.
[2] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 103-125.
[3] AHN, Inq., leg. 113, exp. 5, 1578, fol. 207 r/v ; G.T.W. Ahlgren, *op. cit.*, p. 162.

rapport au reste de la société et la façon de l'exprimer. Dans le cas présent, cette position correspond à des femmes qui ont intégré comme allant de soi que leur nature est, sinon diabolique, du moins ignorante.

L'aveu de cette faiblesse *naturelle* dans le cadre inquisitorial paraît tout d'abord sous l'expression de l'incapacité. En 1564, tous les témoins, laïcs et membres du clergé, dépeignent Isabel Ortiz comme une « *mujer grosera* », communiant souvent, tenant des propos scandaleux sur les œuvres extérieures, enfreignant les jours de jeûne et ayant écrit un livre. Le procureur accuse Isabel d'*alumbrada* et lui impute, en particulier, trois griefs : avoir prétendu que seule valait l'oraison intérieure, ne pas avoir respecté le jeûne, avoir écrit un livre jugé arrogant et inutile pour le bien de l'Église.

Tout au long de ses interrogatoires, l'accusée, qui se dit « *ruin* », se défend en insistant sur le fait qu'elle n'a jamais eu l'intention d'offenser Dieu ni son Église. Les *tachas* qu'elle présente pour sa défense présentent la particularité de synthétiser la position qu'elle a adoptée face au Tribunal. Quant à la critique de « *la oración vocal superficia* », Isabel déclare :

> […] Yo nunca traté de quitar la oración vocal salvo que decía que la mental por ser de espíritu era más acepta (*sic*) a Dios Nuestro Señor por tener en ella todo el pensamiento. Y si en esto yo erré yo pido y suplico a Vs Ms me alumbren en ello y me digan lo que tengo de tener y me den penitencia saludable para mi ánima[1].

Les notions explicites et implicites que comporte cet article permettent de saisir que la distance que l'accusée prend par rapport au temps de ses erreurs au moment où elle parle vise à traduire son ignorance. Si l'on suit en effet la structure de la proposition, la défense d'Isabel Ortiz met en évidence la distinction entre ce qu'elle aurait pu dire d'erroné et ce qu'elle dit devant le Tribunal, dissociation qui est introduite ici par l'opposition des temps verbaux. Isabel ne voulait pas offenser l'Église en prononçant ces paroles, parce qu'elle ignorait que cela fût offensant. Mais son intention n'est pas d'abonder dans le péché ni de l'excuser. Comme elle ne *savait* pas (*si en esto yo erré*), elle se montre comme une femme qui s'est trompée et qui réclame (*yo pido y suplico*) que les inquisiteurs lui apprennent la vraie dévotion qu'elle n'a pu saisir par elle-même (*me alumbren en ello y me digan lo que tengo de tener*). Isabel Ortiz admet donc qu'elle a vraisemblablement commis une erreur, mais elle sous-entend que c'est une ignorance involontaire qui est la cause de son égarement et exprime sa volonté d'être instruite.

---

[1] AHN, Inq., leg. 104, exp. 5, 1565, fol. 107r/v.

Isabel Ortiz ne pouvait échapper à l'ignorance, puisqu'elle était une femme. Avec le XVIe siècle, cette déficience morale est en effet considérée comme une « imperfection naturelle » chez ce sexe. Dès la fin du siècle, cet « état de fait » est sans doute l'une des causes qui donnent naissance au mouvement du « féminisme religieux » dont la volonté est d'aider le « sexe faible » à corriger son ignorance par l'instruction des règles établies par la religion. Car l'ignorance des femmes était source d'impiété et de superstitions, raisons pour lesquelles il fallait les corriger, ainsi que le souligne l'historienne Linda Timmermans au sujet de l'instruction chrétienne des femmes par les réformateurs catholiques :

> […] Naturellement déviantes, les femmes doivent êtres corrigées : il faut leur apprendre (ou Dieu doit leur inspirer) où réside la véritable perfection, qu'il leur est difficile d'entrevoir par elles-mêmes[1].

Dans le procès que nous avons évoqué, le fait que la *beata* sollicite qu'on la corrige parce qu'elle se dit ignorante ne pouvait qu'exercer une influence positive sur les membres du Tribunal. En réclamant expressément d'être amendée pour son ignorance, l'image de l'accusée est celle d'une femme qui a intériorisé la définition de « femme qui se trompe » retenue par le Tribunal et renvoyant au stéréotype de la faiblesse du sexe féminin. Elle ne remet donc pas en cause le point de vue des juges sur la valeur de sa nature, de ses dires, de ses expériences. Inapte par son imperfection, elle est inhabile à juger son expérience ou à en parler et elle le « dit ». Le Tribunal absout Isabel Ortiz.

Selon le concept théologique développé à partir des thèses thomistes, l'ignorance n'est pas condamnable lorsqu'elle est *invincible* :

> […] Celui qui par sa négligence à s'instruire ignore ce qu'il est tenu de savoir commet un péché. On n'imputera à la négligence de personne qu'il ignore ce qu'il ne peut savoir. L'ignorance invincible, qu'aucune étude ne peut faire cesser, n'est donc pas imputable, puisqu'elle n'est pas volontaire, ne pouvant être dissipée par celui qui en est atteint. Toute ignorance invincible n'est donc pas un péché. […] La gravité de la faute d'ignorance est proportionnée à la gravité de la négligence mise à apprendre la vérité ou le devoir[2].

Dans le cadre judiciaire, l'ignorance est condamnable lorsqu'elle est volontaire, c'est-à-dire, lorsque les femmes persistent à affirmer qu'elles sont dans le vrai ; lorsqu'elles feignent d'ignorer qu'elles sont *naturellement* faibles et faillibles. Plus largement, lorsqu'elles « s'écoutent ». Or se dégager de toute conscience personnelle, de toute introspection, est une façon d'avouer son ignorance involontaire car *naturelle*, donc

---

[1] *Ibid*., p. 444.
[2] *D.T.C*., « Ignorance », t. VII, col. 731-739.

invincible. Ainsi, lorsqu'elle est interrogée pour la première fois le 8 juin 1627, la *beata* Gerónima de Noriega donne des réponses directes et franches sur les raisons éventuelles de son emprisonnement. Dès le début, Gerónima répond sans détour en nommant les trois personnes qu'elle fut forcée de renvoyer de chez elle et qu'elle sait être à l'origine des accusations devant le Saint-Office[1]. Mais la *beata* ne s'en tient pas à ce seul fait et décide d'ouvrir son âme, devançant ainsi les exigences inquisitoriales. Elle revient sur les propos qu'elle aurait pu dire et qui ont pu être transformés ou incompris. Elle adopte ainsi une position de recul face à son vécu :

> Y que recorriendo su memoria por lo que presume que la han hecho venir aquí es porque un día estando ésta y doña Ana Manjón y doña María de la Serna habiendo labor a la almoadilla y las dichas decían que una monja veía al Niño Jesús en la hostia, y dixo la dicha doña María según la parece « ¡ay Dios, y quién le viera ! » y que esta confesante respondió « pues véale Dios y hombre con los ojos de la fe como le ven todos los cristianos ; que la ciega le ve », cerrando ésta al decirlo los ojos, dando a entender y queriendo decir que con la fe ciega le veyamos todos los cristianos y desto presume, o ellas no entendieron lo que ésta quiso decir o de aquí tomaron ocasión para hacerla mal[2].

La confession que fait Gerónima de Noriega en posant un regard rétrospectif sur ses actions ainsi que sur ses dires s'achève sur une proposition engageant une position d'humilité face aux juges :

> Y que no sabe otra cosa ni la presume por qué pueda haber sido llamada a este Santo Oficio, porque si la tuviera ella misma se viniera a delatar […] y si en algo hubiere errado en lo exterior (porque con la intención sabe que no ha errado) pide a Dios perdón y a este Santo Oficio penitencia y misericordia[3].

Gerónima de Noriega ne sait pas en quoi elle a pu offenser Dieu, mais elle ne refuse pas le fait qu'elle ait pu se tromper. Son intention n'est pas d'abonder dans l'erreur ou de l'excuser et elle réclame pénitence. Elle avance l'argument qu'elle se dénoncerait elle-même si elle se savait commettre un péché contre Dieu et le Saint-Office : « *porque si la tuviera ella misma se viniera a delatar* ». Cet argument risque de la perdre, car le Tribunal considère cette assertion comme une marque d'arrogance : non seulement Gerónima fait preuve d'une réflexion affective ou psychologique sur soi, mais elle se prétend elle-même juge de ses actes. Le positionnement sous-entendu dans l'argument de la *beata* s'oppose donc au principe même d'une nature qui doit se penser *pour les autres* et ne doit pas faire

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

preuve d'amour propre. Or, comme l'exalte la doctrine thérésienne, la connaissance véritable de soi requiert humilité et abnégation[1]. Le Tribunal décide donc d'établir les accusations contre elle.

Pour se défendre des accusations, elle exprime la vérité sans ornement, sans recourir à l'évocation d'images complexes et démystifiant les phénomènes en invoquant des raisons naturelles :

> Todo es falso pero que [esta declarante] cree católicamente que Dios está en todo lugar. Que estando dormida tuvo la impresión de haber visto a Luisa de Carrión y que pudo haber contado eso como un sueño no como visión[2].

Sa neutralité affective face à une quelconque expérience extraordinaire témoigne d'une acceptation implicite de son rôle secondaire. L'accusée *dit* son infériorité naturelle. Au sujet de l'état d'innocence, elle nie avoir voulu prétendre un tel état « *porque bien conoce de sí que es gran pecadora* ». La simplicité des réponses de la *beata* montre une femme qui ne désire pas être individualisée ni être singulière devant Dieu, car elle agit « *siempre con temor de Dios (y) obedeciendo siempre a sus confesores* ». Elle rejette toute inspiration surnaturelle et pratique l'humilité. La *beata* ne revendique rien d'exceptionnel, use de bon sens et démontre sa lucidité. À l'accusation :

> […] en cierta ocasión dixo a cierta persona que había perdido un marido que era un santo y que por él había hecho Dios mil mercedes y le había dado un hijo que cuando le parió aunque había tenido unos dolorcillos al tiempo de parirle, no sintió dolor ninguno […].

Gerónima réplique avec simplicité et franchise :

> Niega […] que lo que ésta puede haber dicho es oyendo tratar de partos monstruosos por pensar las mujeres en cosas diversas, dixo ésta « bendito sea Dios que me dio buenos pensamientos, pues parí hijo tan lindo » y no se le acuerda a quién lo ha dicho, mas de que ha sido hablando generalmente […][3].

La seule chose qui relève d'une réflexion affective ou psychologique sur soi apparaît à la fin de ses réponses, lorsqu'elle dit son désir de vivre humblement : « *[…] que*

---

[1] Ainsi l'explique la Sainte dans I^as^ *Moradas* 2, 8-9 : « *Es cosa tan importante ese conocernos […]. Y a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios ; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad ; considerando su humildad, vemos cuán lejos estamos de ser humildes […]. Mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importa* ». « *Porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad* » (VI^as^ *Moradas* 10,8).
[2] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[3] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.

de lo que puede afirmar con verdad es que procura vivir bien, honradamente »[1]. À la fin de cette audience, le procès fut suspendu (21 juin 1628).

Répondant de façon juste aux propos contenus dans la question, la dissociation que produit dans sa réponse la *beata* Ana Baroja entre le moment de ses états et le moment de son récit tend à montrer son absence de malice. Dès les premiers instants, l'*energúmena* ouvre son âme aux inquisiteurs comme s'il s'agissait de ses confesseurs :

> Preguntada qué sintió y qué pasó entre el día de San Ildefonso y el día de Nuestra Señora de la Purificación ;
>
> Dixo muchos dolores […] y inconciente […] oyó decir que su lengua formaba algunas palabras tan torpes y deshonestas que le parece que no era voz suya y que la lengua era tan robusta en la voz y formada con todo pecho que parecía ser de hombre muy fuerte y robusto y dice también esta confessante haber oído los exorcismos y que le parece eran tantas las voçes que daba que no los dejaba hacer nada y que cuando escupía a las cruçes o a obras y matines dice que no se acuerda ni tiene notiçia de haberlo hecho y que ha quedado espantada de ver que su lengua hubiese hecho ni dicho tales cosas de donde presume que si no es que Dios permita que fuese algún demonio que se pusiese en la lengua. Esta confesante confiesa que no tiene otra presunción y después acá como le han contado lo que pasó y dichos que dijo y cuentas que hizo y cosas que sin verlas dijo lo que era le parecieron extra naturales. Y que ella en su vida ni había tratado de ellas ni vístolas ni oídolas. […] Y finalmente entiende que haver hecho en esta villa muchas oraciones y súplicas a Dios que descubra la verdad desta enfermedad fue causa para que con exorcismos que le hiço el licenciado Juan de Salinas presbítero y el licenciado Cristóbal Vargas en su compañía tuviesen el efecto que hubo pues el domingo en la noche los dos solos (de lo cual tiene noticia esta confessante y noticia de no haver habido otra persona) estando cerrada la puerta del aposento donde estaba mala la dicha doña Ana de Baroja, fue Dios servido (que) quedase buena aunque muy flaca y como atontada y en calma […][2].

Par la parole, elle exprime les émotions et les agissements qui s'emparaient d'elle. Mais ce n'est pas elle qui agit en pleine conscience, c'est un *autre* en elle. Un *autre* qui l'aliène et dont les agissements lui procurent de l'effroi lorsqu'elle recouvre sa pleine conscience : « *ha quedado espantada de ver que su lengua hubiese hecho ni dicho tales cosas* ». Mais elle ne se fait pas pour autant juge de ses actes. La seule réflexion affective et psychologique sur son expérience renvoie à son rôle secondaire : c'est Dieu qui permet que le diable s'accapare d'elle (« *de donde presume que si no es que Dios permita que fuese algún demonio que se pusiese en la lengua* »). Elle ne participe à la réalité des événements que comme le territoire d'une lutte dont elle sort diminuée. En se confessant de la sorte devant les inquisiteurs, la *beata* s'en remet pleinement à leur avis, en même

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 1, 1628.
[2] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625.

temps qu'elle manifeste un engagement douloureux à faire le récit de sa possession. Ces positions semblent avoir confirmé l'humilité dont faisaient acte les témoins du procès. La cause fut suspendue, l'Inquisition la jugeant comme étant « *una mujer sancta y de buena vida* »[1].

Nous avons pu observer à travers les trois cas que nous avons étudiés que pour obtenir l'absolution ou un non-lieu il faut avouer son ignorance, adhérer à la dépréciation de sa condition de femme et exprimer l'humilité. Mais ces principes suffisent-ils à réhabiliter une femme dès le début de l'information judiciaire, voire à glisser vers une qualification d'exemplarité ?

2) Affirmer son expérience par la négation de soi

En regard de ces cas, une raison particulière motive l'attention que nous allons porter à présent aux relations qu'adressa Thérèse d'Avila en 1576 à l'un des membres de l'Inquisition de Séville. Ces textes donnant naissance aux deux plus célèbres *Relaciones* ou *Cuentas de conciencia* (*CC* 53-54) ont été écrits sous l'œil vigilant du jésuite Rodrigo Álvarez[2]. Qualificateur de l'Inquisition et destinataire des dits documents, il entendit Thérèse en confession[3]. Mais extrêmement méfiant vis-à-vis de la *Madre*, comme l'étaient aussi ses confrères de Séville, il lui ordonna de rédiger ses aveux.

Les informations reçues des premiers interrogatoires de Thérèse d'Avila n'ont pas été conservées, mais en substance, il est probable que ses déclarations aient été approfondies dans les relations écrites pour le père Álvarez[4]. Or la première critique que l'on pourrait d'emblée opposer à la confrontation avec les cas des femmes disculpées dans le cadre judiciaire est qu'il s'agit de *textes*, c'est-à-dire, de l'élaboration de discours non improvisés. Thérèse a en effet eu le temps d'écrire, de retoucher, d'approfondir certains

---

[1] AHN, Inq., leg. 114, exp. 3, 1625.

[2] Nous avons choisi de nous inscrire dans le prolongement des réflexions historiques, déjà datées et pourtant précieuses, que développait le père E. Llamas Martínez au sujet des écrits de la *Madre* pour explorer notre approche « contextualiste » du discours des femmes en contact avec le surnaturel confrontées à l'Inquisition. Pour ces réflexions, voir *op. cit.*, p. 87-127.

[3] L'article 60 des procès rémissoriaux en fait acte : « *Fue castísima y purísima por el singular don de la castidad que le fue concedido por Dios, como lo afirmó el P. Rodrigo Álvarez, de la Compañía de Jesús, varón muy grave y espiritual, con el cual la sierva de Dios hizo en Sevilla una confesión general de toda su vida* ». *Procesos*, XX, Rótulo (1609-1610), p. XL. Un autre jésuite, le père Enrique Enríquez, participe à cette confession, même si c'est Rodrigo Álvarez, hostile aux expériences extraordinaires de la *Madre*, qui en fait l'instruction. *Procesos*, XVIII, p. 15.

[4] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 91. Voir aussi A. Royo Marín, *Doctoras de la iglesia: santa Teresa de Jesús, santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Lisieux*, Madrid, BAC, 2002, p. 31.

points pour être la plus claire et la plus franche possible, comme elle le fit sans cesse à partir de son « *expiriencia* »[1]. Mais elle écrit non pour un confesseur, mais pour un qualificateur de l'Inquisition.

Ces relations portent en effet la marque d'une action inquisitoriale puisque l'objectif du qualificateur était que la *Madre* apporte des clarifications suffisantes sur ses expériences pour permettre de définir et de qualifier les accusations portées contre elle par María del Corro et son acolyte le prêtre *melancólico*[2]. De toute évidence, ce n'est pas Rodrigo Álvarez qui rédigea les documents. Mais en tant qu'expert inquisitorial, il poussa à plusieurs reprises la *Madre* à clarifier certains points concernant ses visions et ses expériences selon les exigences juridiques inquisitoriales. Ainsi le déclare le jésuite Enrique Enríquez, fervent admirateur de la *Madre* au moment des faits contrairement à son collaborateur Rodrigo Álvarez :

> Con esto [el P. R. Álvarez] examinó con mucho cuidado y recato todas las cosas de que la madre Teresa de Jesús por orden de su prelado dio cuenta a este testigo y al dicho P. Rodrigo Álvarez ; y le hacía escribir por menudo todas las cosas que por ella habían pasado, y ratificarse en ellas, examinándola y repreguntándola[3].

Il nous semble donc intéressant d'examiner cette confession rédigée sous réglementation inquisitoriale pour saisir les marques du discours qui engagent Thérèse sur la voie de la réhabilitation. Ainsi débute donc la première relation de la Sainte écrite entre fin janvier et mi-février 1576 :

> Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito y desde el primero comenzó a pensar en la pasión de Nuestro Señor por los misterios, y en sus pecados, sin nunca pensar en cosa que fuese sobrenatural, sino en las criaturas, o cosas de que sacaba cuan presto se acaba todo, y en esto gastaba algunos ratos del día sin pasarle por pensamiento desear más, porque se tenía por tal, que aun pensar en Dios vía que no merecía[4].

« *Esta monja ha cuarenta años que tomó el hábito…* ». Comme nous l'évoquions dans notre première partie, la première relation de Thérèse présente la particularité d'être écrite à la troisième personne du singulier[5]. C'est le « *ella* (= *la monja*) » d'une confession sous regard inquisitorial. Ce principe semble en effet évoquer la caractéristique

---

[1] N. Gaitán de Casiva, « Letras y pedagogía en Santa Teresa de Jesús », *Homenaje a Santa Teresa de Jesús en el IV centenario de su muerte…*, p. 25-40.
[2] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 53-81. Sur ces accusations, voir chapitre VI.
[3] *Procesos*, XVIII, 1591, p. 15. Cité également par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 112.
[4] Cette relation a été retranscrite par le père S. de Santa Teresa, *Obras de santa Teresa*, t. II, p. 23-29. Également retranscrite par E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 113-116
[5] Voir Chapitre III, p. 140.

procédurale où la voix des déclarants se fait entendre, en règle générale, par les transcriptions du greffier à la troisième personne (« *esta (este) testigo* » ou « *esta (este) declarante* »). Sans doute est-ce là la marque d'une volonté de collaborer avec respect et allégeance avec celui pour qui elle rédige le document. Mais le recours à la troisième personne établit aussi le rapport que pose Thérèse envers elle-même et l'autorité inquisitoriale de Rodrigo Álvarez, rapport qui apparaît dans les procès de celles qui ont été disculpées ou admonestées : la prise de distance par rapport à soi et à sa vie. Cette distinction se fait jour dès le début de la phrase.

Si Thérèse montre la fidélité avec laquelle elle se consacra au Seigneur dès le début de sa profession (*ha cuarenta años que tomó el hábito… desde el primero comenzó a pensar en la pasión de Nuestro Señor por los misterios*), sa formule ne laisse pas moins entendre qu'en propre elle ne pensa pas à elle-même, mais à Dieu. La seule pensée qu'elle s'octroyait était celle de sa faiblesse morale (*y sus pecados*). Se connaître non pas pour soi-même, mais pour connaître Dieu et le servir, telle est l'intention implicite que semblent recouvrir ces premiers mots. Mais ce dévouement ne réclamait pas pour autant de faveurs surnaturelles. Car, si elle accordait peu de cas à elle-même, si ce n'était en pensant à ses péchés, elle n'en accordait pas plus à l'égard des phénomènes surnaturels (*sin nunca pensar en cosa que fuese sobrenatural*). Désirer de telles faveurs, elle en était incapable et sa seule prétention était de penser à *autrui*. Or l'insistance qu'elle manifeste par cette formulation nous fait penser au contexte dans lequel écrit la Sainte, si l'on repense à la façon dont les inquisiteurs insistaient pour savoir si les accusées parlaient de leurs expériences comme de récompenses normales à leurs vertus. De tels propos étaient considérés comme hétérodoxes, puisque la véritable humilité était celle qui n'attendait rien en retour. Lorsqu'elle affirme qu'elle ne désirait même pas avoir de grâces divines tant elle était si peu méritante et si vile même dans l'amour qu'elle donnait à Dieu (*porque se tenía por tal, que aun pensar en Dios vía que no merecía*), là, les mots de la *Madre* vont dans le sens de l'humilité qu'attend l'Inquisition d'une femme.

Ces premiers mots renferment la façon dont Thérèse va parler de son expérience dans le « cadre inquisitorial » à travers la description de cet autre elle-même : c'est à partir de son état méprisable et vil qu'elle va confesser une expérience surnaturelle qu'elle n'attendait pas, mais qui se manifesta et qu'elle *dit*. Entre audace et allégeance, cette introduction pose de fait les bases de cette capacité à affirmer ses expériences surnaturelles tout en se soumettant à la raison de l'autorité inquisitoriale de celui à qui elle adresse le

document. La suite de l'entrée en matière que nous venons de voir en est une confirmation :

> […] Había como dieciocho, cuando se comenzó a tratar del primer monesterio que fundó en Ávila, de descalzas, como tres años antes que comenzó a parecerle que le hablaban interiormente algunas voces y haber algunas visiones y tener revelaciones. Esto jamás vio nada, ni lo ha visto con los ojos corporales, sino una representación, como un relámpago ; mas quedábale tan imprimido y con tantos efectos, como si lo viera con los ojos corporales, y más. Ella era temerosísima, que aun algunas veces de día no osaba estar sola. Y como aunque más hacía no podía excusar esto, andaba afligidísima, temiendo no fuese engaño del demonio[1].

Si l'on observe la façon dont la *Madre* décrit ici ses expériences, on s'aperçoit de la formulation à portée « judiciaire » de son discours rédigé dans un contexte d'informations inquisitoriales. Preuve en est l'absence de certaines caractéristiques du style habituel de la Sainte d'Avila comme les marques de l'oralité (adresse continuelle aux destinataires, présence du « je » narratif) ou encore le langage affectif ou plastique par l'usage de métaphores dont elle use dans ses oeuvres lorsqu'elle écrit ses visions et révélations[2].

Dans ce court extrait où elle rappelle les premiers phénomènes dont elle fit l'expérience, elle prend soin de préciser qu'il lui *sembla*, alors, que ces phénomènes parlaient en elle (*comenzó a parecerle que…*). Autrement dit, en même temps qu'elle affirme avoir été l'objet de phénomènes extraordinaires, elle marque la distance qui était la sienne par rapport à ces événements. Cette proposition souligne la prudence que manifesta Thérèse au moment des faits et son refus d'affirmer d'autorité qu'ils étaient *réels*. Ce fait est d'autant plus intéressant qu'elle ne dit pas que ces phénomènes viennent de Dieu. Elle se contente de les citer en n'en particularisant aucun ; ce sont des voix, des visions et des révélations indéfinies, imprécises : « *le hablaban…algunas voces y haber algunas visiones y tener revelaciones* ». Cette imprécision semble faire écho à l'intérêt que portaient les inquisiteurs et les *consultores* sur la nature des visions dont témoignaient les accusées et, surtout, sur les raisons qui les amenaient à affirmer, dès les premiers interrogatoires, qu'elles venaient de Dieu — le procès de Francisca de los Apóstoles examiné plus haut en est un exemple parlant.

En réponse à ces préoccupations, la *Madre* précise que ses expériences ne furent absolument pas corporelles, mais spirituelles (*Esto jamás vio nada, ni lo ha visto con los*

---

[1] S. de Santa Teresa, *op. cit*., II, p. 23-24 ; E. Llamas Martínez, *op. cit*., p. 113.
[2] J. A. Marcos, *Mística y subversiva : Teresa de Jesús, las estrategias retóricas del discurso místico*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 2001.

ojos corporales) ; affirmation qui satisfait les critères officiels inquisitoriaux et théologiques. Et la seule comparaison qu'elle introduit dans son récit n'est là que pour appuyer la nature de ces phénomènes : « *una representación, como un relámpago* ». Ce n'est pas leur matérialité que retint Thérèse de ses expériences tant leur manifestation était brève et soudaine, mais les effets profonds que ceux-ci lui laissaient dans l'âme et qui l'effrayaient, craignant au plus haut point une intervention du démon. Le récit de Thérèse renoue ici avec le discours des religieux mystiques quant aux craintes du démon. Mais il renvoie également indirectement à celui de sa condition de femme, dont la seule possibilité de fuir les pièges surnaturels provoqués par le diable était de s'en remettre aux confesseurs. Dans les procès d'illuminées, cela faisait d'ailleurs partie des questions importantes posées par l'Inquisition qui cherchait à savoir si les accusées avaient communiqué leurs expériences avec un ou plusieurs confesseurs et exigeait que ces dernières en donnent les noms. Suivant la logique inquisitoriale et religieuse, Thérèse en fait le récit à la suite de l'extrait précédemment cité :

> Y comenzó a tratar con personas espirituales de la Compañía de Jesús, entre los cuales fue el Padre Araoz, que acertó a ir allí [= monasterio de Ávila], que era comisario de la Compañía, y el Padre Francisco que fue Duque de Gandía[1].

En réalité, la relation de Thérèse ne cesse de renvoyer aux sujets importants que soulevaient les inquisiteurs dans les procès des femmes accusées d'illuminisme. Au point que le récit de la *Madre* semble avancer comme un interrogatoire inquisitorial où « l'accusée » répondrait d'un trait à toutes les questions en manifestant un discernement juste, c'est-à-dire en conformité avec le discours des autorités ecclésiastiques. En utilisant les termes de Ruth Amossy lorsqu'elle parle de la relation de l'auteur de roman et du public, la manifestation d'un tel discernement permettrait de « se retrouver en terrain commun […], (d')adhérer à une certaine façon de voir et d'interpréter le modèle »[2]. Et donc d'ouvrir le chemin vers la réhabilitation. L'adoption d'un discours faisant montre de ce discernement démontrerait la capacité féminine à utiliser ce que Mary E. Giles qualifie de « *discurso masculino : lógico, abstracto y con un toque de docta autoridad* »[3]. Comme on peut le voir dans la relation de Thérèse sous l'influence du qualificateur Rodrigo

---

[1] S. de Santa Teresa, *op. cit*., II, p. 23-24 ; E. Llamas Martínez, *op. cit*., p. 113.
[2] R. Amossy, « Stéréotype, interdiscours, intertexte : le soldat laboureur dans l'argumentation romanesque de Zola et Giono », *Sont-ils bons? Sont-ils méchants?...*, p. 39-50.
[3] C. Colahan, « María Jesús de Ágreda : la novia del Santo Oficio », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*…, p. 200.

Álvarez, avec un style direct, concis et réaliste, l'adoption d'un tel discours semble ainsi confirmer[1] :

- L'imperfection, la dépréciation de soi, le dévouement à Dieu :

> Y algunas veces se consolaba, pareciéndole que, aunque por sus pecados mereciese ser engañada, que a tantos buenos [letrados] como deseaban darle luz, que no permitiría Dios se engañasen.
>
> Como se ha dado cuenta a tantos por el gran temor que tenía, hanse divulgado mucho estas cosas, que ha sido para ella harto grandísimo tormento y cruz. Dice ella que no por humildad, sino porque siempre aborrecía estas cosas que decía de mujeres.
>
> [Los pecados] siempre están atormentándola como un cieno de mal olor.
>
> […] y sobre todo, un gran temor de no ofender a Dios Nuestro Señor, y de hacer en todo su voluntad. Esto le suplica siempre […].

- L'absence de confiance, l'humilité, et des phénomènes surnaturels qui ont lieu malgré elle et auxquels elle ne se fie pas :

> Con todo esto, al tiempo no le faltaban temores, y parecióle que aún gente espiritual también podían estar engañados, como ella, que quería tratar con grandes letrados, aunque no fuesen muy dados a oración, porque ella no quería sino saber si era conforme a la sagrada Escritura, todo lo que tenía.
>
> Nunca creyó tan determinadamente que era Dios con cuanto le decían que sí, que lo jurara aunque por los efetos y las grandes mercedes que le ha hecho, en algunas cosas le parecía buen espíritu, mas siempre deseaba virtudes, y en esto ha puesto a sus monjas, diciendo que la más humilde y mortificada sería la más espiritual.
>
> Tenía extremo a no se sujetar a quien le parecía que creía era todo de Dios, porque luego temía los había de engañar a entrambos el demonio.
>
> Jamás con cosa de su espíritu tuvo persuasión ni cosa, sino de toda limpieza y castidad […].

- La soumission continuelle à l'avis de ses supérieurs et à l'Église :

> Siempre jamás estaba sujeta y lo está a todo lo que tiene la santa fe católica, y toda su oración y de las casas que ha fundado, es porque vaya en aumento.

---

[1] Nous approfondissons l'idée émise par E. Rhodes dans l'article « "Y yo dije : 'Sí, Señor'" : Ana Domenge y la Inquisición de Barcelona », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*…, p. 177-178.

> Jamás hizo cosa por lo que entendía en la oración ; antes si le decían sus confesores al contrario, lo hacía luego y siempre daba parte de todo.
>
> En todo ello se sujeta a la corrección de la fe católica y de la Iglesia.
>
> Procuraba lo más que podía en ninguna cosa ofender a Dios y siempre obedecer ; y con estas dos cosas se pensaba librar, aunque fuese demonio[1].

Malgré cela, Rodrigo Álvarez ne fut pas tout a fait convaincu, notamment, lorsque Thérèse, apparaissant subrepticement à la première personne à la fin de la relation (« *La manera de visión que V[uestra] M[erced] me preguntó…* »), évoque plus en détail ses « *cosas sobrenaturales* »[2]. Il lui demandera de rédiger une deuxième relation qui touche la manière dont se manifestaient ses visions. Du reste, les phénomènes surnaturels dont fait l'expérience Thérèse d'Avila à Séville et qu'elle retranscrit dans son livre de *relaciones* sont marqués du sceau du qualificateur. Certaines subissent le sort de la réécriture dans la mesure où l'Inquisition lui demanda de ratifier ses dires, comme ce fut le cas de la relation 46. D'autres furent intégralement écrites au moment des faits sous la vigilance de Rodrigo Álvarez : les *cuentas* 53 et 54. La *Madre* est aussi amenée à relire ou à corriger les relations qu'elle avait écrites avant ces événements telle la relation 44 dans laquelle elle fait le récit de la représentation de la *Quinta Angustia* du 8 novembre 1575 à Séville, vision prémonitoire des accusations qui seraient portées contre elle et de l'affliction qu'elle endurerait lors de cette épreuve. La dernière phrase de cette relation est intéressante :

> Háseme así quedado esta visión hasta ahora representada. Lo que dije de nuestro Señor, me duró más de un mes. Ya se me ha quitado[3].

En manifestant une parole qui introduit une dissociation entre le moment du phénomène dont elle fit l'expérience et le temps de la rédaction par la formule impersonnelle « *ya se me ha quitado* », ce n'est pas l'arrogance de quelqu'un sûr de soi qui se fait jour. Pourtant, nous pensons que c'est cette dissociation même qui permet à Thérèse d'affirmer son expérience, de la traduire avec des mots. Entre la fidélité à son expérience et l'allégeance à ses supérieurs tels Rodrigo Álvarez, c'est à partir d'une mise en abîme de soi qu'elle décide de dire toute la vérité sur ce qu'elle a expérimenté, c'est-à-dire d'assumer ce qu'elle est, de défendre son identité en lien avec le surnaturel comme cela apparaissait déjà

---

[1] S. de Santa Teresa, *op. cit.*, II, p. 23-24 ; E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 113-115.
[2] E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 116.
[3] *CC* 44.

dans la première relation. En même temps qu'elle dit avec assurance les effets qui lui permettaient d'être assurée qu'ils provenaient de Dieu, elle confirme son allégeance :

> Por estos efectos y otros semejantes se comenzó a sosegar, pareciéndole que espíritu que la dejaba con estas virtudes no sería malo, y ansí se lo decían con los que lo trataba, aunque para dejar de temer, no ; sino para no andar tan fatigada. Jamás su espíritu la persuadía a que encubriese nada, sino a que obedeciese siempre. Nunca con los ojos de cuerpo vio nada, como está dicho, sino con una delicadeza y cosa tan intelectual, que algunas veces pensaba a los principios se le habían antojado, otras no lo podía pensar. […]
>
> El haber tenido tantos pecados y haber servido a Dios tan poco, debe ser causa de no ser tentada de vanagloria. Jamás con cosa de su espíritu tuvo persuasión ni cosa, sino de toda limpieza y castidad, y sobre todo, un gran temor de no ofender a Dios Nuestro Señor, y de hacer en todo su voluntad. Esto le suplica siempre, y a su parecer está tan determinada a no salir de ella, que no la darían cosa en que pensase servir más a Dios los que la tratan, confesores y prelados, que la dejase de poner por obra, confiada en que el Señor ayuda a los que se determinan por su servicio y gloria[1].

L'expérience de Thérèse est finalement crue. Entre audace et allégeance extrême, sans doute l'exil de sa propre volonté et de sa propre conscience féminine constitue-t-il les voies de la réhabilitation aux yeux des juges.

Dire son infériorité naturelle et pratiquer l'humilité, en se dégageant de toute réflexion affective ou psychologique sur soi durant le temps de la procédure, semblent avoir participé à la disculpation des femmes confrontées au Tribunal. Du reste, cette « mise en abîme de soi » prend d'autant plus d'importance que les accusées réagissaient sur le moment aux questions et/ou aux accusations. Et il n'est pas excessif de supposer que les membres du Tribunal, conscients de la pression psychologique qu'exerçaient les conditions d'enquête ou de détention, considéraient comme la preuve d'une bonne foi féminine ces femmes qui, étant donné les conditions, avouaient en toute sincérité leur ignorance et abondaient dans le sens du préjugé sur leur « faiblesse ».

Cependant, avouer son ignorance ou son infériorité ne suffit pas à être une femme qui « n'a plus rien de négatif » pour être réhabilitée dès le début d'une information judiciaire et pour en sortir grandie, comme le fut Thérèse d'Avila[2]. Certes, son extrême dévotion, son abnégation parfaite, son obéissance absolue sont les qualités qui lui valurent l'admiration de grands prélats et hommes de foi. Mais comme semble le montrer la

---

[1] S. de Santa Teresa, *op. cit.*, II, p. 23-24 ; E. Llamas Martínez, *op. cit.*, p. 113-115.
[2] L'expression est de L. Timmermans, *op. cit.*, p. 442.

confession générale de la *Madre* rédigée sous la houlette d'un membre de l'Inquisition, accepter et exprimer son rôle secondaire, se confesser avec humilité aux inquisiteurs comme devant son confesseur, se penser non méritante d'une quelconque attention divine et faire preuve du même discernement que ces hommes qui « savent » semblent avoir été des points décisifs pour sa réhabilitation.

*

Les procès inquisitoriaux sont des sources privilégiées à travers lesquelles on peut saisir le poids de la parole féminine dans la décision du Tribunal de l'Inquisition.

Comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent, la riposte et « l'autodépréciation » sont deux positions qui préfigurent l'enjeu de la parole féminine directe des femmes face aux membres de l'Inquisition et influencent leur jugement. C'est ainsi que la parole des femmes accusées est perçue de façon d'autant plus pernicieuse qu'elles en usent pour se défendre ou se justifier en toute conscience. Car adopter une telle position face à la *vérité* des juges revient à faire preuve d'une initiative personnelle condamnable. En osant réagir pour se défendre, pour exprimer leur point de vue, elles adoptent une position contraire au « bien fondé » de leur faiblesse naturelle, devenant ainsi arrogantes devant Dieu. Toute contestation sans rétractation ou diminution de sa parole conduit à la condamnation. Paradoxalement, la mutilation de sa propre parole par une fine combinaison entre affirmation et dénégation, audace et soumission semble être un gage d'une identité féminine affirmée, en même temps qu'elle conforte la vision de l'altérité féminine par les hommes.

Ces réflexions conduisent alors à prétendre que les inquisiteurs attendent un certain type de discours féminin (humilité, soumission) qui conforte les préjugés sur les femmes et dans lesquels serait engagée leur parole. D'une certaine façon, dans le cadre de la procédure, la parole féminine en contact avec le surnaturel serait ainsi entendue, perçue comme non menaçante. Et la femme serait disculpée dès lors qu'elle s'appliquerait à correspondre au modèle féminin officiel.

***

CONCLUSION

Comme nous l'indiquions au début de cette partie, nos réflexions ne constituent qu'une approche des points significatifs sur ce qui fait qu'une femme est condamnée ou vénérée à travers l'analyse des discours présents dans les procès. Néanmoins, les constatations les plus saillantes qui résultent de notre analyse permettent qu'on se risque à émettre des hypothèses.

La première concerne une particularité présente aussi bien dans l'argumentation judiciaire que dans les récits des témoins étudiés. Ainsi, les points mis en évidence dans ces deux types de discours se rejoignent dans la tendance des énonciateurs à réduire la pluralité des caractères humains des femmes à un système de réalités antinomiques. Celles-ci permettent de systématiser, hiérarchiser et partager des valeurs par rapport aux aspects du réel et du surnaturel : Dieu / diable ; bien / mal ; bonne / mauvaise ; parfaite / imparfaite ; vertueuse / vicieuse ; humble / arrogante... Si ces antinomies sont à la base de classifications et de dénominations à la fois religieuses et sociales structurant plus largement le réel, leur présence dans les discours des autorités et des témoins conduit à figer non seulement les représentations des pouvoirs féminins, mais aussi les appréciations sur les femmes.

Les trajectoires humaines ne sont pas droites, mais comme l'affirme Daniel Bertaux « ballotées au gré de forces collectives qui réorientent leur parcours de façon imprévue et généralement incontrôlables »[1]. Pourtant, en effaçant le caractère pluriel des femmes, les énonciateurs ne donnent qu'une vision fragmentaire qui participe d'une lecture unique et verticale du réel. C'est du reste à travers les témoignages que naît l'impression que le seul rôle joué par les femmes est celui que les témoins *re-présentent* au moment de leurs déclarations. Elles sont comme « réglées » sur les lois du langage de ces témoins et sur les valeurs qu'ils partagent avec le reste de la société selon la logique des modèles féminins en vigueur. Et ce, quand bien même l'agir ou les attitudes de la femme sujet de l'instruction ne coïncideraient pas avec l'objet de la représentation. Cette réflexion semble alors inscrire notre problématique dans la question fondamentale d'une modélisation des conduites féminines émanant d'une répartition des fonctions religieuses et sociales de chaque sexe.

---

[1] D. Bertaux, *op. cit.*, p. 33.

Partagés par plusieurs témoins, les jugements positifs ou négatifs qui en soi ne sont pas des valeurs normatives arrivent à construire des représentations statiques que les interlocuteurs pourront partager, voire amplifier. Mais les femmes en procès ne sont pas seulement définies par ce qu'elles *font*, mais par ce qu'elles *disent*.

La seconde hypothèse concernerait la possible concrétisation d'un conformisme « antinomique » quant aux pouvoirs féminins à travers l'enjeu de la parole des femmes, rapportée par les témoins ou perçue à travers les procès.

Selon le philosophe Georges Gusdorf, « la *parole* désigne la réalité humaine telle qu'elle se fait jour dans l'expression. Non plus fonction psychologique, ni réalité sociale, mais affirmation de la personne, d'ordre moral et métaphysique »[1]. Occuper le territoire de la parole, *prendre* la parole, suppose une prise de position. En manifestant son opposition ou en se défendant face à la *vérité* des juges, la femme qui parle devient transgressive, puisqu'elle sort de son silence, de sa passivité — se défendre n'est-il pas le premier pas vers une affirmation de soi ? Par contre, il semblerait que ce soit uniquement lorsque la femme ne va pas remettre en question l'opinion des juges sur la valeur non seulement de ses propos, mais plus largement de sa nature et de son expérience qu'elle puisse être disculpée. Par extension, en analysant le discours des femmes en procédure, ce ne sont pas tant les valeurs stéréotypiques contraires qui impliqueraient un processus de *dégradation* ou de *promotion*, mais plutôt l'intensité avec laquelle les femmes ont intégré dans leur relation aux autres le système antinomique qui prévaut sur leur nature. Le cas de sainte Thérèse est un des exemples montrant une femme vouée à Dieu qui a su intégrer les valeurs combinatoires telles que affirmation / dénégation, résistance / docilité.

Cependant, aussi paradoxales que puissent être ces deux images antagonistes liées à la parole des femmes en procès, les réflexions que nous avons soulevées sembleraient confirmer un principe fondamental : la parole féminine ne peut se soustraire au principe de défaut ou de déviance qu'elle porte obligatoirement en elle selon l'opinion générale. Car, comme l'affirme Danielle Régnier-Bohler, la parole féminine est le cadre d'enjeux fondamentaux, ceux d'une évaluation et d'une domination[2].

Celui qui détient le pouvoir de la parole détient aussi l'image et la représentation de l'Autre.

---

[1] G. Gusdorf, *La parole*, Paris, Quadrige PUF (2ème ed.), 2007, p. 5.
[2] D. Régnier-Bohler, « Voix littéraires, voix mystiques »…, p. 447.

Conclusion

Tout au long de ce travail sur trois figures féminines, *sorcière*, *sainte* et *illuminée*, nous avons tenté de déterminer ce qui fait qu'une femme en lien avec le surnaturel soit jugée maléfique ou vénérée comme une sainte. Au terme de notre exploration dans l'univers judiciaire, il reste à prendre la mesure de ce que notre enquête a permis de mettre en lumière.

Comme nous l'avons constaté, répondre à la question posée ne pouvait se faire sans dégager au préalable les critères distinctifs officiels de ces figures, critères auxquels allaient se référer l'Inquisition ou le tribunal apostolique pour se prononcer.

Dans la première partie de notre travail, nous avons pu voir que, sous le prisme juridique des XVIe et XVIIe siècles, les repères normatifs qualifiant les trois types féminins *sorcière*, *sainte*, *illuminée* reposent sur une réalité structurée en contraires : Dieu et diable, Bien et Mal, *vrai* et *faux*. Dans cette perspective, nous avons constaté qu'un pouvoir féminin est jugé condamnable dès lors qu'il manifeste les signes d'une déviation ou d'une contestation de l'ordre divin, de l'Église et du modèle religieux. Inversement, ce pouvoir sera considéré comme étant digne de vénération lorsque les autorités ecclésiastiques auront fait état et reconnu que, de son vivant, la femme concernée a incarné et exalté le modèle religieux de façon exemplaire. D'un point de vue théologico-juridique, il n'y a pas là de particularités spécifiques quant au traitement des pouvoirs féminins en rapport avec le surnaturel. Nous avons souligné que ces normes s'appliquent à tous les *christifideles*, d'autant plus que les caractères de chaque figure renvoient à un rapport avec la Foi dénué en substance de distinction de sexe : l'apostasie, l'orthodoxie et l'hétérodoxie.

À la lecture du titre général que nous avons donné à cette thèse, il aura sans doute pu paraître étonnant d'avoir mis sur le même plan et dans un ordre quelque peu inhabituel les trois principes théologiques auxquels se réfèrent les propriétés régissant les modèles de chaque cas féminin (apostasie, orthodoxie, hétérodoxie). Car si le crime d'apostasie de la sorcière s'oppose clairement à l'exaltation de l'orthodoxie que véhicule la sainte, l'hétérodoxie de l'illuminée ne se définit pas comme étant un reniement de la foi ou de Dieu, mais comme le cadre de fausses croyances ou de déviations doctrinales.

Cependant, il apparaît que si la femme *alumbrada* ou *ilusa* n'est pas en propre une apostate, dans les procès, derrière la fausse piété et la tromperie qu'elle aurait pratiquées, les autorités inquisitoriales voyaient briller aussi l'arrogance et la malice d'une femme désireuse de satisfaire son orgueil ou d'assouvir son propre désir. Or cette même malice dans la satisfaction d'un désir personnel était également une des raisons invoquées dans les procès de ces femmes « sorcières » motivées par le sombre intérêt — disait-on — d'assouvir leur soif de vengeance avec l'aide du diable. Du pacte avec le démon aux déviations dévotionnelles ou doctrinales, c'est cette conception de la sorcière et de l'illuminée (des femmes qui cachent des intentions malveillantes ou motivées par l'orgueil) qui permet d'échapper à une simple opposition entre des types dissociés et inconciliables. Et comme nous l'avons rappelé, si l'image de la sainte s'oppose à ces deux cas, il convient de garder à l'esprit qu'avant d'être reconnue comme telle après sa mort, une « sainte » était avant tout une religieuse qui pouvait aussi être la cible de ces accusations, ainsi que cela se produisit en 1576 pour Thérèse d'Avila. Car le lien qui réunit ces trois types de femmes est l'*a priori* concernant *la* femme, pétrie de défauts, et donc potentiellement dangereuse ; d'où le cadre étroit dans lequel elle est confinée.

Dans la deuxième partie de notre travail, il ne s'agit plus des propriétés régissant les modèles, mais de femmes concrètement mises en cause dans les procès. Nous avons ainsi cherché à déterminer ce qui permet de qualifier la nature d'un pouvoir féminin ; question qui implique les représentations sur les attitudes et l'agir des femmes.

Aux XVIe et XVIIe siècles, les femmes se devaient de répondre aux obligations inhérentes à leur condition : effacement et humilité. C'est ainsi que lorsqu'éclatent des conflits communautaires avec certaines de ces femmes, c'est leur éloignement des obligations sociales et morales qui va jouer un rôle essentiel dans la mise à distance du groupe. Ainsi, des propos jugés déplacés ou des conduites perçues comme scandaleuses ou criminelles par l'opinion collective dans l'espace social vont permettre de cristalliser les oppositions et justifier une condamnation. En d'autres termes, le glissement vers l'accusation naît de l'accession à une *visibilité* par la désobéissance à la *norme*.

L'accusation de ces femmes en lien avec le surnaturel dépendrait donc de leur intervention dans l'espace et le temps social. Si l'on suit alors la logique du système dualiste religieux, les femmes *bonnes* sont celles qui restent dans l'invisibilité sociale ;

celles qui apparaissent dans l'espace public sont de *mauvaises* femmes[1]. Mais alors qu'en est-il de Thérèse d'Avila ?

La *Madre* intervint activement dans l'espace public, les fondations en sont l'exemple absolu. Et pourtant, elle fut reconnue comme sainte. Pouvons-nous alors réduire la question de la condamnation ou de la vénération des pouvoirs féminins à une simple question d'opposition entre public et privé, visibilité et invisibilité ? La figure de Thérèse d'Avila est centrale pour répondre à cette question.

Il nous a semblé que si la Sainte sut investir un espace social et religieux traditionnellement réservé aux hommes, c'est parce qu'elle parvint à les convaincre qu'elle agissait pour le service et le triomphe de la foi. Son intérêt était subordonné à celui de Dieu et, ainsi qu'elle ne cessait de le répéter à ses religieuses, une obligation prévalait surtout pour la femme vertueuse : l'absence du contentement de soi ou l'ablation de l'amour propre.

Thérèse d'Avila exprimait l'annihilation de son être, l'humilité et l'obéissance extrême aux règles religieuses et à ses supérieurs même, et surtout, lorsque ceux-là l'accablaient et s'opposaient à sa réforme. Ce sont ces qualités qui lui valurent d'être admirée par ses ardents défenseurs et de pouvoir agir dans l'espace social. Mais cette exemplarité n'était pas appréciée de tous. Et de son vivant, ses plus fervents détracteurs ont vu en elle une *mujer andariega*, *ordinaria* ou *loca*. Pour eux, cette religieuse, à l'image de ses congénères féminines, semblait être poussée par l'un des péchés dits naturels chez les femmes à cause de leur faiblesse de corps et d'esprit : l'ambition. L'ignorance, l'orgueil, l'amour propre, l'envie ou l'imagination déréglée étaient des corollaires de cette tentation censée être plus forte chez les femmes. Cela ne s'était-il pas confirmé, d'ailleurs, à travers des religieuses telles que Magdalena de la Cruz ou Luisa de Carrión à l'origine de supercheries et de tromperies ? Ou même à travers ces *beatas* ignorantes qui prétendaient bénéficier de faveurs divines ? Cela n'était-il pas aussi le lot de ces femmes sorcières dont la folle vanité leur avait fait croire qu'elles pouvaient exercer leur pouvoir sur les autres en leur infligeant des supplices atroces ?

Tout ceci nous amène donc à penser que ce qui semble finalement être mis en cause derrière la question des pouvoirs féminins en procès et leur intervention dans l'espace et le temps social, c'est l'expression de la désobéissance féminine. Plus précisément, ce n'est

[1] M. Bernos, « Présence des femmes dans l'Église Romaine. De la Réforme à la Révolution », *Femmes entre ombre et lumière…*, p. 41-51.

pas simplement l'opposition entre *visibilité* / *invisibilité* sociale et religieuse qui semblerait intervenir dans la condamnation, mais aussi le manque de modestie et de subordination. Ainsi, selon les analyses que nous avons faites, la femme serait maléfique ou hypocrite dès lors qu'elle ferait preuve d'une position contraire au bien fondé de son effacement social par des attitudes ou des actes perçus à travers le prisme de l'ambition. C'est-à-dire, lorsque la visibilité sociale de la femme résulte d'un acte ou d'un comportement non conforme aux prescriptions symboliques propres au sexe féminin. Rien d'étonnant alors que, lors des crises communautaires, la vie ou les conduites des femmes à qui l'on attribue un lien avec le surnaturel et qui montrent une trop large individualité (vivre isolé, exercer une activité pour survivre, faire preuve de complaisance envers soi-même) les amènent à être jugées comme dangereuses et condamnables.

Le diable, la perversion du corps ou les désordres d'un psychisme déséquilibré deviendront les causes *naturelles* qui expliquent l'attitude de ces femmes porteuses d'un potentiel déviant. Mais face à des attitudes déconcertantes, le juridique recourt à des règles immuables et tangibles : fixer des similitudes dans les comportements, conforter les stéréotypes. Nous avons adhéré sur ce point aux thèses défendues par Claire Guilhem lorsqu'elle montrait que l'assimilation progressive des illuminées (surtout des *ilusas*) à la sorcellerie et à la folie par l'Inquisition allait permettre de vider le potentiel « transgressif » que représentaient la vie et la foi de ces femmes : celui en quelque sorte de s'inventer elles-mêmes[1]. La répression de ce délit par l'Inquisition permettra d'encadrer les initiatives féminines en véhiculant l'idée qu'il est synonyme de dégénérescence ou de folie. Ces qualificatifs permettront de réintégrer ces femmes dans la société en tant que « malades mentales » (relation au diable socialement admise) et de désamorcer ainsi l'influence de leurs conduites sur le groupe, la société et la foi.

Si ces réflexions sur un principe d'insoumission (volontaire ou involontaire) engagent les actes et les conduites sociales des femmes, la parole est aussi soumise aux conditions de l'obéissance. Dans la troisième et dernière partie, nous avons observé qu'une fois prise dans la toile inquisitoriale, la femme accusée franchit le seuil des règles prescrites à son sexe lorsqu'elle exprime ou appuie *sa* propre perspective du conflit face au Tribunal de l'Inquisition. Il semblerait que toute position féminine qui ne s'en remet pas au

[1] C. Guilhem, *op. cit.*, p. 210-236.

« bien fondé » des appréciations des témoins et à la raison des juges sur leurs propos, leur expérience et leur nature, constitue le symbole condamnable de l'arrogance devant Dieu, l'Église, la société.

En effet, il n'est déjà pas pensable d'admettre pour un homme un comportement individualiste dans une société où le communautaire est de norme. Alors pour une femme, c'est inacceptable, choquant, « diabolique » : elle agit de sa propre volonté et dans son propre intérêt. Il n'est cependant pas question là d'extrapoler sur une notion d'émancipation ou sur un concept d'individualisme, et encore moins sur une résistance volontaire et consciente face au « diktat de l'idéologie dominante »[1] ; toutes notions anachroniques, impensables à cette époque. Lorsque nous disons *agir dans son propre intérêt*, il s'agit de femmes qui sortent des domaines qui leur sont prescrits : s'immiscer dans le dialogue avec Dieu en dehors du cadre religieux, trouver des alternatives pour subsister, exprimer son point de vue ou se défendre sans se diminuer… Bref, exhiber une liberté de choix en ne vivant pas pour les *autres*, mais « pour soi ».

Dès lors, l'intrusion « égoïste » du féminin dans tout ce qui ne relève pas de son conditionnement social — le couvent, la maison, la famille, la subordination au mari et au prêtre, la modestie, l'effacement : tout ce qui relève d'un espace particularisé pour le féminin — s'oppose à la cohérence des représentations sur la femme, à celle de la société, et donc à l'ordre divin. Cela revient, d'une certaine manière, à « subvertir » la légitimité *naturelle* de l'ordre, à semer « l'anarchie »[2]. « Associé(s) aux forces qui agressent l'ordre social »[3], les pouvoirs féminins en lien avec le surnaturel deviennent ainsi *légitimement* condamnables aux yeux de la société et de la justice. Il va sans dire qu'ils seront jugés non condamnables lorsqu'ils ne sortiront pas des domaines qui leur sont prescrits socialement et symboliquement, et vénérables, lorsqu'ils les encenseront.

Cela tend à démontrer la tendance commune de prendre en compte ce qui *doit* se passer lorsque le féminin côtoie le surnaturel selon des modèles préconçus et des représentations partagées par l'ensemble des individus.

Dans notre recherche, nous avons certes donné de l'importance à des femmes « sans histoire » et humanisé parfois à l'extrême les qualités spirituelles qu'incarne

---

[1] *Ibid*., p. 192-236.
[2] L. Timmermans, *op. cit*., p. 817.
[3] G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974, chap. I.

Thérèse d'Avila. Mais avant qu'une auréole de sainteté ne vienne entourer cette grande figure religieuse du Siècle d'Or, c'est parce qu'elle était femme et mystique expérimentant des phénomènes extraordinaires que certains de ses détracteurs la critiquèrent ou la dénoncèrent à l'Inquisition de Séville telle une *mujer ordinaria*.

Nous admettons aussi que notre démarche comparative adoptée sur une aussi longue période relègue au second plan l'évolution diachronique de chaque figure ou des pistes dégagées. Notre étude aurait ainsi mérité que l'on s'attarde davantage sur le thème de l'implication de l'apparence corporelle dans les procès confrontés, afin de mieux saisir en quoi consiste le langage corporel « illicite » des femmes. Et il aurait été tout aussi important d'établir l'évolution des termes ou des adjectifs subjectifs employés par les témoins à l'intérieur de chaque catégorie juridique.

Au terme de cette thèse, même si nous avons déjà émis certaines remarques à ce sujet, nous sommes consciente que s'interroger sur les pouvoirs féminins à travers les procès aurait aussi mérité d'étudier les procès « masculins » pour mieux affirmer les particularités dégagées. Mais la question des pouvoirs féminins soulève plus largement les problèmes d'une modélisation *a priori* des représentations féminines au Siècle d'Or.

Comme les faces d'une même pièce, la condamnation ou la vénération des femmes participent de la construction du « féminin ». Les différences préétablies entre les catégories juridiques *sorcière*, *sainte*, *illuminée* mettent en évidence l'équivoque d'une vision de la Femme que l'on veut particulariser selon une réalité structurée en contraires. Mais entre le *sacré* et le profane, entre la religion et la magie, entre Dieu et diable, c'est toute la complexité d'une délimitation du surnaturel dans l'ensemble des éléments qui composent la réalité qui émerge de la représentation des pouvoirs féminins. Des pouvoirs qui sont le produit d'une fabrication, d'une fiction.

Annexes

ANNEXE 1

LISTES RÉCAPITULATIVES DES CAUSES INSTRUITES PAR L'INQUISITION DE TOLÈDE, 1529-1655 (HOMMES ET FEMMES CONFONDUS)[1]

A – Liste des personnes inculpées entre 1529-1600

1) Délit de sorcellerie entre 1529-1600

Année	Noms et renseignements sur l'accusé(e)	Résidence	Sentence	Leg.	Exp.
1538	Pedro de Valmesada	Guadalajara		467	1
1541	Juana Ruiz, épouse de Juan Gómez de Valdelomar (hidalgo)	Daimiel	Absoute*	95	7
1546	Juan Cabezón	Eras	Absous*	200	20
1581	Catalina Sánchez la Vieja, dite *la Salvadora*	Castañar de Ibor		496	4
1581	Cristina de Orellana	Castañar de Ibor		496	4
1581	Juana Sánchez la Vieja, veuve de Blasco Martín	Castañar de Ibor		496	4
1581	Inés García la Ximona	Castañar de Ibor		496	4
1581	Francisca Martín	Castañar de Ibor		496	4
1591	Catalina Mateo, veuve, 50 ans	Casar de Talamanca	Condamnée*	91	1
1591	Juana Izquierda, veuve, 60 ans	Casar de Talamanca	Condamnée*	88	13
1591	Olalla Sobrina, veuve, 60 ans	Casar de Talamanca	Condamnée	2105	27 73

[1] Pour les références des procès, nous nous sommes appuyée sur les données figurant dans le *Catálogo de la Inquisición de Toledo*, ainsi que sur les données que rapportent S. Cirac Estopañán, J. Caro Baroja et J.P. Dedieu dans leurs ouvrages respectifs. Nous indiquons toutefois ici le résultat des affaires lorsqu'il est mentionné dans les documents. Les indications liées à l'année correspondent à la fin de la cause, c'est-à-dire lorsque la sentence est rendue ou lorsqu'il y a abandon du procès. Nous indiquons par une astérisque les causes dont le procès a été conservé intégralement.

2) Délit d'illuminisme entre 1529-1600

Année	Noms et renseignements sur l'accusé(e)	Accusation	Résidence	Sentence	Leg.	Exp.
1532	Francisca Hernández	*Alumbrada*	Valladolid	Condamnée*	104	3
1535	María de Cazalla, épouse de Lope de Rueda	*Alumbrada*	Guadalajara	Condamnée*	110	6
1539	Luis Beteta	*Alumbrado*	Toledo	Absous*	102	3
1539	Antonio de Medrano	*Alumbrado*		Condamné*	104	3
1541	Juan García	*Iluso*	Budía	Absous*	113	7
1565	Isabel Ortiz	*Alumbrada*	Alcalá de Henares	Absoute	104	5
1578	Francisca de Ávila, dite *de los Apóstoles*	*Ilusa*	Toledo	Condamnée*	113	5
(1578)	Un Frère Franciscain, défenseur de la béate Francisca de Ávila	*Alumbrado*		Cause incomplète	103	3
1590	Martín Ayala	*Iluso*	Madrid	Cause incomplète	113	6
1592	Lucrecia de León	*Ilusa*, fausse visionnaire		Condamnée	114	10
1595	Diego Victores Tejeda, complice de Lucrecia de León	*Alumbrado*	Madrid	Condamné*	115	4
1595	Don Alonso Mendoza, complice de Lucrecia de León	*Alumbrado*	Toledo	Condamné*	114	12

B – Liste des personnes inculpées entre 1600-1655

1) Délit de sorcellerie entre 1600-1655

Année	Noms et renseignements sur l'accusée	Résidence	Sentence	Leg.	Exp.
1616	María López, veuve d'Andrés González	Garganta de Loyoga	Condamnée	497	8
1616	Juana del Alamo, dite la *Vieja de Canencia*[1]	Garganta de Loyoga		497	8
1616	María Díaz	Canencia		497	8
1616	Isabel Ramos, épouse de Francisco Gónzalez Ramos	Montejo de la Sierra		497	8
1616	Juana de Salinas, béate			497	8
1616	Jerónima, dite *la Hospitalera*, gardienne d'hôpital	Torrelaguna		497	8
1616	Epouse de Pedro de la Cuesta, laboureur	Torrelaguna		497	8
1616	Epouse de Pedro de Valdolmos	Valdetorres		497	8
1616	Ana Sanz, épouse de Pedro Gutiérrez	Braojos		497	8
1640	María de Espolea, dite *la Pastora*, épouse de Domingo de Guesta, 40 ans	Valdepiélago	Condamnée*	85	13
1646	Ana de Nieba, 70 ans[2]	Miraflores de la Sierra		90	8
1646	María de Manzanares, mariée quatre fois, plus de 60 ans	Miraflores de la Sierra	Condamnée*	90	8

[1] Cette accusée, dénoncée également comme sorcière (le mot *bruja* est clairement employé à plusieurs reprises) ne figure uniquement que dans les folios concernant l'affaire de María López.
[2] Ana de Nieba apparaît dans le procès de María de Manzanares. Elle fut dénoncée en même temps que cette dernière et recluse dans les prisons inquisitoriales pendant deux ans. Elle finit par avouer aux inquisiteurs son crime et la responsabilité de María de Manzanares dans ses actions.

2) Liste des personnes inculpées pour illuminisme entre 1600-1655

Année	Noms et renseignements sur l'accusé(e)	Accusation	Résidence	Sentence	Leg.	Exp.
1601	Catalina de Melgar, *beata* avec habit de l'ordre Franciscain	*Alumbrada*	Yepes	Cause incomplète	104	4
1621	Francisca de Austria	*Ilusa*	Ocaña	Cause incomplète	113	4
1622	Gabriel de Escobar	*Alumbrado*			114	6
1625	Ana Baroja	*Endemoniada (Ilusa)*	Puebla de Montalbán	Cause suspendue*	114	13
1625	Frère Bernardino de Sandoval	*Alumbrado*	Madrid	Admonesté*	107	1
1628	Gerónima de Noriega, *beata* du Carmen	*Ilusa*	Madrid	Cause suspendue*	115	1
1628	Miguel Bautista	*Iluso*	Madrid	Récriminé*	114	4
1629	Francisco Manuel Castro	*Alumbrado*	Madrid	Cause suspendue*	104	1
1636	Juana Bautista, *beata*	*Ilusa*	Toledo	Condamnée*	114	9
1637	Mateo Rodríguez, d'origine portugaise	*Alumbrado*	Madrid	Condamné*	106	2
1638	Francisca de la Santísima Trinidad, novice au couvent de San Miguel de los Ángeles, ordre Franciscain	*Alumbrada*	Toledo	Admonestée*	107	4
1641	Père Antonio de Bolíbar	*Alumbrado*	Alcalá de Henares	Cause suspendue*	102	4
1641	Juan María López Martínez	*Alumbrado*		Condamné*	103	7
1641	María Pizarro, veuve, 54 ans	*Ilusa*	Siruela	Condamnée*	115	2
1641	María de la Encarnación Maseda y Legarda	*Alumbrada*	Madrid	Condamnée*	104	2
1641	Isabel Briñas	*Alumbrada*	Toledo	Condamnée*	102	5
1642	María Bautista	*Alumbrada*	Madrid	Absoute*	102	2
1643	Frère Francisco López, moine augustin	*Alumbrado*, sollicitant	Alcalá de Henares	Condamné	104	6
1646	Catalina Ruiz, *beata*	*Alumbrada*	Manzanares	Admonestée*	106	3
1646	Père Pedro González Galindo	*Alumbrado*			103	4
1649	Isabel de Caparroso, complice des sœurs illuminées du monastère de San Plácido, Madrid	*Alumbrada*	Madrid	Admonestée*	103	2
1649	Luisa Vírginea	*Ilusa*	Madrid	Cause incomplète	115	5
1649	María de Legarda, dite de Jesús	*Alumbrada*	Madrid	Condamnée*	104	2
1650	Frère Juan de Yegros	*Alumbrado*		Absous*	107	8
1654	Ana de Abella, *beata* itinérante	*Ilusa*	Tolède	Condamnée	114	2

ANNEXE 2

PRINCIPAUX AGENTS INQUISITORIAUX INTERVENANT DANS LE CADRE DE L'INSTRUCTION[1]

➢ Deux inquisiteurs, juristes ou théologiens, nommés par l'Inquisiteur Général et la Suprême, président le tribunal. Ils ont autorité sur les autres membres et doivent appliquer les règles permettant d'instruire la cause à la suite des délations reçues. Ils rendent la justice en émettant une sentence (*veredicto*) sous la décision collégiale de l'ordinaire et des consulteurs.

➢ Le procureur (*promotor fiscal* ou *procurador fiscal*) a pour tâche d'engager la cause, d'interroger les témoins et d'élaborer un réquisitoire contre l'inculpé(e).

➢ Les qualificateurs (*calificadores*) : religieux ou juristes, ils interviennent essentiellement pour déterminer l'absence ou la présence de l'hérésie dans le fait jugé. Leur rôle consiste, par exemple, à définir la nature hérétique des écrits de l'accusé(e) lorsque c'est le cas ou des propos proférés. Au même titre que les consulteurs, ils collaborent avec les inquisiteurs dans les décisions pour la résolution des procès.

➢ Les consulteurs (*consultores*) sont des juristes et ils résolvent les notions de morale ou de casuistique soulevées par le procès en vue de mesurer l'ascendance criminelle de la faute commise par l'accusé(e). Leur vote concernant les mesures relatives à l'usage de la torture ou le choix de la sentence, par exemple, n'est que consultatif.

➢ Les ordinaires (*ordinarios*) sont des juges ecclésiastiques choisis par les évêques. Tout comme les qualificateurs et les consulteurs, les juges ordinaires participent dans les procédures, mais ils bénéficient d'un vote décisif dans la sentence.

➢ Les commissaires (*comisarios*), ecclésiastiques bénévoles, sont chargés de représenter le pouvoir des inquisiteurs dans les lieux les plus reculés où les visites inquisitoriales sont peu

[1] Descriptif élaboré, entre autres, à partir de M. Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición española…*, p. 82-240 ; P. Huertas, J. de Miguel et A. Sánchez, *La Inquisición…*, p. 221-229.

fréquentes. En l'absence de l'inquisiteur, ils ont l'autorité de procéder à des arrestations et à des interrogatoires à la suite de dénonciations reçues à l'encontre d'une personne. Avec celle des familiers, leur fonction a participé au contrôle d'une large partie de la population, si bien que certains purent abuser de leur pouvoir en faisant peser les menaces de dénonciation ou d'arrestation sur des personnes[1].

Tabl. 11 – Récapitulatif des Inquisiteurs Généraux sur la période 1529-1655[2].

	Année	**Inquisitieur Général**
Règne de Charles I	1523-1538	Alonso Manrique de Lara (†1538)
	1539-1545	Juan Pardo de Tavera (1476-1545)
	1546	García de Loaysa (†1546)
Règne de Philippe II	1547-1566	Fernando de Valdés y Salas (1483-1568)
	1566-1572	Diego de Espinosa (1512-1572)
	1572	Pedro Ponce de León (1510-1573)
	1573-1594	Gaspar de Quiroga y Sandoval (1512-1594)
	1595	Jerónimo Manrique de Lara (†1595)
	1596-1599	Pedro de Portocarrero (†1600)
Règne de Philippe III	1599-1602	Hernando Niño de Guevara (1541-1609)
	1602	Juan de Zúñiga Flores († fin 1602)
	1603-1608	Juan Bautista de Acevedo (1555-1608)
	1608-1618	Bernardo de Sandoval y Rojas (1545-1618)
	1619-1621	Luis de Aliaga Martínez (1565-1626)
Règne de Philippe IV	1622-1626	Andrés Pacheco (1549 ?- 1626)
	1627-1632	Antonio de Zapata Cisneros y Mendoza (1585-1635)
	1632-1643	Antonio de Sotomayor (1557-1648)
	1645-1665	Diego de Arce y Reinoso (1585-1665)

[1] D'autres intervenants étaient tout aussi importants à l'intérieur du processus procédural tels que les trois catégories de *secretarios*, l'alguazil, le nonce ou encore le médecin. Nous renvoyons aux descriptifs de ces emplois et des autres dans P. Huertas, J. de Miguel, A. Sánchez, *op. cit.*, p. 221-229.
[2] Tableau élaboré d'après les informations fournies par P. Huertas, J. de Miguel, A. Sánchez, *op. cit.*, p. 387-394.

ANNEXE 3

PARUTION DES TRAITÉS SUR LA SUPERSTITION ET LA SORCELLERIE (1500-1655)

Année	Espagne	Autres pays
1510	Martín de Andosilla, *De superstitionibus*, Lyon	
1529	Martín de Castañega, *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías (...) y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño	
1538	Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, Salamanca	
1558	Alonso de Castro, *De sortilegiis et maleficiis et eorumque punitione*, Lyon	
1591	Benito Peter, *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia de observatione somniorum et de divinatione astrologica*, Ingolstad	Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (1580). Pierre Binsfeld, coadjuteur de Trêves, *Tractatus de confesionibus maleficarum et Sagarum* (1589).
1599	Martin del Rio, *Disquisitionum magicarum*, Lovaina	Nicolas Rémy, *Demonolatriae libri tres* (1595) Pierre de Lancre, *Tableau de l'insconstance des mauvais anges et démons* (1605). Francisco María Guazzo, *Compendium maleficarum* (1608)
1618	Francisco Torreblanca Villalpando, *Epitomes delictorum in quibus aperta, vel oculta invocatio daemonis intervenit,* Sevilla *Defensa en favor de los libros católicos de la Magia*, Sevilla	
1619	L'inquisiteur Valderama publie son *Histoire générale du monde et de la nature*, dont il consacre le second volume aux démons et sorciers	Manuel do Valle de Moura, *De incantationibus seu ensalmis* (1620)
1632	Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca Rodrigo Antonio de Ribera y Andrade, *Magia natural y artificial*	Manuel de Lacerda, *Memorial e antidote contra os pos venenosos que o Demonio inventou* (1631)
1652	Blasco Lanuza, *Combate de demonios y patrocinio de ángeles*, San Juan de la Peña	

ANNEXE 4

TEXTES

1) PROCÈS INSTRUIT CONTRE CATALINA MATEO, JUANA IZQUIERDA ET OLALLA SOBRINO, 1591

a) Audience de tourment de Catalina Mateo, 10 janvier 1591

Catalina Mateo, viuda, mujer que fue de Bartolomé Moreno y después de Alonso Hermosa de [Hernández] vecina de la villa del Casar que por el vicario de Alcalá de Henares fue remitida a este Santo Oficio por bruja :

En la primera audiencia que con ella se tuvo a doce días del mes de enero de 1590 años ante los Señores Inquisidores Doctor Pedro de Carate y don Lope de Mendoça juró en forma de derecho e prometió de decir la verdad así en esta audiencia como a las demás que con ella se tuvieren hasta la determinación de su causa.

[Edad 50 años]. Y declaró ser de edad cincuenta años poco más o menos y que lo que había confesado ante el dicho vicario de Alcalá en razón de este negocio era levantamiento que se había hecho a sí y a las demás contra quienes había testificado y lo revocó y en esto [...eneró?] hasta que conclusa la causa fue condenada a cuestión de tormento. Y en 10 de enero de 1591 años siendo llevada a la cámara del tormento y amonestada que diga la verdad y no se quiera ver en tanto trabajo

Dixo « Ah, señores míos, ¡ que no he muerto nadie ! ¡ no me haga decir lo que no he hecho ! »

Fuele dicho y amonestado que diga la verdad.

Dixo hincada de rodillas « Señores padres santos de mis ojos, piedad por amor de Dios que yo diré la verdad. Que yo e mis compañeras lo hicimos ».

Fuele dicho que pues que pide misericordia e quiere decir la verdad la diga en todo para que mejor se use con ella de la misericordia que pide.

Dixo ser verdad que ésta y la de Juan de la Plaza y la de Juan Izquierdo)a (sic) *fueron en casa de Juan de Vaqueriza y mataron aquella criatura y las susodichas la tomaron que era niña y la asentaron en las ancas y no quedó muerta por entonces, aunque después murió. Y para hacerlo, la dicha de Juan de la Plaza puso dormideras al dicho*

Juan Vaqueriza debajo del almohada porque ésta no sabía de este oficio de ser bruja si las otras dos no se lo enseñaran. Y que la dicha de Juan de la Plaza untó a ésta en casa de la dicha de Juan de la Plaza estando las dos a solas y para ello la envío a llamar con la dicha de Juan Izquierdo con la cual de noche ésta fue en casa de la dicha de Juan de la Plaza llamada Olalla, y allí la dicha Olalla dixo a ésta si quería usar el oficio de bruja y ésta la dixo se escusó diciendo « ¿En tan mal oficio me queréis meter ahora? ». Y al fin ésta la dixo que sí. Y que esta misma noche untó a ésta las coyunturas de las manos por el principio de los dedos y lo mismo hizo en los pies y no la untó otra parte de su persona. Y luego estando de esta suerte, le dixo fuesen en casa del dicho Juan Vaqueriza a donde ésta y la dicha Olalla y Juana Izquierda fueron a donde pasó e hicieron de la dicha criatura lo que dicho y declarado tiene. Y la ocasión fue que según la dicha de Juan de la Plaza dixo a ésta el haber atropellado unas mulas que llevaba a darles agua al pilar la dicha Olalla a un hijo de dicho Juan Vaqueriza sobre lo cual riñeron la dicha Olalla y el dicho Juan Vaqueriza y por vengarse dél, fueron a aquella noche a hacer lo que declarado tiene. Entrando a ello por una ventana de las casas del dicho Vaqueriza que cae a la calle, la cual ventana abrieron las dichas Olalla y Juana Izquierda y abierta entraron por ella todas tres y hecho lo que declarado tiene con la dicha criatura la tornó a envolver la dicha de Juan de la Plaza y la echó en la cama donde estaba la madre de la dicha criatura. Y con esto se salieron de la dicha casa por la ventana por donde habían entrado y se volvieron a casa de la dicha Olalla de donde habían salido desnudas en cueros y se vistieron y cada uno se fue a su casa.

Iten dixo que al cabo de cuatro o cinco noches que pasó lo que declarado tiene, ésta y las dichas Olalla y Juana la Izquierda una noche se tornaron a juntar en casa de la dicha Olalla adonde se desnudaron e se untaron por mano de la dicha Olalla que untó a ésta y a la dicha Juana la Izquierda. Y así untadas todas tres fueron a casa de Juan García herrador, yendo desnudas y en cueros y para el aire, yendo las susodichas más alta que ésta porque ésta iba como media vara levantada del suelo y entraron en casa del dicho Juan García por una ventana que cae a la calle y sacaron de la cama del dicho Juan García y su mujer un niño hijo suyo al cual le tiraron todas tres de su miembro. Y como ésta no le tiraba, las susodichas la dixeron « ¡ Ah, traidora ! ¿ por qué no llegas y tiras ? » y ésta les respondió « ¡ Ay, qué lástima llegar a esta criatura ! ». Y la volvieron a decir « llegar llega ». Y así ésta llegó y dio tres pellizcos a la dicha criatura en las ijadas de que quedó muerta la dicha criatura y no sabe si le arrancaron a la dicha criatura sus

vergüenzas porque ésta, como dicho tiene, la tiró y poco. Y muerta la dicha criatura la envolvió la dicha Olalla y la tornó a la cama con sus padres sin ser sentidas y que de presente ésta no se acuerda la ocasión por qué fueron a casa del dicho Juan García más de que la dicha Olalla las llevó allá.

Iten dixo que a cabo de un mes que pasó lo susodicho ésta y la de Juan Izquierdo se juntaron una noche a casa de la dicha Olalla y allí la dicha Olalla untó a ésta en la forma que tiene dicha con unos ungüentos que ésta no sabe si son [puestos] ni blancos. Y ansí untada ésta y las susodichas fueron en casa de un hijo de Antonio de Plaza yendo desnudas en cueros, yendo en el aire, y ésta iba baja porque las otras iban más altas, y entraron todas tres a casa del dicho hijo de Antonio de la Plaza por entre la tapia y la puerta del corral que estaban abierta y que puede entrar una persona y al primer sueño entraron. Y la dicha Olalla sacó una niña de la cama de la mujer del hijo de Antonio la Plaza que estaba sola y habiendo sacado la dicha criatura y estando al suelo de la casa la madre de la dicha criatura comenzó a dar voces hallándola menos « ¡ Ah, traidoras ! ¡ Que me habéis llevado mi hija ! ». Y como ésta y las susodichas oyeron las voces, dexaron a la dicha criatura desnuda junto a la lumbre y se fueron sin hacerla mal ninguno a lo menos que ésta viese ni ésta sabía qué muerte la querían dar porque de ordinario las otras comenzaban primero. Y porque cuando salieron de casa de la dicha Olalla trataron de ir en casa de dicho hijo de Antonio de la Plaza sin decir a qué ni por qué y como fueron sentidas, se volvieron en casa de la dicha Olalla a donde se vistieron y cada una se fue a su casa.

Iten dixo que pasado lo susodicho, al cabo de un mes, la dicha Olalla envío a llamar a ésta con la dicha Izquierda y se juntaron una noche en casa de la dicha Olalla, la cual les dixo « ¡ Vamos en casa del boticario! ». Y ésta la dixo « ¿ A qué hemos de ir en casa del boticario? ». Y la dicha Olalla dixo « ¡ Anda allá y déjate de voces ! Vamos en casa del boticario ». Y la dicha Olalla untó a ésta como las demás veces e ansí ésta y las susodichas en cueros y por el aire, yendo ésta más baja que ellas, fueron en casa del boticario del Casar, que no le sabe el nombre, en cuya casa entraron por una ventana que cae a la calle. Y la dicha Olalla sacó de la cama del dicho boticario y su mujer un niño al cual llevaron al fuego y le maltrataron pellizcándole. Y después de pellizcado, le volvió la dicha Olalla envuelto a la cama de los dichos sus padres y que aunque el dicho niño por entonces que donde vivo, de allá dos días, murió. Y hecho esto, se volvieron por sus pies

andando por el suelo a casa de la dicha Olalla a donde se vistieron y se fueron a sus casas. Y no se acuerda ahora de más e que acordándosele lo dirá.

Preguntada qué principio y fundamento tuvo el decir la dicha Olalla a ésta que fuese bruja para hacer las cosas que tiene dichas y ansí mismo qué calidades y propiedades había de guardar para el oficio de bruja e qué efectos tiene el dicho oficio en habiéndosele dado a entender.

Dixo que cuando la dicha Olalla le envío a llamar la primera vez no le dixo más de que fuese bruja y esta confesante la dixo si había de tomar tan mal oficio y la Olalla la dixo « ¡ Serlo habéis aunque no queráis ! ». Y ansí ésta la dixo de sí. Y luego salió del [palacio] de la dicha Olalla un cabrón no sabe de qué color más de que dixo al dicho cabrón que abrazase a ésta y el dicho cabrón abrazó a ésta. Y aunque había lumbre de brasa, no había claridad por ser de noche, mas de que ésta sintió que le puso los brazos a los hombros desta y la dicha Olalla dixo a ésta que le diese algo de su cuerpo y ésta la dixo que no tenía qué darle sino una uña y le dixo que la cortase. Y así [?] en casa de la dicha Olalla aquella misma noche con un cuchillo cortándola a tientas y se la dio en las manos al dicho cabrón el cual se la tomó y no sabe cómo y la dicha Olalla nombró a ésta el nombre de dicho cabrón e que era el demonio. Y el nombre que le dixo no se acuerda.

Iten dixo que aquesta misma noche el dicho cabrón, antes que fuesen a casa del dicho Vaquerizo, y después que volvieron a casa de la dicha Olalla, se echó con todas tres carnalmente primero con las susodichas, y después con esta confesante metiendo su vergajo en el vago natural de ésta y no le echó simiente más de estar encima de ésta y ésta tuvo su deleitación como si estuviera con hombre. Y fuera de esta vez, envío la dicha Olalla a casa de ésta por dos veces, de noche, al dicho cabrón el cual estando ésta desnuda en su cama se le echaba encima en la forma que declarado tiene y luego se iba. Y una vez volvió el dicho cabrón otra noche a casa de ella, la cual le dixo que se fuese y ésta se encomendó en Dios y su Madre y nunca más volvió el dicho cabrón a casa de ésta. Y la dicha Olalla nunca dixo a ésta lo que había de hacer e guardar para el oficio de bruja más de persuadirle que lo fuese, que ella le daría de comer y vestir y beber todos los días de su vida e le prometió saya e camisas y ducados cuya cantidad no se acuerda.

Iten dixo que al tiempo que ésta y la dicha Olalla estaban presas ante el vicario de Alcalá y en su cárcel la dicha Olalla dixo a ésta a solas que no la descubriese que ella daría a ésta todos los días que viviese de vestir, comer e calzar. Y al tiempo que esto pasó, ésta y la dicha Olalla estaban juntas porque la dicha Juana Izquierda aunque estaba junta

con ésta y la dicha Olalla se levantaba sintiendo dormida a la dicha Izquierda y se lo decía a ésta callandito que por [cierto] y en su conciencia que en todo lo que ha dicho no levanta nada a la dicha Olalla ni a la dicha Izquierda.

Preguntada si ha visto más veces de las que declaradas tiene al dicho cabrón ; dixo que todas las veces que fue a casa de la dicha Olalla ésta vio allí al dicho cabrón de noche porque de día no iba a su casa e que no tuvo con ésta más conversación carnal el dicho cabrón de las que declaradas tiene. Y que el dicho cabrón no las acompañó cuando iban y venían a maltratar las dichas criaturas que esta confesante viese más de que la dicha Olalla decía que el demonio las llevaba y que habían de decir « ¡ Vamos de viga en viga en la ira de Santa María ! ». Y diciendo esto dixo esta confesante « ¡ Ah, mala de mí! ¿qué pudiera yo decir y confesar a estos señores [allá arriba] lo que aquí he dicho ».

Preguntada si la dicha Olalla le dixo y ésta entendió que el untarse e ir a maltratar las criaturas y tratar con el demonio carnalmente y el dexarse llevar por el aire de él y darle parte de su cuerpo era oficio de brujas.

Dixo que a lo que la dicha Olalla le dixo, sí señor ; que era oficio de brujas el untarse e ir a matar las criaturas e andar por el aire y que el ir las dichas Olalla e Izquierda más altas por el aire que ésta, no sabe qué causa sea más de esta sospecha debe ser tener más conversación y más […] *y más recreación que ésta (y entre otras cosas).*

Preguntada en qué forma y manera entraba el dicho demonio en casa de ésta las veces que allá fue.

Dixo que ésta cree lo hacía por un agujero que estaba encima de la puerta de la calle porque ésta oía ruido y que las veces que el demonio fue, ésta no le aguardaba sino que de repente venía y ésta entendía que se lo enviaba la Olalla porque por dos veces le dixo que ella se le enviaría. Y después preguntándola la dicha Olalla a ésta si había ido allá el demonio ésta la dixo que « Vos no me lo enviastes ».

Preguntada si en lo que ha dicho y confesado ha dicho la verdad sin levantar falso testimonio a sí e a las dichas Olalla e Juana Izquierda.

Dixo que en su conciencia ha dicho verdad en todo por salvar su ánima y descargar su conciencia y que ni a sí ni a las dichas Olalla e Izquierda no ha levantado falso testimonio en cosa alguna ni les ha visto hacer cosa alguna más de lo que dicho tiene. Lo cual es ansí verdad so cargo de su juramento y que si otra cosa se le acordare protesta de lo decir y declarar.

Suspendióse el tormento, y pasadas las veinte y cuatro oras, la dicha Catalina Mateo se ratificó en la dicha su confesión.

b) Juana Izquierda et Olalla Sobrino

Relación de las causas despachadas en el auto de fe que se ha hecho en la Inquisición de Toledo, domingo de la Santísima Trinidad en nueve días de Junio de 1591 años[1]

11. Juana Izquierda, vecina del Casar, viuda de edad de 60 años, fue otra de las tres que prendió el dicho vicario de Alcalá, con la información el capítulo pasado diez. Hay lo que se acarreó con la dicha Mateo, como está dicho. Y habiendo sido, por el dicho vicario, puesta a cuestión de tormento, la venció. Y después, la mujer del Alcalde de la cárcel del dicho Vicario, preguntándole si había confesado, le respondió que no. Pero que la verdad era que ella estaba una noche en la dicha villa del Casar y habían pasado junto a ella catorce o quince brujas y entre ellas algunos hombres. Y estando ella en camisa con una garnachilla, la habían pegado el ungüento y llevadola consigo al campo adonde habían bailado y cantado marmullando taniendo en un adufre. Y que la dicha Catalina Mateo era muy grande bruja e que lo mismo era la dicha Olalla. Y después dixo esto mismo ante el dicho vicario de Alcalá, añadiendo ser verdad que otra noche, siete u ocho brujas, que a ninguna de ellas conoció, habían entrado en su casa e la habían llevado por fuerza a casa de un herrador, que era padre de la una criatura que la dicha Mateo confesaba haber muerto en compañía de ésta. E las otras habían ahogado la dicha criatura, porque amaneció ahogada, pero que ella se había quedado a la puerta y no había entrado. E que podría haber año y medio que, topándola una noche en la calle otras brujas, la untaron por fuerza y en su compañía había ido a casa de un boticario que era también padre de una de las dichas criaturas muertas. Y quedando ella a la puerta, las demás se habían entrado adonde les había dejado e vuéltose a su casa. Y que a la ida había ido por el aire levantada un palmo del suelo e a la vuelta venido por su pie. Ratificándose ante muchas personas y el dicho vicario el qual la remitió a este Santo Oficio en el qual, y en la primera y demás audiencias que con ella se tuvieron, negó haber sido bruja y dixo que

[1] AHN, Inq., leg. 2105, exp. 73 ; exp. 27.

todo lo que había confesado ante el vicario de Alcalá se lo había levantado a sí y a las otras por miedo del tormento. E porque estaba fuera de su juicio, hizose su proceso. Fue votado a tormento. Diosele. Venciole. Votose auto levi.

12. Olalla Sobrina tuvo la misma testificación que las de arriba y sin determinar en su causa cosa alguna, el vicario de Alcalá la remitió con las dichas Mateo y Juana Izquierda. Habiendo primero hecho acarreación (sic) *entre ella y la dicha Mateo, negando siempre la dicha Olalla todo lo que la dicha Mateo de ella decía en la audiencia que con ella se tuvieron en este Santo Oficio. Estuvo siempre negativa y, hecha su causa, fue votada a tormento. Diosele. Venciole. Votose auto levi.*

2) Le procès de María de Manzanares, 1646

a) Première déposition d'Ana de Nieba contre María de Manzanares, après avoir été enfermée dans les prisons inquisitoriales[1]

Testigo 27, contra María de Manzanares

En la audiencia de la mañana del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo, a veinte y seis días del mes de noviembre de mil y seiscientos y cuarenta y cuatro años, estando en ella el señor inquisidor Doctor don Juan Santos de San Pedro, mandó traer a ella de las cárceles secretas de este Santo Oficio, a una mujer de la cual fue recibido juramento en forma de derecho, que diría verdad y guardara secreto de todo lo que viere y con ella pasare así en esta audiencia como en las demás que con ella se tuvieren sin levantar a sí, ni a otro, falso testimonio. Y dijo que se llama Ana de Nieba y que es natural de Miraflores y que es de edad de setenta años y que pasa su vida a hilar y a segar y a lo que puede.

Esta rea fue presa en cárceles secretas por estar testificada de ser bruja que tenía pacto con el demonio. Y en la primera audiencia y demás municiones que le fueron hechas, estuvo negativa y habiéndola dado publicación de testigos en 22 días del mes de mayo de 1645 en presencia del señor inquisidor Doctor don Manuel de Celaya Ocariz electo obispo de la Habana, don Luis de Lora, declaró respondiendo al capítulo primero del testigo tercero contra María de Manzanares en la manera siguiente.

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, fol. 80r-83v.

Otro testigo tercero en orden jurado y ratificado en tiempo y forma que depuso en Miraflores por el mes de julio de 1644, dijo que sabe y es público en la dicha villa que Ana de Nieba y otra persona que nombró son tenidas por maliciosas y causadoras de calenturas y están iniciadas y murmuradas de que son brujas y hechiceras por su mala vida.

Respuesta : al testigo tercero, dijo que ella no tiene más amiga que a María de Manzanares contra quien ha declarado lo que sabía y niega con esta declaración lo que dice el testigo.

(Testigo 12, capítulo tercero) Iten dijo que sabe como esta rea y otra persona que nombró tienen escandalizado a Miraflores y están en opinión de hechiceras y de brujas y que es fama y pública voz que han muerto muchas personas grandes y pequeñas, hechizadas y sin calentura, como fue un hijo de persona que nombró, el cual se fue secando aunque se le hicieron muchos remedios y murió seco, descoyuntado, sin sustancia en su cuerpo.

Respuesta : al capítulo tercero, dijo que María de Manzanares es la que está en opinión de bruja y hechicera. Y viendo a ésta que es su amiga, habrán querido decir los testigos lo que dice el capítulo. Y para descargo de su conciencia, dice y declara que habrá dos años, poco más o menos, que estando en su casa de ésta con la dicha María de Manzanares la dijo a ésta habían de ir a una parte, de noche, y que no había de llamar ni nombrar a Dios, ni a la Virgen y no se acuerda del lugar adonde dijo habían de ir, ni tampoco lo que habían de ver. Y ésta, como buena cristiana, la respondió diciendo : « María, ¡ no me mandes tal cosa, porque yo no puedo dejar de mentar a Dios Nuestro Señor, ni a Nuestra Señora ! ». Y se enojó con ésta, diciendo que no había menester tanta cristiandad.

(Testigo 25, capítulo 2). Otro testigo, jurado y ratificado en tiempo y forma, que depuso en la villa de Miraflores por el mes de julio de 1644, dijo que es público y notorio y pública voz y fama que Ana de Nieba y otra persona que nombró están reputadas y las tienen por públicas brujas y hechiceras. Y lo sabe por haberlo oído decir a persona que nombró.

Respuesta : al capítulo segundo, dijo que podría ser que yendo María de Manzanares a la casa de esta rea, llevando unos escuerzos en una talega, se hubiese salido alguno y se quedase en la dicha casa, pero no lo sabe de cierto. Sólo se acuerda qua habrá cuatro años, poco más o menos, que la dicha María de Manzanares, estando en su casa y oyendo el ruido de lo que llevaba en la taleguilla, la preguntó si eran pájaros los que llevaba. Y

ella respondió que no, sino que eran escuerzos y los llevaba para hacer mal a las personas que no la diesen lo que las pedía. Y la susodicha es tan vengativa que a las personas que no la dan lo que ella quiere, luego los mata como lo hizo con Francisco Blasco, vecino de Miraflores, porque no la dio cuatro cuartos que le pidió y murió seco. A la cual ha oído decir esta rea que para matar y hacer mal a las personas que riñen con ella y no la dan lo que pide, se vale de los polvos de los escuerzos y los hecha en caldo u en vino y los mata secándolos. Y las personas a quien jura, al momento caen malas, porque ella va como un demonio a hacer sus bellaquerías y ordenar las venganzas.

Y así mismo declara, que sabe por haberlo visto, cómo Benito Valle, vecino de Miraflores, estuvo más de seis meses muy malo, porque topó a la dicha María de Manzanares. La topó en la sierra en cueros y refirió en Miraflores el caso. Y ella, ofendida, causó la dicha enfermedad al dicho Vallejo. Y lo sabe y tiene por cierto. Y que el mal que tuvo el dicho hombre fue causado por la dicha María de Manzanares, porque al instante que supo lo que refirió en la dicha villa de haberla visto desnuda, cayó malo. Y esto fue muy público, como lo dirán los vecinos de Miraflores.

Y así mismo sabe, por habérselo oído decir a Ana, mujer de Pedro Recuero, vecino de Miraflores como María de Manzanares, la pidió una arroba de vino y, porque no se la dio, se la juró y cayó luego malo un hijo suyo. Y siendo muy hermoso, se fue secando y se puso en un ylo y murió al cabo de un año después de haber padecido mucho mal.

Y así mismo se acuerda de haber oído decir a la mujer de Pedro Serrano, vecina de Miraflores, que se llama María Vallega, visitándola como moría del mal que la había hecho María de Manzanares, su tía. Y en otra ocasión refirió a ésta María, la mujer de Mateo Morcillo, vecina de la dicha villa, cómo María de Manzanares se la juró porque un perrillo de su casa la siguió ladrando y cayó luego mala y se murió, causando a ésta mucha lástima de ver que a mujeres de bien, hiciese tanto mal la dicha María de Manzanares ; la cual, como lleva dicho, es mujer vengativa y que no perdona a nadie como es notorio.

Y así mismo se acuerda como Ana Badajoz, vecina de Miraflores, que era doncella, murió seca, esparcida y visitándola un día, dijo a esta rea cómo la dicha María de Manzanares la había puesto en aquel estado.

Y así mismo oyó decir a una hija de Mateo Morcillo que se llama Lucía cómo la enfermedad que estaba padeciendo se la causó la dicha María de Manzanares, porque

estaba pereciendo y se iba secando. Y la dicha Manzanares es tan perniciosa que está con ser vieja y su amiga la teme.

Y respondiendo al capítulo tercero del testigo 26 de dicha publicación, dijo lo siguiente contra dicha María de Manzanares.

Iten declara que delante de esta rea riñó la dicha María de Manzanares con Ágreda, mujer de Alonso Pérez, que estaba preñada y dijo : « ¡ Plegue a Dios que lo parieres, no lo veas bautizado ! ». Y fue así que habiendo parido un niño, dentro de pocos días como parió, murió sin el agua bautismal. Y cree que fue efecto de la maldición, por ser temible mujer y desearlo con mal corazón. A la cual ha oído decir en diversas ocasiones que no pide a Dios cosa que no se la otorgue, aunque sean venganzas.

Concuerda con su original que está en el proceso de la dicha Ana de Nieba, a que remito y de ello doy fe.

Don Lorenzo de Rojas

b) Deuxième déposition d'Ana de Nieba contre María de Manzanares[1]

En la audiencia de la mañana del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo, en veinte y seis días del mes de noviembre de mil y seis cientos y cuarenta y cuatro años, estando en ella el señor inquisidor Doctor don Juan Santos de San Pedro mandó traer a ella de las cárceles secretas de este Santo Oficio una mujer de la cual fue recibido juramento en la forma de derecho que dirá verdad y guardará secreto de todo lo que viere y con ella pasare y que dirá verdad en esta audiencia y en todas las demás que se tuvieren con ella sin levantar a sí ni a otro falso testimonio.

Dixo llamarse Ana de Nieba y que es natural de Miraflores y de la edad de setenta años y que entró presa a quince días de este mes de noviembre, Santo Diego día de [chaves]. Esta rea fue presa por bruja y hechicera y puesta en las cárceles secretas de este Santo Oficio. Y en una audiencia que se tuvo con ella en dos días del mes de junio de mil seiscientos y cuarenta y cinco años, ante el señor inquisidor Doctor don Martín de Celaya Ocariz, electo obispo de la Habana y el señor don Lorenzo de Rojas, declaró lo siguiente contra María de Manzanares.

(Confiesa contra María de Manzanares).

[1] AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, fol. 84r-90r.

Que habrá tres años, poco más o menos, que estando esta rea en Miraflores hilvando con dicha María de Manzanares que por qué razón había mal a las personas que tiene referidas en sus audiencias, ella respondió y dijo a ésta que si quería ser bruxa, la enseñaba como lo había de ser. Y por curiosidad, preguntó a la dicha María de Manzanares que cómo se hacía aquello y ella la respondió que en un altar se habían de poner dos velas y se habían de invocar los diablos en la forma siguiente : « ¡ Ven acá Barrabás, ven acá Satanás, ven acá Belcebú ! ». Y ésta no quiso aprender tan mal oficio. Y luego, dentro de pocos días, llamó a ésta la dicha María de Manzanares, y juzgando que sería para alguna cosa buena, fue a ver lo que la quería. Y estando con ella en conversación, llegó la hora de la media noche y sin decir palabra a ésta invocó a Barrabás, Belcebú y Satanás. Y al instante aparecieron muchas bruxas y un bruxo en medio, caballeras cada una en un cabrón negro y pararon en un portal a donde estaba con dicha María de Manzanares. Y las dichas brujas y brujo venían en figuras de demonios y no conocía a ninguna de dichas brujas, ni al brujo. Y en dicho portal bailaron las dichas brujas y brujo al son de unos panderos que traían. Y el conocer ésta que entre las dichas brujas venía brujo, fue porque el brujo era el que bailaba y sacaba a las demás y decían : « De cabrío en cabrío, con la luxa del diablo », y andaban muy a prisa. Y según dixo a ésta la dicha María de Manzanares, fueron todos a Torrelaguna, que estaba a una legua de Miraflores, y bebieron tres tintos de vino de la bodega del Iván Bernardo en […] *y venganza que el susodicho no dio una carga de vino al marido de la dicha María de Manzanares que era tabernero en Miraflores. Y después de haber bailado y danzado, se desaparecieron en un instante sin que ésta supiese de dónde vinieron, ni a dónde fueron. Y pasada la dicha ocasión, dixo a ésta la dicha María de Manzanares que las que venían caballeras en los cabrones les besaban en el culo por ser costumbre entre las brujas el besar en aquellas partes a los cabrones. Y sólo en dicha ocasión vio lo que lleva referido y no en otra, porque pareciendo a ésta que era cosa muy fea y mala, no quiso meterse en otro peligro como en el que se vio inpensadamente.*

Preguntada si en casa de la dicha María de Manzanares vio algún altar y si había en él alguna imagen, dixo que en el portal de su casa tenía la dicha María de Manzanares un arca y sobre ella ponía un palmito de lienzo sin imagen ninguna. Y cuando quería a Belcebú, Satanás y Barrabás, encendía dos velas de cera blanca y estando en pie los llamaba muy a prisa, como sucedió la noche que dexa declarado, porque apenas los llamó cuando vinieron en la forma que ha declarado. Declara más que la dicha María de

Manzanares presa que dicha ocasión persuadió a ésta que se untase para ir en su compañía y de los demás que habían venido y ésta no quiso. Y luego, la dicha María de Manzanares se untó los muslos y debajo de los sobacos con unos untos que tenía en dos tiestos que no pudo saber de qué eran. Y al punto se puso caballera en un cabrón muy negro, grande, y voló con las demás. Y antes de ponerse caballera, besó al cabrón en el culo la dicha María de Manzanares y lo vio ésta, porque como estaba con ella en el portal, no se recataron así los que vinieron como dicha María de Manzanares. Y ésta, atemorizada y espantada, volvió a su casa. Y no haber confesado esto antes de ahora ha sido porque la dicha María de Manzanares, cuando las trajeron presas, la persuadió en el camino que no dixese cosa que supiese contra ella. Y por el miedo que la ha tenido, lo ha callado. Y como en la publicación se le han declarado muchas cosas de que no se acordaba, ha recorrido su memoria y así le ha venido a manifestar, como protesta, de declarar todo lo demás que se acordare.

Dice más ; que en otra ocasión, dio a ésta la dicha María de Manzanares unos polvos que los traía en el pecho y la dixo que tomase una manzana y la quitase el pezón y los untase por él y la diese a un hombre con quien riñó ésta por una carga de leña para que se vengase. Y aunque ésta se la dio con mala intención, no le hizo mal.

Y en otra audiencia que tuvo con la dicha Ana de Nieba el señor inquisidor Doctor don Martín de Celaya Ocariz, electo obispo de la Habana, y Doctor don Lorenzo de Rojas, en siete días del mes de junio de mil y seiscientos y cuarenta y cinco años, declaró lo que sigue contra la dicha María de Manzanares.

Que se acuerda que una noche, estuvo en la casa de María de Manzanares hasta la media noche, como tiene declarado en la audiencia que se tuvo con ésta en dos de este mes, y se detuvieron en el portal a puerta cerrada en conversación hasta que la susodicha hizo la invocación de Satanás y Barrabás y Belcebú, como tiene dicho.

Preguntada qué causa y razón precedió a lo que dixo a ésta María de Manzanares de que los brujos y brujas besaban al cabrón en la parte obcena, dixo que la dicha Manzanares persuadió a ésta que fuese bruja y con esta ocasión la refirió que todos los brujos y brujas besaban los cabrones negros en el culo y que ésta había de hacer lo mismo. A que la respondió que sólo quería a Dios y no al demonio, que era un sucio.

Preguntada si en la ocasión que la dicha María de Manzanares persuadió a ésta que fuese bruja la dixo se habían de hacer otras ceremonias del uso que tiene confesado, dixo que la susodicha no la refirió otro hecho ceremonia ni demostración para describir y

asentar los que trataban de ser brujos, ni ésta quiso saber otra cosa porque no lo quiso ser, ni aprender tan mal oficio.

Preguntada si además de la ocasión en que llamó a ésta la dicha María de Manzanares y vio al brujo y brujas en otras, la ha comunicado para lo mismo, dixo que la dicha María de Manzanares no la llamó otra ocasión, ni estuvo en su casa hasta la media noche más de lo que tiene confesado, porque como esta rea se [ha] atemorizado de lo que vio y el intento de la dicha María de Manzanares, debió de ser con aquellas demostraciones, bailes y lo demás, reducir a ésta a que fuese bruja como era ella. Y viendo que ésta no lo quería ser y que había sentido mal de todo lo que vio, no la convidó en otra ocasión más de lo que tiene confesado.

Preguntada si al tiempo que vio a la dicha María de Manzanares untarse en la forma que dexa declarado hizo la susodicha alguna invocación, y si después de aquella ocasión a ésta la mostró los ungüentos con que se untó, dixo que cuando se untó la dicha, no la oyó decir oraciones ni llamar a los diablos, aunque podría ella hacer todo lo que la pareciese comúnmente para aquel ministerio sin que ésta lo entendiese. Y que no la volvió a mostrar los ungüentos con que se untó, como no consintió ésta en lo que la persuadió de que siguiese su doctrina en ser bruja.

Preguntada si a la dicha María de Manzanares la ha visto en cárceles secretas y llamar a los diablos más de ésta que tiene confesado, dixo que fue tanto el temor que convivió ésta casi la noche que vio a la dicha María de Manzanares llamar a los diablos que no quiso más peligros mas ponerse a la aflicción que tuvo. Y por esta razón ha excusado el hallarse en casa de la susodicha a deshora y así no lo ha visto en otra ocasión.

Fuela dicho que es inverosímil de que habiendo ésta halládose presente al encender de las velas, llamamiento de Belcebú, Barrabás y Satanás y concurso del brujo y brujas y bailes y regocijos que hicieron y unturas de la dicha María de Manzanares, sin recatarse de ésta su estrecha amistad y familiaridad antes y después de la media noche y que lo susodicho se hizo sin reparar de que ésta se hallase presente deja de tener participación y comunicación de los hechos que tiene confesado, y que en virtud del pacto y concierto que ésta tiene hecho con el demonio parece que ha obrado en todas las delicias que el fiscal la acusa. Y así por reverencia de Dios se le amonesta descargue su conciencia y diga la verdad.

Dixo que Nuestro Señor, mediante la admonestación que se le ha hecho, ha sido servido de alumbrarla para descargar su conciencia. Y así dice que la noche que la dicha María de Manzanares la llamó y vinieron a su llamamiento Barrabás, Belcebú y Satanás y los demás que ha confesado la susodicha, la persuadió para que fuese bruja y ésta consintió en ello y la dicha María de Manzanares la untó con el ungüento que ella se había untado debajo de los sobacos y muslos. Y luego besó ésta en el culo a un gran cabrón por ser uso que pratican las brujas estando en pie. Y luego la puso caballera sobre un cabrón el demonio, y en un instante, se halló en compañía de todos en Torrelaguna en la bodega de Iván Bernardo y bebió con las demás y bailaron todos muy alegres y se volvieron a Miraflores a las tres o las cuatro de la mañana al mismo portal de donde habían salido. Y en la dicha noche, fueron todos juntos a la peña redonda, más allá de Torrelaguna cuatro leguas, y en ella mearon todas las brujas, brujo y demonios y ésta y se holgaron mucho bailando al son de unos tamborilitos pequeños. Y después de haber hecho los dichos bailes y bebido, se volvieron al portal como tiene dicho y no conoció a ninguno de las brujas ni brujo más que dicha María de Manzanares, porque las dos iban con sus caras naturales y los demás que venían con caras de demonios. Y tiene por cierto que los que venían caballeros en los cabrones y ellos mismos eran demonios y no brujas. Porque si lo fueran, las conocería las caras si iban como ésta y la dicha María de Manzanares y no con caras de demonios tan feas como fueron las de la compañía de ésta.

Iten dice que habrá diez meses, poco más o menos, en otra noche, estando ésta en casa de María de Manzanares, y por tiempo de verano, encendió las dos velas de cera en el altar que tenía en su portal. Y estando ésta presenta y […] *llamó a Barrabás, Belcebú y Satanás. Y luego al punto vinieron muchos diablos en la misma forma que la vez pasada y la dicha María de Manzanares se untó. Y así mismo untó a ésta y besaron* […] *en el culo a un cabrón grande y se pusieron caballeras en dos cabrones y se fueron por el aire en un instante a Redueña y entraron en una bodega de un vecino de dicho lugar de cuyo nombre no se acuerda y bebieron cuatro tinajas de vino tinto y ésta bebió. Y lo susodicho hicieron por odio y enemistad que dicha María de Manzanares tenía con dicho hombre por no haberla querido dar una carga de vino fiada para su tabernero. Y en la misma noche, fueron a la dicha peña redonda, y después de haberse holgado y bailado, mearon ésta y los demás en ella. Y no sabe por qué se hacen estas ceremonias.*

Preguntada si cuando la dicha María de Manzanares la persuadió a que fuese bruxa y ésta lo consintió la dixo hiciera alguna demostración de gusto y aceptación del

oficio y enseñanza, en qué forma y manera ; dixo que solamente la previno para que no invocase el santo nombre de Jesús y santa María su madre y ésta cuando puntualmente en las ocasiones que ha referido a que fueron corporalmente el no invocar el nombre de Jesús y de su Madre santísima y de otros santos porque decía la dicha María que si ésta invocase el santo nombre de Jesús y de su Madre, se huirían los demonios y si se hallasen fuera de su lugar se hallarían solas y tendrían mucho trabajo en volver a su casa.

Preguntada qué veneración y culto ha dado ésta al demonio y qué significa el uso que ésta la dio al cabrón grande en la parte prepostrera ; dixo que el besar al cabrón grande en el culo es en balde y odio de Dios y de su hijo […] *y en su menosprecio tomando a Satanás por su señor. Y esto enseñó a ésta la dicha María de Manzanares. Y así lo hizo, tomando al diablo por Dios y reverenciándole por tal de que la pesa mucho. Y en esta creencia y pertinacia ha persistido y perseverado hasta este presente día de dos años a esta parte que trata con dicha María de Manzanares, porque de antes fue buena cristiana, temerosa de Dios, sin haber tratado de semejantes bellaquerías mas de sólo servir a Nuestro Señor y a su Madre santísima.*

Preguntada si ha creído que adorando al diablo y haciendo sus cosas podría salvarse no obstante que sabía que la ley que enseña la Santa Iglesia romana se ha de tener y seguir y sólo se ha de adorar a un sólo Dios verdadero, trino y uno, criador del cielo y de la tierra y que se ha de renegar del diablo y de sus cosas ; dixo que ésta fue criada en casa de sus padres como hixa de católicos cristianos y la enseñaron la doctrina cristiana. Y siempre ha seguido y creído que la ley que enseña la Santa Iglesia romana es la verdadera y por tal la ha seguido y protesta seguir hasta de dos años a esta parte que la dicha María de Manzanares la persuadió fuese bruxa y que besase al cabrón grande en el culo en odio de Nuestro Señor Jesús Cristo y de su santísima Madre. Y sin embargo, de que conoció que hacía mal y que iba contra los preceptos de la Iglesia y que a un sólo Dios se ha de adorar, ha seguido la mala doctrina de la dicha María de Manzanares y ha adorado a Satanás por Dios sin embargo de que sabía que se ha de renegar de Satanás y de sus cosas. Y en el dicho tiempo de los dos años, estuvo en esta adoración conciencia y pertinacia sin acordarse de la obligación de cristiana, creyendo en Satanás y no en Nuestro Señor Jesucristo. Y aunque prosiguió en esta audiencia, no se sacó por no decir más contra la dicha María de Manzanares.

3) PROCÈS INSTRUIT CONTRE MARÍA PIZARRO, 1636-1641 : *ILUSA*[1]

Visto por nosotros los Inquisidores contra la herética pravedad y apostasía, en la ciudad y reino de Toledo, por autoridad apostólica y cristiana juntamente con el ordenamiento, un proceso y pleito criminal que ante nosotros ha pendido y pende entre partes de la una actor acusante el Doctor don Francisco Miguel Sánchez de Becerro, del hábito de San Francisco, promotor fiscal de este Santo Oficio, y de la otra, rea acusada, María Pizarro, vecina y natural de la villa de Siruela que está presente. De la cual se tuvo relación en este Santo Oficio que era tenida por santa, por la vida y acciones que hacía, y que dicha opinión se había dilatado en tanto estremo que de diversas partes acudían a visitarla. Y que muchas personas que lo miraban, siempre habían reparado en que iban a consultar con ella el estado que tenían las ánimas del Purgatorio. Y que muchas personas, unos a quien se le habían muerto sus padres y hermanos, otros sus mujeres o maridos, acudían a saber de ella en qué estado y en qué lugar estaban sus almas. Y que dicha María Pizarro respondía, a unos, tantos años le faltan de penas y es menester se le digan tantas misas, señalando el número. Las cuales misas decía se diese la limosna de ellas a su confesor. A otros, decía que ya estaban con Dios descansando. Y que después de haber recibido el santísimo sacramento, se quedaba en éxtasis todos los días, más de cuatro horas. Y que no habían visto que comiese y que, así mismo, habían hecho reparo que el confesor, con quien confesaba dicha Pizarro, no era de la inteligencia bastante para guiarla y endereçarla en el camino de la perfección. El qual, a todos los que le iban a visitar, contaba muchos prodigios y milagros que esta rea había hecho en [bernería]. Y que en una ocasión, había traído de allá unas sardinas frescas y publicaba otros infinitos milagros que obraba dicha María Pizarro.

Con cuya relación se mandó hacer información en la dicha villa de Siruela. Y de ella constó ser cierto todo lo en ella contenido con otras inumerables cosas que los testigos refirieron en orden a los casos prodigiosos que publicaba. Después de lo cual, en diez y ocho días del mes de enero de mil y seicientos y treinta y ocho años, pareció en este Santo Oficio el confesor de la dicha Pizarro y presentó una petición en que decía que había catorce años que confesaba a la dicha María Pizarro ; la cual era persona de mucha oración y penitencia, a quien habían sucedido cosas muy extraordinarias en

[1] AHN, Inq., leg. 115, exp. 2, fol. 325r-344r.

materia de espíritu y que él no era letrado para regirla por sí solo, y necesitaba de enseñanza y de hacer cierta declaración para la qual en dicho día se le dio audiencia. Y en ella refirió algunos casos y sucesos muy extraordinarios y malos tratamientos que los demonios la hacían.

Y en quince días del mes de marzo del dicho año, pareció de su voluntad esta rea y pidió audiencia. Y en ella dijo que venía a recibir dotrina con que asegurar su conciencia. Y que, desde que tuvo nueve años, tenía unos miedos causados de los malos tratamientos que los demonios la hacían : que algunas veces la arañaban, aporreaban y otras la ahogaban sin que los viese, ni los instrumentos con que lo hacían. Lo qual habían continuado hasta el día presente, aunque con diferentes circunstancias. Y que había nueve años, poco más o menos, que los demonios la habían llevado desde su casa, a la media noche, a unos lavaderos de lana que están en la salida de la villa de Siruela, sin que ella los viese, sino sentir que la llevaban por fuerza sin poderlo resistir, aunque iba por sus mismos pies. Y la echaron en los dichos lavaderos, que el agua le daba a los pechos. Y ella, como podía, salía invocando a Nuestro Señor y al ángel de su guarda y se volvía a su casa. Lo qual le había sucedido dos veces. Y que aunque no veía a Nuestro Señor ni al ángel, sentía cómo la misma agua la echaba hacia arriba y la ayudaba a salir. Y que otras veces, los demonios la llevaban a una sierra que está al principio de la dicha villa, como a media legua, y eran tres veces las que la llevaron, yendo por sus pies, con la misma violencia. Y la una o dos veces, la desnudaron hasta quitarle la camisa y la azotaron. Y aunque no vio con qué, le pareció que había sido con mimbres o barras de hierro. Y otra vez de las susodichas, le había parecido que la habían descoyuntado algunos perros los brazos y las piernas, pareciéndole que se las arrancaban, y que llamando a Nuestro Señor y al ángel de su guarda, invocando al dulce nombre de Jesús, se volvía a vestir y a su casa. Todo lo cual le sucedía de noche y antes de amanecer se volvía a su casa. Y que otra vez, la habían llevado los demonios a otras sierras, distantes de tres leguas de Siruela, a las dos de la noche y la colgaron de un peral en una heredad que está en la sierra. Y que los demonios la habían arrojado con mucha violencia para que cayese y se hiciese mayor daño. Y que se había quedado [asida ?] a una rama, invocando el dulce nombre de Jesús. Y de aquel modo, había estado colgada como una hora hasta que amaneció y vio por donde podía bajar y se volvió a su casa. Y que otra vez, por invierno, la habían llevado los demonios a la dicha sierra estando muy nevada, sin que esta rea los viese, pero que iba en sus mismos pies. Y que a su parecer, tardó en llegar menos de un cuarto de hora y la

habían metido en un barranco lleno de nieve que le daba a la cintura, estando vestida. Y le pareció que la tuvieron en la nieve como una hora y, al cabo de ella, se había vuelto a su casa al amanecer. Que en otra ocasión, la habían llevado los demonios a la misma sierra, en un día de agosto, donde, antes de llegar, había visto, distante de sí, como un tiro de honda atravesar una mujer por entre el monte, la que había dado un gemido muy temeroso y que se le había desaparecido la dicha mujer. Y los demonios la habían llevado a esta rea donde había visto una criatura recién nacida. Y llegándose a ella con intención de recogerla para que la bautizasen, por si acaso la había parido allí, al tomar la dicha criatura había oído una voz como de eco que dijo : « ¡ Déjala ! ». Y entonces, temiendo no fuese alguna cosa mala, dio pasos atrás de miedo. Y vio cómo se hundió un pedazo de tierra donde estaba la dicha criatura, con gran ruido y estruendo. Lo cual le sucedió al anochecer entre dos luces. Con lo cual se había vuelto a su casa. Y que, otra vez, la habían llevado los demonios a otra sierra, en la misma forma, que llaman Puertopeña, que está distante de Siruela tres o cuatro leguas, a la media noche, donde, estando de rodillas pidiendo a Nuestro Señor que se compadeciese de ella, había visto intelectualmente, y no con los ojos, un toro delante de ella, echando llamas de fuego por la boca y por la barriga. Y que esta rea había entendido que era ánima del Purgatorio y le dijo : « De parte de Dios y de la Virgen Santísima y de la Santísima Trinidad, te digo que digas lo que quieres ». A lo que había respondido el toro y luego dijo que, a ella, se le había representado en su entendimiento que era el alma de cierta persona, para que la encomendase a Dios y para que le dijese a su confesor de esta rea que la dijese misas, sin señalarle número. Iten, declaró que habría tres años, poco más o menos, que, estando en dicha villa de Siruela, la habían llevado los demonios a unas riveras donde había mucha agua. Y, en la tierra, había unas estacas grandes de hierro y que, junto a uno de ellos, había visto un montón de sardinas y había algunos hombres que le pareció recogían dichas sardinas. Y vió cómo dos hombres estaban usando cierto pecado con dos animales, que no supo si eran burras o yeguas. Lo que había visto con sus ojos corporales. Y que, entonces, dio grandes voces afeando, a dichos hombres, su pecado. Y que otro hombre que estaba mirando lo que hacían, como oyó las voces, dijo a los susodichos : « ¡ Mirad que esta voz es del cielo y que nos perdemos ! ¡ Vámonos a confesar! ». Y que los demonios la habían vuelto a su casa con la misma violencia, haciéndole peores tratamientos que cuando la llevaron. Y que, del dicho montón de sardinas, había tomado dos que trujo a su casa, que las enseñó a

su confesor, y no las comió y las había echado en un [esportillo ?]. Y después las había hallado llenas de gusanos.

Y que, estando un día en oración, había visto en Nuestro Señor, como en un espejo, que cierto vecino de Siruela, a quien conocía y estaba enfermo, se perdía su alma sin que se le declarase la causa porque no lo había discurrido. Y con el celo de que no se perdiese, había ido a su confesor y le dijo cómo había entendido de Nuestro Señor que el alma del dicho hombre tenía mucha necesidad. Que por amor de Dios, fuese a remediarla y confesarla porque le parecía se iba. Y que había sabido que el dicho su confesor había ido luego, como se lo dijo, a confesar al dicho hombre, el cual no había confesado. Y habiendo vuelto otra vez, había confesado algunas cosas y supo que le dieron el Santísimo Sacramento. Y que el dicho su confesor, la había vuelto a pedir a esta rea que suplicase a Nuestro Señor la declarase si aquel enfermo tenía más que confesar. Y habiéndolo hecho, se le había vuelto a revelar, por cierta noticia que había tenido en su imaginación, que el dicho enfermo no había acabado de confesar y así había dicho al dicho su confesor que volviese a confesarle. Revelado lo susodicho, el cual lo hizo así. Y esta rea, por el modo referido, había tenido revelación de que el alma del dicho enfermo estaba en gracia de Dios y que había muerto dentro de veinte y cuatro horas de como hizo la última confesión.

Y, así mismo, que estando otra vez en oración en casa del dicho su confesor, donde vivía de diez años a aquella parte, se le había representado que un hombre extranjero había entrado en la villa de Siruela al cual poseían muchos demonios y se resolvió a decirlo a su confesor. Y enviaron a llamar al dicho hombre por las señas que ésta le dio a los mesones, por haberle parecido que, siendo forastero, estaría en ellos. Y un criado del dicho su confesor había ido y traído al dicho extranjero. Y luego, como vio esta rea, sin que ésta le dijese nada, la había dado a entender que había dado un miembro al demonio y que dicha Pizarro le había animado para que se confesase y él lo había hecho con el confesor de esta rea, habiéndole tomado primero una bula. Iten, declaró que otras veces, estando en la oración, le parecía que en su entendimiento veía el Purgatorio, que era un lugar donde estaban muchas almas las cuales no veía con los ojos, sino intelectualmente. Y que estaba padeciendo con muchas llamas de fuego, que ni eran muy oscuras ni muy claras, y conocía que muchas de las dichas almas eran de vecinos de Siruela difuntos. Y que, sin que la hablasen, los entendía que la pedían que dijese a sus parientes les dijesen misas. Y que esto le sucedía muchas veces en diversos tiempos y luego lo decía a su

confesor. Él, a su costa, les hacía decir misas en dicha villa y en un convento de esta ciudad.

Y que en otra ocasión, estando en oración, había visto intelectualmente un alma del purgatorio. La cual le dijo quién era, por el modo referido, y que había de venir un hijo o hija de la dicha alma a preguntar al confesor de esta rea si tenían las almas de sus padres necesidad de misas que les dijese que sí, que las hiciese bien. Y en otra ocasión, estando asi mismo en oración, había visto, en su entendimiento, otra alma del purgatorio que le dijo, dijese al dicho su confesor, que dijese a un clérigo nieto de la dicha alma la dijese misas. Y que habiéndose descuidado de decirlas, había vuelto la dicha alma [tener otra] vez en la oración y sintió ésta, sobre su cabeza, una cosa muy blanda y que, al mismo punto, había sentido un calor muy grande en el corazón. Y, al punto, había ido y contado al dicho su confesor lo que la dicha alma le había dicho por tres veces. Y estándoselo diciendo, el dicho su confesor la dijo que se quitase la toca, que la traía quemada. Y quitándosela, vio como estaba quemada por la parte que había sentido la cosa blanda. Con lo cual el dicho su confesor la había mandado que todas las veces que las almas del purgatorio la dijesen algo no dilatase. Y así lo hacía sin callar nada de lo que pasaba con dichas almas. Y que esto mismo le había sucedido con otras almas.

Y que en el tiempo que tiene declarado que ha estado y vivido en casa del dicho su confesor, estando una vez en oración a media noche, sintió cómo la habían cortado la cabeza con una sierra, con tanta presteza como si la hicieran una sangría, y vio su garganta con los ojos corporales bañada en sangre. Y acabada la oración, había ido y mostrado la sangre a dicho su confesor.

Y desde esta ocasión, no había comido cosa alguna en tres años, si no había sido por mandado de los médicos y de su confesor que comía alguna ensalada de pepinos con aceite y vinagre y muchas veces la volvía a vomitar. Y si le quedaba algo en el cuerpo, lo vomitaba después con mucha sangre. Y que otras veces, de ocho a ocho días, comía uno u dos higos y, como no [los] podía pasar, los volvía a echar. [Iten], que en el discurso de los tres años, había tenido tres enfermedades, dos de tabardillo, y una de la ijada. Y que en la última enfermedad, la habían ordenado los médicos muchas bebidas y unturas en el estómago, para que detuviese las dichas bebidas. Y en mucho tiempo, las volvía a vomitar como las había tomado, sin que mudasen del color y sabor que tenían. Y que también la recetaban pistos de gallina, almendradas y otras cosas para abrirla el apetito. Todo lo cual, en ninguna manera, le duraba en el estómago hasta que, últimamente, se habituó a

comer y ha comido como las demás personas hasta el día presente. Después de lo cual, con vista de la dicha declaración, se tomó acuerdo de que la dicha María Pizarro fuese puesta en algunas casas de toda satisfacción en esta ciudad en las cuales se tuviese particular cuidado con la vida y acciones de dicha Pizarro. Y se le señaló confesor de ciencia y conciencia con el cual tratase y confiriese las cosas de su espíritu, al cual se dio orden fuese dando cuenta de todo lo que le comunicase, juntamente con su parecer. El cual lo hizo cumplidamente. Y así él, como otras personas doctas a quien se comunicaron todos los casos y sucesos referidos de la vida de la dicha María Pizarro, sintieron mal de su espíritu y la tuvieron por impostora fingida y de afectada santidad, con lo cual la mandamos prender. Y fue reclusa en las cárceles secretas de este Santo Oficio.

En la primera audiencia que con ella se tuvo, dijo ser vecina y natural de la dicha villa de Siruela, de cincuenta y cuatro años de edad, [y] declaró su genealogía y que había sido casada y tenía tres hijos ; que ella, sus padres, y más ascendientes habían sido cristianos viejos y que ninguno había sido preso ni condenado por la Inquisición. Y que era cristiana bautizada y confirmada, que oye misa. Confesaba y comulgaba los tiempos que manda la Santa Madre Iglesia. Y se signó y santiguó y dijo las cuatro oraciones, mandamientos de la ley de Dios, artículos de la fe, todo bien dicho. Y siendo preguntada por el discurso de su vida, dijo que toda ella había asistido en dicha villa de Siruela, si no fue muy pocos días que había gastado en ir a Guadalupe y Zalamea. Y preguntada si sabía o presumía la causa de su prisión, dijo que ni la sabía, ni presumía. Y habiéndole hecho la munición ordenada, respondió que algunos mártires estarían en el cielo, que habrían padecido en la Inquisición. Y a las demás municiones que en diferentes audiencias le fueron hechas, para que confesase la verdad, no declaró cosa alguna.

Después de lo cual pareció ante nosotros el dicho promotor fiscal de este Santo Oficio y presentó su acusación contra la dicha María Pizarro que estaba presente, en que dijo ser : hereje, supersticiosa o a lo menos gravemente sospechosa en la fe, perjura, excomulgada, embustera, que había tratado y comunicado al demonio y tenido pacto implícito o explícito con él, embustera, santa fingida, escandalosa, negativa y diminuta confitente, ficta y simulada, pues siendo cristiana bautizada y confirmada, y en tal posesión cerca de todos tenida y reputada, gozando de los privilegios y esenciones que los demás fieles suelen y deben gozar pospuesto el temor de Dios Nuestro Señor y salvación de su alma, con escándalo del pueblo y religión cristiana. Y en menosprecio de la rectitud y justicia que tan santo Tribunal administra, había hereticado supersticiosamente y

afectado santidad que no tenía, fingido ayunos que no había hecho y supuesto visiones, arrobos y dichos proféticos. Siendo todo embeleco y ficción de que se valía para adquirir el aplauso popular que adquirió de santa, siendo [mentira] todo. Y que había cometido otros muchos delitos que de su proceso resultaba, de que generalmente la acusó y en especial que, como soberbia, arrogante y desvanecida, había afectado el ser santa y muy favorecida de Dios Nuestro Señor.

Y como la abstinencia y ayuno es virtud tan superior, esta rea, para más ostentarse de santa, había fingindo y mentido un no comer en mucho tiempo. Y especialmente que desde que se le había dado hostia para comulgar cada día hasta el año de treinta y cinco, no había comido más de unas hojas de rábanos o lechugas. Y que desde que había entrado a vivir en cierta casa donde había estado mucho tiempo, no la veían comer más de unas hierbas crudas o cocidas con una rebanada de pan sólo una vez al día, a las cuatro de la tarde o por la noche, siendo todo ficción y mentira. Y en otra ocasión, dixo cierta persona que había oído decir a otra persona que, por tiempo de cinco años, no había comido cosa ninguna ni dormido. Lo cual [hace] encuentro con lo que quedaba dicho de que comía las hierbas y rebanada de pan. Y que también se había dicho que, por tiempo de tres años y medio que le había durado a esta rea las gracias y arrobos, no comía cosa alguna de ningún género. Y preguntándola que cómo no comía, respondía que no tenía necesidad. Y como tenía el rostro fresco y no de abstinente, daba a entender que obraba Dios con ella un tan singular y superior milagro, no siendo sino gran embuste. Porque esta rea y otra persona su conjunta tenían en la casa donde estaban las llaves de la comida. Y aunque no la veían comer, era sin duda que comía escondida y encubiertamente. Y se hizo más cierto el que comía, pues no se le habían extenuado las fuerzas ni perdido el color y siempre trabajaba y servía en su ocupación. Y ella confesaba que bebía cuando lo había menester y especialmente cuando hacía calor. Y si fuera obra de Dios y que la sustentaba tanto tiempo sin comer sobrenaturalmente, también la sustentara sin la bebida. Y que pues bebía, era sin duda que también comía y, como desvanecida y soberbia y que buscaba los aplausos de santa, decía que no comía. Y también se decía que, pasados los tres años y medio en que no comía, le había dado Dios una enfermedad grave y no podía comer ni pasar cosa alguna. Y que [es]ta rea decía a cierta persona que, como no comía, tenía el estómago [como] una bota vacía, pegada, y que como el mal se continuara, había comido algo desde entonces y [su padre] espiritual la había obligado a que comiese los tres días de la semana. Y que en los cuatro días no comía, porque así lo había pedido a su padre

espiritual y que comía, en los tres días, carne y lo demás. Y tenía declarado que, estando en la oración, había sentido que con una sierra la habían cortado la cabeza y que, acabada la oración, había ido a su confesor y le mostró la sangre. Y por esta causa decía que no comía en mucho tiempo cosa alguna y que había sido, a su parecer, tres años. Y que algunas veces, de ocho a ocho y otras más a menudo, por consejo de los médicos y de su padre espiritual, comía algunas ensaladas de pepinos. Y a veces, no lo consentía su estómago y lo lanzaba, y que si le quedaba algo, lo vomitaba con sangre. Y que otras veces, de ocho a ocho días, tomaba un higo y, como no le podía pasar, lo volvía a rendir. Y en la enfermedad que tuvo, habían continuado a darla cosas de comida y, desde entonces, había quedado habilitada a poder comer. Y que había comido, desde entonces, los mantenimientos que ordinariamente se comían y a las horas de los demás, en que se implicaban contradicciones. Pues, unas veces decía que en tres años y medio no comió cosa alguna, y otras veces que no comió en tres años. Y después dixo que comía las ensaladas de pepinos y los higos. Y era todo [encuentro], embuste y mentira. Y también había dicho que, en el tiempo de su enfermedad, tenía tan pegado el estómago que no podía pasar la sustancia y, bebiendo como bebía, podía también pasar la sustancia por [las] mismas vías que pasaba el [comer]. Con lo cual se manifestaba más claramente su embuste y que fingía y afectaba el no comer ni poder pasar la sustancia. Y decía que cuando bebía, se le corrompía el estómago : señal cierta de que Dios no la sustentaba por milagro, pues si lo fuera, la preservara de la necesidad de beber o no se le relajara el estómago. Pues no era creíble que si fuera milagro le suspendiese Dios para que la bebida le hiciese mal. Y que se hacía más llano el embeleco de que no comía, porque se dice que los tres años y medio en que no comió, comenzaron un año después de estar esta rea en casa de su padre espiritual, que había sido cuando la duraban los raptos.

Y que antes de entrar en dicha casa, comía y bebía y ella tenía dicho que, con la ocasión de haberla cortado con la sierra la cabeza, había comenzado a no comer. Y este hecho había sucedido antes de haber entrado en casa de dicho su confesor, con que se le convencía de manifiesto engaño. Y que después de estar presa por mandado del Tribunal, en cierta casa particular, quiso esta rea dar a entender que comía corta y limitadamente. Y de la comida que le daban, volvía y dejaba como sobrada parte de ella, pareciendo a algunas personas de dicha casa que se sustentaba con poco. Estando ella fuera de su aposento, cierta persona se entró en él para ver si tenía que comer y halló entre los colchones de la cama un medio pan escondido.

Y que esta rea había dicho a cierta persona, con quien comunicaba, lo que le pasaba en la oración : que cuando estaba en la presencia de Dios Nuestro Señor, que eran muchas veces, veía en su divina Majestad, como en un espejo, todas las cosas. Y que particularmente ponía la consideración y vista en las cosas que Dios quería que atendiese y que, como era compasiva, se le iba la vista a las ánimas del purgatorio y a los que estaban en pecado mortal, y que ofrecía por ellos sus penas y trabajos. Y que los demonios ofendidos de esto, la maltrataban y maldecían. Y que en acabando su oración, decía a la dicha persona estaba para perder su alma que la confesase. Siendo todo invención e imaginación de esta rea y que se hacía más cierto el ser compuesto e inventado lo contenido en el capítulo antecedente. Pues ella había dicho a otra persona que su modo de oración era recogerse interiormente, y que luego se le representaba un espejo delante y, con los ojos del alma, veía a Dios como a espíritu purísimo y en él, como en un espejo, toda la gloria, ángeles, santos, cielos y a toda la tierra, y andar las criaturas, infierno y purgatorio. Y que diciéndola la dicha persona que explicase más lo que decía, había dicho que así como en un espejo se veía cuanto hay delante e iba pasando por él, así en Dios, como en un espejo purísimo, se veía todo y veía al mismo Dios en él. Y que el espejo era Dios y se veían todas las criaturas, gloria, ángeles, cielo, purgatorio e infierno. Y que diciendo la dicha persona que qué era aquello de pasar, había respondido que no pasaban, sino que todo estaba allí por la noticia y se [veía]. Y que este modo de ver todas las cosas en Dios espíritu purísimo como en un claro espejo, era la visión beatifica en el común sentir de los teólogos. Y que era gran dislate ponerla en una mujer mentirosa y tan ordinaria como esta rea. Especialmente que mercedes y favores tan superiores como esto no se concedió ni se concedía por los teólogos y santos, si no había sido a los muy santos, como a San Pablo Moisés y otros, y que muchos lo negaban a estos santos. Y que decir esta rea una tan gran excelencia era gravísima temeridad. Y habiéndole preguntado la dicha persona si veía en el espejo y espíritu purísimo a la Santísima Trinidad, había respondido que el espejo era Dios y que en él veía a Dios como espíritu purísimo, pero que no veía a la Santísima Trinidad. Lo cual era gravísimo dislate de potencia ordinaria, como lo enseñaban los teólogos y aun de potencia absoluta en el común sentir de ellos. Y el decir que para mostrarla Dios el purgatorio y ésta o aquella alma, de ver las demás criaturas, la debía de dar la visión beatifica. Siendo su estilo común, por noticias inferiorísimas, darla este conocimiento era total dislate, ficción o fantasía de esta rea. Y que se hacía más evidente el ser mentirosa cuanto esta rea decía de su oración, espejo y

visión, pues siendo así que Nuestro Señor solía dar mucha luz en los misterios de Nuestra Santa Fe a las personas que tienen oración e íntimo trato con su Majestad.

Habiendo sido, dicha María Pizarro, examinada y preguntada por el misterio de la Santísima Trinidad, respondió que el padre era el hijo y el hijo padre y el espíritu santo, padre e hijo, y que todas tres personas habían encarnado. En lo que había envuelto errores en la fe sin cuya noticia expresa nadie se podía salvar, y como lo enseña Santo Tomás. Con lo cual claramente se conocía ser mentira cuanto había dicho de visiones, noticias y éxtasis y arrobos y todo lo demás. Y que, añadiendo error a error y disparate a disparate, habiendo sido preguntada que cual de las tres personas de la Santísima Trinidad había descendido a los infiernos, respondió que el cuerpo y alma de Cristo. Y añadió que, después que había Cristo entrado en el infierno, había quedado aquél lugar hecho paraíso y que este es el que ahora llaman paraíso. Con lo cual y con lo tiene dicho cerca del paraíso, da a entender que ya no hay paraíso terrenal en el mundo, donde estuvieron nuestros padres. Y así lo confesaba cuando dixo que ya no había nada en él, sino era una fuenteçilla y unas casillas. Siendo lo uno y lo otro ajeno de verdad católica y embuste cuanto decía esta rea.

Y que para más ostentar su santidad fingida y llevarse los aplausos populares de santa y ser tenida por tal, así en Siruela como en todos aquellos lugares de su comarca, había fingido, por espacio de tres años y medio en que comulgó cotidianamente, unos éxtasis y arrobos al tiempo que oía misa, así en la Iglesia como en la ermita de la dicha villa. Dando a entender que tenía suspensas las potencias y sentidos y que se quedaba como fuera de sí. Y daba muchas voces y hacía exclamaciones al tiempo de alcanzar la hostia primera y postrera. Con lo cual inquietaba y alborotaba la gente y escandalizaba a todos cuantos concurrían en aquel lugar y ocasionaba a que se divirtiesen con lo que hacía y decía : obra que era más fingida y maquinada de esta rea que verdadera devoción, o hecha con ayuda del demonio. Y que acabada la misa, continuaba con su fingido arrobo. De suerte que la persona que la asistía la dejaba encerrada con llave en la dicha ermita hasta que, pasadas tres o cuatro horas, iba con la llave otra persona su conjunta y la traía a casa. Y dicha rea, para dar a entender que había vuelto del fingido arrobo, hacía ruido u tosía. Y con aquellas señales daba a entender que había vuelto en sí y se volvía con la persona que iba por ella. Y daba a entender que algunas veces la movían aceleradamente, y como por el aire, alguna distancia aunque pequeña y que se bamboleaba. Y otras veces, que aunque venía por sus pies, venía fuera de sentido, traída y llamada por la obediencia

con que su confesor, interiormente, la mandaba y gobernaba, siendo todo invención y mentira de esta rea. Y que preguntándole cerca de sus arrobos y lo que sentía cuando la daban, respondía que se recogía interiormente y luego le venía un ardorcillo al corazón, el cual le iba caminando por todos los miembros del cuerpo, huesos y tuétanos, hasta las uñas de los pies y una [como] calambre que le daba en ellos. Y que entonces, no podía ver ni oír y que así se quedaba arrobada. Y que del principio y modo con que le daban, se conocía la falsedad de ellos y ser compuestos. Y se convencía que dichos arrobos no eran de Dios, sino supuestos y fingidos o causados del demonio con quien dicha rea comunicaba, por haberlos tenido siempre en tanta publicidad, con tantas voces y ruido. Lo cual es contrario al verdadero espíritu de Dios, que es humilde, callado, modesto y encogido. Y esta rea se iba a la Iglesia a dar descompasadas y desentonadas voces, con que inquietaba los ánimos de los oyentes e impedía el celebrar los divinos oficios donde Dios y los sagrados cánones piden tanto silencio, atención, quietud y reverencia. En que se conocía que el espíritu de esta rea era de soberbia y vanidad y no de Dios, el cual no es contrario a sí mismo, ni a lo que tiene mandado allá en la Iglesia. Y que tener esta rea los arrobos tan ordinarios, y a una misma hora y tiempo, y decir en ellos unas mismas razones, era señal cierta de que había sido embuste. Porque cuando los arrobos son de verdadero espíritu no se dice en ellos unas mismas palabras, ni hay tanto ruido como causaba dicha rea. Y cual decir que sentía ardorcillo en el corazón cuando le empezaba el arrobo y que se le iba derramando por todas las partes del cuerpo hasta las uñas de los pies, y que le daba como calambre y quedaba sin sentido, no era efecto del espíritu divino, ni causa del arrobo. Antes eran efectos del demonio y cosa supersticiosa y de brujería o ficción y mentira de esta rea. Y se decía que tenía, al tiempo de dichos arrobos, muy apacible y suave olor. Siendo mentira, porque nunca se había hallado que tuviese olor alguno y que era cierto que, siendo como eran supuestos los arrobos, también la había sido el aplicarse dicho olor.

Y que también había maquinado y fingido otro embuste, acreditándole por verdad, de que veía el purgatorio y las almas que purgaban en él. Y había dado ocasión a que muchas personas que tenían difuntos deudos suyos fuesen a preguntarla si sus almas estaban penando, y esta rea les decía que les hiciesen decir misas. Y en habiéndolo hecho decir, volvían a ella y les decía si habían salido de aquél lugar o no. Y una vez, había dicho a cierta persona que el alma por quien preguntaba ya había salido del purgatorio, y le señaló el día fijo en que había salido. Y esto mismo hacía con otras muchas personas. Y

no había mas certeza que decirlo esta rea para, con esta invención, hacerse mayor lugar para ser tenida por santa y favorecida de Dios. Y estas visiones de las almas le duraban por tiempo de siete años, con que atraía mucha gente a verla y comunicarla, así de Siruela como de toda aquella comarca. Y que habiendo, cierta persona religiosa, querido hacer experiencia de si la dicha María Pizarro decía verdad en cuanto al conocimiento de las almas del purgatorio, dio un memorial a cierta persona en que iban escritos algunos nombres de personas difuntas y otros vivos para que le consultase con ella y dijese cuáles de aquellas almas tenían necesidad. Y en el margen de dicho memorial, señaló esta rea todos los nombres de los difuntos diciendo : « este sí », y no había señalado ninguno de los vivos. Y preguntándole la dicha persona que cómo no señalaba los demás, respondió que de aquellos había tenido noticia y de los demás no. De que se infería la comunicación de esta rea con los demonios, el cual le diría cuales eran difuntos y cuales vivos, y no por revelación verdadera. Pues, siendo embelecadora y mentirosa, no la había de revelar Dios cosas que sólo las revela a los santos. Y también dixo que había salido el alma de cierto hombre que no vio y que había penado cuarenta años. Y otra vez había dicho : « ahora acaba de salir del purgatorio un alma que había estado purgando desde el diluvio », lo cual fue invención, embuste y mentira. Pues piadosamente entienden los teólogos y algunos padres que Cristo Señor Nuestro despojó el purgatorio en su descensión a los infiernos. Y dixo a otra cierta persona que se había visto personalmente y luego dixo que no personalmente, sino como en sueños. Y que había conocido algunas almas clara y distintamente, porque ellas le decían quién eran y le pedían sufragios y le decían que sus parientes irían a preguntar por ellas.

Y decía que la llevaban los demonios por sierras, montes y ríos, unas veces de noche y otras de día. Y que así, por el camino como por dichas partes, veía figuras espantosas de diferentes animales como perros, toros, culebras y peces grandes. Y tenía por cierto que dichos animales eran almas de purgatorio y que oía a muchas de ellas como pedían, intercediendo con Dios, por ellas. Lo cual era también ficción y embuste, porque, aunque algunas almas del purgatorio tal vez se han aparecido penando en llamas de fuego o en estanques helados, no se halla que se hayan aparecido en estos animales tan fieros y espantosos. Y era contra la decencia de unas almas que están en gracia y amistad de Dios. Iten dijo cierta persona que, estando rezando en compañía de la dicha Pizarro una noche, habían arrebatado de su presencia a esta rea y que había salido muy aceleradamente diciendo : «¡ Jesús !¡ Jesús ! ». Y que aunque la dicha persona la había querido favorecer

[ariéndose] de ella, no pudo. Y que había salido tras ella hasta el zaguán y que no la había visto más. Y que buscándola después por la casa cuidadosamente, y con luces, no la había hallado. Y habiendo, a la mañana, entrado dicha Pizarro en la sala donde estaba la dicha persona, la preguntó que por dónde había salido y señaló la puerta, la cual había estado cerrada. Y dijo como la habían llevado a la sierra donde había visto las almas en aquellas figuras de animales. Y que esto mismo le había sucedido tres veces. Y era imaginación y fantasía. Y que todo lo que dicha María Pizarro había declarado haberle sucedido en la sierra que llaman Puertopeña y visión de las ánimas del purgatorio, diciendo [que con]ocía algunas de ellas y que le pedían les hiciese decir misas, y que algunos parientes de dichas ánimas la vendrían a preguntar si tenían necesidad de ellas, que les dijese cuántas, era todo invención, falsedad y mentira, todo a fin de ser tenida y respetada por santa.

Iten dijo esta rea a cierta persona que siendo como de nueve años, tenía por su amiga otra muchacha. Y que estando dicha Pizarro en una huerta viniéndose para su casa, había sentido como un zumbido o ruido de un abejón, por dos o tres veces, que la zurrió las orejas y que no había visto nada, aunque se había atemorizado. Y que cuando llegó a su casa, había sabido como era muerta la dicha su amiga. Y que entonces, se le había puesto en el corazón que aquel zumbido que le había sonado era su alma y que, desde entonces, se le aparecían las ánimas. Y que siendo como es puro embuste y superstición, se conocía que desde este tiempo había comenzado a ser embustera y embelecadora. Y que se conocía con evidencia estos enredos, pues decía unas veces veía las almas con los ojos intelectuales, otras con los corporales. Y preguntándola que cómo conocía que eran almas de purgatorio las que se le aparecían en figuras de animales y en diversos modos, respondía que no la hablaban, ni se quejaban, ni la decían que eran almas, ni de que personas, ni le pedían sufragios, ni la enviaban decir nada a sus parientes, sino que ella se recogía en su interior y luego veía en Dios, como en claro espejo, todo cuanto había en el cielo, tierra, purgatorio, infierno. Y que todo lo veía allí y que veía las almas en figuras de animales y con los ojos del alma. Lo que implicaba contradicción con lo que tantas veces tenía dicho, de que se le aparecían las almas y conocía a las de su tierra en el purgatorio y entendía lo que le decían. Y todo era pura mentira y enredo.

Y que se hacía más notorio y evidente embuste el decir que los demonios la llevaban a a las sierras y montes para que hiciese bien por las almas de purgatorio, porque los demonios, cuyo oficio es atormentar, no cuidan de que se les haga bien, antes

lo aborrecen gravemente ; ni Dios usa comúnmente del ministerio de los demonios para el bien de los justos, sino de los ángeles. Y que decir esta rea lo que decía, era indicio grave de que se comunicaba con el demonio. Y como supersticiosa, la llevaban a los campos donde la enseñaban aquellos espantosos y horrendos animales. Y teniendo como tiene Dios, según doctrina católica, señalado y dispuesto el purgatorio donde las almas purguen comúnmente sus culpas, no era creíble que tuviese Dios tantas almas padeciendo y purgando en los montes y sierras. Y que así, lo referido como el haber dicho los malos tratamientos que los demonios la hacían y cuento del pecado que había visto cometer a ciertos hombres en la rivera del mar y sardinas que había traído, era todo quimeras y embelecos de dicha María Pizarro para apoyar y adquirir los aplausos populares.

Y que había dicho a çierta persona, después de presa, refiriendo el cuento de las sardinas, que era un hombre solo el que estaba allí. Y habiendo pasado algunos días, había vuelto a decir que eran dos hombres que estaban cometiendo el pecado nefando. Y otra persona dijo que había oído que la rea había dicho que los pescadores que estaban allí en su barca, en el mar. Y después había declarado en el Santo Oficio que había visto algunos hombres y que no se acordaba cuántos eran, pero que dos de ellos pecaban y uno los miraba y que otro recogía las sardinas. Y a otra persona con quien comunicó este suceso, dijo que no había más de un hombre. Y que de tantas variedades se hacía evidente el ser mentira compuesta y maquinada des esta rea. Y que también había dicho a cierta persona que los demonios la habían llevado a tierras muy lejos y de grandes arenales, en las cuales había visto una procesión donde había una ermita y que iban a adorar unos huesos que le había parecido era la casa de Meca. Y que allí había convertido un moro, el cual se había bautizado. Lo cual era pura ficción y embeleco, porque Dios no toma por instrumento al demonio para obrar semejantes milagros y conversiones.

Y que entre otros tormentos con que el demonio la atormentaba, llevándola de sierra en sierra, dijo eran que la hacían pedazos muchas veces y que el ángel de su guarda le volvía a juntarlos pedazos y la sanaba y la curaba.

Y que preguntando la cierta persona que cómo le había ido aquella noche, respondió que con trabajo. Y la dicha persona reparó que esta rea tenía una señal colorada en la garganta. Y habiéndole preguntado qué era aquella señal, respondió que los demonios la habían degollado aquella noche. Y mirando la dicha señal, había hallado que tenía una cisura con una profundidad como de un real de ocho. Siendo todo invención, fantasía y fingimiento de esta rea. Y que había como seis años, esta dicha persona la había

hallado con un cordel al cuello para ahogarse al pie de una cama y que tenía atadas las manos por las espaldas. Y que era sin duda ella había usado de aquella invención de atarse con los cordeles, para dar a entender que los demonios la atormentaban. Y así se había puesto en parte donde la viese, como había sido en un aposento que servía de estudio a cierto sacerdote. Y dijo que los demonios la habían querido ahorcar. Y también dijo en otra ocasión que los demonios la habían llevado a las riveras de el mar, donde había visto a un hombre que, siendo cristiano, quería renegar y que, persuadido de esta rea, no había renegado. Lo cual, como todo lo demás, era embuste y no había más razón que decirlo ella.

Y que había como seis años que, estando esta rea en su aposento, hablaba entre sí. Y lo más cierto era que hablaba con los demonios, los cuales la hacían dar vueltas. De que se infiría que dicha María Pizarro tiene pacto con el demonio. Y que decir que los demonios la habían echado en los lavaderos. Y que, invocando a el ángel de su guarda y dulce nombre de Jesús, el agua misma la echaba fuera, era falso y solo pretendía dar a entender que era muy favorecida de Dios. Y así mismo era embuste lo que había contado de haber visto la mujer y criatura y que, queriéndola tomar con intención de bautizarla, se había abierto la tierra y que oyó una voz que la dijo : « ¡ Déjala ! ». Todo lo cual era embuste inventado de su cabeza. Y que continuando sus embustes, enredos y escándalos con fin de que la tuviesen por santa, estando ya presa y en cierta casa de esta ciudad, había dicho que los demonios la maltrataban mucho de noche, trayéndola rodando por las escaleras y patio y por los caballetes del tejado. Y que extraña mucho como no lo oían las personas de la dicha casa. Y habiéndola preguntado que a qué hora le sucedía lo susodicho, respondió que desde las doce de la noche hasta las tres de la mañana. Y habiéndose puesto personas que con todo cuidado velasen en las dichas horas para que oyesen el ruido o viesen lo que pasaba, en ninguna noche no oyeron ni vieron cosa alguna. Y siempre hubo en dicha casa quietud y silencio. Y también dijo que en la dicha casa, la habían maltratado tanto los demonios que la habían hecho lanzar del estómago mucha sangre en el suelo de su aposento. Y que le había dado cuidado por ver cómo lo encubriría y se había levantado al amanecer y había encendido la luz, y había subido agua y lavadolo muy bien. Y que yendo después cierta persona a ver la sangre o la señal del agua con que la había lavado, no se había hallado señal de sangre, ni de que el suelo se hubiese lavado. Y estando dicha María Pizarro en otra casa, quiso dar a entender que la maltrataban los demonios. Y que una vez, la habían hecho vomitar más de dos acumbres de sangre y que la

había recogido en una basija. Y que muy de mañana, la había vertido en el caño del agua sucia. Y también había sido embuste, pues sino lo fuera anduviera esta rea menos cuidadosa y con menos traza. Pues en la una vez, dijo que había lavado la sangre y en la otra, que la virtió y nadie lo vio, ni entendió.

Y también dijo que en otra ocasión se había retirado a su recogimiento y que en él la habían atemorizado tanto los demonios que, saliendo del aposento donde se había retirado, la habían asido y arrojado por las escaleras. Y que se había dado un gran golpe en una rodilla, donde se le había entrado un(a guija) o piedra tan honda y profundamente que no la había podido sacar. Y que había llamado a una criada pequeña de la dicha casa y apenas la habían podido sacar entre ambas, ni restañar la mucha sangre que vertía la dicha herida y que se la había hinchado mucho la pierna. Y habiéndose hacho muchas diligencias con la muchacha que dijo la había ayudado a sacar la dicha china, pareció ser embuste cuanto había dicho. Y perseverando en la dicha mentira, preguntándola cierta persona que cómo le iba del mal de dicha herida e hinchazón de la pierna, respondió que mejor y que hacía materia. Y volvió a decir de su voluntad que la moza grande la había ayudado a sacar la dicha china, habiendo primero dicho que había sido la moza pequeña.

Y que, sospechando esta rea que se había de hacer alguna averiguación de lo susodicho y recelando no se descubriese su embuste, dijo a una de dichas criadas que si le preguntaban si había visto una herida que tenía en una rodilla que dijese que sí. Y replicando dicha criada como había de decir lo que no había visto, que si había de mentir, y que por qué no se lo había preguntado antes, volvió a decirla : « Di lo que te digo, que no importa que sea antes o después ». Y queriendo averiguar más la verdad, se dio traza que otras mujeres le viesen la rodilla. Y aunque hicieron alguna fuerza para descubrírsela, no quiso y hizo cuanta resistencia pudo. Y después de algún rato, había vuelto dicha rea y de su voluntad descubrió la rodilla y traía en ella una herida muy pequeña y sangre fresca en ella. Y con estos y otros embustes había sustentado la opinión de santa, en que se conocía la mucha malicia de esta rea.

Y que así mismo había sido embeleco el haber dicho esta rea que los demonios la habían dejado colgada de un peral y que la persona con quien ella comunicaba todos estos sucesos había dicho que cuando los demonios la llevaban fuera de casa a los montes y sierras, era por muy breve tiempo. Porque luego que la echaban menos de casa, conociendo que los demonios la habían llevado para atormentarla, la llamaba interiormente y que, luego, la traían. Y que preguntándola que qué sentía cuando la

llamaba interiormente, respondió que sentía una fuerza que tiraba de ella y, a pesar de los demonios, se venía a su casa. Siendo todo embuste y mentira.

Y que demás de los arrobos y éxtasis que fingía cuando decía estaba en la oración, se decían otras revelaciones maquinadas, como lo había sido el haber dicho a ciertas personas que le había sido revelado que en una provincia de berbería querían martirizar a tres frailes de San Francisco que habían ido a predicar. Y a uno o dos seglares, que el uno era boticario y que eran todos del reino de Sicilia y que algunos de ellos titubeaban en la fe y rehusaban el martirio y que los habían azotado crudamente. Y que habiendo esta rea entrado en su contemplación, le había sido dicho, pidiendo a Dios por ellos, que fuese allá y los animase. Y que había ido y los había hablado y alentado. De suerte que con su exortación, desearon que llegase a la hora del martirio. Y con estas invenciones, procuraba los aplausos de santa que vulgarmente había adquirido.

Y también se decía que cierto clérigo tenía, entre las hojas de un libro, una cédula en cifra en que decía que esta rea había estado en Ginebra, por orden de Dios, a convertir almas, y otras veces por orden del ángel de su guarda, a quien ella llamaba Sarraciel. Y que en el diurno del dicho clérigo, se había visto otra cédula cómo la rea había ido a Ginebra una vez, en espíritu, y que había convertido a una mora que estaba casada. Y en otra ocasión, había convertido a una amiga suya. Y que el dicho clérigo había dicho a otro sacerdote que dicha María Pizarro tenía don de lenguas. Y preguntándole qué fundamento tenía para entender que tenía don de lenguas, respondió que estando dicha rea en oración, la había oído hablar en lengua extranjera y que, habiendo cesado el rapto, la había preguntado que dónde había estado y que le había dicho que había asistido a la conversión de una mora infiel y que de esto había colegido que hablaba en arábigo, porque hablaba con la mora. Todo lo cual decía dicho clérigo por que tuviesen por santa a la dicha Pizarro y que había sido invención y traza, para conseguir este fin, el haber dicho del hombre extranjero que había ido a dicha villa de Siruela y que teniendo dado un miembro al diablo, le había enviado a llamar y hecho que se confesase. Y que en otra ocasión, preguntándola cierta persona si conocía cuando un hombre estaba en mal estado o en bueno, había respondido que conocía el estado que algunos tenían. Y preguntándola después que cómo lo conocía, dijo que tal vez viendo alguna persona interiormente, la apretaban a que dijese que estaba en mal estado y que se confesase luego. Y que así se habían confesado generalmente algunas personas. Y se decía en Siruela y su contorno constantemente que dicha María Pizarro conocía el estado del pecado. Y ella misma había

dicho que tenía conocimiento de Dios u de su ángel de la guarda de los pecados que tenían cada uno de los que comunicaban con ella y que conforme a ellos se le representaban figuras del demonio, el deshonesto, haciendo acciones deshonestas. Y que veía interiormente una como luz que tenía en el hombro derecho con que conocía los pecados y cosas graves, así buenas como malas, a un mismo tiempo como se hacían en diversas provincias del mundo, como había sido decir que en una parte ahorcaban, y en otra robaban. Todo lo cual era mentira, ficción y embeleco. Y se decía conocía los pensamientos. Y en cierta ocasión, preguntándola un sacerdote que qué tenía él en su pensamiento, había dicho esta rea, tal cosa, y había sido así. Y que era sin duda que no había sido puro pensamiento lo que se le había preguntado, sino cosa deducida en los sentidos, conceptuada y expresada, de que el demonio había tenido conocimiento y se le había comunicado y revelado como otras veces, claro indicio del pacto que tenía con éste.

Y en otra ocasión, preguntándole otro clérigo forastero que qué hacía su madre en su tierra y en su casa, había respondido que en cierta parte de su casa, abría una ventana. Y que cuando se fue dicho clérigo a dicha su casa, había hallado que dicha su madre, había comenzado a romper una pared para la dicha ventana.

Y que estando esta rea enferma en la cama y sacramentada, vio las personas que la asistía, andaban cuidadosas y que les había dicho en qué andan, que ya sé que se ha quemado talcas a que era de cierta conjunta suya y que nadie se lo había dicho. Y que se dijo que en otra ocasión, que cierta mujer del Almadén estaba de parto se le había esta rea aparecido visiblemente que la había visto con los ojos corporales y que había parido. Y que en agradecimiento había ofrecido una vela. Todo lo cual era imaginación. Y que había sido tan sobervia y desvanecida que no sólo consentía los aplausos de santa, que vulgarmente le daban, sino que consentía que mucha gente de diversas partes, distantes de dicha villa de Siruela, la viniesen a visitar y a venerar como si fuera verdadera santa. Y lo que más era que venían muchas de ellas descalzas, con lo cual se había desvanecido. Y que había sido tanta su perdición que diciéndola una persona que si acudía a los sermones, a oír la palabra de Dios, había respondido, como tan presuntuosa y desvanecida, que no necesitaba ella de oír sermones, porque desde su casa oía ella al predicador y que diría lo mismo que el decía y la cara que tenía, y qué personas le oían junto al púlpito. Y que era cierto que le demonio se lo decía.

Y también dijo que todo lo que ella decía era conforme a la escritura, por cuyas causas había sido tenida y venerada por santa en muchas partes remotas de estos reinos. Siendo todo embustes y mentiras.

Y que va de presumir que había cometido otros muchos semejantes delitos de que la protextó (sic) *acusar y que, maliciosamente, callaba y encubría otras muchas personas que habían cometido los dichos delitos, siendo en ello factora y encubridora de herejes, supersticiosa y empedidora del libre y recto ejercicio del Santo Oficio. Y el dicho promotor fiscal nos pidió y suplicó que, habida su acusación por verdadera en lo que bastase para obtener sentencia que en tal caso se requiere, declarásemos su intención por bien probada y a la dicha María Pizarro, provechora y perpetradora de los dichos delitos de hereje, supersticiosa, santa fingida, embustera, perjura, escomulgada, negativa, diminuta confitente, ficta y simulada penitente, factora y encubridora de herejes, y por ello haber incurrido en excomunión mayor y perdimiento de todos sus bienes, aplicándolos a la cámara y fisco de su Majestad y a su receptor en su nombre, relajando su persona a la justicia y brazo seglar, condenándola y declarando haber incurrido en todas las demás penas e inhabilidades impuestas por derecho, bulas y bienes apostólicos, instrucciones y estilo del Santo Oficio, leyes y pre[s]máticas de estos reinos, ejecutándolas en su persona y bienes, con todo rigor, para que a ella fuese castigo y a los demás ejemplo. Pues era justicia que pedía. Y juró en forma la dicha acusación y que en caso necesario, sin perjuicio ni disminución de sus probanzas, la dicha Pizarro fuese puesta a cuestión de tormento.*

Y respondiendo a la dicha acusación mediante juramento, la dicha María Pizarro dijo que no había hecho ni cometido ningunos embustes de los referidos en la dicha acusación, ni tenía pacto implícito ni explícito, ni sabía qué era pacto. Y que de todas las cosas que tenía declaradas en su primera confesión, tan solamente había dado cuenta a su confesor y que nunca se había fingido santa, sino en caminar subida en el mayor servicio de Dios y salvación de su alma. Y se remitió en todo a la dicha su declaración y a lo que su confesor hubiese declarado. Con lo cual nombró letrado que la defendiese, con cuyo acuerdo concluyó para el artículo que hubiese lugar de derecho y así mismo concluyó el dicho promotor fiscal. Y por nos fue recibida la causa a prueba.

Ratificados los testigos, se le dieron en publicación, a los cuales, mediante juramento, dijo que era verdad que había cinco años que algunas personas habían venido a preguntarla si sabía el estado de las almas de sus padres, hermanos y otros hermanos, y

que ésta sólo les decía que se encomendasen a Dios y les decía que acudiesen a su confesor con el cual comunicaba todo lo que le pasaba en su espíritu y decía lo que alcanzaba, según lo que tenía declarado. Y en cuanto a haber dicho y adivinado lo que se ha referido de la ventana, dijo esta rea que no tenía espíritu de profecía, ni sabía lo porvenir, aunque se acordaba que un clérigo de [?], cuyo nombre declaró, preguntando a esta ésta qué hacía su madre entonces y que le había respondido que estaba rasgando una pared para hacer una ventana, pero que esto no había sido por adivinación, sino por que ésta lo había oído antes al dicho clérigo. Y habiéndole reconvenido que cómo siendo así como confiesa, que no había sido por adivinación o profecía el decir que su madre quería hacer abrir una ventana, sino por haberlo oído al mismo o a su criado. Que como a la pregunta del dicho clérigo no le había desengañado diciéndole que lo sabía así por lo declarado, sino por haber hecho misterio de profecía lo que casualmente, y por noticia ordinaria, había sabido. Con lo cual se echaba de ver que esta rea solamente atendía a fingirse santa y que sabía lo porvenir. Y que lo mismo era de presumir la había pasado en todas las demás cosas milagrosas que tiene confesadas.

Respondió esta rea que otra vez se le había preguntado esto de la ventana y que no había respondido, por haber sido cosa de chacota y no de revelación, porque no la había tenido de tal cosa. Y a todos los capítulos contenidos en la dicha publicación, la dicha María Pizarro se remitió a sus confesiones, negando el haber hecho ni dicho cosa alguna que fuese invención ni embeleco, sino que en la misma forma que le sucedía lo manifestaba al dicho su confesor.

Y habiendo comunicado la dicha publicación con dicho su abogado con su acuerdo y parecer, alegado ciertas defensas en abono de su vida, fama y costumbres y habiéndose hecho en presencia del dicho su letrado, se le dio noticia de cómo las defensas que había pedido y se habían podido hacer, estaban recibidas, que viese si tenía otra cosa que alegar en su justicia y defensa y que se haría todo lo que hubiese lugar de derecho. A lo cual la dicha María Pizarro, con parecer del dicho su letrado, concluyó su causa definitivamente, pidiendo se usase con ella piadosamente, atendiendo a que si había errado, deseaba ser instruida y doctrinada. Lo cual fue notificado al dicho promotor fiscal. Y estando la causa en estado de se poder ver y determinar, habida en ella Nuestro Señor acuerdo y parecer con personas de letras y rectas conciencias

Christi nomine ...

Hallamos atento los autos y méritos del dicho proceso que el dicho promotor fiscal probó bien y cumplidamente su acusación y querella. Y si el rigor del derecho hubiéramos de seguir, la pudiéramos condenar en muchas y muy graves penas, mas queriéndolas moderar con equidad y misericordia por algunas causas y justos respetos que a ello nos mueven, la debemos condenar y condenamos que en la Iglesia de Señor San Vicente, en forma de penitente, se le lea su sentencia con méritos y que sea desterrada de la villa de Siruela y de la villa de Madrid y reclusa en un convento u hospital de esta ciudad u de la parte que el Tribunal eligiese, por tiempo de cuatro años. Y que sea instruida en la santa fe por el confesor que el Tribunal eligiese, con cuyo parecer comulgue con que no excedase de tres veces al año, por espacio de dos años y se le prohíbe confesar con el confesor que ha tenido en Siruela, no comunicar con él, ni con otra persona las cosas de que ha sido acusada. Y que esta dicha sentencia con méritos se le lea en dicha villa de Siruela, en día festivo, por un ministro del Santo Oficio. Y por ésta nuestra sentencia definitiva juzgando así, lo pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos pronunciados tribunal y sendado.

[Signatures]

El licenciado Pedro Díaz de Cienfuegos,

El doctor Martín Real,

El doctor Baltasar de Manzanares,

El doctor… Fernández de Estipenza

por los señores inquisidores y ordinario, que en ella firmaron sus nombres en la Iglesia de el Señor San Vicente, domingo diez días de el mes de marzo de mil y seis cientos y cuarenta y un años, estando presentes por testigos el Doctor don Francisco Miguel Sánchez Becerro, fiscal de este Santo Oficio, don Gabriel de Águila, alguacil mayor, y los señores Chávez, Téllez Rodríguez y Lira, y otra mucha gente de que doy fe.

Don Lorenzo de Rojas

ANNEXE 5

REPÈRES CHRONOLOGIQUES DE LA VIE DE THÉRÈSE D'AVILA

Vie de Thérèse	Année	Événements politiques, religieux, culturels
Naissance de Teresa de Cepeda y Ahumada.	1515	Dénonciations du Père Las Casas pour la cause des Indiens d'Amérique.
	1517	Charles I devient roi d'Espagne. Thèses de Luther à Wittenberg. Fancelli conçoit le Sépulcre des Rois Catholiques (Grenade).
Fugue de Thérèse et de son frère Rodrigo pour convertir les Maures.	1522	Excommunion de Martin Luther en 1521. Il traduit la Bible en allemand. Publication du *Courtisan* de Castiglione
	1526	Publication des *Ejercicios Espirituales* d'Ignace de Loyola. Bataille de Pavie et Traité de Madrid. Publication à Alcalá de Henares d'une traduction de l'*Enchiridión* d'Érasme de Rotterdam.
	1527	Publication du *Tercer Abecedario* du mystique espagnol Francisco de Osuna. Saque de Rome par les troupes impériales. Naissance de Fray Luis de León.
Mort de la mère de Thérèse, doña Beatriz.	1528	Premiers signes « illuministes » ; répression espagnole en 1530. F. Delicado publie *La lozana andaluza*.
Thérèse devient pensionnaire chez les Augustines d'Avila.	1531	Henri VIII se proclame chef de l'Église d'Angleterre. Pizarro entame la conquête du Pérou.
Première maladie. Elle abandonne le couvent.	1532	Publication de *Le Prince* de Machiavel
Thérèse séjourne chez son oncle à Hortigosa. Elle décide de sa vocation religieuse et l'annonce à son père.	1533	
Entrée de Thérèse au monastère de la Encarnación à Avila (2 novembre).	1535	
Prise d'habit (2 novembre).	1536	Mort de Garcilaso de la Vega.
Profession de foi (3 novembre).	1537	
Thérèse tombe gravement malade. Rencontre avec l'œuvre de Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*.	1538	Publication de l'œuvre mystique *La subida del Monte Sión* de Bernardino Laredo
Après une cure à Becedas, Thérèse rentre à Avila. Le 15 août, elle tombe dans un coma qui dure trois jours.	1539	Almagro et Valdivia débutent la conquête du Chili.
Fin de la maladie.	1542	Naissance de Jean de la Croix. Les Espagnols arrivent aux Philipines.
Mort de son père.	1543	Ouverture du Concile de Trente, 1545.

Conversion de Thérèse. Rencontre avec Francisco de Borja.	1554	
Les « fiançailles » mystiques.	1556	Mort d'Ignace de Loyola. Philippe II devient roi d'Espagne.
Accusation inquisitoriale d'être la proie d'illusions du démon.	1558	Première banqueroute de l'économie espagnole. Paix de Cateau-Cambrèsis entre l'Espagne et la France. Isabel I devient reine d'Angleterre. Mort à Yuste du roi Charles V.
Vision intellectuelle du Christ.	1559	Publication de l' « *Indice de libros prohibido*s » de l'inquisiteur général Fernando de Valdés
Transverbération de Thérèse (avril) et vision de l'enfer. Premier projet de fondation (printemps-été). Écriture de la première *Relación*. Rencontre avec Pedro de Alcántara	1560	Madrid devient capitale de l'Espagne. Le roi Philippe II se marie avec Élisabeth de France.
Thérèse réforme secrètement le premier couvent réformé d'Avila : San José	1561	Autodafé à Valladolid contre les foyers « protestants ». Naissance de Góngora.
Juin : fin de la première rédaction du *Libro de la Vida* à Tolède. Inauguration du couvent de San José d'Avila (24 septembre). La Sainte obtient de Rome le Bref de la pauvreté (décembre).	1562	Mort de Pedro de Alcántara (19 octobre). Naissance de Lope de Vega. Début des guerres de religion en France : massacre de Vassy.
Rédaction des *Constituciones*.	1563	Fin du Concile de Tente. Application des décrets tridentins. Début de la construction d'*El Escorial*.
Bulle de Pie IV reconnaissant la fondation de San José d'Avila. Rédaction définitive de la *Vida*.	1565	
Visite du Père Maldonado au couvent de San José. Rédaction du *Camino de la Perfección*.	1566	Publication du *Catéchisme du Concile de Trente* par saint Charles Borromée, approuvé par Pie V, et application du « rite tridentin ». Début de la révolte des Pays-Bas.
Visite au couvent du père Juan Bautista Rubeo (prieur Général du Carmel depuis 1564) : approbation et encouragement des fondations. Le père Rubeo accorde à Thérèse la fondation de deux autres couvents carmélites (10 août). 13 août : Thérèse entame son voyage en direction de Medina del Campo (Castille) avec ses *hijas*. 15 août : inauguration du carmel de Medina. 16 août : Thérèse reçoit l'autorisation du père Rubeo de poursuivre ses fondations dans le reste du territoire.	1567	Condamnation des idées de Michel de Bay, dit Baïus. Le duc d'Albe conduit la répression aux Pays-Bas (1567-1574).
11 avril : fondation de Malagón, puis Valladolid. Rencontre de Luisa de la Cerda à Tolède (mars). Premier couvent des Carmes déchaux inauguré à Duruelo.	1568	

14 mai : fondation de Tolède. 23 juin : fondation de Pastrana. Thérèse se rend à Duruelo. Écriture des *Exclamaciones*. Pression de la Princesse d'Eboli pour lire la *Vida*.	1569	Mort de Juan de Ávila (10 mai). L'Espagne, Venise et le pape Pie V s'allient pour lutter contre les Turcs. Révolte des morisques dans les Alpujarras (1569-1571).
1er novembre : fondation du couvent de Salamanque. Fondation d'un collège de Déchaux à Alcalá de Henares.	1570	
25 janvier : fondation du couvent d'Alba de Tormes. 10 juillet : nomination imposée de Thérèse comme prieure au couvent de l'Incarnation d'Avila.	1571	Victoire de l'Espagne sur les Turcs à Lépante.
Le « mariage spirituel » de Thérèse.	1572	En France, massacre de la Saint-Barthélémy. Insurrection générale aux Pays-Bas. Jean de la Croix nommé confesseur au couvent de l'Incarnation.
Début de la rédaction du *Libro de las Fundaciones*. Fondation des Déchaux de Grenade et la Peñuela.	1573	Fray Luis de León est emprisonné par l'Inquisition.
19 mars : fondation de Ségovie. 6 octobre : fin du priorat à l'Incarnation d'Avila.	1574	Deuxième banqueroute de l'économie.
24 février : fondation de Beas, Ana de Jesús Lobera nommée prieure. 29 mai : fondation de Séville, María de San José nommée prieure. Dénonciation de la *Vida* devant l'Inquisition de Madrid. 7 juillet : défense de la *Vida* par le théologien dominicain Domingo Báñez. Accusations contre Thérèse et ses filles devant l'Inquisition de Séville. Rédaction de deux relations sur sa vie et ses expériences mystiques pour le Tribunal de Séville.	1575	Le Chapitre général de l'Ordre du Carmel s'oppose à l'œuvre thérésienne.
1er janvier : fondation de Caravaca. Thérèse doit se retirer à Tolède après l'interdiction de poursuivre ses fondations.	1576	Jean d'Autriche, Gouverneur des Pays-Bas.
2 juin : début de la rédaction du *Castillo Interior* ou *Las Moradas*. Poursuite de l'interdiction et persécutions accentuées contre la Réforme thérésienne. 29 novembre : fin de la rédaction du *Castillo Interior* ou *Las Moradas*.	1577	Le Greco s'établit à Tolède. Jean de la Croix est emprisonné par les Mitigés à Tolède.
Fin des persécutions contre les Déchaux. Reprise des voyages et des fondations. Fondation du couvent de Baeza.	1579	Est promue « l'Union d'Utrecht » entre les catholiques et les protestants. Le Greco peint *El martirio de San Mauricio* à Tolède.
21 février : fondation de Villanueva de la Jara. 29 décembre : fondation de Palencia.	1580	Philippe II devient roi de Portugal. Naissance de Quevedo.
14 juin : fondation de Soria. Le chapitre reconnaît et confirme les Constitutions des Déchaux.	1581	

19 avril : fondation de Burgos 20 janvier : fondation de Grenade. Thérèse meurt le 4 octobre à Alba de Tormes.	1582	
	1588	À Salamanque, publication de la première édition (incomplète) des oeuvres de Thérèse d'Avila par fray Luis de León
	1591	Mort de Jean de la Croix. Mort de Fray Luis de León.
Première fondation du Carmel Réformé à Paris et Dijon.	1604	
Béatification de Thérèse par Paul V (le 24 avril).	1614	Attribution d'un jour de fête au calendrier pour la béatification de Thérèse : le 15 octobre.
Canonisation de Thérèse par Grégoire XV (le 12 mars).	1622	Mort de Saint François de Sales. Canonisation de saint Ignace de Loyola, saint François Xavier, saint Isidore et saint Philippe de Néri.
Nommée patronne des écrivains espagnols (le 18 août).	1965	
Nommée première femme Docteur de l'Église par Paul IV (le 27 septembre).	1970	

Illustrations

Nous présentons à la suite cinq reproductions de procès instruits par l'Inquisition de Tolède contre María Manzanares (sorcellerie, 1646) et María Bautista (illuminisme *alumbrada*, 1642). Le choix de ces documents résulte, entre autres, de trois aspects qui font partie intégrante d'une recherche fondée sur les archives inquisitoriales. Le premier concerne la qualité matérielle des documents. Malgré la difficulté que peut poser la superposition des écritures à cause de l'encre absorbée par le papier (doc. 5), ces procès ne présentent pas d'altérations matérielles majeures qui affecteraient la lecture. C'est aussi le cas pour une grande partie des documents que nous avons étudiés.

L'autre aspect important consiste à résoudre les difficultés liées à la graphie. Là peuvent surgir plus précisément des difficultés. Les documents que nous présentons montrent un échantillon de la diversité des écritures présente dans les procès selon les personnels juridiques qui dressent les retranscriptions et le type d'acte procédural rédigé. Ainsi, dans un même procès ou même acte, la forme des lettres, les abréviations, le vocabulaire, les noms propres peuvent varier. Aussi, l'orthographe peut être phonétique et la ponctuation souvent aléatoire ou absente.

Enfin, le dernier point touche à la valeur historique de ces documents judiciaires. Nous avons ainsi reproduit un extrait de l'aveu d'Ana de Nieba, arrêtée et emprisonnée en même temps que María Manzanares. Elle y confirme les accusations de sorcellerie qui lui sont imputées et se décharge de sa culpabilité sur María Manzanares (doc. 1-2). Viennent ensuite deux extraits de l'acte d'accusation du procureur contre celle-ci dans lequel on retrouve certaines des imputations portées par Ana de Nieba (doc. 3-4). Le dernier document est la retranscription de la prononciation du verdict contre María Bautista qui clôt le dossier (doc. 5).

Reproduction n°1 :

Aveu de l'accusée Ana de Nieba contre María de Manzanares (sorcellerie). AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646.

Reproduction n° 2 :

Aveu de l'accusée Ana de Nieba contre María de Manzanares (sorcellerie). AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646.

Reproduction n° 3 :

Accusation du procureur contre María de Manzanares (sorcellerie). AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646.

Reproduction n° 4 :

Accusation du procureur contre María de Manzanares (sorcellerie). AHN, Inq., leg. 90, exp. 8, 1646.

Reproduction n° 5 :

Sentence prononcée contre María Bautista (alumbrada).

AHN, Inq., leg. 102, exp. 2, 1642.

LISTE DES TABLEAUX

1 – Cas de délits de sorcellerie et d'illuminisme instruits par l'Inquisition de Tolède entre 1529 et 1655……. 80

2 – Présentation schématique des différentes étapes d'une cause de foi en forme…… 85

3 – Récapitulatif d'une procédure de canonisation…… 97

4 – Principaux critères observés vers le chemin de la canonisation……... 145

5 – Occurrences des termes *demonio* et *demonios* dans les écrits thérésiens…… 179

6 – Occurrences des termes *Dios* et *Su Majestad* dans les écrits thérésiens…….. 180

7 – Manifestations et interventions des démons dans les procès d'illuminées (*alumbradas*, *ilusas* / *iludentes*)……. 200

8 – Manifestations et interventions du diable dans les procès féminins de sorcellerie…….. 201

9 – Attributs opposés entre la femme reconnue sainte et la femme jugée sorcière ou illuminée.. 269

10 – Correspondances des « attributs » illicites présents dans les procès de sorcières et d'illuminées…….. 271

11 – Récapitulatif des Inquisiteurs Généraux sur la période 1529-1655……. 454

SOURCES PREMIÈRES

I. Manuscrits

Archivo Histórico Nacional, Inquisición **(dossiers inquisitoriaux)**

Leg. 61 et leg. 113, exp. 5 : procès de Francisca de Ávila ou de los Ápostoles, 1574-1578 (illuminisme : *alumbrada*).

Leg. 85, exp. 13 : procès de María de Espolea la Pastora, 1640 (sorcellerie).

Leg. 88, exp. 13 : procès de Juana Izquierda, 1591 (sorcellerie).

Leg. 90, exp. 8 : procès de María de Manzanares, 1646 (sorcellerie).

Leg. 91, exp. 1 : procès de Catalina Mateo, veuve, de Casar de Talamanca, 1591 (sorcellerie).

Leg. 95, exp. 7 : procès contre Juana Ruiz, veuve de 60 ans, de Daimiel, 1530-1541 (sorcellerie).

Leg. 102, exp. 2 : procès de María Bautista, 1639-1642 (illuminisme : *alumbrada*).

Leg. 102, exp. 3 : procès de Luis de Beteta, 1538-1539, (illuminisme : *alumbrado*).

Leg. 102, exp. 4 : procès du Père Antonio de Bolíbar (complice de la *beata* Eugenia), 1640-1641 (illuminisme : *alumbrado* et sollicitant).

Leg. 102, exp. 5 : procès d'Isabel Briñas, 1639-1641 (illuminisme : *alumbrada*).

Leg. 104, exp. 3 : procès d'Antonio Medrano (défenseur des vertus de la *beata* Francisca Hernández), 1526-1539, illuminisme (illuminisme : *alumbrado*).

Leg. 104, exp. 6 : procès du Père Francisco López (complice de la *beata* Eugenia de la Torre), 1640-1643, (illuminisme : *alumbrado* et sollicitant).

Leg. 106, exp. 5 : procès de Gaspar de Bedoya, 1524-1539 (illuminisme : *alumbrado*).

Leg. 113, exp. 4 : relation de cause de Francisca de Austria, 1621 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 114, exp. 2 : cause incomplète de la *beata* Ana de Abella, 1654 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 114, exp. 3 : procès d'Ana de Baroja, 1625 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 114, exp. 9 : procès de la *beata* Juana Bautista, 1636 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 114, exp. 10 : dénonciation contre Lucrecia de León (voir les procès de Alonso Mendoza et Diego Victores Tejeda), 1591-1592 (illuminisme : fausse visionnaire et *ilusa*).

Leg. 114, exp. 11 : procès de Juana Maldonado, 1525 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 115, exp. 1 : procès de Gerónima de Noriega, 1627-1628 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 115, exp. 2 : procès de María Pizarro, 1616 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 115, exp. 5 : relation de cause de Luisa Virgínea, 1639-1641 (illuminisme : *ilusa*).

Leg. 200, exp. 4 : procès de Juan Cabezón, 1546 (sorcellerie).

Leg. 467, exp. 1 : relation de cause de Pedro de Valmaseda, 1538 (sorcellerie).

Leg. 496, exp. 4. : dénonciations contre Catalina Sánchez la Vieja ou la Salvadora, Cristina de Orellana, Juana Sánchez la Vieja, Inés García la Ximona, Francisca Martín, 1581 (sorcellerie).

Leg. 497, exp. 8 :

- fol. 13r-16v, 24r, 49v-52r, 71r-72r : dénonciation contre María López, 1616 (sorcellerie).
- fol. 136 r/v : dénonciation contre María Díaz, 1616 (sorcellerie).
- fol. 74v-75v : dénonciation contre Isabel Ramos, 1616 (sorcellerie).
- fol. 68r-70v, 111r-112r : dénonciation contre Juana de Salinas, *beata*, 1616 (sorcellerie).
- fol. 30v-32r, 35r-36v, 73 r/v, 78r-80v, 101v-102 r/v, 148v-150r : dénonciation contre Jerónima la Hospitalera, 1616 (sorcellerie).
- fol. 68v-69r, 70v, 102-103r : dénonciation contre l'épouse de Pedro de la Cuesta, 1616 (sorcellerie).
- fol. 92r-93r : dénonciation contre l'épouse de Pedro de Valdolmos, 1616 (sorcellerie).
- fol. 153v-154r : dénonciation contre Ana Sanz, 1616 (sorcellerie).

Leg. 2105, exp. 73 : relation de cause d'Olalla Sobrina, 1591 (sorcellerie).

Leg. 3072 : *Expedientes del Santo Oficio de Toledo* (XVIe siècle).

Lib. 1254 : *Orden que se ha de tener en las visitas*, fol. 76r-77r.

Lib. 1231 : *Instrucciones del Santo Oficio, antiguas y nuevas, puestas por Abecedario*, Madrid, 1630 (manuscrit).

Leg. 107, exp. 9-10-37-39 : Édit de foi, propositions et écrits d'illuminés.

Bibliothèque Nationale de France

Acta authentica canonizationis sanctæ virginis et matris Theresiæ a Jesu fundatricis reformationis ordinis beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo […], Sacra rituum congregatio, Viennæ Austriæ, 1628 (BNF, H-10615)

Acta publica canonizationis Saæ Theresiæ a Jesu, fundatricis Carmelitarum excalceatorum… P. Dominicus a Jesu excalceatus ejusdem ordinis edidit, ac recensuit. Editio secunda… (25 Martii), Sacra rituum congregatio, Lutetiæ Parisiorum : sumpt. C. Sonii et P. Baillet, 1628 (BNF, H-14082).

DALMAU Joseph, *Relación de la solemnidad con que se han celebrado, en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la beatificación de la Madre S. Teresa de Jesús, […]. Van añadidas todas las fiestas de las otras ciudades de Cataluña, con muchos sermones de varones muy doctos que, en todas partes, predicaron*, Barcelona, 1615 (BNF, H-4191).

Sermones predicados en la beatificación de la B. M. Tesa de Jesús, virgen fundadora de la Reforma de los Descalços de M. Señora del Carmen, colegidas por orden del P. Joseph de Jesús María…, Madrid, 1615 (BNF, D-88543).

Biblioteca Nacional de Madrid

ANTIGUA María de la, *Desengaño de religiosos, de almas que tratan de virtud escrito por la venerable Madre Sor María de la Antigua, religiosa professa de velo blanco de la esclarecida Orden de Santa Clara, en el convento de la Villa de Marchena de la Santa Provincia de Andalucía*, Sevilla, por Juan de Cabezas, 1678 (BNM, R/ 30969).

ARGÜELLO Gaspar Isidro de, *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisicion sumariamente, antiguas y nuevas, puestas por abecedario […]*, Madrid, Imprenta Real, 1630 (BNM, R/ 9050).

Auto de fe celebrado en Valladolid, en 1559, en el que salieron Agustín Cazalla y su mujer (BNM, 11077, fol. 1-11).

Autos y representaciones que se hacían en este convento de esta Santa y mercedes que por su intercesión hacía Dios a las monjas de él […] (sobre Santa Juana de la Cruz y el convento de las Cubas), Madrid (BNM, 9661).

AZPILCUETA NAVARRO Martín de, *Manual de confesores y penitentes*, Barcelona, Claudio Bornat, 1567 (BNM, R/ 39217).

Carta de una religiosa del convento en que da razón de como estuvo poseída Sor Magdalena de la Cruz (BNM, 6176).

CONCEPCIÓN Gabriel de la, *Carta de Fr. Gabriel de la Concepción a Fr. José de Santa Teresa, sobre milagros de las reliquias de la Madre Ana de San Agustín. Convento de Carmelitas Descalzos de Villanueva de la Jara,* 9 de noviembre de 1660 (BNM, 2957/2).

CONCEPCIÓN Fray Luis de la, *Practica de conjurar, en que se contienen exorcismos y conjuros contra los malos espiritus, de qualquiera modo existentes en los cuerpos humanos, assi en mediacion de su puesto, como de su inicua virtud, por qualquier modo y manera de echizos. Y contra las langostas y otros animales nocivos, y tempestades*, Alcalá de Henares, 1563 (BNM, U/5823).

Correspondencia y otros papeles de Santa Teresa de Jesús, s. XVII (BNM, 12763).

DAZA Antonio, *Historia, vida y milagros, extásis y revelaciones de la bienaventurada Virgen sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro Señor Padre San Francisco*, año 1617 (BNM, 2 / 40553).

GARCÍA Pablo, *Orden que comunmente se guarda en el Santo Oficio de la Inquisicion acerca del procesar en las causas que en el se tratan, conforme a lo que esta proveido por las instrucciones antiguas y nuevas*, Madrid, Luis Sánchez, 1622 (BNM, R/15831).

GUERRERO y MORCILLO Mateo, *Libro de conjuros contra tempestades, langostas, pulgon, cuquillo y otros animales [...]*, Madrid, Julián de Pardes, 1662 (BNM, 3/ 38749).

HIGUERA Jerónima Román de la, S.J., *Historia de Toledo* (BNM, 1293).

JESÚS Ana de, *Vida de la Venerable Ana de Jesús escrita por ella misma*, Sevilla, 1610-1617 (BNM, 13493).

Papeles referentes a los sucesos del monasterio de la Encarnación o de San Plácido de Madrid, s. XVII : Acusación y sentencia de Dª Teresa Valle de la Cerda, priora del monasterio de San Plácido de Madrid de la orden de San Benito. Memorial que dio Dª Teresa Valle de la Cerda al Consejo Supremo de la Inquisición dando sus descargos. Año de 1637. Acusación y sentencia de Fray Francisco Calderón,

confesor y prior del convento de San Plácido de Madrid, dada por los S^res^ Inquisidores del Arzobispado de Toledo (BNM, 12934 / 3).

PLANES Jerónimo, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, Valencia, 1634 (BNM, R/25701).

Relación de las personas que salieron al auto de la fe que se celebró en la Inquisición de Llerena, 14 juin 1579 (BNM, 9372, fol. 196 r-201).

Relación que hace una monja de su modo de oración y mercedes que en ella recibía y no dice su nombre, ni en que intento, vers 1620 (BNM, 5807, fol. 329r-341v).

RODRÍGUEZ LUSITANO Manuel, *Summa de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para confesores*, Salamanca, Juan Fernández, 1597 (BNM, 3/52733).

SAN AGUSTÍN Ana de, *Información de la vida, virtudes y milagros de la Venerable Madre Ana de San Agustín*, Madrid (BNM, 6472).

Sentencia contra Magdalena de la Cruz (BNM, 6176, fol. 283-289).

Sobre las instrucciones del Santo Oficio, 1550 (BNM, 935).

II. Documents imprimés

ÁNGELES Fray Juan de los, *Diálogos de la conquista del Reino de Dios* (1595), Madrid, BAC, 1998.

———, *Manual de Vida perfecta* (1608), Madrid, BAC, 1949.

AVILA Thérèse (d'), *Œuvres complètes*, tome I, eds. B. Sesé, C. Clamart, Paris, Éditions du Cerf [nouv. éd. rev. et corr.], 2006, 2 tomes.

———, *Œuvres complètes*, tome II, eds. B. Sesé, C. Clamart, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

BARRIENTOS Lope de, *Tractado de la divinança* (XVe), ed. P. Cuenca Muñoz, Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1994.

CASTAÑEGA Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la possibilidad y remedio dellas* (1529), ed. J. R. Muro Abad, Logroño, Gobierno de La Rioja Instituto de Estudios Riojanos (3ème ed.), 1994.

Catálogo de la Inquisición de Toledo, Archivo Histórico Nacional, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1903.

CIRUELO Pedro, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* (1538), ed. A.V. Ebersole, Valencia, Ediciones Albatros Hispanofila, 1978.

Codex iuris canonici : fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus (1917), Eglesia catholica Pontificia commissio codici iuris canobici authentice interpretando (ed. scientifique), Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1989.

COVARRUBIAS Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), ed. M. de Riquer, Barcelona, AltaFulla (4ème ed.), 1998.

CRUZ San Juan de la, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

FUENTE Fray Antonio de la, « Memorial en que se trata de las cosas que me an pasado con los alumbrados d'Estremadura, desdel año de setenta hasta fin deste año de setenta y cinco », *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, troisième période, 1903, IX, p. 203-206 ; 1904, X, p.64-67 ; 1904, XI, p. 179-191 ; 1905, XII, p. 459-463 ; 1905, XIII, p. 57-61, 262-271.

GRANADA Fray Luis de, *Guía de pecadores : en la qual se trata copiosamente de las grandes riquezas y hermosura de la Virtud y del camino que se ha de lleuar para alcançarla* (1631), València, Universitat de València, D.L. 1996.

———, *Historia de Sor María de la Visitación y Sermón de las caídas públicas*, ed. B. Velado García, Barcelona, Juan Flors, 1962.

JESÚS Santa Teresa de, *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*, eds. Fr. E. de la Madre de Dios (O.C.D.), O. Steggink (O. CARM.), Madrid, BAC (9ème ed.), 1997.

———, *Libro de la Vida* (1562-1569), Madrid, Taurus, 1982.

———, *Libro de las Fundaciones* (1574), Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

———, *Camino de Perfección* (1563), Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

———, *Las Moradas* (1577), Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

LANCRE Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons : où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie [...] (1612-1613)*, ed. N. Jacques-Chaquin, Paris, Aubier, 1982.

LAREDO Bernardino, *Subida del monte Sión* (1538), dans *Místicos franciscanos españoles*, Madrid, BAC, 1948.

LLAMAS MARTÍNEZ Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1972.

MARQUÉS Antonio, *Afeite y mundo mujeril* (1630), ed. F. Rubio (O.S.A), Barcelona, Juan Flors, 1964.

MEXÍA Pedro, *Silva de varia lección* (1540), ed. A. Castro, Madrid, Catédra, 1989.

Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

PÉREZ DE VALDIVIA Diego, *Aviso de gente recogida* (1596), ed. A. Huerga, Madrid, FUE, 1977.

Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla (1535), ed. M. Ortega Costa, Madrid, FUE, 1978.

QUEVEDO Francisco de, *Los Sueños. Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños, en todos los oficios y estados del mundo* (1627), eds. I. Arellano, M. C. Pinillos, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

RÍO Martín del, *Disquisiciones mágicas. Libro II, La magia demoníaca* (1600), ed. J. Moya, préf. J. Caro Baroja, Madrid, Hiperión, 1991.

ROJAS Fernando de, *La Celestina* (1499), ed. D. S. Severin, Madrid, Cátedra (9ème ed.), 1995.

SAN JUAN Huarte de, *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), ed. G. Serés, Madrid, Cátedra, 1989.

SANTA TERESA Silverio de (O.C.D.), *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús (1591-1622)*, Burgos, El Monte Carmelo, 1935, t. XVIII, XIX, XX.

———, *Vida de Santa Teresa, obras completas*, Burgos, El Monte Carmelo, 1924, 5 volumes.

Seis tratados muy devotos y útiles para cualquier cristiano (1548), ed. C. de Dalmases, Barcelona, Juan Flors, 1965.

SPRENGER Jacob, INSTITORIS Heinrich, *Malleus Maleficarum* (1486), trad. du latin et ed. A. Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 1997.

TORQUEMADA Antonio de, *Jardín de flores curiosas* (1570), ed. G. Allegra, Madrid, Castalia, 1982.

VALENCIA Pedro de, *Obras completas*, VII : *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* (1611), eds. M. A. Marcos Casquero, H. B. Riesco, León, Universidad, 1997.

VIVES Juan Luis, *La mujer cristiana* (1523), ed. E. Teresa Howe, Madrid, Aguilar, 1995.

SOURCES SECONDAIRES

ÉTUDES ET TRAVAUX

ABELLÁN José Luis, *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

AIGRAIN René, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay, 1953.

ALBERT Jean-Pierre, *Le sang et le Ciel. Les Saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

———, *Odeurs de sainteté, la mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

ALCALÁ Ángel, « María de Cazalla. El doloroso precio de la victoria », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, M. E. Giles (dir.), Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 125-148.

AHLGREN Gillian T.W., « Francisca de los Apóstoles : la voz de una visionaria a favor de la Reforma, en el Toledo del siglo XVI », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, M. E. Giles (dir.), Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 149-166

ÁLVAREZ Tomás (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 2001.

ALONSO María Paz, *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Salamanca, Ariel, 1984.

AMELANG James S., TAUSIET María (dirs.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

———, NASH Mary, *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Alfons El Magnanim, 1990.

AMOSSY Ruth, HERSCHBERG PIERROT Anne, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Armand Colin (réed.), 2007.

———, « Stéréotype, interdiscours, intertexte : le soldat laboureur dans l'argumentation romanesque de Zola et Giono », *Sont-ils bons ? Sont-ils méchants ?: usages des stéréotypes*, C. Garaud (ed.), Paris, H. Champion, 2001, p. 39-51.

ANDRÉS MARTÍN Melquíades, *Los alumbrados de Toledo en el cuarto abecedario espiritual, o ley de amor de Francisco de Osuna (1530)*, Madrid, Archivo Iberoamericano, 1981.

———, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976, 2 volumes.

———, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1976.

ARAGÜÉS ALDAZ José, *Deus concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*, Amsterdam-Atlanta, Éditions Rodopi B.V., 1999.

ARIÈS Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

———, DUBY Georges (eds.), *Histoire de la vie privée*, Paris, Seuil, 1985.

ARNOULD Colette, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris, Tallandier, 1992.

ARZADÚN Juan Antonio de, « Las brujas de Fuenterrabía. Proceso del siglo XVII, el 6 de mayo de 1611 en Fuenterrabía », *Revista internacional de estudios vascos*, III, 1909.

ATIENZA Juan García, *Guía de la Inquisición en España*, Madrid, Editora Nacional, 1988.

AUBENAS Roger, « Hérétiques et sorcières », *Histoire de l'Église : l'Église et la Renaissance*, XV, A. Eliche, V. Martin (dirs.), Paris, Bloud & Gay, 1951.

AUCLAIR Marcelle, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1950.

AUGÉ Marc, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

AVELLÁ CHAFER Francisco, « Beatas y beatarios en la ciudad y arzobispado de Sevilla », *Archivo Hispalense*, 65, 1982, p. 99-132.

AVILÉS FERNÁNDEZ Miguel, « Condicionamientos históricos de los movimientos espirituales españoles del siglo XVII », *Axerquia,* 8, 1983, p. 179-206.

———, *Sueños ficticios y lucha ideológica en el siglo de oro*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

AYAPE MORIONES Eugenio, *Historia de dos monjas místicas del siglo XVII : Sor Isabel de Jesús, 1586-1684, Sor Isabel de la Madre de Dios, 1614-1687*, Madrid, Augustinus, 1989.

BADINTER Élisabeth, *L'un est l'autre : des relations entre hommes et femmes*, Paris, Odile Jacob, 1986.

BALANDIER Georges, « Le sexuel et le social, lecture anthropologique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXVI, Paris, PUF, 1984.

———, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.

BAÑOS VALLEJO Fernando, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Publicaciones del Departamento de Filología Española, 1989.

BARBAZZA Marie-Catherine, « Femmes, religion et hérésie : le procès de la *beata* Antona de Gandía, 1587-1588 », *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, Fondation Temini pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1995, p. 57-72.

BARBEITO CARNEIRO María Isabel, « Maestras iletradas », *Via Spiritus*, 7, 2000, p. 203-225.

BARREIRO Bernardo, *Brujos y Astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano*, Madrid, Akal, 1973.

BARTRA Roger, *Cultura y melancolía : las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.

BASTIDE Roger, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.

BATAILLON Marcel, *Érasme et l'Espagne : recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* (1937), Genève, Droz, 1998.

———, *Pícaros y picaresca : la pícara Justina*, Madrid, Taurus (rééd.), 1982.

BAZÁN Iñaki, « La condition du témoin dans le droit castillan et navarrais médiéval », *Les témoins devant la justice : une histoire des statuts et des comportements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 43-53.

BEAUCHARD Jacques, *La puissance des foules*, Paris, PUF, 1985.

BEAUVALET-BOUTOUYRIE Scarlett, *Les femmes à l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Belin, 2003.

BECHTEL Guy, *La putain, la sorcière, la sainte et Bécassine. Les quatre femmes de Dieu*, Paris, Plon, 2000.

———, *La sorcière et l'Occident : la destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997.

BELTRÁN de HEREDIA Vicente, « Un grupo de visionarios y pseudoprofetas durante los últimos años de Felipe II y repercusión de ello sobre la memoria de Santa Teresa », *Revista Española de Teología*, 7, 1947, p. 373-397 et p. 483-534.

BENITO RUANO Eloy, *De la alteridad en la Historia*, Madrid, Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, 1988.

BENNASSAR Bartolomé, « Les références à l'Enfer et au Diable dans la documentation inquisitoriale espagnole », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, A. Molinié-Bertrand, J-P. Duviols (dirs.), Paris, PUF, 1996, p. 121-130.

——— (dir.), *L'Inquisition Espagnole : XVe-XIXe siècles*, Paris, Hachette, 1994.

———, *Histoire des Espagnols (V^e^-XXe siècle)*, Paris, Robert Laffont (2ème éd.), 1990.

———, « Un método de conocimiento de comportamientos y mentalidades de la población rural : la explotación de las series inquisitoriales (XVI-XVIII) », *Actas de las I Jornadas de metodología aplicada de las ciencias históricas*, Universidad de Santiago, 1975, tome III, p. 219-221.

BERGAMO Mino, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénélon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

BERGUES Pascale, *Magie et sorcellerie dans la peinture et la gravure du XVIe siècle : iconographie de la sorcière en Europe*, sous la dir. de P. Bertrand, Mém. de maîtrise : Histoire de l'Art : Toulouse II, 1999.

BERTAUX Daniel, *L'enquête et ses méthodes : le récit de vie*, Paris, Armand Colin (2ème ed.), 2005.

BERTAUX Roger, *Pauvres et marginaux dans la société française : quelques figures historiques des rapports entre les pauvres, les marginaux et la société française*, Paris, L'Harmattan, 1996.

BERTELLI Sergio, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Florença, La Nuova Italia, 1973.

BERTRAND Dominique (dir.), *Penser la nuit, XVe-XVIIe siècle* [actes du colloque international, Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique, Clermont-Ferrand], Paris, H. Champion, 2003.

BETRÁN José Luis, « Felipe II, martillo de herejes », *Historia de España, siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, R. García Cárcel (coord.), Madrid, Cátedra, 2003, 1ère partie : *Los Reyes y la dinámica política*, p. 190-194.

BIRRIEL SALCEDO María Margarita, « Mujeres y género en la España del Siglo de Oro », *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro : ficción teatral y realidad histórica, ficción teatral y realidad histórica*, [actas del II coloquio del Aula-Biblioteca "Mira de Amescua" celebrado en Granada-Ubeda del 7 al 9 de

marzo de 1997 y cuatro estudios clásicos sobre el tema], J. A. Martínez Berbel, R. Castilla Pérez (eds.), Granada, Universidad de Granada, 1998, p. 37-55.

BLANCHET Alain, TROGNON Alain, *La psychologie des groupes*, Paris, Armand Colin, 2005.

———, *Dire et faire dire : l'entretien*, Paris, Armand Colin (rééd.), 2003.

BLANCO, Juan Francisco, *Brujería y otros oficios populares de la magia*, Valladolid, Ámbito, 1992.

BLÁZQUEZ MIGUEL Juan, *Sueños y procesos de Lucrecia de León*, Madrid, Tecnos, 1987.

———, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Madrid, Librería Anticuaria Jerez, 1986.

———, *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985.

BOMBÍN PÉREZ Antonio, *La Inquisición en el País Vasco : el tribunal de Logroño, 1570-1610*, Bilbao, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 1997.

BOMLI Petronella Wilhelmina, *La femme dans l'Espagne du Siècle d'Or*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950.

BORDES François, *Sorciers et sorcières. Procès de sorcellerie en Gascogne et Pays Basque*, Toulouse, Privat, 1999.

BOUGEROL Jacques-Guy, RENNETEAU Jean-Pierre, « Les Mendiants », *Encyclopédie des mystiques*, t. II : *Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam*, M.M. Pavy (dir.), Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 174-206.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, préf. de J.B. Thompson, Paris, Seuil, 2001.

———, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

———, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

———, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

BOUTER Nicole (ed.), *Les religieuses dans le cloître et dans le monde. Des origines à nos jours* [actes du colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988], Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994.

BOUZA Fernando, *Imagen y propaganda : capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998.

BOUZA ÁLVAREZ José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, CSIC, 1990.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin (rééd.), 2 tomes, 1990.

BRIEGEL Françoise, PORRET Michel, « Paroles de témoins : certitude morale ou preuve pénale ? Les procédures genevoises au Siècle des Lumières », *Les témoins devant la justice : une histoire des statuts et des comportements*, B. Garnot (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 113-127.

BRIGGS Robin, *Witches & Neighbours. The social and cultural context of european witchcraf*, Londres, Fontana Press, 1997.

BRUGUÈS Jean-Louis, *Dictionnaire de morale catholique*, Tours, C.L.D., 1991.

BRUNEL Pierre (dir.), *Dictionnaire des mythes féminins*, Paris, Éditions. du Rocher, 2002.

BURKE Peter, *La cultura popular en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

CABRERA de CÓRDOBA Luis, *Historia de Felipe II, rey de España*, J. Martínez Millán, C. Javier de Carlos Morales (eds.), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

———, *Relaciones de las cosas sucedidas en la corte de España desde 1599 hasta 1614*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997.

CAMERANA Julio, CHEVALIER Maxime, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*, Madrid, Gredos, 1995.

CAMPAGNE Fabián Alejandro, *Homo catholicus, homo superstitiosus : el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002.

CARDAILLAC Louis, *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990.

———, *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1972.

CARDAILLAC-HERMOSILLA Yvette, *La magie en Espagne : morisque et vieux-chrétiens aux XVIe et XVIIe siècles*, Zaghouan (Tunisie), Fondation Temini pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1996.

CARÉNINI André, « La symbolique manuelle », *Histoire des mœurs*, II, vol. 1 : *Modes et Modèles*, Paris, Gallimard, 1991, p. 75-162.

CARO BAROJA Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

———, *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1995, 2 vol.

———, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1990, 2 vols.

———, *De la superstición al ateísmo : meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1986.

———, « La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII », *Algunos mitos españoles*, Madrid, Ediciones del Centro, 1974.

———, *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona, Península, 1968.

———, *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

CAVALLERO Ricardo Juan, *Justicia inquisitorial : el sistema de justicia criminal de la Inquisición española*, Buenos Aires, Ariel Historia, 2003.

CAVILLAC Michel, CARRASCO Raphaël (eds.), *Le débat sur les pauvres et la pauvreté dans l'Espagne du Siècle d'or (1520-1620) : les pièces du dossier*, Toulouse, France-Ibérie recherche, 1991.

———, « L'enfermement des pauvres, en Espagne, à la fin du XVIe siècle », *Actes sur la Picaresque Européenne, Montpellier, Centres d'Études Sociocritiques*, 1976, vol. 2.

CERTEAU Michel de, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard (nouv. ed.), 2005.

———, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

———, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

CHARLES LEA Henry, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, FUE, 1983.

———, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge* (trad. de l'américain par S. Reinach), tome III : *Domaines particuliers de l'activité inquisitoriale et index général*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

CHARTIER Roger, « Cultura popular : retorno a un concepto historiográfico », *Manuscrits*, 12, 1994, p. 43-62.

CHARUTY Giordana, « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *Terrain*, n° 24, mars 1995, p. 5-14.

CHAUCHADIS Claude, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Paris, Éditions du CNRS, 1984.

CHAUNU Pierre, *La civilisation de l'Europe Classique*, Paris, Arthaud, 1970.

CHELEBOURG Christian, *Le surnaturel. Poétique et écriture*, Paris, Armand Colin, 2006.

CHESNAIS Jean-Claude, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 1981.

CHRISTIAN Pierre, *Histoire de la magie du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples* (1870), Paris, Eurne, Jouvet & Cie Éditeurs, 1916.

CHRISTIAN William A. Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (s. XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.

CIRAC ESTOPAÑÁN Sebastián, *Aportación a la historia de la Inquisición española. Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1942.

CLARK Stuart, « Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna », *El diablo en la Edad Moderna*, J. S. Amelang M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 21-44

COGNET Louis, *Crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée & Cie, 1991.

COHN Norman, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1982.

COLAHAN Clark, « María Jesús de Ágreda : la novia del Santo Oficio », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, M. E. Giles (dir.), Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 191-210.

COLLINSON Patrick, *La Reforma*, trad. espagnole de J.A. Bravo, Barcelona, Grupo Editorial Random House Mondadori-Debate, 2004.

CONTRERAS Jaime, *Historia de la Inquisición española (1478-1834) : herejías, delitos y representación*, Madrid, Arco Libros, 1997.

———, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia. Poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982.

CÓRDOBA de la LLAVE Ricardo, *El instinto diabólico : agresiones sexuales en la Castilla medieval*, Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, 1994.

CORNU Gérard, *Linguistique juridique*, Paris, Éditions Montchrestien (2ème ed.), 2000.

COURCELLES Dominique de, « La pensée de l'enfer dans le *Libro de la Vida* de Thérèse d'Avila », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols (dirs.), Paris, PUF, 1996, p. 231-245.

CROUZET Denis, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1520-vers 1610*, Paris, Éditions Champ Vallon, 2005.

CUBERO José, *Histoire du vagabondage du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Imago, 1998.

CUÉNIN Micheline, « Fausse et vraie mystique : signes de reconnaissance d'après le correspondance de Jeanne de Chantal », *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*, [actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-

Réforme], G. Demerson, B. Dompnier (eds.), Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1993, p. 177-187.

DAVIES ZEMON Nathalie (ed.), *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

DEDIEU Jean-Pierre, *L'Espagne de 1492 à 1808*, Paris, Belin, 1994.

———, « Les quatre temps de l'Inquisition », *L'Inquisition Espagnole : XVe-XIXe siècles*, B. Bennassar (dir.), Paris, Hachette, 1994, p. 13-40.

———, *L'Administration de la foi : l'Inquisition de Tolède, XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

———, « L'hérésie salvatrice : la pédagogie inquisitoriale en Nouvelle Castille au XVIe siècle », *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècles*, [actes du XXXIe colloque international d'études humanistes], Paris, J. Urin, 1992.

———, « Procès et interactions. L'analyse des relations interpersonnelles dans les groupes restreints à partir des documents judiciaires », *Solidarités et sociabilités en Espagne, XVIe–XXe siècles*, R. Carrasco (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 119-135.

DEFOURNEAUX Marcelin, *La vie quotidienne en Espagne au Siècle d'Or*, Paris, Hachette, 1964.

DELEITO y PIÑUELA José, *La mala vida en la España de Felipe IV*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

———, *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe. Santos pecadores*, Madrid, Espasa Calpe, 1967.

DELGADO Buenaventura, *La educación en la reforma y la contrarreforma*, Madrid, Síntesis, 2002.

DELPECH François, « Camino del infierno tanto anda el cojo como el viento. Monosandalisme et magie d'amour », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, A. Molinié-Bertrand, J.P. Duviols (dirs.), Paris, PUF, 1996, p. 175-191.

———, « L'élimination des vieillards : recherches sur quelques versions ibériques d'un cycle folklorique traditionnel », *Littérature orale traditionnelle populaire*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, p. 433-490.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal*, t.II : *Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2001.

———, « Penser le genre », *Sexe et genre*, Édition du CNRS, 1991.

DELUMEAU Jean, *La peur en Occident : XIVe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard (3ème ed.), 2006.

———, « Le démon, l'enfer et les peurs de la Renaissance », *Le Monde des Religions*, mars-avril 2005, p. 38-40.

———, COTTRET Monique, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF (6ème ed.), 1996.

———, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident*, Paris, Fayard, 1994.

———, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1990.

DELUZAN Jean, « La mystique visionnaire », *Encyclopédie des mystiques*, t. II : *Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam*, M.M. Pavy (dir.), Paris, Payot & Rivages, 1996, p. 220-236.

DEPLUVREZ Jean-Marc, « Les retours de saint Eugène et sainte Léocadie à Tolède en 1565 et 1587 (analyse de deux translations) », *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*, [actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme], G. Demerson, B. Dompnier (eds.), Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1993, p. 113-132.

DERMENJIAN Geneviève, GUILHAUMOU Jacques, LAPIED Martine (co-dirs.), *Femmes entre ombre et lumière : recherches sur la visibilité sociale (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Publisud, 2000.

DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.

DÍAZ DE RADA Ángel, « El Diablo como fuente simbólica », *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, F. del Pino Díaz (coord.), Madrid, CSIC, 2002, p. 369-387.

Dictionnaire critique de théologie, J.Y. Lacoste (dir.), Paris, P.U.F, 1998.

Dictionnaire culturel de la Bible, D. Fouilloux [et *alt.*] (eds.), Paris, Cerf-Nathan, 1990.

Dictionnaire Historique de la Papauté, P. Levillain (dir.), Paris, Fayard, 1994.

Dictionnaire théologique, L. Bouyer (dir.), Tournai (Belgique), Desclée & Co., 1963.

Dictionnaire de morale catholique, J.L. Bruguès, Tours, CLD, 1991.

Dictionnaire de la Bible, F. Vigouroux (dir.), Paris, Letouzet et Ané, 1912.

Dictionnaire de la Bible : supplément, L. Pirot [et *alt.*] (dir.), Paris, Letouzet et Ané, 1928-…

Diccionario de la Mística, trad. de l'allemand par G. Castro Martínez, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

Dictionnaire de l'histoire du Christianisme, J. Delumeau (préf. et ed.), Paris, *Encyclopaedia Universalis*, Albin Michel, 2000.

Diccionario de Historia Eclesiástica de España, A. Vaquero Quintín, J. Vives Gatelle (dirs.), 5 vols, Madrid, CSIC, 1972-1987.

Dictionnaire de théologie catholique, A. Vacant, E. Mangenot (dirs.), Paris, Letouzet & Ané, 1941.

Dictionnaire de Spiritualité, M. Viller [et *alt*.] (dirs.), Paris, Beauchesne, 1988-1990.

Dictionnaire des Papes, J.N.D. Kelly, trad. de l'anglais par Colette Friedlander, Oxford, Brepols, 1994.

Dictionnaire des mythes féminins, F. Mancier, P. Brunel (dirs.), Monaco, Éditions du Rocher, 2002.

Dictionnaire du Catholicisme, Paris, Institut Catholique de Lille, 1980, vol. 57.

DI PINTO Mario, *Introduzione all'illuminismo spagnolo*, Napoli, Liguori, 1962.

DÍAZ PLAJA Francisco, *La vida cotidiana en la España de la Inquisición*, Madrid, EDAF, 1996.

DISPAUX Gilbert, *La logique et le quotidien : une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

DOMÍNGUEZ BERRUETA Juan, CHEVALIER Jacques, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, Lille, Denoël et Stèele, 1934.

DOMÍNGUEZ ORTIZ Antonio, « Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca », *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Universidad de Granada, 1990, p. 9-20.

———, VINCENT Bernard, *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

———, *El Antiguo Régimen : los Reyes Católicos y los Austrias* [*Historia de España Alfaguara*, M. Artola (dir.)], Madrid, Alianza Editorial, 1973.

DOURY Marianne, « Les procédés de crédibilisation des témoignages comme indices des normes argumentatives des locuteurs », *Rhetoric and Argumentation, proceedings of the International Conference*, Rigotti Eddo (ed.), Lugano, Tubingen (Niemeyer), 1999, p. 167-180.

DUBY Georges, PERROT Michelle (eds.), *Histoire des femmes en Occident*, tome III : *XVIe-XVIIIe siècles*, N. Zemon Davis, A. Farge (dirs.), Paris, Perrin, 2002.

———, *Histoire des femmes en Occident*, tome II : *Moyen Âge*, C. Klapisch-Zuber (dir.), Paris, Flammarion, 1990.

DUFAYS Jean-Louis, « L'ambivalence des stéréotypes : du constat obligé à une théorie et à une didactique de la littérature », *Sont-ils bons ? Sont-ils méchants ? Usages des stéréotypes*, C. Garaud (dir.), Paris, H. Champion, 2001, p. 27-38.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, PUF (4ème ed.), 1994.

DUVIOLS Jean-Paul, MOLINIÉ Annie (dirs.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, [actes du colloque international organisé par J.-P. Duviols et A. Molinié les 15, 16 et 17 novembre 1994 à la Sorbonne], Paris, PUF, 1996.

EHRENREICH Barbara, ENGLISH Deidre, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*, Barcelona, La Sal, 1988.

EGIDO MARTÍNEZ Teófanes, « Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa », *Congreso internacional teresiano : 4-7 octobre 1982 [Salamanca]*, T. Egido Martínez (ed.) [et *alt.*], Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, p. 197-227.

ÉLIADE Mircéa, *Mystique, sexualité et continence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990

———, *Histoire et croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1984, vol. 3.

———, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978.

———, *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques*, Paris, Gallimard,1959.

ÉLIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Encyclopédie du protestantisme, P. Gisel (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1995.

ENRÍQUEZ GÓMEZ Antonio, *La inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*, Constance Hubbard Rose et Maxim. P.A.M. Kerkhof (ed.), Amsterdam, Atlanta/GA, Rodopi, 1992.

ESCAMILLA-COLIN Michèle, « La réalité de la Fiction : la picaresque dans son contexte historique », *Le roman picaresque : « El Lazarillo de Tormes » et « El Buscón »*, J.P. Sánchez (coord.), Nantes, Éditions du Temps, 2006, p. 13-78.

———, « *Mentar el diablo* ou le diable dans l'encrier », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, J.P. Duviols, A. Molinié (dirs.), Paris, PUF, 1996, p. 89-119.

———, *Crimes et châtiments dans l'Espagne Inquisitoriale*, Paris, Berg International, 1992, 2 volumes.

ESCUDERO José Antonio (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Madrid, Universidad Complutense, 1989.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, *Casadas*, *Monjas, Rameras y Brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa Calpe, 2002.

FERNÁNDEZ NIETO Manuel (dir.), *Proceso a la brujería : en torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi*, Logroño, 1610, Madrid, Tecnos, 1989.

FERNÁNDEZ PONCELA Ana María, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*, Barcelona, Anthropos, 2002.

FERRANDO ROIG Juan, *Iconografía de los santos*, Barcelona, Omega, 1982.

FERREIRO ALEMPARTE Jaime, « La Escuela de Nigromancia de Toledo », *Anuario de estudios medievales*, 13, 1983, p. 205-268.

FINE Agnès, « Histoire des femmes et anthropologie des sexes. Poursuite du débat ouvert en 1986 », *CLIO*, 16, septembre 2002, p.145-163.

FLANDRIN Jean-Louis, *Le sexe et l'Occident : évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 1981.

FLORES ARROYUELO Francisco J., *El diablo en España*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

FOLGUERA Pilar, *La Mujer en la historia de España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1984.

Folie et déraison à la Renaissance [Colloque international mai 1973, Bruxelles], Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, 2001.

———, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 1998.

———, *Surveiller et punir : naissance de la prison* (1975), Paris, Gallimard, 1993.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique, PLANTÉ Christine, RIOT-SARCEY Michèle [et *alt.*] (dirs.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2003.

FRIJOFF Willem, « Sorcellerie et Possession : du Moyen Âge aux Lumières », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Juill.-Sept., Louvain, Louvain-la-Neuve & Leuven, 2000.

FROMILHAGUE Catherine, *Les figures de style*, Paris, Armand Colin, 2007.

FRUGONI Chiara, « La femme imaginée », *Histoire des femmes*, t. II, p. 357-394.

FÜLLÖP-MILLER René, *Teresa de Ávila, la Santa del éxtasis*, Buenos Aires, Austral, 1948.

GAITÁN DE CASIVA Nilda, « Letras y pedagogía en Santa Teresa de Jesús », *Homenaje a Santa Teresa de Jesús en el IV centenario de su muerte*, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, 1983, p. 25-40.

GARAUD Christian (dir.), *Sont-ils bons ? Sont-ils méchants ? Usages des stéréotypes*, Paris, Éditions Champion, 2001.

GARCÍA BALLESTER Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976.

GARCÍA BOIX Rafael, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Diputación Provincial, 1983.

GARCÍA CÁRCEL Ricardo, *La Inquisición*, Madrid, Anaya, 1990.

———, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia (1530-1609)*, Barcelona, Península, 1980.

GARCÍA DE CORTÁZAR Fernando, *Historia de España*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

GARCÍA FERNÁNDEZ Ernesto, *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (edades media y moderna)*, Bilbao, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, 2001.

GARCÍA GUTIÉRREZ José María, *La herejía de los alumbrados : historia y filosofía, de Castilla a Extremadura*, Madrid, Mileto ediciones, 1999.

GARNOT Benoît (dir.), *Les témoins devant la justice : une histoire des statuts et des comportements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

GARRIDO GONZÁLEZ Elisa, *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Síntesis, 1997.

GANDOULPHE Pascal, « Mentalités populaires et christianisation en Castille », *Solidarités et sociabilités en Espagne, XVIe-XXe siècle*, R. Carrasco (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 141-165.

GÉLIS Jacques, « Le corps, l'Église et le sacré », *Histoire du corps*, t. I : *De la Renaissance aux Lumières,* Paris, Seuil, 2005, p. 45-77.

———, « L'évolution de la conscience de la vie et du corps en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. La protection de la femme et du nouveau-né », *Le corps dans la société*

espagnole des XVIe et XVIIe siècles, A. Redondo (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 15-25.

GÉOLTRAIN Pierre (dir.), *Aux origines du Christianisme*, Paris, Folio, 2000.

GÉRARD Michèle, *Les cris de la Sainte : corps et écriture dans la tradition latine et romane des Vies de saintes*, Paris, H. Champion, 1999.

GEREMEK Bronislaw, *La potence ou la pitié* : *l'Europe et les pauvres, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987.

———, *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Paris, Gallimard, 1980.

GILES Mary E. (dir.), *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, trad. esp. de Alejandra Devoto, Barcelona, Martínez Roca, 2000.

GINZBURG Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992.

———, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Ed. Muchnik, 1991.

GICQUEL Joseph (OCD), *Les Fioretti de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Éditions du Cerf, 1977.

GIRARD René, *Je vois satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.

———, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

GODDARD Jean-Chritophe, *Mysticisme et folie : essai sur la simplicité*, Paris, Desclée De Brouwer, 2002.

GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

GOGLIN Jean-Louis, *Les misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 1976.

GÓMEZ MONTERO Javier, « Phantasos in litteris. La magia ante el estatuto ficcional de "lo maravilloso" y "lo fantástico de la ficción" », *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, J. Pont (dir.), Lleida, Edicions Universitat de Lleida, 1999, p. 55-92.

GONZÁLEZ DURO Enrique, *Historia de la locura en España*, t. I : *siglos XIII al XVII*, Madrid, Temas de Hoy, 1994.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Luis, *The physical and Rhetorical Spectacle of the Devil in the Spanish Golden-Age « Comedia »*, Londres, Queen Mary and Westfield College, 1998.

GONZÁLEZ MARTÍNEZ Rosa María, *La población española (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Actas, 2002.

GONZÁLEZ-RAYMOND Anita, *Inquisition et société en Espagne,* Paris, Les Belles Lettres, 1997.

GOUHIER Henri, « Témoignage, tradition et expérience religieuse », *Le Témoignage*, E. Castelli (ed.), Paris, Aubier, 1972, p. 63-74.

GRAEF Hilda, *Histoire de la mystique*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

GRANDIÈRE Marcel (ed.), *Le stéréotype, outil de régulations sociales*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

GRANJEL S. Luis, *Historia de la medicina española*, Barcelona, Sayma Ediciones y Publicaciones, 1962.

GRIGNON Claude, PASSERON Jean-Claude, *Le savant et le populaire : misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989.

GUILHEM Claire, « Dévaluation des discours féminins », *L'Inquisition Espagnole, XVe-XIXe siècles*, B. Bennassar (dir.), Paris, Hachette, 1979, p. 192-236.

GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côtés-femmes, 1992.

GUSDORF Georges, *La parole*, Paris, Quadrige PUF (2ème ed.), 2007.

GUTTON Jean-Pierre, *La société et les pauvres, l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

HAMILTON Alaistair, *Heresy and mysticism in sexteenth-century Spain : the alumbrados*, Cambridge, J. Clarke, 1992.

HARF-LANCNER Laurence, *Le monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 2003.

HARRIS Malvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

HENNINGSEN Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Universidad, 1983.

———, « El banco de datos del Santo Oficio. Las relaciones de causa de la Inquisición española », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 174, 1977, p. 547-570.

———, « Informe sobre tres años de investigaciones etnológicas en España », *Ethnica Revista de Antropología*, 1, 1971, p. 61-90.

HERPOEL Sonja, *Autobiografías por mandato : una escritura feminina en la España del Siglo de Oro*, thèse de doctorat, Université d'Anvers, 1987.

Histoire du Christianisme, tome II : *Naissance d'une chrétienté (230-430)*, J.M. Mayeur, C. (✞) et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dirs.), Paris, Desclée, 1995.

Histoire du Christianisme, tome VIII : *Le temps des confessions (1530-1620)*, J.M. Mayeur, A. Vauchez, M. Venard (dirs.), Paris, Desclée, 1992.

Histoire du Christianisme, tome IX : *L'âge de raison (1620/1630-1750)*, J.M. Mayeur, A. Vauchez, M. Venard (dirs.), Paris, Desclée, 1997.

Histoire de l'Église, A. Fliche, V. Martin (dirs.), France, Bloud & Gay, 1950, vols. 16-19.

HOEBEL Edward Adamson, *Antropología : el estudio del hombre*, Barcelona, Omega, 1973.

HOUDARD Sophie, *Les sciences du Diable*, Paris, Le Cerf, 1992.

HUERGA Álvaro, *Historia de los alumbrados*, Madrid, FUE, 1978, 5 volumes.

———, *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI. Ciclo de tres conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española los días 5, 7 y 9 de marzo de 1973*, Madrid, FUE, 1973.

———, « La vida seudomística y el proceso inquisitorial de Sor María de la Visitación », *Hispania Sacra*, 12, 1959, p. 35-96.

———, « La monja de Lisboa y Fray Luis de Granada », *Hispania Sacra* 12, 1959, p. 333-356.

HUERTAS Pilar, MIGUEL Jesús de, SÁNCHEZ Antonio, *La Inquisición. Tribunal contra los delitos de la fe*, Madrid, Libsa, 2004.

HUSSON Léon, « Les apories de la logique juridique », *La logique juridique*, t. II [Travaux du IIe colloque de philosophie du droit comparée, Toulouse, septembre 1966], Paris, Éditions A. Pedone, 1967, p. 29-63.

IDOATE Florencio, *La Brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 1978.

IOUREV Xénia, *L'Église et les femmes : vers une anthropologie Trinitaire à la lumière de la théologie orthodoxe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001.

IMIRIZALDU Jesús, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, Editora Nacional, 1978.

JACQUES-CHAQUIN,Nicole, « Le maléfice de taciturnité. Esquisse d'une étude du mythe de la sorcière », *Des Mythes*, *Cahiers de Fontenay*, 9-10, 1978.

JAKOBSON Roman, *Essais de Linguistique Générale*, trad. par N. Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

JESÚS SACRAMENTADO Crisógono de, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, tome I, Ávila, Sigirano Díaz, 1929.

JIMÉNEZ MONTESERRÍN Miguel, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, Editora Nacional, 1980,

JODELET Denise, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991.

JONES-DAVIES Marie-Thérèse (ed.), *Monstres et prodiges au temps de la Renaissance*, Paris, Centre de recherches sur la Renaissance, 1980.

JOUTARD Philippe, « Protestantisme populaire et univers magique : le cas Cévenol », *Le Monde alpin et rhodanien : revue régionale d'ethnologie*, 1977, p. 145-171.

JUAN BLÁZQUEZ Miguel, *Eros y Tanatos : brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Arcano, 1989.

JULLIARD André, *Gestes et paroles populaires du malheur : pratiques médicales magiques et sorcellerie dans les sociétés rurales contemporaines de la Bresse et du Bugey (Ain)*, Lille 3, ANRT, 1986.

JULIANO Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, Horas y Horas, 1992.

JUNG Carl Gustav, *L'homme et ses symboles*, Paris, Robert Laffont, 1983.

KAGAN Richard, *Los sueños de Lucrecia*, Madrid, Nerea, 1991.

KAMEN Henry, *La Inquisición Española : una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999.

———, *Una sociedad conflictiva : España, 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

———, *La España de Carlos II*, Barcelona, Crítica, 1981.

KAPPLER Claude Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot Rivages, 1999.

KERBRAT- ORECCHIONI Catherine, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin (4ème ed.), 2006.

———, *Le discours en interaction*, Paris, Armand Colin, 2005.

KOECHLIN Bernard, « La réalité gestuelle des sociétés humaines. Une approche écosystémique et anthropologique de la réalité gestuelle et des communautés humaines », *Histoire des mœurs*, t. II, vol. 1 : *Modes et Modèles*, Paris, Gallimard, 1991, p. 162-246.

KOLAKOWSKI Leszek, *Cristianos sin Iglesia : la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1982.

LAHARIE Muriel, *La folie au Moyen Âge XIe-XIIIe siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991.

LAMBERT Karine, « Les délinquantes provençales au XVIIIe siècle », *Femmes entre ombre et lumière : recherches sur la visibilité sociale (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Publisud, 2000, p. 155-163.

LANEYRIE-DAGEN Nadeije, *L'invention du corps : la représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 2006.

LARNER Christina, *Witchcraft and religion : the politics of popular beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

LAVELLE Louis, *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1941.

LE BON Gustave, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF (8ème ed.), 2003.

LE BRAS Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, t. II, Paris, 1956.

LE BRETON David, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot & Rivages (rééd.), 2004.

———, *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, A.M. Métailié, 1993.

———, *Corps et sociétés : essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.

LE BRUN Jacques, « L'institution et le corps, lieux de mémoire, d'après les biographies spirituelles féminines du XVIIe siècle », *Corps écrit*, 11, *La Mémoire*, 1984, p. 111-121.

LE DOEUFF Michèle, *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998.

LE GOFF Jacques, « Le merveilleux dans l'Occident », *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 17-39.

LEGROS Patrick, *Introduction à une sociologie de la création imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.

LÉON WAGNER Robert, PINCHON Jacqueline, *Grammaire du français classique et moderne*, Paris, Hachette, 1991.

LÉPÉE Marcel, *Sainte Thérèse d'Avila : le réalisme chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

LEROY Olivier, *Sainte Thérèse d'Avila : biographie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Le Témoignage [actes du colloque international organisé par le Centre d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, 5-11 janvier 1972], E. Castelli (ed.), Paris, Aubier, 1972.

Les Conciles Œcuméniques, tome I : *L'Histoire,* G. Alberigo (dir.), Paris, Cerf, 1994.

Les Conciles Œucuméniques, tome II : *Les décrets. De Trente à Vatican II*, G. Alberigo (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1994,

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

LÉVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant (1947)*, Paris, Vrin, 1978.

———, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

LEVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin ; New-York, Mouton de Gruyter, 2002.

———, *Anthropologie Structurale*, Paris, Pocket, 1998.

LHERMITTE Jean-Jacques, *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud & Gay, 1952.

LICHTERT Claude, « Le vivant par-delà la mort », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 242, décembre 2006, p. 112-128.

LISÓN TOLOSANA Carmelo, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy, 1992.

———, *España mental. Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, I, Madrid, Akal, 1990.

———, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1979.

LLAMAS MARTÍNEZ Enrique, *Documentación inquisitorial*, Madrid, FUE, 1975.

LLORCA Bernardino, *La inquisición española y los alumbrados (1508-1667)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1980.

LLORENTE Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición española en España*, J. Jiménez Lozano (prol. & ed.), Madrid, Hiperión, 1981.

LÓPEZ OCÓN CABRERA Leoncio, *Breve historia de la ciencia española*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

LÓPEZ PIÑERO José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979.

LORENZO PINAR Francisco Javier, *Beatas y mancebas*, Zamora, Ed. Semuret, 1995.

LUJÁN ATIENZA Ángel Luis, *Retóricas españolas del siglo XVI : el foco de Valencia*, Madrid, CSIC, 1999.

MACFARLANE Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London, Routledge & K. Paul, 1970.

MAC MULLEN Ramsay, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, trad. de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Les belles lettres, 1998.

MAINGUENEAU Dominique, *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil, 1996.

MALINOWSKI Bronislaw, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1982.

MANDROU Robert, *Possession et sorcellerie au XVIIe siècle : textes inédits*, Paris, Fayard, 1997.

———, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Seuil, 1989.

MARIE Armand, *Mysticisme et folie. Étude de psychologie normale et pathologique comparées*, Paris, Giard & Briere, 1907.

MARCOS Juan Antonio, *Mística y subversiva : Teresa de Jesús, las estrategias retóricas del discurso místico*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 2001.

MARKOVA Ivana, *Dialogicité et représentations sociales*, Paris, PUF, 2007.

MÁRQUEZ Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus (2ème ed.), 1980.

MARTÍN SOTO Rafael, *Magia e inquisición en el antiguo reino de Granada : siglos XVI-XVII*, Málaga, Arguval, 2000.

MARTÍN VELASCO Juan, *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999.

MARTINEAU François, *Petit traité d'argumentation judiciaire*, Paris, Dalloz, 2004.

MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA Palma, « Lo diabólico y lo femenino en el pensamiento erasmista. Apuntes para una iconografía de género », *El diablo en la Edad moderna*, J. S. Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 211-231.

MARTÍNEZ SHAW Carlos, « Cultura popular y cultura de élites en la Edad Moderna », *Sobre el concepto de cultura*, M. Fernández Martorell (ed.), Barcelona, Mitre, 1984.

MATTHIEU Nicole Claude, « Pour une épistémologie des catégories de sexe », *L'anatomie politique*, Paris, Côté-femmes, 1991.

MATTHEWS GRIECO Sara F., *Ange ou diablesse : la représentation de la femme au XVIe siècle*, Paris, Flammarion, 1991.

MELQUÍADES ANDRÉS Martín, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B.A.C., 1994.

———, *Historia de la teología española*, Madrid, FUE, 1987.

MENÉNDEZ PELAYO Marcelino, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992.

MICHELET Jules, *La sorcière (1862)*, Paris, Flammarion, 1960.

MILHOU-ROUDIÉ Anne, « Hétérodoxie et condition féminine : le cas de María de Cazalla », *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, A. Redondo (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 269-278.

———, « L'hérésie illuministe : paresse et travail », *Quelques aspects des peurs sociales dans l'Espagne du Siècle d'Or : l'individu face à la société*, A. Redondo, M. Vitse (dirs.), Toulouse, PUM, 1994, p. 17-25.

MINOIS Georges, *Histoire de l'Enfer*, Paris, PUF, 1994.

MOESCHLER Jacques, REBOUL Anne, *Pragmatique du discours. De l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Paris, Armand Colin, 2005.

———, *Argumentation et conversation : éléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier, 1985.

MOLINIÉ-BERTRAND Annie, *Au siècle d'Or. L'Espagne et les hommes. La population du royaume de Castille au XVIe siècle*, Paris, 1985.

MOLLAT DU JOURDIN Michel, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978.

MONCÓ REBOLLO Beatriz, « Demonios y mujeres : historia de una transgresión », *El diablo en la Edad Moderna*, J. S Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 187-210.

———, « Antropología y posesión diabólica : viaje histórico comparativo », *Antropología : horizontes comparativos*, C. Lisón Tolosana (coord.), Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 175-212.

———, *Mujer y demonio : una pareja barroca*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1989.

MONTEMAYOR Julián, *Tolède entre fortune et déclin (1530-1640)*, sous la dir. de B. Bennassar, Thèse : Histoire : Toulouse II : 1991, 3 volumes.

MORANT Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 2 : *El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 2005.

MORENO RODRÍGUEZ Pilar, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, F.U.E, 1992.

MORGADO GARCÍA Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz Servicio de publicaciones, 1999.

MOSCOVICI Serge (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1997.

MOTIS DOLADER Miguel Ángel, PASAMAR LÁZARO José Enrique, « Análisis metodológico del proceso inquisitorial desde una perspectiva jurídico-formal », *VIII Jornadas de Metodología sobre fuentes aragonesas*, Zaragoza, 1993, p. 437-450.

MUCHEMBLED, Robert, *Une histoire du diable : XIIe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2000.

——— (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994.

———, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècle) : essai*, Paris, Flammarion, 1991.

———, *La sorcière au village: XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991.

———, *La violence au village : sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Brepols, 1989.

———, *Sorcières, Justice et Société aux XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1987.

MÜLLER Cristina, *Ingenio y melancolía : una lectura de Huarte de San Juan*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

MUÑOZ FERNÁNDEZ Ángela, *Acciones e intenciones de mujeres : vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, Dirección General de la Mujer Comunidad de Madrid, Horas y horas, 1995.

———, *Beatas y santas neocastellanas, ambivalencias de la religión y política*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad de Madrid, 1994.

——— (ed.), *Religiosidad femenina : expectativas, realidades, ss. VIII-XVIII*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991.

———, *Las mujeres en el cristianismo medieval : imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, VII Jornadas de historia de las mujeres, Madrid 1989, Madrid, Asociación cultural Al-Mudayna, 1989.

NABERT Nathalie, *Le mal et le diable : leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996.

OLÉRON Pierre, *Le raisonnement*, Paris, PUF, 1996.

ORLANDO NALLIM Carlos, « Santa Teresa de Jesús defensora de la vida espiritual », *Homenaje a Santa Teresa de Jesús en el IV centenario de su muerte*, Mendoza (Argentina), Universidad Nacional de Cuyo, 1983, p. 11-24.

OROBITG-LAVAL Christina, *L'humeur noire : mélancolie, écriture et pensée en Espagne au XVI*ème *et XVII*ème *siècle*, Bethesda (Md), International Scolars Publicacions, 1997.

ORTEGA LÓPEZ María, CAPEL, Rosa, *Textos para la Historia de las mujeres en España*, Madrid, Cátedra, 1994.

PAHLAVAN Farzaneh, *Les conduites agressives*, Paris, Armand Colin, 2002.

PALAZZINI Pietro, « Beatificazioni e canonizzazioni nella prima meta del secolo XVII e loro incidenza nella vita della Chiesa », *L'assolutismo, protezione e strumentalizzazione della vita religiosa*, Atti dell'VIII convegno del Centro di Dtudi Avellaniti (Fonte Avellana, 1984), Fonte Avellana, Centro di Studi Avellaniti, 1985, p. 137-174.

PAVY Marie-Madeleine (dir.), *Encyclopédie des mystiques*, t. II : *Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996.

PEDROSA José Manuel, *Entre la magia y la religión : oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun, Guipuzkoa, Sendoa, 2000.

———, « El diablo en la literatura de los Siglos de Oro : de máscara terrorífica a caricatura cómica », *El diablo en la Edad Moderna*, J.S Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 67-98.

PEREDA Felipe, CARLOS María Cruz de, « Desalmados : imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos XIII-XVII). Un itinerario », *El diablo en la Edad Moderna*, J. S Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 233-252.

PERELMAN Chaïm, *Rhétoriques*, Belgique, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.

———, OLBRETCHS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie, 1976.

PERELMAN Charles, *Logique juridique : nouvelle rhétorique*, Paris, Dalloz (1ère ed. 1979), 1999.

PÉREZ Joseph, *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2007.

———, *La España del siglo XVI*, Madrid, Espasa Calpe, 2001.

———, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1996.

PÉREZ SAMPER María de los Ángeles, « Los recetarios de mujeres y para mujeres : sobre la conservación y transmisión de los saberes domésticos en la época moderna », *Sobre la mujer en el Antiguo Régimen : de la cocina a los tribunales*, Madrid, Cuadernos de Historia Moderna, 1997, p. 121-154.

PERÍS ÁLVAREZ Javier, « La expulsión del mal como costumbre popular. Algunos casos españoles », *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, F. del Pino Díaz (coord.), Madrid, CSIC, p. 61-92.

PERRIN Joseph-Marie, *Le lieu du silence*, Paris, Saint-Paul, 1991.

PERROT Philippe, *Le travail des apparences*, Paris, Seuil, 1985.

PERRY Mary Elizabeth, « Identidades reñidas. La visionaria morisca, Beatriz de Robles », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, M. E. Giles (dir.), Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 210-231.

PFANDL Ludwig, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII : introducción al Siglo de Oro*, Madrid, Visor, 1994.

PINTA LLORENTE Miguel de la, *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España. Ortodoxia y heterodoxia*, Madrid, CSIC, 1962.

PINTO CRESPO Vicente, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.

PLANTIN Christian, *L'argumentation*, Paris, Seuil, 1996.

POITREY Jeannine, *Vocabulario teresiano de "Vida" y "Camino de Perfección"*, Lille, Service de reproduction des thèses de l'Université, 1977, volume 4.

PÓLIT Manuel María, *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana : estudio histórico*, Friburgo de Brisgovia, B. Herder, 1905,

PONS FUSTER Francisco, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana, s. XVII*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1991.

PONT-HUMBERT Catherine, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Hachette, 1995.

PORTÚS Javier, « Infiernos pintados : iconografía infernal en la edad moderna hispánica », *El diablo en la Edad Moderna*, J.S Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 253-275.

POUCHELLE Marie-Christine, « Le corps féminin et ses paradoxes : l'imaginaire de l'intériorité dans les écrits médicaux et religieux, XIIe-XVIe siècles », *La condición de la mujer en la Edad Media,* [actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez, 5-7 novembre 1984], Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986, p. 315-332.

POUTRIN Isabelle, *Le voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

———, « Les stigmatisées et les clercs : interprétation et répression d'un signe (Espagne, XVIIe siècle) », *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1993, p. 189-199.

———, « Souvenirs d'enfance. L'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIII, 1987, p. 331-354.

QUÉRÉ-JAULNES France, *La Femme (Les grands textes des Pères de l'Église)*, Paris, Le Centurion-Grasset, 1968.

RADL PHILIPP Rita María (coord.), *Mujeres e institución universitaria en Occidente : conocimiento, investigación y roles de género*, [Congreso Internacional Mujeres e Institución Universitaria en Occidente, Santiago de Compostela, 5-7 de junio de 1996], Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela: servicio de Publicaciones, 1996.

REDONDO Augustin, « Le diable et le monde diabolique dans les *relaciones de sucesos* », *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, J.P. Duviols, A. Molinié (dirs.), Paris, PUF, 1996, p. 131-158.

——— (dir.), *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1990.

———, « La religion populaire espagnole au XVIe siècle : un terrain d'affrontement ? », *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, [actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez, le 30 novembre et les 1-2 décembre 1983], Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986, p. 329-369.

———, ROCHON André (ed.), *Visages de la folie, 1500-1650 : domaine hispano-italien*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981.

——— (ed.), *L'image du monde renversé dans les représentations littéraires et paralittéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979.

RÉGNIER-BOHLER Danielle, « La sociabilité », *Histoire de la vie privée*, t. III, p. 329-357.

———, « Voix littéraires, voix mystiques », *Histoire des femmes*, t. II, p. 443-500.

REINACH Salomon, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Leroux, 1905, volume 2.

RENAULT Emmanuel, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris, Seuil, 1970.

REVEL Jacques, « Les usages de la civilité », *Histoire de la vie privée*, t. III, p. 167-207.

RHODES Elisabeth, « “Y yo dije : ‘Sí, Señor’” : Ana Domenge y la Inquisición de Barcelona », *Mujeres en la Inquisición : la persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, M. E. Giles (dir.), Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 167-190.

RICOEUR Paul, *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

———, « L’herméneutique du témoignage », *Le Témoignage*, E. Castelli (ed.), Paris, Aubier, 1972, p. 35-61.

RIEGEL Martin, PELLAT Jean-Christophe, RIOUL René, *Grammaire méthodique du français*, Paris, PUF (2ème ed.), 2005.

RÍOS IZQUIERDO Pilar, *Mujer y sociedad en el siglo XVI : a través de los avisos de Barrionuevo*, Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de la mujer : Horas y Horas, 1995.

ROBRES LLUCH Ramón, « La monja de Lisboa. Sus fingidos estigmas. Fray Luis de Granada y el Patriarca Ribera », *Boletín de la sociedad Castellonense de Cultura*, 23, 1947, p. 182-214, p. 230-278.

RODRÍGUEZ Isaias (O.C.D.), *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Madrid, Instituto « Francisco Suárez », 1972.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR Fernando, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

RODRÍGUEZ MOÑINO SORIANO Rafael, *Breve historia de la religión en España*, Madrid, Castalia, 2002.

RODRÍGUEZ VIGIL RUBIO Juan Luis, *Bruxas, lobos e inquisición : el proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo, Nobel, 1996.

ROMÁN DE LA INMACULADA, « El fenómeno de los Alumbrados y su interpretación », *Ephemerides Carmeliticae*, 9, Rome, 1958, p. 49-80.

ROSARIO FARGA María del, *Entre el cuerpo y el alma : imaginería de los siglos XVII y XVIII*, Puebla, México, Universidad Iberoamericana Puebla, 2002.

ROSSI Rosa, *Thérèse d’Avila,* trad. de l’italien par Lucienne Portier, Paris, Éditions du Cerf, 1989.

ROUQUETTE Michel-Louis, RATEAU Patrick, *Introduction à l’étude des représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1998.

ROYO MARÍN Antonio (OP), *Doctoras de la Iglesia : Santa Teresa de Jesús, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Lisieux*, Madrid, BAC, 2002.

RUIZ BARRACHINA Emilio, *Brujos, reyes e inquisidores*, Barcelona, Belacqua, 2003.

RUIZ GÁLVEZ PRIEGO Estrella, *Statut socio-juridique de la femme en Espagne au XVIème siècle*, Paris, Didier-érudition, 1990.

RUSSELL Bertrand, *Human Knowledge*, George Allen signe et Unwin, 1948.

SAEZ Ricardo, *Recherches sur le clergé castillan et les mentalités religieuses en Espagne à l'époque moderne (1550-1621) : le cas de l'archevêché de Tolède*, sous la dir. de A. Redondo, Thèse : Études Ibériques : Paris III : 1997.

SAINT JOSEPH, Père Grégoire de, *Sainte Thérèse de Jésus*, trad. nouvelle, Desclée et Cie, 1928-1930, 8 volumes. Réédition : Seuil, 1948, 1 volume (sans les Lettres).

SAINT-SAËNS Alain (ed.), *Historia silenciada de la mujer : la mujer española desde la época medieval hasta la contemporánea*, Madrid, Ed. Complutense, 1996.

———, SÁNCHEZ Magdalena (ed.), *Spanish women in the golden age : images and realites*, Wesport Conn : Greenwood Press, 1996.

SAINZ RODRÍGUEZ Pedro, *Introducción a la Historia de la literatura mística en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

SAKKAL Elias, *La femme dans le Christianisme et dans la chrétienté. De Saint Paul à Saint Thomas d'Aquin*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

SALILLAS Rafael, *La fascinación en España : brujas, brujería, amuletos*, Barcelona, MRA, 2000.

SALLMANN Jean-Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994.

———, *Les sorcières : fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, 1989.

———, « La sainteté féminine à Naples au tournant des XVIe et XVIIe siècles », AA.VV., Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale (a cura de Sofia Boeschgajano et Lucia Sebastiani), Roma, L.U. Japadre, 1984, p. 6830-7021.

SAINT-JOSEPH Grégoire de (R.P.), *La prétendue hystérie de sainte Thérèse d'Avila : réponse au docteur Arturo Perales Gutiérrez (professeur à la faculté de médecine de Grenade) par le R.P. Grégoire de Saint Joseph*, 1895, Lyon, Librairie Emmanuel Vitte.

SANCHEZ Jean-Pierre (dir.), *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle : 1478-1561*, Nantes, Éditions du Temps, 2002.

SÁNCHEZ DRAGÓ Fernando, *España mágica*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

SÁNCHEZ LÓPEZ Luis, *Los ancianos en la España de los Austrias*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996.

———, *Aspectos médicos de la literatura antisupersticiosa española de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1953.

SÁNCHEZ LORA José Luis, « Demonios y santos : el combate singular », *El diablo en la Edad Moderna*, J. S Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 161-186.

———, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, FUE, 1988.

SÁNCHEZ ORTEGA María Helena, *Pecadoras de verano, arrepentidas en invierno*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

SANTONJA Pedro, *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI. Inquisición y sociedad*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2001.

SARRIÓN MORA Adelina, *Beatas y endemoniadas : mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

———, *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

SARTRE Maurice, « L'historien face au christianisme : quelques réflexions », *Aux origines du Christianisme*, P. Géoltrain (ed.), Paris, Folio, 2000, p. 415-417.

SCHLAU Stacey, ARENAL Electa, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own works*, Albuquerque, University of New-Mexico Press, 1991

SCHNEIDER Monique, « Visages du matricide », *G.R.I.E.F. : La Femme et la mort*, 27, Toulouse, Université de Toulouse-le-Mirail, 1984, p. 19-29.

SCHULTE VAN KESSEL Elisja, « Vierges et mères entre ciel et terre. Les chrétiennes des premiers Temps modernes », *Histoire des femmes,* t. III, p. 169-211.

SEARLE John, *Les actes de langage : essai de philosophie du langage*, préface d'Oswald Ducrot, trad. par Hélène Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

SEGURA GRAIÑO Cristina, *Las mujeres y el poder : representaciones y prácticas de vida*, Madrid , Al-Mudayna , 2000.

——— (ed.), *La historia de las mujeres en el nuevo paradigma de la historia*, Madrid, Al-Mudayna, 2000.

———, *La voz del silencio. I : Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992.

SERRANO MARTÍN Eliseo (éd.), *Muerte, religiosidad y cultura popular (siglos XIII-XVIII)*, [actas del congreso celebrado en Zaragoza del 12 al 14 de diciembre de 1990], Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994.

SICROFF Albert A., *Les Controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1960.

SNYDER Patrick, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières, XIIIe-XVe siècle : lecture des enjeux théologiques et pastoraux*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 2000.

SORIA Enrique, « La sociedad de los siglos XVI y XVII », *Historia de España, siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, R. García Cárcel (coord.), Madrid, Cátedra, 2003, p. 460-463.

SPINI Giorgio, *Ricerca dei libertini : la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Florença, La Nuova Italia, 1983.

STAMASIS Constantin M., *Argumenter en droit : une théorie critique de l'argumentation juridique*, Paris, Publisud, 1995.

STAROBINSKI Jean, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, J.R. Geigy, 1960.

SZASZ Thomas S., *La fabricación de la locura. Estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*, Barcelona, Kairós, 1974.

TAUSIET CARLÉS María, « Avatares del mal : el diablo en las brujas », *El diablo en la Edad Moderna*, J. S Amelang, M. Tausiet (dirs.), Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, p. 45-66.

———, *Ponzoña en los ojos : brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 2000.

———, « Brujería y metáfora. El infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII) », *Temas de Antropología*, 8, 1998, p. 61-83.

———, « La presencia de la muerte en los procesos por brujería en Aragón en el siglo XVI », *Muerte, religiosidad y cultura popular (siglos XIII-XVIII)*, E. Serrano Martín (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, p. 305-320.

———, « Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVIe et XVIIe siècles », *Le sabbat des sorciers, XVe-XVII ^e^ siècles*, N. Jacques-Chaquin et M. Préaud (dir.), Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 259-279.

———, « Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega », *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66, 1992, p. 139-147.

———, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina de García, vecina de Peñarroya)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 1988.

TAVARES VILAS BOAS Pedro, *Beatas, Inquisidores e teólogos. Recção portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, Ed. do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade (CIUHE), 2005.

TELLECHEA IDÍGORAS José Ignacio, *Textos inéditos sobre el fenómeno de los alumbrados*, *Ephemerides carmeliticae*, 13, Rome, 1962.

TELLENBACH Hubertus, *Melancolía. Visión histórica del problema : endogeneidad, tipología, patogenia, clínica*, trad. de l'allemand par A. Guera Miralles, Madrid, Morata, 1976.

TÉMIME Émile, « La minorité en Histoire : fiction ou réalité ? », *Religion et exclusion : XIIe-XVIIIe siècle*, G. Audisio (dir.), Aix en Provence, Publication de l'Université de Provence, 2001, p. 11-20.

« Thérèse d'Avila, la sainte de l'amitié », *Carmel* : *Revue trimestrielle de spiritualité chrétienne*, 104, Juin, 2002.

THIERS Jean-Baptiste, *Traité des superstitions : croyances populaires et rationalité à l'Âge classique*, Paris, Le Sycomore, 1984.

THOMAS Keith, *Religion and the Decline of Magic : studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century in England*, Harmondsworth, Penguin, 1978.

THOMPSON Edward P., *Costumbres en común*, Madrid, Crítica, 1995.

TIMMERMANS Linda, *L'accès des femmes à la culture, 1598-1715 : un débat d'idées de Saint François de Sales à la marquise de Lambert*, Paris, H. Champion, 1993.

TOMÁS y VALIENTE Francisco de, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Madrid, Tecnos, 1992.

———, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

TRAVERSO Véronique, *L'analyse des conversations*, Paris, Armand Colin, 2007.

TREMBLAY Christian, *L'apport de la modélisation des connaissances à la codification et à la simplification des textes normatifs : analyse sémantico-syntaxique des textes normatifs ou la linguistique générale au service du droit*, sous la dir. de J. Donio, Thèse : Droit : Paris II- Panthéon-Assas, 2002.

« Tres tratados de Enrique de Villena », *Revue Hispanique*, 41 (1917), p. 182-197.

VACA LORENZO Ángel (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Novenas Jornadas de estudios históricos, 1997, organizados por el Departamento de Historia medieval, moderna y contemporánea, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998.

VAN DER VEKENE Emil, « Bibliografía de la Inquisición. Problemas y límites de veinticinco años de investigación privada », *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, J. A. Escudero (ed.), Madrid, Universidad Complutense de Madrid (2ème ed.), 1992, p. 11-16.

VAUCHEZ André, *Saints, prophètes et visionnaires : le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

———, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 1988.

———, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1987.

VENARD Marc, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle*, Paris, 1993.

VERDIER Yvonne, *Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1997.

VIGARELLO Georges (dir.), *Histoire du corps*, t. I : *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005.

———, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, 1985.

VICKERS Brian (dir.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

VIGIL Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

VIGNAUX Georges, *L'argumentation*, Paris, Hatier, 1999.

VILLEY Michel, « Histoire de la logique juridique », *La logique juridique*, t. II [Travaux du IIe colloque de philosophie du droit comparée, Toulouse, septembre 1966], Paris, Éditions A. Pedone, 1967, p. 65-73.

VOGLER Bernard, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du XVIe siècle (1556-1619)*, Lille, 1974.

WEBER Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Feminity*, Princton, Princeton University Press, 1990.

WERCKMEISTER Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993.

WILHÉLEM François-Régis, *Dieu dans l'action : la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque, Éditions du Carmel, 1992.

ZUCKER Konrad, *Psychologie de la superstition*, Paris, Payot, 1972.

INDEX

abnégation, 46,128,132,133,136,244,253,254, 382,425,434
ambition, 216,303,307,330,443,444
amour, 57,58,60,67,130,132,134,174,179,194, 208,216,223,234,239,243,244,245,246,250, 251,252,254,257,271,273,281,283,295,296, 297,333,365,382,425,429,443
apostasie, 111,162,165,405,441
apostolique, 36,37,58,62,63,73,89,93,94,95,96, 98,127,146,155,165,349,351,358,368,441
apparence, 121,181,182,183,184,185,207,257, 258,265,268,269,270,273,276,390,409,419, 446
arrogance, 162,271,306,408,416,418,419,424, 433,442,445
ascèse, 59,132,148,243,244,248,259,315
audace, 162,429,434,435
autorité, 23,24,27,31,35,36,53,55,60,62,63,65,69, 73,74,75,76,77,82,88,90,93,94,95,98,101,106, 123,135,139,144,146,147,150,151,154,163, 164,202,232,234,238,282,288,289,291,305, 308,309,321,328,332,344,348,352,359,361, 371,396,403,429,430
autrui, 112,123,169,171,256,275,276,292,293, 306,307,308,309,311,316,324,334,335,340, 342,372,393,413,429
aveu, 28,85,125,272,343,410,422
beata, 64,66,69,70,103,104,131,149,150,151,154, 155,158,160,161,186,198,199,209,218,220, 221,223,227,228,229,231,232,248,257,262, 270,279,284,289,290,304,306,316,318,321, 322,323,328,354,380,387,388,394,408,409, 410,411,412,413,416,417,418,421,423,424, 425,426
beatas, 57,64,65,66,67,69,70,151,154,155,156, 198,206,219,222,248,268,272,284,285,286, 288,303,326,327,330,369,443
béatification, 20,88,92,95,96,97,98,99,105, 106,128,129,133,143,144,145,163,180,244, 252,253,271,329,330,349,352,354,356,360, 382,389,390,394
béguines, 61,62,63,64
béguinages, 61,62
bouc émissaire, 122,241,324,326
canonisation, 20,58,59,87,88,92,93,94,95,97,99, 100,105,106,107,128,133,137,142,145, 163,164,194,197,252,271,296,307,339,348, 349,352,354,356,360,367,375,377,378,382, 394
charité, 53,61,63,64,116,125,128,129,256,260, 294,296,297,299,300,301,308,311,324
chasteté, 49,52,128,131,248
communauté, 24,25,31,34,62,73,74,87,89,93, 100,101,104,110,117,121,139,170,232,242, 255,275,277,279,281,284,295,304,306,310, 314,315,318,319,323,325,326,329,332,333
condamnation, 19,23,24,43,73,80,82,84,86,249, 261,284,291,339,403,404,408,411,417,419, 435,442,443,444,446
confesseur, 17,56,62,64,94,99,103,108,131,133, 135,136,142,152,153,157,158,198,214,216, 217,218,220,230,232,233,238,244,246,248, 249,257,279,283,285,287,306,307,312,313, 318,322,326,329,354,387,408,411,413,416, 417,426,428,431,435
confession, 28,85,107,135,152,153,176,217,343, 359,370,405,411,415,421,424,427,428,435
corps, 21,25,39,40,46,48,49,50,51,59,112,114, 118,119,122,127,133,137,138,139,140,144, 159,166,169,170,175,183,185,186,189,197,

199,200,201,202,203,211,227,229,235,237,238,239,240,241,242,243,244,245,246,247,248,249,251,252,253,255,257,258,259,260,261,262,263,264,265,266,267,269,270,273,278,280,305,334,335,357,411,443,444

critères, 20,24,25,27,32,68,88,89,90,92,94,100,103,109,110,125,126,127,128,129,131,141,144,145,146,147,148,156,157,162,163,164,170,175,177,224,250,265,298,299,339,350,351,356,359,361,363,364,371,431,441

croyance, 25,34,35,38,40,42,44,61,73,78,79,81,83,84,87,100,117,118,119,121,122,139,169,184,198,218,240,269,276,277,279,283,284,306,307,334,344,374,379,404,418,441

culpabilité, 82,84,85,87,103,158,159,161,204,242,272,303,324,325,343,352,354,359,368,399,405,407,413

culte, 22,46,50,65,76,87,92,93,94,96,97,99,115,120,139,148,149,155,218,283,308

dejamiento, 148,155

délation, 82,83,85,87,100,101,102,103,104,106,107,262,344

dépassement, 59,100,132,250,253,278,362,382

dépréciation (de soi), 169,419,427,432

désir, 56,57,67,69,70,89,122,123,131,154,163,198,202,208,214,216,218,243,246,251,252,254,258,259,260,261,267,268,279,287,301,324,330,331,333,334,411,425,442

désobéissance, 108,238,303,317,365,442,443

dévotion, 57,64,89,92,98,99,106,129,133,139,155,156,179,182,194,196,200,208,232,237,244,248,262,275,279,280,285,289,351,398,422,434

dévouement, 45,53,130,133,179,191,209,234,293,296,297,322,429,432

diable, 17,18,22,24,36,37,38,40,41,43,45,111,112,113,114,115,116,117,121,123,147,161,163,164,165,170,173,174,175,176,177,178,179,180,181,183,184,185,186,187,188,189,190,191,192,193,194,195,196,197,198,199,200,201,202,203,204,205,206,207,208,209,210,211,213,215,219,220,222,223,224,225,230,231,233,234,239,256,269,275,283,307,311,313,324,325,333,334,355,363,408,413,418,426,431,436,441,442,444,446

démon, 17,34,36,37,38,40,41,44,68,70,108,110,112,113,114,115,116,117,120,121,123,125,161,162,173,174,175,176,177,178,180,181,182,183,184,185,186,187,188,189,191,192,193,194,195,197,198,199,202,203,204,205,206,207,208,209,213,214,219,220,224,226,230,231,233,263,287,288,304,311,333,412,416,431,442

demonio(s), 67,175,179,182,183,185,187,189,193,194,195,196,221,226,229,409,412

Dieu, 17,18,24,31,45,46,48,49,52,53,54,55,56,57,58,59,60,63,65,66,67,68,69,73,74,88,89,91,92,94,96,99,102,105,107,109,110,111,115,124,125,126,127,128,129,131,132,133,134,135,136,137,139,140,141,142,143,146,148,149,150,153,154,155,156,159,161,162,163,165,170,174,178,179,181,188,190,191,192,193,194,196,197,199,202,205,209,210,213,214,215,217,221,223,227,228,234,237,239,243,244,245,246,248,249,250,251,252,254,255,258,259,260,261,262,263,266,273,275,278,279,280,283,285,286,294,295,297,304,307,309,317,326,327,330,334,342,343,345,347,349,362,363,369,382,394,408,413,416,418,419,422,423,424,425,426,429,430,432,434,435,436,437,441,443,445,446

droit, 23,31,74,75,77,82,83,88,94,95,107,108,109,127,128,135,153,154,155,163,238,332,341,342,344,345,352,359,362,363,366,369,396,523,537,550,551,552

envie, 118,122,164,220,271,310,321,443

exemplarité, 20,45,98,106,107,127,129,146,153,350,377,387,427,443

extase, 68,114,147,151,160,161,178,198,207,214, 217,227,246,265,266,267,280,285,287,300, 326,409
faiblesse (du sexe féminin) 69,122,193,210,211,212,214,215,216,218,231, 232,234,250,256,293,308,334,422,423,429, 434,435,443
féminité, 37,80,238,243,249,250,252,253,254,25 5,256,257,258,273,366,367
folie, 169,222,223,224,225,226,227,228,230,232, 233,314,333,444,523,533,535,538,541,546
groupe, 23,33,63,65,68,86,87,151,257,276,278, 289,291,310,311,314,315,317,320,324,325, 328,332,333,334,371,372,374,385,397,401, 442,444
hallucination, 213,222,223,224,225,334
hérésie, 17,26,35,37,41,45,63,66,73,74,75,76,77, 78,82,83,84,87,90,100,101,102,103,109,110, 116,124,142,143,147,148,149,157,159,161, 163,164,174,202,205,229,250,255,296,302, 312,326,342,344
hétérodoxie, 61,65,66,70,155,163,165,441
humilité, 52,59,62,70,124,125,128,130,131,132, 133,134,156,161,162,163,165,191,206,244, 245,260,293,296,298,300,307,322,327,398, 415,418,419,420,424,425,427,429,432,434, 435,442,443
hystérie, 227,311
ignorance, 41,210,218,233,256,271,333,410,421, 422,423,427,434,443
illuminée, 17,18,21,26,31,32,33,60,61,70,74,87, 109,110,147,157,162,163,164,165,170,174, 187,190,191,199,200,201,202,203,204,209, 213,225,231,234,235,249,250,256,257,258, 263,268,269,270,271,282,291,303,307,308, 375,377,378,380,381,384,385,388,395,431, 441,442,444,446
alumbrada(s), 61,68,70,149,150,154,155,161, 162,179,182,187,200,219,230,310,313,317, 355,363,364,378,379,395,422,442
ilusa(s), 22,61,70,155,158,161,162,182,186, 187,199,200,208,218,220,230,235,261,265, 272,317,363,364,378,379,442,444
illuminisme, 18,19,21,22,68,80,85,87,147,149,15 1,152,154,158,162,163,178,185,190,199,203,2 09,219,228,255,256,262,263,271,280,316,318, 339,363,364,399,411,417,431
alumbrados, 19,64,68,69,142,148,149,150, 151,152,154,156,157,162,178,199,206,219, 230,263,268,279,284,286,301,319,379,415
illusion, 18,35,36,40,41,43,68,110,116,147,156, 161,193,210,211,212,213,214,215,218,219, 233,234,250,263,272,273,281,313,333,334, 409
imagination, 36,41,43,117,118,119,122,160,185, 209,210,211,212,213,215,216,219,221,222, 223,224,225,231,232,233,234,282,290,291, 304,324,333,443
imitation, 46,56,59,126,258,267,295
incorruptibilité, 127,137,140,144,357
individu, 27,33,87,88,101,102,107,118,122,153, 164,169,170,175,223,225,237,241,258,275, 276,278,285,287,290,291,293,302,309,310, 311,314,318,324,325,328,333,339,340,344, 366,370,371,372,377,385,400,445
Inquisition, 18,19,20,21,22,23,27,37,41,43,48, 57,60,61,63,70,73,74,75,76,77,78,79,80,81,82, 83,84,85,86,87,100,101,102,103,104,107,109, 110,113,114,115,117,123,142,143,144,147, 148,149,150,153,154,155,157,158,160,161, 164,165,177,189,199,206,207,213,216,218, 220,230,231,233,234,238,240,242,248,249, 252,255,256,257,261,262,271,277,278,279, 283,284,285,287,291,303,304,305,306,307, 311,312,315,316,317,318,320,321,322,323, 329,330,342,345,354,355,360,363,366,367, 379,388,396,399,404,406,411,416,420,421, 427,428,429,431,432,433,435,441,444,446

instruction, 26,28,38,63,77,83,84,92,96,99,100, 109,125,158,163,164,187,339,341,343,367, 370,381,386,401,405,423,427,436
intention, 25,104,105,117,118,120,121,122,123, 143,161,164,170,212,228,233,234,256,271, 308,315,316,340,358,364,370,375,385,388, 394,395,403,415,417,418,421,422,424,429, 442
interrogatoire, 85,86,87,95,96,98,100,106,127, 128,139,144,148,158,159,176,190,200,220, 223,224,229,254,271,280,288,289,319,326, 342,343,346,349,350,351,352,355,356,357, 358,360,362,367,376,384,403,408,413,414, 417,420,421,422,427,430,431
judiciaire, 28,74,75,77,78,80,82,83,84,85,86,87, 95,100,102,103,106,107,109,127,199,328,339, 341,342,343,344,345,346,347,349,350,351, 353,354,358,359,366,367,368,369,370,386, 392,401,403,404,405,409,414,420,421,423, 427,430,434,436,441
jugement de valeur, 339,365,378
juridiction, 27,51,74,75,77,82,93,109,340,359, 363,365,367,368
juridique, 17,22,24,26,28,70,75,77,82,83,84,87, 91,97,103,109,127,135,140,142,153,163,164, 165,237,265,269,339,340,341,342,344,345, 347,350,352,353,355,357,358,359,362,363, 365,366,367,368,369,370,372,403,428,441, 444,446
raisonnement juridique, 353,360,367,368
justice, 17,18,24,42,71,74,75,76,77,78,82,83,84, 85,87,100,109,111,113,116,126,130,135,147, 150,169,214,255,341,342,352,354,359,361, 369,370,405,445
logique (juridique), 362,363
luxure, 40,47,181,184,250,268
magie, 35,90,111,205,281,282,446
hechicería, 123,176,188
maléfice, 41,117,118,121,124,240
mauvais œil, 110,117,118,119,121,122,125
mal de ojo, 117,119,120,122
méfiance, 47,60,61,69,70,110,170,198,208,210, 214,215,221,237,275,300,302,310,334,383, 418
mélancolie, 118,225,227,318
menace, 71,76,78,147,170,276,277,291,292,308, 328,329,332,333,334
mendicité, 61,62,64,294,297,298,299,300,301, 304,305
miracle, 89,92,95,96,97,98,99,105,106,107,127, 128,129,130,136,137,139,140,141,142,144, 145,146,205,208,284,349,358,361
mysticisme, 20,61,66,143,147,262,263
mystique, 20,23,45,46,53,54,55,56,57,58,60,63, 65,66,67,68,69,92,104,126,127,131,132,133, 142,143,144,146,147,156,157,158,160,162, 190,191,198,214,215,216,220,223,225,226, 227,233,239,243,244,245,246,250,251,252, 259,260,261,263,265,267,268,288,293,295, 296,297,386,411,417,431,437,446
nuit,36,39,54,58,114,177,193,199,200,203,207, 220,242,246,310,314,315,392
obéissance, 48,50,59,62,64,65,69,88,112,124, 128,130,131,132,134,135,136,152,163,165, 203,232,254,260,307,387,394,417,419,434, 443,444
opinion, 43,47,95,103,153,170,193,198,209,218, 276,290,291,300,305,312,320,328,330,333, 342,344,372,373,374,379,380,382,387,400, 401,404,409,437,442
oraison, 54,56,57,59,60,61,64,66,92,132,143, 148,151,155,163,179,196,198,210,214,215, 216,217,222,259,260,267,268,298,318,329, 422
orgueil, 69,118,164,181,193,208,216,271,302, 330,408,415,442,443
orthodoxie, 19,37,51,69,73,82,127,144,146,147, 178,229,398,403,417,441

pacte, 44,108,110,111,112,116,117,121,123,162, 175,176,177,190,191,194,203,205,208,219, 224,272,304,308,408,442
parole, 38,86,116,159,202,217,221,223,254,270, 272,276,277,296,311,325,339,353,370,372, 386,387,388,389,390,391,392,393,394,395, 396,397,398,400,401,403,409,415,419,420, 421, 422
des femmes, 370,387
du témoin, 345,369
pauvres, 61,65,91,104,232,234,292,293,294,295, 296,297,298,299,300,301,302,305,325
pauvreté, 50,52,61,128,292,293,294,295,296, 297,298,299,300,301,302,303,304,305,306, 308,318,324
pénitence, 49,56,59,78,85,128,130,132,161,244, 259,424
perfection, 17,46,47,48,49,50,51,52,53,55,56,57, 59,60,61,67,68,70,89,90,93,94,127,128,129, 132,137,141,146,147,154,162,179,191,193, 215,234,250,254,259,269,295,296,363,389, 423
piété, 18,23,55,56,57,58,66,69,79,90,131,156, 162,163,268,317,361,442
possession, 22,150,173,188,195,202,211,226,227, 248,289,312,333,379,394,427
pouvoirs féminins, 17,18,22,24,25,26,27,31,32, 74,109,110,174,276,290,309,321,364,367,377, 436,437,441,442,443,445,446
preuve, 21,48,62,77,82,84,85,87,91,94,95,99, 100,103,104,105,106,107,119,122,125,126, 127,130,136,144,151,154,161,164,178,203, 212,215,240,245,248,251,252,253,270,272, 282,302,325,330,331,341,342,343,345,347, 352,354,355,360,367,370,388,394,399,405, 412,415,418,419,424,434,435,444
procédure, 26,27,28,31,32,48,74,77,80,82,83,85, 87,88,92,94,95,97,99,100,104,106,108,109, 141,145,162,164,165,255,263,321,334,341, 342,343,344,345,347,348,350,352,354,356, 359,360,363,364,366,367,368,370,388,390, 405,420,434,435,437
quotidien, 18,129,133,184,198,279,316,354,377
rédemption, 46,47,49,237
règles, 23,25,28,31,51,61,62,63,65,79,87,94,100, 107,108,128,132,139,148,162,165,242,314, 315,317,332,339,341,343,348,353,358,359, 360,361,363,365,366,367,423,443,444
rejet, 308,328,331,391,405,414
représentation(s), 17,18,21,24,25,33,34,36,37, 39,49,70,86,100,127,139,165,169,170,171, 175,181,183,184,185,186,190,222,233,237, 238,239,241,249,257,258,263,264,267,269, 270,272,273,284,292,294,298,310,325,339, 340,353,361,366,370,371,372,374,377,378, 380,381,382,383,384,385,386,389,390,392, 393,395,397,400,401,433,436,437,442,445, 446
répression, 19,22,34,38,66,68,73,74,75,76,77,78, 79,110,149,151,153,156,162,212,224,272,284, 294,296,316,344,444
réputation, 22,23,31,88,91,92,93,94,95,96,97,99, 105,106,117,127,128,129,139,144,156,160, 165,177,205,206,209,226,267,284,285,286, 287,311,316,320,321,358,372,373,379,380, 382
riñas, 121,123
rumeur, 82,102,103,105,212,214,287,309,319, 320,325,329,344
sabbat, 112,113,114,125,256,257
aquelarre, 113
sacré, 17,25,49,53,73,74,76,90,109,139,163,169, 196,241,244,260,264,265,267,278,283,284, 289,334,386,446
sacrifice, 45,51,70,146,245,252,296
sainte, 17,20,21,25,26,31,32,33,45,52,53,54,56, 57,58,59,60,67,70,74,87,90,94,97,100,105, 106,109,110,127,129,130,132,136,137,140, 141,146,158,163,164,165,166,170,174,191, 192,195,197,207,208,209,217,218,227,238,

243,244,245,248,249,252,256,259,260,261, 267,269,271,273,278,280,282,283,285,291, 296,304,330,350,351,358,362,363,364,373, 375,377,381,384,385,388,393,437,441,442, 443,446

sainteté, 18,21,22,23,25,26,31,52,53,54,55,56,57, 59,73,87,88,89,90,91,92,93,94,95,96,97,98,99, 100,104,105,106,110,126,127,128,129,130, 131,133,135,136,138,140,144,145,156,160, 162,163,164,165,166,191,197,206,209,227, 239,244,248,252,253,254,255,262,267,271, 279,280,284,286,289,303,304,308,311,321, 339,348,356,357,358,361,364,368,377,382, 389,446

sanctification, 31,59,90

salut, 31,46,47,48,49,52,58,59,62,73,90,101,103, 111,135,152,190,237,294,295

Satan, 36,37,112,114,115,161,173,174,181,182, 184,187,188,190,192,208,212,223,265

scandale, 38,238,256,311

sexe, 17,48,49,60,83,87,115,122,128,131,165, 166,169,170,173,174,183,184,210,211,214, 215,234,255,256,290,292,299,333,369,398, 399,405,411,419,420,423,436,441,444

simulacre, 70,153,262

société, 17,18,20,23,24,25,31,33,48,50,55,70,76, 86,92,101,107,113,119,122,153,163,164,169, 170,173,198,210,223,232,237,260,275,276, 277,281,282,284,290,292,293,295,297,298, 299,301,302,305,309,310,314,317,326,329, 331,332,333,335,339,365,370,371,421,436, 444,445

sorcellerie, 18,19,21,26,34,35,36,37,38,39,41,42, 43,44,45,78,80,85,86,87,90,104,110,112,113, 114,116,118,120,122,123,124,125,126,165, 173,177,183,184,187,190,201,202,204,209, 212,224,241,242,243,255,257,264,270,271, 272,277,281,282,286,289,304,312,313,315, 323,325,339,346,359,364,373,374,375,377, 378,387,397,405,444

brujería, 18,21,41,44,78,80,114,118,175,176, 184,205

sorcière, 17,18,19,21,22,25,26,31,32,33,34,36,37, 38,39,40,41,42,43,44,45,53,70,74,80,87,104, 109,110,111,112,113,114,115,116,117,119, 120,121,122,123,124,125,162,163,164,165, 170,173,174,175,176,177,178,183,185,187, 190,191,201,203,204,209,212,213,222,224, 225,226,227,233,235,239,240,241,242,243, 249,250,255,256,258,265,269,271,273,281, 282,284,286,287,291,305,306,312,313,315, 316,320,323,324,325,359,363,374,375,378, 381,382,384,385,388,391,392,393,395,405, 441,442,443,446

bruja(s), 18,19,22,36,40,41,43,44,45,70,80, 112,114,115,118,119,120,121,123,124,125, 169,175,176,177,178,182,184,185,201,202, 203,204,213,222,224,225,239,242,261,273, 282,286,306,310,320,323,324,325,359,363, 364,374,392,397,405

bruxa(s), 40,111,177,241,242,270,313,315, 325,345,346,347,359,373,374,375,382,392

souffrance, 46,56,130,133,182,190,191,205,239, 243,244,245,246,248,249,251,252,270,324, 407

stéréotype, 27,28,232,366,367,374,378,396,400, 423,444

superstition, 22,35,41,42,44,90,114,117,118,120, 208,210,211,212,213,257,277,282,284,324, 333,423

supplice, 139,174,176,191,195,197,221,238,239, 240,241,242,244,246,248,285,289,443

surnaturel, 17,24,25,27,31,53,54,57,71,73,107, 108,110,125,127,139,147,170,174,190,205, 210,222,226,233,234,235,268,270,272,273, 276,277,278,280,281,282,284,286,291,292, 303,306,308,309,310,320,323,325,328,332, 333,334,335,363,364,366,367,370,371,375, 384,385,387,396,400,401,420,427,433,435, 436,441,442,444,445,446

témoignage, 58,59,82,85,98,99,100,101,103,104, 105,106,107,128,129,133,134,135,138,145, 146,156,183,210,246,252,253,254,271,279, 283,287,305,319,320,344,346,351,352,360, 367,369,370,372,373,374,376,377,378,379, 380,381,382,383,384,385,386,387,390,391, 395,396,397,401,406,407,411,436
témoin, 24,27,28,44,82,83,86,87,93,95,96,98,99, 101,102,103,104,105,106,110,116,120,121, 122,124,125,127,128,129,134,136,137,138, 139,140,142,143,144,145,164,177,178,179, 180,186,231,232,239,242,244,252,254,258, 261,264,279,287,289,296,303,306,307,311, 312,321,323,330,339,340,341,343,344,345, 346,347,349,350,351,352,355,357,358,361, 362,368,369,370,371,372,373,374,375,376, 377,378,379,380,381,382,383,384,385,386, 387,388,389,390,391,392,393,394,395,396, 397,398,399,400,401,411,412,415,422,427, 436,437,445,446
tentation, 40,81,140,155,161,179,184,185,191, 197,208,237,280,443
torture, 43,82,83,115,116,176,224,272,405,406
tourment, 104,115,151,176,205,261,403,405, 406,407,415
tourments, 38,123,176,178,179,180,184,185,190, 192,195,196,197,199,200,202,209,217,218, 219,220,222,230,231,234,239,243,244,253, 280,291
tribunal, 19,21,48,73,74,75,77,78,79,80,82,83, 84,85,86,87,95,99,100,101,102,104,107,109, 113,114,116,121,123,125,142,150,152,153, 154,161,162,164,165,174,176,178,202,204, 205,217,219,221,223,224,228,229,230,249, 255,263,270,277,279,280,281,285,286,287, 289,313,316,317,318,322,323,342,344,345, 346,347,349,355,356,359,365,366,379,388, 394,396,403,404,405,406,408,411,412,413, 414,415,416,417,420,421,422,423,424,425, 434,435,441,444
tribunaux, 17,22,31,32,73,79,82,165,304,354
vanité, 124,125,161,191,206,208,209,215,216, 233,234,250,272,307,334,443
vénération, 24,59,61,65,88,89,90,139,160,216, 284,285,291,311,441,443,446
vengeance, 36,38,39,117,122,123,239,273,321, 322,323,324,325,390,442
vertu, 20,31,45,46,48,50,51,52,53,59,60,62,63, 67,69,73,88,89,91,92,93,94,95,96,97,100,101, 104,105,106,107,126,127,128,129,130,132, 134,135,136,139,140,141,144,145,146,152, 159,161,162,163,165,179,191,192,209,214, 215,216,221,238,250,251,253,254,255,258, 260,266,279,284,285,286,287,294,295,296, 297,300,302,308,314,316,318,349,350,351, 357,358,361,362,363,376,388,389,393,394, 429
veuve, 49,61,104,121,125,282,299,304,305,328, 369
vice, 47,191,237,238,255,271,272,301,308
violence, 76,107,190,192,195,197,199,200,203, 209,221,229,247,248,254,265,294,309,324, 326
vision, 18,22,25,26,33,41,48,55,58,63,68,69,131, 147,149,161,164,165,175,184,185,189,192, 196,197,198,199,201,205,206,209,211,214, 215,216,217,218,220,221,223,224,230,231, 232,237,251,256,260,265,267,273,277,282, 284,285,289,292,298,302,306,307,308,326, 331,335,358,380,381,384,386,387,388,409, 410,411,416,417,418,419,428,430,433,435, 436,446
visionnaire, 54,55,56,61,68,198,205,262,284, 307,432
volonté, 41,46,54,55,62,67,73,83,88,90,94,104, 122,124,125,126,127,131,137,140,159,162, 163,165,181,216,224,231,242,243,245,256, 261,263,280,282,297,299,331,332,335,373, 422,423,429,434,445,446

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire…… 8

Abréviations et sigles utilisés…… 11

Références et systèmes de transcription …… 13

Introduction…… 15

Première Partie

DES DIFFÉRENCES PRÉÉTABLIES 29

Introduction…… 31

Chapitre I – Des images historiques distinctes…… 33

A – La sorcière : croyance et répression…… 34

1) La sorcellerie : une activité féminine…… 35

2) Les sorcières en Espagne : entre poursuite et prudence…… 40

B – La sainte : la femme « parfaite » et le modèle de la mystique…… 45

1) Religieuse : une profession en vue de la perfection…… 46

2) Un modèle de perfection : la mystique féminine…… 53

C – L'illuminée : de la femme inquiétante à la femme hétérodoxe…… 60

1) Une foi féminine en marge du couvent…… 61

2) Femme aux portes de l'hétérodoxie…… 66

Chapitre II – Des désignations juridiques liées à des procédures particulières…… 73

A – La cause de foi : une procédure contre les délits de « sorcière » et « illuminée »…… 74

1) L'Inquisition : une justice d'exception pour la répression de l'hérésie…… 75

2) Une technique judiciaire infaillible pour plusieurs délits…… 82

B – La canonisation : un processus judiciaire rigoureux pour le titre de « sainte »…… 87

1) Canoniser : une compétence pontificale…… 88

2) La perfection religieuse passée au crible…… 94

C – Un « déclencheur » procédural commun : le témoignage……..... 100

1) La délation ou le témoignage à charge……..……..... 101

2) Le témoignage « persuasif » dans la première étape vers la sainteté……..... 104

Chapitre III – Des pouvoirs féminins préétablis……... 109

A – Les procès de sorcières……..……. 110

1) Un pacte obligatoire avec le Diable……..... 111

2) Mauvais œil et méfaits……..……..… 117

B – Le procès canonique d'une religieuse mystique…….. 126

1) La constance d'une vie exemplaire……..…..…..… 127

2) Conformité et authenticité des signes……... 136

C – Les procès d'illuminées…….…….. 147

1) Une atteinte à la foi…….…….. 147

2) *Santa fingida* ou la fausse perfection…….…..…..... 154

Conclusion…….…….. 164

Deuxième Partie

UNE NATURE FÉMININE JUGÉE MENAÇANTE 167

Introduction…….…… 169

Chapitre IV – Des liens troubles avec le Diable…….… 173

A – La part du Diable……. 174

1) Une présence implicite et explicite……...…. 175

2) Une figure hideuse…….……..….. 181

B – Un principe de réciprocité…… 190

1) Un diable bravé……..……..... 191

2) Des femmes apprivoisées……..……..… 198

C – Les désordres de l'imagination féminine…….……...…. 209

1) En proie aux illusions…….…….. 210

2) Symptômes de l'inconséquence……..…….……... 219

Chapitre V – Un corps sous le signe de l'instabilité…… 237

A – Les supplices et le corps féminin…… 238

1) Les agents du supplice…… 239

2) Le corps châtié…… 243

B – L'altération de la féminité…… 249

1) Une féminité atrophiée…… 250

2) Une féminité hypertrophiée…… 255

C – Le jeu des apparences…… 258

1) Le corps rejeté…… 259

2) Mise en scène du corps…… 263

Chapitre VI – Des apparitions publiques menaçantes…… 275

A – Une influence insidieuse sur la croyance populaire…… 276

1) La proximité des femmes aux pouvoirs surnaturels…… 278

2) La manipulation de la crédulité populaire…… 283

B – La pauvreté féminine cause de tromperie…… 292

1) Discrétion et humilité : la vraie pauvreté…… 293

2) La tromperie comme remède à la pauvreté…… 300

C – Une provocation à l'agressivité d'autrui…… 309

1) Des conduites sujettes à interprétation…… 310

2) Récriminations et vexations pour des femmes déviantes…… 320

Conclusion…… 333

Troisième Partie

AU CŒUR DES PROCÈS, OPPOSITIONS ET CONFORMITÉ 337

Introduction…… 339

Chapitre VII – L'argumentation judiciaire…… 341

A – Des questions orientées…… 342

1) Imprécision et sous-entendu dans les questions inquisitoriales…… 343

2) Énoncé explicite dans la procédure de canonisation…… 348

B – Un raisonnement dialectique pour des jugements antagoniques…… 353

1) Établir les faits…… 353

2) Évaluer et interpréter les faits…… 359

Chapitre VIII – Paroles de témoins…… 369

A – La reconstitution de traits et de portraits féminins…… 371

1) L'expression de jugements subjectifs…… 372

2) Le cadre d'une inadéquation…… 378

B – Des représentations contraires…… 386

1) La « restitution » indirecte…… 387

2) La « restitution » directe…… 393

Chapitre IX – Voix de femmes…… 403

A – Croire en sa parole : le chemin de la condamnation…… 403

1) S'opposer…… 404

2) Se défendre…… 411

B – Une parole tournée contre soi : la voie vers la disculpation…… 420

1) Avouer son ignorance…… 421

2) Affirmer son expérience par la négation de soi…… 427

Conclusion…… 436

Conclusion…… 439

Annexes…… 447

1 – Listes récapitulatives des causes instruites par l'Inquisition de Tolède, 1529-1655 (hommes et femmes confondus)…… 449

2 – Principaux agents inquisitoriaux intervenant dans le cadre de l'instruction…… 453

3 – Parution des traités sur la superstition et la sorcellerie (1500-1655)…… 455

4 – Textes…… 457

5 – Repères chronologiques de la vie de Thérèse d'Avila…… 493

Illustrations…… 497

Liste des tableaux…… 511

Sources premières…… 513

Sources secondaires…… 521

Index…… 555

Table des matières…… 562